



**ТРУДЫ БЕЛГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ  
СЕМИНАРИИ  
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)**

**Выпуск V**



**Белгород – 2017**

УДК 27-75  
ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67  
Т 79

**По благословию Высокопреосвященнейшего ИОАННА,  
Митрополита Белгородского и Старооскольского**

Печатается по решению редакционно-издательского совета Белгородской  
духовной семинарии (с миссионерской направленностью)

**Главный редактор – ректор Белгородской духовной семинарии (см/н)  
протоиерей Алексей Куренков**

**Редакционный совет:**

**Протоиерей Сергей Дергалев – проректор по учебной работе  
Белгородской духовной семинарии, кандидат философских наук;**

**Овчинников В.В. – кандидат исторических наук, профессор,  
сопредседатель БРО МО «Всемирного Русского Народного Собора», член-  
корреспондент международной Кирилло-Мефодиевской академии  
славянского просвещения, член Союза журналистов России,  
общественный деятель;**

**Ольхов П.А. – доктор философских наук, профессор  
НИУ «Белгородский государственный университет»;**

**Римский В.П. – доктор философских наук, профессор, член Союза  
писателей России, председатель регионального независимого экспертного  
совета по религиоведению;**

**Сафронова Е.В. – доктор юридических наук, профессор,  
руководитель Белгородского отделения Межрегиональной  
просветительской общественной организации «Объединение  
православных ученых».**

**Под научной редакцией Колесникова С. А., доктора филологических  
наук, проректора по научной работе Белгородской духовной семинарии.**

Редактирование аннотаций – к. ф. н., доцент Полетаева Т.А.

Корректор к. филол. н. Фокина А.В.

Т 79 Труды Белгородской духовной семинарии (с миссионерской  
направленностью). Выпуск V: Сборник научных трудов / По благословию  
Высокопреосвященнейшего ИОАННА, Митрополита Белгородского и  
Старооскольского. – Белгород: СКпресс, 2017. – Вып. V. -192с.

Данный выпуск научных трудов преподавателей, магистрантов и  
студентов Белгородской духовной семинарии (с миссионерской  
направленностью) посвящен актуальным вопросам современной миссии,  
богословия и философии. Настоящее издание ориентировано на  
преподавателей и воспитанников духовных учебных заведений, а также  
читателей, интересующихся проблемами миссиологии, богословия,  
философии и церковной истории.

УДК 27-75  
ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67

## Оглавление

Духовно-просветительская концепция И.В. Киреевского: роль Православия в формировании национальной идентичности русской культуры <i>протоиерей Алексей Куренков</i> .....	4
Духовная жизнь с использованием ресурсов операционной системы Андроид <i>протоиерей Сергей Дергалеv</i> .....	10
Изъятие церковных ценностей в Петрограде: к 95-летию декрета ВЦИК РСФСР <i>иерей Владимир Тарасов</i> .....	17
Религиозные основания культуры эпохи Возрождения <i>Колесников С.А.</i> .....	27
Личность и семья в православной педагогике В.В. Зеньковского <i>Колесников С.А.</i> .....	53
О национальной идее и «культурно-исторических типах» Н.Я. Данилевского (1822–1885) (к 195-летию со дня рождения философа) <i>протоиерей Павел Вейнгольд</i> .....	72
«Православно-догматическое Богословие» митрополита Макария (Булгакова) как закономерный этап в развитии отечественного догматического богословия <i>протоиерей Юлиан Гоголюк, Нифонтова О.И.</i> .....	78
Проблема синтеза античной и раннехристианской традиции в византийской культуре <i>Капинос Р.В.</i> .....	87
Евхаристия в православном богословии XX века <i>Кирюхин В.В.</i> .....	100
Московское религиозно-философское общество и 1917 год <i>Кирюхин В. В.</i> .....	124
Нравственные аспекты антропологии духа и мышления (на примере учения Парменида о бытии) <i>протоиерей Сергей Михальчук</i> .....	132
Межконфессиональный диалог в христианском образовании как воссоздание пространства любви и истины <i>Полетаева Т.А.</i> ....	144
Феномен KingJamesBible: вопросы истории создания, исследований и применения <i>Полетаева Т.А.</i> .....	151
Апологетика в России: переход от реального мира к виртуальному <i>иерей Иоанн Потапов</i> .....	161
Образ преподобного Максима Грека в светской историографии <i>Степанов А.В.</i> .....	168
Депрессия как форма проявления страсти уныния <i>Трунова А.Г.</i> .....	176
Христианские мотивы в повести И.С. Тургенева «Поездка в Полесье» <i>Фокина А.В.</i> .....	186

Протоиерей Алексей Куренков,  
ректор Белгородской духовной семинарии  
(с миссионерской направленностью),  
Россия, г. Белгород  
bpds@mail.ru

**Духовно-просветительская концепция И.В. Киреевского:  
роль Православия в формировании национальной идентичности  
русской культуры**

**Аннотация.** В статье анализируется философская позиция И.В. Киреевского по вопросу модернизации и просвещения России, рассматривается роль православия в духовном становлении национальной культуры.

**Ключевые слова:** И.В. Киреевский, российская культура, просветительство, славянофильство, национальная идея.

**Abstract.** The article examines the philosophical position of I.V. Kireevsky on the issue of modernization and education, examines the role of Orthodoxy in the spiritual formation of national culture.

**Key words:** I.V. Kireevsky, Russian culture, enlightenment, Slavophilism, national idea.

Современная социально-культурная ситуация требует более внимательного, углубленного отношения к наследию И.В. Киреевского.

Необходимо отметить, что идеи И.В. Киреевского о сравнении западного и русского «просвещений» в определённой мере оформились под влиянием Д.В. Веневитинова в сообществе «любомудров». Д.В. Веневитинов одним из первых высказал своё критическое отношение к французскому просвещению и поставил проблему самобытного русского просвещения. В отрывке «Несколько мыслей в план журнала», датированном 1826 годом, он, в частности, достаточно критично писал: «У всех народов самостоятельных просвещение развивалось из начала, так сказать, отечественного: их произведения, достигая даже некоторой степени совершенства и входя, следовательно, в состав всемирных приобретений ума, не теряли отличительного характера. Россия всё получила извне; отсюда это чувство подражательности, которое самому таланту приносит в дань не удивление, но раболепство; отсюда совершенное отсутствие всякой

свободы и истинной деятельности» [1, с. 129]. Причину он усматривал в том, что Россия «приняла наружную форму образования и воздвигла мнимое здание литературы без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы» [1, с. 129]. В каком же направлении мыслилось им развитие самобытного русского просвещения? Он видел путь в отстранении от «современности» (модерна) и в возврате к «древности», к античной классике, т.е. к европейскому традиционализму. «Для сей цели надлежало бы некоторым образом устранить Россию от нынешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все маловажные происшествия в литературном мире, бесполезно развлекающие ее внимание, и, опираясь на твердые начала философии, представить ей полную картину развития ума человеческого, картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение, – писал он. – Не бесполезно бы было обратить особенное внимание России на древний мир и его произведения. Мы слишком близки, хотя по-видимому, к просвещению новейших народов, и, следовательно, не должны бояться отстать от новейших открытий, если мы будем вникать в причины, породившие современную нам образованность, и перенесемся на некоторое время в эпохи, ей предшествовавшие. Сие временное устранение от настоящего произведет еще важнейшую пользу. Находясь в мире совершенно для нас новым, которого все отношения для нас загадки, мы невольно принуждены будем действовать собственным умом для разрешения всех противоречий, которые нам в оном представляются... Итак, философия и применение оной ко всем эпохам наук и искусств – вот предметы, заслуживающие особенное наше внимание, предметы, тем более необходимые для России, что она еще нуждается в твердом основании изящных наук и найдет сие основание, сей залог своей самобытности и, следовательно, своей нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления» [1, с. 132–133]. Другую, святоотеческую древность будет искать И.В. Киреевский.

И.В. Киреевский показал уже в статье из журнала «Европеец» (1832 г.), которую можно рассматривать не только в плане диалога с П.Я. Чаадаевым, но и с Д.В. Веневитиновым, себя не только критиком нововременной философии и гегельянства (и здесь мы не согласны с уважаемыми ростовскими авторами в том моменте, что на него особенно сильно влиял Гегель), но и достаточно самостоятельным мыслителем (чего только стоят его размышления о темпоральном

культурном и антропологическом плюрализме «нового времени» или современности!). Он писал об общем «духе времени» и европейской культуры, и «эпохи просвещения» одновременно: «В конце восемнадцатого века, когда борьба между старыми мнениями и новыми требованиями просвещения находилась еще в самом пылу своего кипения, господствующее направление умов было безусловно разрушительное. Науки, жизнь, общество, литература, даже самые искусства изящные – все обнаруживало одно стремление: ниспровергнуть старое. Замечательно, что даже мысль о новом, долженствовавшем заступить место старого, почти не являлась иначе как отрицательно. Эти электрические слова, которых звук так потрясал умы: свобода, разум, человечество, – что значили они во время французской революции? Ни одно из сих слов не имело значения самобытного; каждое получало смысл только из отношений к прежнему веку» [2, с. 80]. И.В. Киреевский демонстрирует прекрасное знание всей новоевропейской философии от Декарта до Шеллинга, но отдаёт предпочтение «положительной философии» последнего, в которой содержалось требование внимания к религии. «Проникнуть далее предоставлено философии положительной, исторической, для которой теперь только наступает время, ибо теперь только довершено развитие философии отрицательной и логической... – резюмирует он. – Теперь, благодаря сим успехам просвещения, уважение к религии сделалось почти повсеместным... Но это уважение к религии по большей части сопровождалось каким-то равнодушием, которое противоречило дальнейшему развитию просвещения и которое теперь начинает проходить вместе с распространением более истинных понятий... Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односмысленных, соприкнутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных, сведенное к одному началу положительному и ощутительное во всех гражданских и семейственных отношениях. Без этих условий есть убеждение, есть обряды, но собственно религии нет» [2, с. 86–87]. И здесь он уже ставит те вопросы о специфике европейского и русского «просвещений», которые позже составят зерно всей полемики русских интеллектуалов середины XIX века. Да, по тексту он как бы вполне «западник»: «Жизнь европейского просвещения девятнадцатого века не имела на Россию того влияния, какое она имела

на другие государства Европы... Какая-то китайская стена стоит между Россией и Европой и только сквозь некоторые отверстия пропускает к нам воздух просвещенного Запада... Скоро ли разрушится она? Скоро ли образованность наша возвысится до той степени, до которой дошли просвещенные государства Европы? Что должны мы делать, чтобы достигнуть этой цели или содействовать к ее достижению? Изнутри ли собственной жизни должны мы заимствовать просвещение свое или получать его из Европы? И какое начало должны мы развивать внутри собственной жизни? И что должны мы заимствовать от просветившихся прежде нас? Чтобы отвечать на эти вопросы, надобно определить характер и степень просвещения русского, характер и степень просвещения европейского и их взаимные отношения. Как же относится русское просвещение к европейскому? На этот вопрос слышим мы ежедневно столько же ответов, сколько встречаем людей, почитающих себя образованными. Между тем от понятия, которое мы имеем об отношениях России к Европе, зависят наши суждения о том, что может ускорить или замедлить наше просвещение; о том, что дает ему ложное или истинное направление; о том, к чему мы должны стремиться и чего избегать; о том, что нам полезно и вредно, что мы должны заимствовать у соседей наших и чего удаляться, и, следовательно, вся совокупность наших мыслей об России, о будущей судьбе её просвещения и настоящем положении; вся совокупность наших надежд и ожиданий; вся совокупность наших желаний и ненавистей, и – если мы хотим быть согласны сами с собою – самый характер нашей практической деятельности посредственно или непосредственно должен зависеть от того понятия, которое мы имеем об отношении русского просвещения к просвещению остальной Европы» [2, с. 89, 90]. Разумеется, далее он даёт также вполне западнический комментарий к прошлой российской истории, но вот этот проблемный контекст статьи позволяет нам угадать будущую направленность духовной эволюции этого родоначальника, наряду с А.С. Хомяковым, славянофильства. Virtuозное понимание диалектики взаимосвязи европейского и русского просвещений (культуры, образования) он демонстрирует в своей статье «Обозрение современного состояния литературы», опубликованной в 1845 году журналом «Москвитянин», который он взялся редактировать после почти пятнадцатилетнего литературного молчания. Это одна из лучших его статей и в плане идей, и в плане стилистики, на что обратили внимание все современные ему «литераторы», но почему-то «пропускают» исследователи в наши дни, порой сразу перепрыгивая к

его поздней статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852 г.).

И.В. Киреевский уже в 1845 году не только показывает прекрасное знание всех философских баталий и течений в европейской философии, но и в теологии и изящной словесности; критикует за односторонность российских апологетов «западного просвещения» и их оппонентов, сторонников «русской самобытности» (чего, кстати, не будет в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»). Он даёт такую характеристику западного мышления, которая не потеряла актуальности до сих пор: «Причина такой двойственности западной мысли очевидна. Доведя до конца свое прежнее десятивековое развитие, новая Европа пришла в противоречие с Европою старою и чувствует, что для начала новой жизни ей нужно новое основание... Многомыслие, разноречие кипящих систем и мнений при недостатке одного общего убеждения не только раздробляет самосознание общества, но необходимо должно действовать и на частного человека, раздвояя каждое живое движение его души... Это состояние умов в Европе довольно новое. Оно принадлежит последней четверти девятнадцатого века. Восемнадцатый век хотя был по преимуществу неверующий, но тем не менее имел свои горячие убеждения, свои господствующие теории, на которых успокоивалась мысль, которыми обманывалось чувство высшей потребности человеческого духа. Самый недостаток убеждений произвел потребность веры; но умы, искавшие веры, не всегда умели согласить её западных форм с настоящим состоянием европейской науки. Оттого некоторые решительно отказались от последней и объявили непримиримую вражду между верою и разумом; другие же, стараясь найти их соглашение, или насилуют науку, чтобы втеснить её в западные формы религии, или хотят самые формы религии переобразовать по своей науке, или, наконец, не находя на Западе формы, соответствующей их умственным потребностям, выдумывают себе новую религию без церкви, без предания, без откровения и без веры (везде выделено нами – авт.)» [3, с. 157, 158]. И впервые вводит концепт «религиозная философия», отмечая, что «загорается теперь новая, достойная внимания мысль религиозно-философская». И не можем не привести его финальные высказывания: «Таково теперь состояние европейского мышления, состояние, которое определяет отношение европейского просвещения к коренным началам нашей образованности. Ибо если прежний, исключительно рациональный характер Запада мог



действовать разрушительно на наш быт и ум, то теперь, напротив того, новые требования европейского ума и наши коренные убеждения имеют одинаковый смысл. И если справедливо, что основное начало нашей православно-словенской образованности есть истинное (что, впрочем, доказывать здесь я почитаю ни нужным, ни уместным), – если справедливо, говорю я, что это верховное, живое начало нашего просвещения есть истинное, то очевидно, что как оно некогда было источником нашей древней образованности, так теперь должно служить необходимым дополнением образованности европейской, отделяя ее от ее особенных направлений, очищая от характера исключительной рациональности и проницаая новым смыслом; между тем как образованность европейская как зрелый плод всечеловеческого развития, оторванный от старого дерева, должна служить питанием для новой жизни, явиться новым возбудительным средством к развитию нашей умственной деятельности (везде выделено нами – авт.)» [3, с. 192]. Уж никак не заподозишь его в какой-то «пропаганде русской исключительности, а тем более в национализме. Эти мысли И.В. Киреевского остаются актуальными и в наши дни, когда мы вновь ставим вопрос о самобытном цивилизационном пути, о роли Православия в формировании нашей культурно-цивилизационной идентичности, о синтезе модернистских и традиционалистских культурных ценностей.

### Библиография

1. Веневитинов Д.В. Несколько мыслей в план журнала // Веневитинов Д.В. Стихи. Проза. – М., 1980.
2. Киреевский И.В. Деятельный век // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979.
3. Киреевский И.В. Обозрение современного состояния литературы // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979.

Протоиерей Сергей Дергалеv,  
кандидат философских наук,  
проректор по учебной работе Белгородской духовной  
семинарии,  
Россия, г. Белгород  
[pmmc@mail.ru](mailto:pmmc@mail.ru)

### **Духовная жизнь с использованием ресурсооперационной системы Андроид**

**Аннотация.** В данной статье рассматриваются полезные для православного христианина ресурсы операционной системы Андроид, доступные через магазин PLAYMARKET. Эти приложения могут быть использованы на смартфонах и планшетах с вышеуказанной операционной системой. В состав рассматриваемых программ входят: Библия, электронная православная библиотека, электронное собрание богослужебных текстов, жития святых, православный календарь, богослужебные указания, апологетические тексты. Все эти программы, установленные на смартфон, позволяют пользоваться многочисленными православно-ориентированными материалами в режиме «офлайн». Указанные программы и приложения могут помочь православному христианину совершать труд своего спасения.

**Ключевые слова:** операционная система, андроид, playmarket, смартфон, планшет, электронная библиотека, духовная жизнь, духовное чтение, Библия, апологетика.

Archpriest Sergey Dergalev  
PhD,  
Vice-Rector for Academic Affairs,  
Belgorod Theological Seminary,  
Russia, Belgorod  
[pmmc@mail.ru](mailto:pmmc@mail.ru)

### **A spiritual life with using of Android operating system resources**

**Abstract.** The article describes available through the PLAY store MARKET resources of Android operating system which can be useful for an Orthodox Christian. These applications can be used on smart phones and

tablets with the above mentioned operating system. Composition of examined programs includes: Bible, an electronic Orthodox library, an electronic collection of liturgical texts, lives of saints, the Orthodox calendar, liturgical instructions, apologetic texts. All of these programs installed on a smart phone allow to use many of the Orthodox - oriented materials in the "off-line" mode. The mentioned programs and applications can help an Orthodox Christian to accomplish works of his salvation.

**Keywords:** operatingsystem, Android, playmarket, smartphone, tablet, e-library, spirituallife, spiritualreading, theBible, apologetics.

Сегодня смартфоны и планшеты с операционной системой Андроид – неотъемлемая часть жизни, но мало кто знает, как много полезных программ существует для данной операционной системы, в том числе и для православных христиан. В магазине PLAY MARKET немало оригинальных программ, способных облегчить жизнь православному человеку. В наше непростое время необходимо уметь ориентироваться в этом многообразии для экономии своего свободного времени, поэтому важно знать существующие православные ресурсы, которые помогут расширить возможности христианина в освоении знаний о вере и духовной жизни.

Жизнь православного человека немыслима без молитвы и духовного чтения. Важность молитвы понятна, но очень немногие понимают необходимость духовного чтения. Святитель Феофан Затворник рекомендует обязательные упражнения для исцеления ума, к которым он относит чтение: 1) слова Божия; 2) писаний святых отцов; 3) житий угодников Божиих [12].

Поэтому обратимся в первую очередь к программам, которые помогают читать и изучать Священное Писание.

При поисковом запросе в магазине Play Market по слову «Библия» выдается сразу не менее 7 ссылок на бесплатные программы с текстами Библии. На какой же нужно остановиться? Одной из самых мощных программ из предложенных является «MyBible – Библия» авторства [Дениса](#) Долганенко [6]. Какие возможности она предлагает?

MyBible поможет вам внимательно изучать, разбирать и регулярно читать Библию, всегда имея ее с собой, без необходимости подключения к Интернету. Доступны переводы Библии более чем на три сотни языков, включая оригинальные тексты и древние переводы на древнегреческом, древнееврейском, арамейском языках, комментарии,

библейские и толковые словари, ежедневные чтения и мощный удобный инструментарий для работы со всем этим.

Более подробную информацию о проекте, дополнительные сведения, включая описание формата модулей, а также возможность загрузить последнюю и предыдущие версии приложения мы сможем обнаружить на сайте разработчика [7].

Замечательными особенностями программы являются: 1) возможность читать текст Библии параллельно на русском и других языках; 2) осуществлять полнотекстовый поиск любых фраз и слов, что делает данную программу фактически «Симфонией» (Симфония – печатная книга, которая позволяет найти по слову или фразе нужный текст в Библии).

Количество подключаемых модулей необычайно велико, но, в том числе, данная программа позволяет подключить все комментарии к Библии из 12-томного издания «Толковой Библии» под редакцией проф. богословия А.П. Лопухина. При чтении текста Священного Писания текст «Толковой Библии» может появляться параллельно чтению. Кроме этого, данная программа предоставляет и ряд других существенных возможностей.

Святитель Феофан Затворник в своих обязательных упражнениях для исцеления ума на второе место ставит чтение писаний святых отцов. Их тоже можно обнаружить в православных библиотеках.

Одной из лучших программ-библиотек является программа «Православная Библиотека», где хранится около 1600 книг [10]. Но эта программа – платная. Начальная цена составляет около 230 руб. (на декабрь 2016 г.).

Что можно сказать о возможностях программы? «Православная Библиотека» – это наиболее полное собрание православной христианской литературы от I до XX века от Рождества Христова – трудов известных святых отцов, учителей Церкви, подвижников благочестия и богословов.

Библиотека включает в себя: Библию (Священное Писание Ветхого и Нового Заветов), молитвослов, толкования на книги Священного Писания таких известных авторов, как Иоанн Златоуст, Феофилакт Болгарский, Ефрем Сирийский, Кирилл Александрийский, Феофан Затворник и др. Здесь можно найти следующие разделы Богословия: догматику, апологетику, гомилетику (проповеди и душеполезные сочинения по различным вопросам), письма (переписку святых) и другую христианскую литературу.

Если мы обратимся к бесплатным ресурсам, то здесь лучше остановиться на программе «Православная библиотека» [Миссионерского отдела Московской епархии РПЦ](#) [1].

Данное приложение имеет постоянно пополняющийся каталог книг, возможность скачать всю библиотеку или отдельную рубрику на устройство и читать книги «офлайн», а также возможность слушать аудиокниги, в том числе и «офлайн». На момент написания статьи, а это декабрь 2016 г., библиотека имела более 2000 книг. Кроме творений святых отцов, в библиотеке имеется возможность обращаться к книгам современных авторов и богословов.

Еще одной многочисленной бесплатной библиотекой является приложение «Библиотека ЦС» [11]. Эта библиотека направлена на молитвенную поддержку верующего человека. На сайте данную программу можно скачать в 2-х версиях. Лучше остановиться на последней 2-й версии.

В этой библиотеке шесть разделов: молитвы, каноны, акафисты, богослужение, псалтирь, разное.

Все молитвенные тексты библиотеки отображаются церковнославянским двухцветным (красный, черный) шрифтом, как это принято в богослужебных книгах.

В разделе «Молитвы» мы имеем: Молитвы утренние, Молитвы вечерние, Последование к Причащению, Последование иерейское ко Причащению, Благодарственные молитвы, Часы Пасхи, Молитвы разные, Молитвы Господу Богу, Молитвы Богородице общие, Молитвы Богородице пред иконами, Молитвы Богородице ежедневные, Молитвы святым (сентябрь–декабрь), Молитвы святым (январь–апрель), Молитвы святым (май–август), Молитвы Ангелу-Хранителю, Тропари и кондаки праздников, Тропари и кондаки ежедневные, Тропари и величания общие, Псалтирь Божией Матери.

В разделе «Каноны» мы располагаем следующими текстами: Канон Покаянный, Канон молебный к Богородице, Канон Ангелу-Хранителю, Совмещенный канон, Великий покаянный канон (пн.), Великий покаянный канон (вт.), Великий покаянный канон (ср.), Великий покаянный канон (чт.), Великий покаянный канон, Канон умильный ко Господу, Канон за болящего, Канон и стихиры Пасхи, Канон всем святым, Канон Кресту Христову, Канон Бесплотным Сидам, Канон об усопшем, Канон благодарный к Богородице, Канон к Богородице–Путеводительнице, Канон покаянный к Богородице, Канон Николаю Чудотворцу, Канон Иоанну Предтече, Канон молебный

Ангелу-Хранителю, Канон молебный к Богородице изрядный, Канон Спиридону Тримифунтскому, Трехканонник "Валаамский", Трехканонник покаянный, Трехканонник "Лаврский", Канон Паисию Великому, Канон Митрофану Воронежскому, Канон Марии Магдалине, Канон Святым Апостолам, Канон в вечер воскресенья, Канон в вечер понедельника, Канон в вечер вторника, Канон в вечер среды.

В разделе «Акафисты» мы можем найти 253 акафиста.

В разделе «Псалтирь» есть текст Псалтири, разбитый на 20 кафизм, как его обычно располагают для богослужебного употребления.

Раздел «Богослужение» самый обширный: Святое Евангелие, Богослужебный Апостол, Часослов, Служебник, Типикон, общая часть, Типикон, частная часть, Типикон, дополнительная часть, Требник, часть 1, Требник, часть 2, Требник, дополнения, Октоих, гласы 1–4, Октоих, гласы 5–8, Октоих, дополнения, Минея общая, Минея праздничная, Минея рядовая, сентябрь, Минея рядовая, октябрь, Минея рядовая, ноябрь, Минея рядовая, декабрь, Минея рядовая, январь, Минея рядовая, февраль, Минея рядовая, март, Минея рядовая, апрель, Минея рядовая, май, Минея рядовая, июнь, Минея рядовая, июль, Минея рядовая, август, Минея, дополнения, Триодь Постная, Триодь Цветная, Ирмологий, Служба общая Господу (из канонника).

Раздел «Богослужение» здесь приведен полностью для того, чтобы было понятно, что с помощью нескольких планшетов с установленной программой можно совершать все богослужения суточного круга, если это необходимо, когда соответствующих напечатанных книг нет.

В разделе «Разное» мы имеем: Добротолюбие, часть 1, Добротолюбие, часть 2, Добротолюбие, часть 3, Добротолюбие, часть 4, Добротолюбие, часть 5, Алфавит духовный, введение, Алфавит духовный, часть 1, Алфавит духовный, часть 2, Алфавит духовный, часть 3, Алфавит духовный, стихословия, Житие Марии Египетской, Слово Иоанна Златоуста на Пасху, Правила апостолов, соборов и святых отцов.

Третье чтение, которое святитель Феофан Затворник рекомендовал для исцеления ума, – это жизнеописания святых. На сайте есть программа с соответствующим названием «Жития святых на каждый день» [8].

Одним из главных достоинств данной программы является ее краткость. Это программа-календарь, которая содержит краткие жизнеописания более чем 1500 христианских святых. Также здесь есть

описания двенадцатых праздников и чтимых икон Божией Матери. Многие повествования сопровождаются иконами.

Потратив всего 5–10 минут в день на чтение этих кратких житий, вы сможете приобщиться к удивительному миру христианских подвижников благочестия.

Для знакомства с сочинениями святых отцов можно также установить приложение «Добролюбие. Тома с 1 по 5» [5].

Очень полезным для православного миссионера может оказаться программа «Апологетика» [2]. Приложение «Апологетика» призвано упростить поиск объяснений по ключевым дискуссионным вопросам Православного богословия. При общении с сектантами или иноверцами вы можете найти нужную статью по тегу, по словам в тексте либо по главе в Библии. К примеру, если у вас идет дискуссия по пророчеству Иезекииля, вы выбираете эту книгу из списка и смотрите, что вы можете ответить. Если затрагивается тема икон – вы просто вводите в поиске по тегам слово «иконы».

Кроме данного приложения, имеется еще приложение «Апологетика: неоязычество» [3], которое поможет при беседе с неоязычниками.

Необходимым приложением для священника или псаломщицы является приложение «Богослужебные указания 2016» [4]. Данное приложение – это электронная версия «Богослужебных указаний», которые издаются издательским отделом РПЦ. Это ежегодное обновляемое руководство по совершению богослужений, составленное в соответствии с требованиями Богослужебного Устава и учитывающее многообразие литургической практики. Книга предоставляет настоятелям храмов и монастырей большой выбор вариантов служб разным святым.

Подготовиться к Таинству Покаяния поможет приложение «Исповедь» [9]. И хотя содержание приложения весьма спорное, оно опирается на православную литературу, которая продается в храмах и им можно воспользоваться. Разработчик рекомендует использовать это приложение как очень сильно защищенную «записную книжку» с отключенным доступом в Интернет, с шифрованием данных и хранением их в системной области.

Таким образом, постараемся подвести некоторый итог. Несомненно, что указанные программы и приложения могут помочь православному человеку трудиться на ниве своего спасения, но при этом

нельзя забывать практику непосредственного участия в таинствах исповеди и причащения при регулярном посещении храма.

#### Библиография:

1. «Православная библиотека» [Миссионерского отдела Московской епархии РПЦ](#). [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=su.missionary.androidbook>
2. Апологетика. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.vladdrummer.apologetics>
3. Апологетика: неоязычество. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=eir.neoyaz>
4. Богослужбные указания 2016. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=ru.teoretik.ukazaniya>
5. Добротолюбие. Тома с 1 по 5. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.wDobrotolyubie>
6. Долганенко, Д. MyBible - Библия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=ua.mybible>
7. Долганенко, Д. MyBible - Библия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://mybible.zone>
8. Жития святых на каждый день. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.alexey.test>
9. Исповедь. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.vladdrummer.orthodoxconfessionfree>
10. Православная Библиотека. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.skyhorseapps.ortodox>
11. Семенюк, А. Библиотека ЦС. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://play.google.com/store/apps/details?id=libcs.android.activity>
12. Феофан Затворник.свят. Путь ко спасению. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.psyoffice.ru/9/zatfe02/txt13.html>



Иерей Владимир Тарасов,  
магистр богословия,  
проректор по воспитательной работе  
Белгородской духовной семинарии,  
преподаватель кафедры библеистики и богословия,  
Россия, г. Белгород  
prorektorbpds@yandex.ru

**Изъятие церковных ценностей в Петрограде: к 95-летию  
декрета ВЦИК РСФСР**

**Аннотация.**Статья посвящена проблеме взаимоотношений государства и церкви в начале 1920-х годов и их реализации на примере г. Петрограда. Одним из главных событий в этот период стало изъятие церковных ценностей в связи с голодом в Поволжье 1921–1922 гг. Кампания по изъятию церковных ценностей преследовала в большей степени не финансово-материальные, а, скорее, политически-идеологические интересы государства, направленные на устранение Российской Церкви.

**Ключевые слова:**Церковь, Петроград, изъятие церковных ценностей, патриарх Тихон, митрополит Вениамин (Казанский), голод, Поволжье, петроградский процесс.

Priest Vladimir Tarasov,  
master of theology,  
Vice-rector on educational work, Belgorod Theological Seminary,  
lecturer at biblical studies and theology,  
Russia, Belgorod  
prorektorbpds@yandex.ru

**The confiscation of church valuables in Petrograd: the 95th  
anniversary of the decree of the central executive committee of the  
RSFSR**

**Annotations.**The article is devoted to the problem of the relationship of Church and state in the early 1920-ies and their implementation on the example of Petrograd. One of the main events in this period was the

confiscation of Church property during the famine in the Volga region in 1921-1922. Campaign on withdrawal of Church values pursued not so much financial, but rather political-ideological interests of the state to eliminate the Russian Church.

**Keywords:** Church, Petrograd, withdrawal of Church value, Patriarch Tikhon, Metropolitan Veniamin (Kazansky), the hunger, the Volga region, the trial of clergy in Petrograd.

С первых дней после установления советской власти Православная Российская Церковь испытывала на себе ужасы неслыханных гонений, выпавших на ее долю. Уже через неделю после Октябрьского переворота, 13 ноября 1917 года в Царском Селе мученически пострадал первый священнослужитель, протоиерей Иоанн Кочуров, обвиненный в поддержке казачьих войск, верных бывшему главе Временного правительства А. Керенскому. Но Церковь уничтожалась большевиками не только физически, путем репрессий православного духовенства, но и материально, последовательно ограничиваемая новыми властями в своих правах. Так, по декрету Совета Народных Комиссаров от 2 февраля 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» всякие религиозные организации, действующие на территории Российской Республики, лишались прав юридического лица, что де-факто ставило их вне закона. Также постановление лишало Церковь и прав на имущество. В документе, в частности в ст. 16, говорилось: «Не предназначенные специально для богослужебных целей имущества церковных и религиозных обществ, а также бывших вероисповедных ведомств, как-то: дома, земли, угодья, фабрики, свечные и другие заводы, рыбные промыслы, подворья, гостиницы, капиталы и все вообще доходные имущества, в чем бы от них заключались, не взятые до настоящего времени в ведение Советских установлений, незамедлительно отбираются от означенных обществ и бывших ведомств» [8]. Таким образом, данный декрет стал одним из первых, документально оформленных решений советского правительства, приведший к неизбежной конфронтации Церкви и государственной власти.

К всеобщему возмущению духовенства и верующих привело Постановление Народного Комиссариата Юстиции, за подписью наркома Курского Д.И «О ликвидации мошей» от 25 августа 1920 г. Принятием данного правового акта власть покушалась не только на имущество и недвижимость религиозных организаций, но и на

общепочитаемые святыни. Согласно документу, мощи планировалось передавать в музей, что, по мнению автора постановления, способствовало «ликвидации дальнейшей эксплуатации предрассудков и суеверий» [7]. Постановлению предшествовала кампания по вскрытию святых мощей, начавшаяся со вскрытия в 1918 г. мощей прп. Александра Свирского. Стоит упомянуть и о том, что в ходе этой кампании пострадали честные останки свт. Иоасафа Белгородского, извлеченные из гробницы в 1919 г.

Эти и другие последующие нормативно-правовые акты, принятые в стране в годы Гражданской войны, ввергли Русскую Церковь в бедственное положение. Но и после окончания братоубийственного противостояния, православная вера в молодом советском государстве продолжала подвергаться открытым гонениям. Подробнее всего стоит заострить внимание на последствиях постановления ВЦИК РСФСР «Об изъятии церковных ценностей». Как ни странно, действия центральных органов исполнительной власти предопределила четкая гражданская позиция Русской Церкви, направленная на помощь в ликвидации последствий тяжелейшего бедствия, постигшего страну летом 1921 года, – голода в Поволжье.

Политика военного коммунизма и продразверстки, а также сильная засуха в Поволжском регионе и Предуралье, привели к тому, что запасы хлеба у крестьян сильно истощились. В общей сложности от голода пострадало около 40 млн. человек. Сложившаяся ситуация привела к гуманитарной катастрофе, народ бежал из голодающих районов, участились случаи людоедства и трупоедства. Органы государственной власти с ситуацией не справлялись. На известия, приходившие из бедствующих регионов, откликнулись общественные организации и движения, в том числе зарубежные и церковные. Одной из первых была Русская Церковь.

22 августа 1921 Святейший Патриарх написал воззвание «К народам мира и православному человеку», в котором призвал верующих и духовенство к добровольным пожертвованиям в помощь пострадавшим жителям Поволжья и Предуралья. Подобным образом Святейший Патриарх обратился с посланием о помощи голодающим к папе Римскому, ахиереепископу Кентерберийскому и епископу Нью-Йоркскому [1, с.178]. По инициативе Патриарха Тихона и под его председательством образуется «Всероссийский церковный комитет по оказанию помощи голодающим», создание которого предварило письменное обращение к гражданским властям. Однако планам

Патриарха и Церкви не суждено было сбыться. 27 августа 1921 года ВК Помгол, организованный под председательством главы Моссовета Каменева Л.Б. был распущен и на его месте организована «Центральная комиссия помощи голодающим» при ВЦИК под председательством Калинина М.И. Также, по словам Святейшего Патриарха Тихона, «подобная церковная организация была признана Советским Правительством излишней, и все собранные Церковью денежные суммы потребованы к сдаче и сдано правительственному комитету» [1, с.190].

Тем самым церковное участие на легитимных началах, в сборе средств на нужды голодающих, вскоре было прекращено. Так, 23 февраля 1922 года ВЦИК принял постановление «Об изъятии церковных ценностей», который коренным образом смещал центр тяжести с добровольного участия Церкви в помощь голодающим на насильственный захват властями церковного имущества. Святитель Тихон в послании всем верным чадам Российской Православной Церкви от 28.02.1922 г. осудил данный акт и назвал его святотатственным, допустив «ввиду чрезвычайно тяжких обстоятельств, возможность пожертвования церковных предметов, не освященных и не имеющих богослужебного употребления» [3].

5 марта 1922 года уже митрополит Петроградский Вениамин (Казанский), видный церковный иерарх, написал заявление в Петроградскую губернскую комиссию помощи голодающим «Об условиях изъятия из храмов святынь». Как следовало из заявления митрополита, мотивом, побудившим его написать, послужили неоднократные обращения и запросы населения по поводу отношения Церкви к помощи голодающим. Чтобы предупредить неправильные и ничем необоснованные обвинения, в адрес духовенства и верующего народа, он написал буквально следующее:

«[...] Вся Православная Российская Церковь по призыву и благословию своего Отца, Святейшего Патриарха, еще в августе месяце прошлого 1921 г. со всем усердием отозвалась на дело помощи голодающим...

Однако недавно опубликованный в московских "Известиях" декрет (от 23 февраля) об изъятии на помощь голодающим церковных ценностей, по-видимому, свидетельствует о том, что приносимые Церковью жертвы на голодающих признаются недостаточными.

Остановившись вниманием на таковом предположении, я, как архипастырь, почитаю священным заявить, что Церковь Православная, следуя заветам Христа Спасителя и примеру великих святителей, в

годину бедствий для спасения от смерти погибающих всегда являла образ высокой христианской любви, жертвуя все свое церковное достояние вплоть до священных сосудов.

Но, отдавая на спасение голодающих самые священные и дорогие для себя по их духовному, а не материальному, значению сокровища, Церковь должна иметь уверенность:

1) что все другие средства и способы помощи голодающим исчерпаны,

2) что пожертвованные святыни будут употреблены исключительно на помощь голодающим и

3) что на пожертвование их будет дано благословение и разрешение Высшей Церковной Власти.

Только при этих главнейших условиях, выполненных в форме, не оставляющей никакого сомнения для верующего народа в достаточности необходимых гарантий, и может быть мною призван Православный народ к жертвам Церковными Святынями, а самые сокровища, согласно святоотеческим указаниям и примерам древних архипастырей, будут обращены, при моем непосредственном участии, в слитки»[6, л.42–43].

Митрополит Вениамин также принимал участие в переговорах [4]. По воспоминаниям непосредственного очевидца тех событий, протоиерея Николая Чукова (в последующем митрополита Ленинградского Григория), переговоры первоначально шли по положительному для Церкви сценарию. Между участвующими сторонами было достигнуто соглашение о том, что церковные ценности принудительно отбираться не будут, верующим представится возможность лишь добровольных пожертвований, то есть Церковь будет самостоятельно открывать пункты выдачи продовольствия, приобретения хлеба и т.п. Складывалось ощущение, что жизнь Церкви приобретает мирное течение, как и раньше. Казалось, что это блестящая победа [2].

Комиссия Помгола приняла обращение митрополита Вениамина, а 7 и 8 марта в «Известиях» даже была опубликована статья о желании Петроградского духовенства выполнить свой гражданский долг, повинаясь декрету ВЦИК от 23 февраля.

Но уже 10 марта представители митрополита (Ю.П. Новицкий и Н.М. Егоров) были вызваны на заседание Комиссии по изъятию ценностей, проходившее в помещении Государственного банка. На

представителей было оказано давление в обсуждении способов изъятия, их обвинили в саботаже и т.п.[2].

12 марта митрополит отправил повторное заявление в Губисполком, отражавшее его позицию на процесс изъятия ценностей, где выразил сомнение в том, что пожертвованные святыни будут употреблены только лишь на помощь голодающим. В своем обращении он сделал ряд подробных пояснений к своему письменному заявлению от 5 марта 1922 года[9, л. 44–47].

В последующие мартовские дни обстановка в Петрограде накалялась. Большой президиум Петрогубисполкома в своем постановлении от 14 марта обязал комиссию по изъятию приступить к исполнению своих обязанностей не позднее недели. Начались столкновения верующих с членами комиссии по изъятию ценностей[9, л. 1].

Обстановку накаляло опубликованное 24 марта в газетах «Правда» и «Красная газета», а 29 марта в московских «Известиях», письмо 12-ти Петроградских священников, т.н. «Петроградской группы прогрессивного духовенства». Это был своего рода программный документ, в котором говорилось о двух взглядах среди церковных людей на помощь голодающим. С одной стороны, верующие, не желавшие по каким-либо причинам жертвовать некоторые ценности, с другой – верующие и духовенство, готовые, ради спасения умирающих, пойти на всевозможные жертвы, «вплоть до превращения в хлеб для голодного Христа и церковных ценностей» [2].

6 апреля в Смольном состоялось заседание Петрогубкома Помгола, в ходе которого был рассмотрен протокол особого совещания с участием будущих лидеров т.н. «обновленческого раскола», а на тот момент, полномочных представителей митрополита Вениамина – священников Александра Введенского и Александра Боярского. По результатам заседания участвующие стороны заключили новое компромиссное соглашение [11, с.16]. Оно состояло из следующих пунктов:

«1) Допустить представителя верующих к участию в изъятии и учете церковных ценностей, упаковки их для отправки в Гохран для ЦК Помгола.

2) Считать необходимым установить гласную отчетность о движении ценностей.

3) Допустить представителя верующих к участию в делегациях, сопровождающих предметы довольствия голодающим.

4) Разъяснить верующим, что они имеют право индивидуально принимать непосредственное участие в деле помощи голодающим, как личным трудом, так и работой на общих основаниях.

5) Комплекты священных сосудов и дарохранильницы, необходимые для совершения таинств, при невозможности заменить их немедленно теми же предметами из малоценных металлов оставить верующим по количеству престолов вплоть до замены»[10, л.1].

Также было принято несколько решений, относящихся к частным моментам в изъятии ценностей на местах.

10 апреля митрополит Вениамин обратился с воззванием к пастве, опубликованном в прессе, в котором призывал избегать всякие проявления насилия и политических волнений во время изъятия ценностей. В нем говорилось следующее: «...если гражданская власть, ввиду огромных размеров народного бедствия, сочтет необходимым приступить к изъятию и прочих церковных ценностей, в том числе и святынь, я и тогда убедительно призываю пастырей и паству отнестись по-христиански к происходящему в наших храмах изъятию... Со стороны верующих совершенно недопустимо проявление насилия в той или другой форме. Ни в храме, ни около него неуместны резкие выражения, раздраженные злобные выкрики против отдельных лиц или национальностей и т. п., так как все это оскорбляет святость храма и порочит церковных людей, от которых, по апостолу, должны быть удалены всякое раздражение, и ярость, и гнев, и крик, и злоречие со всякою злобою (Еф. 4,31)» [9, л.56].

Это воззвание было согласовано с Патриархом, направившим подобное послание председателю ВЦИК Калинину, которое так и не было опубликовано. Митрополит делал все возможное, чтобы избежать столкновения и кровопролития при изъятии ценностей. За 2 месяца, прошедших с момента выхода декрета, возникло 13 незначительных инцидентов, инициированных, как правило, не священнослужителями [11, с.16].

В результате действий митрополита Вениамина изъятие в Петрограде было проведено намного спокойнее, чем в Москве и в некоторых провинциальных регионах. Но комиссия Помгола не соблюдала соглашение, достигнутое с митрополитом Вениамином, и изъятие ценностей из церквей Петрограда шло в полном разгаре. Вскоре Преосвященному Вениамину предстояло пострадать за свои убеждения и стойкое радение за церковное имущество.

Так, по факту агитации против изъятия церковных ценностей 18 мая состоялся допрос владыки Вениамина следователем Петроградского ревтрибунала, усматривавшим в деяниях митрополита преступный умысел. Постановлением трибунала Казанскому (в миру Василию Павловичу) была избрана мера пресечения в виде подписки о невыезде из Петрограда. Расследование продолжалось. В Петроградское отделение ГПУ из Москвы пришла срочная телеграмма от начальника Особого отдела ГПУ В.Р. Менжинского, которая предписывала изменение меры пресечения митрополита Вениамина на арест. Оповещенный о появлении сотрудников Особого отдела ГПУ в его личном кабинете, митрополит пришел на место проведения обыска, где и был арестован.

Слушания по делу митрополита Вениамина начались 10 июня в помещении здания бывшего дворянского собрания. Митрополита обвинили в том, что он вел переговоры с советской властью в целях отмены или смягчения постановлений декрета об изъятии церковных ценностей. Также в вину Владыке вменялось участие в стоворе со всемирной буржуазией и русской эмиграцией, подстрекание на сопротивление властям в распространенной копии своего заявления в Помгол 6 марта 1922 г., в котором говорилось о том, что Церковь готова жертвовать голодающим, но верующие должны жертвовать добровольно. Большое впечатление на публику произвел бывший присяжный поверенный Я.С. Гурович, прибывший из Швейцарии по приглашению Красного Креста и др. общественных организаций для защиты митрополита Вениамина в процессе. В своей речи он предостерегал суд от физического уничтожения Преосвященного Вениамина, заявив, что «на крови мучеников растет, крепнет и возвеличивается вера»[5, с.52]. Гурович полностью доказал невиновность митрополита Вениамина, в том числе и в участии в карловацком монархическом заговоре [5, с.246].

Митрополит брал всю вину на себя. Через три недели прений, в которых принимали активное участие и обновленцы, сторона обвинения наконец «доказала» вину подсудимых. 4 июля суд удалился в совещательную комнату, а 5 июля десяти обвиняемым (митрополиту Вениамину, епископу Венедикту, архимандриту Сергию, протоиереям: Чукову, Чельцову, Богоявленскому, Бычкову, профессорам Новицкому, Огневу и Ковшарову) вынесен смертный приговор. Через некоторое время судебное решение было пересмотрено, после чего шестерых из



подсудимых помиловали, остальных – или оправдали, или приговорили к различным срокам лишения свободы.

Вскоре после приговора Петроградского ревтрибунала постановлением обновленческого ВЦУ, захватившего власть в Российской Церкви, митрополит Вениамин и другие священнослужители, проходившие по указанному уголовному делу, были лишены сана и монашества. В постановлении говорилось о том, что митрополит изменил своему архипастырскому долгу участием во враждебных действиях по отношению к голодающему народу, своими воззваниями волновал пасомых, отчего в среде верных ему мирян создавались мятежи и уличные столкновения. Он также обвинялся в антиканонических действиях против правил Церкви, нарушая христианский долг помощи голодающему народу, тем самым привел ряд подчиненных ему людей на скамью подсудимых. В ночь с 12 на 13 августа 1922 года был приведен в действие и своей жестокостью шокировал многих.

Таким образом, кампания по изъятию церковных ценностей в г. Петрограде протекала в русле общероссийской политики. Судебные процессы над духовенством, спровоцированные кампанией, проходили во многих губернских городах, таких как Смоленск, Новгород, Царицын. Декрет ВЦИК стал серьезным ударом по Церкви как по социальному институту, мешавшему советскому правительству строить свою политику в русле марксистской идеологии. Процесс над митрополитом Вениамином и его единомышленниками также способствовал ослаблению канонической православной структуры, что давало преимущество лидерам «обновленческого» раскола в борьбе за власть в Российской Церкви.

## Библиография

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943. / Сост. М.Е. Губонин. – М.: Изд-во Правосл. Свято-Тихоновского Богословского Института, 1994. – 1064 с.

2. Александрова-Чукова Л.К. Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения Церкви Божией. Часть 4 (2). Петроградский процесс 1922 года. [Электронный ресурс]– Режим доступа:<http://www.bogoslov.ru/text/print/1414241.html>

3. Воззвание патриарха Тихона к духовенству и верующим Российской Православной Церкви по поводу изъятия церковных ценностей. 15/28 февраля 1922 г. //Архивы Кремля. В 2-х кн. / Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. – М. – Новосибирск, «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), «Сибирский хронограф», 1997. [Электронный ресурс] –Режим доступа:<http://istmat.info/node/27208>
4. «Дело» митрополита Вениамина (Петроград, 1922 г.) / И. Авдиев. –М.: Студия «ТРИТЭ»: Российский архив, 1991. – 94 с. [Электронный ресурс]–Режим доступа:<http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=83>
5. Польский М., протопресв. Новые мученики Российские. Джорданвилль: Типография преп. Иова Почаевского. Т. 1. 1943. – 287 с.
6. Поспеловский Д.В. Православная церковьвистории Руси, РоссиииСССР. Учебное пособие. –М.: ББИ, 1996.– 408 с.
7. Постановление Народного Комиссариата Юстиции. О ликвидации мощей.//Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1920 г. Управление делами Совнаркома СССР.– М.– 1943. – Режим доступа:<http://istmat.info/node/42435>
8. Постановление Народного Комиссариата Юстиции. О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Инструкция) //Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР.– М. – 1942. [Электронный ресурс] –Режим доступа:<http://istmat.info/node/31038>
9. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА Спб). Ф. 1000, Оп.81, Д.6.
10. ЦГА Спб., ф.578, оп.1, д.73.
11. Шкаровский М.В. Обновленческое движение в РПЦ XX в. – Спб.:Нестор, 1999. – 100 с.

УДК 821.09(450)

Колесников Сергей Александрович,  
доктор филологических наук,  
проректор по научной работе  
Белгородской духовной семинарии (с м/н),  
Россия, г. Белгород  
Skolesnikov2015@yandex.ru

### **Религиозные основания культуры эпохи Возрождения**

**Аннотация.** В статье рассматриваются основные направления духовного становления литературы Возрождения на примере анализа творчества Данте, Петрарки и других представителей эпохи Возрождения. Отмечаются особенности экзистенциальной трактовки художественного слова, определяются формы взаимодействия литературы и религии, устанавливаются взаимоотношения между духовно-религиозным и литературно-эстетическим восприятием мира.

**Ключевые слова:** Данте, Петрарка, литература Возрождения, литература и религия, литература и церковь.

Kolesnikov Sergey Aleksandrovich,  
doctor of philological Sciences,  
Vice-rector for research, Belgorod theological Seminary,  
Russia, Belgorod  
skolesnikov2015@yandex.ru

### **The religious Foundation of the culture of the Renaissance**

**Annotation.** The article discusses the main directions of the spiritual formation literature of the Renaissance on the example of analysis of the works of Dante, Petrarch and other representatives of the Renaissance. Noted features of the existential interpretation of artistic expression, determined the form of interaction between literature and religion, establishes the relationship between the spiritual-religious and literary-aesthetic perception of the world.

**Keywords:** Dante, Petrarca, Renaissance literature, literature and religion, literature and church.

«Tierra, tierra!» – кричал в два часа ночи 12 октября 1492 года из «вороньего гнезда» каравеллы «Пинта» Родриго де Триана, моряк первой экспедиции Христофора Колумба, увидевший еще не названные никем Багамские острова. Под знаком этого возгласа-клича, знаменующего открытие нового, проходит вся эпоха Возрождения, открывающая новые пространства и материки, новые времена и эпохи – и в итоге, Нового человека, *homo novus*. «Вот оно, Новое!», – могли бы воскликнуть – и восклицали! – сотни тысяч юристов и медиков, странствующих студентов и монахов, рыцарей, бюргеров, молящихся, воюющих, работающих, путешествующих (подр. см. о структуре общества Возрождения [1]) – и конечно, пишущих книги.

Но почему столь насущной и результативной стала жажда к новизне, почему именно в эпоху Возрождения происходит взрывообразное раскрытие способности человека искать и находить новое? Что вело, толкало таких, как Колумб, за пределы освоенного мира? Почему стремление к новому не могли остановить ни политические коллизии, ни войны, ни отсутствие средств, ни на отказы в организации экспедиций во времена Колумба и почему столь ярким дефицит новаторского мышления в современной национально-культурной ситуации? Чтобы хотя бы немного приблизиться к раскрытию этих вопросов, необходимо обратиться к истокам Ренессанса...

Сто восемнадцать лет разделяли крик матроса Родриго де Триана и последний вздох «первого великого гуманиста, поэта и гражданина, который сумел прозреть цельность предвозрожденческих течений мысли и объединить их в поэтическом синтезе, ставшем программой грядущих европейских поколений» [2, с. 12] Петрарки. Именно эти годы и могут рассматриваться как хронологические основания того особого мировоззрения, которое определило начало эпохи Великих географических открытий, открытие новых политических конструкций, нового отношения к пейзажу, новые формы общественной жизни, новую литературу.

Однако затрагивая тему нового в филологической области эпохи Ренессанса, мы сталкиваемся с парадоксально двойственной оценкой самого контента новизны, обнаруживающего себя на данном историческом этапе. С одной стороны, фиксируется кризисность ситуации, которая была во многом связана с «кризисом теории единственного автора», причем эта кризисность отчетливо носила, по мнению исследователей, филологический характер, соотнесенный с

кризисом «единственной книги» (Э. Гарэн)– Библии. Авторство нового, сотворение нового – слова или дела – перестало, казалось, быть прерогативой только Абсолюта: право на творение все более отнималось у Творца. Причем в филологическом аспекте этот процесс фиксируется исследователями все более отчетливо, характеристики ренессансного периода приобретают достаточно негативный характер: М.Л. Абрамсон говорит о том, что «филологический гуманизм пришел в упадок» [3, с.160], а Й. Хейзинга вообще, по сути, вынесет приговор филологическому новаторству Возрождения: «Поэтическое искусство XV в. как будто обходится почти вовсе без новых идей. Мы видим всеобщее бессилие сочинить что-либо новое; происходит лишь обработка, модернизация старого материала» [4, с.269]. И вместе с тем, здесь мы видим такие фигуры, как Данте, Петрарка, Боккаччо, которые знаменуют собой кардинально новое отношение не только к литературе, но и к миру в целом. Представляется, что подобная двойственность возникает из-за стремления наложить узкие рамки идеологических клише на живую картину реальности, втиснуть в «прокрустово ложе» идеологизма многоликость культурной жизни.

Традиции этого идеологического прессинга довольно глубоки. Начало положено было созданием схемы «темное Средневековье – пробуждающееся Возрождение – лучезарное Просвещение», которое стремилось укоренить в общественном сознании нарастающая секулярная культура, стараясь объяснить и оправдать свое право на существование и развитие. Несомненно, зерна этой схемы были брошены самим Возрождением: еще в XV веке Леонардо Бруни Аретино, канцлер Флорентийской республики, в «Комментариях» определил средние века как «темное время» [5, с.48], тем самым, заложив основание для последующих негативных идеолого-политических интерпретаций. В целом объяснимое стремление Возрождения дистанцироваться от наследия средних веков – прежде всего от поздней схоластики – было гипертрофировано в более поздних идеологических конструкциях и привело к появлению тех самых отрицаний потенциальной новизны в исследованиях секулярного характера. Однако формат моно-идеологизма, насильно накладываемый на эпоху Возрождения, не способен объяснить тот взрыв интереса к новому, который мы наблюдаем у тех же «великих итальянцев» – от Данте до Колумба.

Представляется, что из идеологической схемы «темное средневековье–светлый ренессанс» выпадает существенный момент,

определивший всю специфику становления культуры и литературы эпохи Возрождения – ее религиозно-метафизические основания. Когда говорят о противостоянии Средневековья и Возрождения, забывают о связующих эти эпохи нитях – нитях, прежде всего, религиозно-церковного характера. То самое *Imitatio Christi*, подражание Христу, заявленное еще Поликарпом Смирнским, св. Августином, Франциском Азисским и Фомой Аквинским как идеальная модель поведения, оставалось и для Возрождения актуальной и востребованной. Когда Фома Кемпийский, родившийся через шесть лет после смерти Петрарки – в год Куликовской битвы, – призывал в своем трактате «О подражании Христу» (не позднее 1427) к буквальному воплощению тезиса о «подражания Христу», он формировал общественно-духовный идеал, в предельно четкой форме зафиксировав духовно-религиозные позиции того же Петрарки, еще до Фомы Кемпийского, написавшего в одном из самых популярных в Возрождении трактате «Об уединении»: «Христос пребывает в сокровенных тайниках души и все, что в ней происходит, знает... стыдно дурное делать перед взором Христа» [6, с.97], и того же Колумба, начинающего дневник (дневник – тоже литературное произведение) своего первого путешествия к новым землям с фразы «In nomine domini nostri Ihesu Christi» («Во имя господина нашего Иисуса Христа»). *Imitatio Christi* можно рассматривать как вневременной модус, циклически являющий свою значимость для каждой эпохи, но и одновременно позволяющей каждой эпохе явить свою собственную новизну, почувствовать себя новой эпохой. Идеологически обусловленный вектор взаимоотношений Средневековья и Возрождения сегодня требует пересмотра: это не ситуация противостояния, а органическое развитие, связь времен в стремлении создать духовно значимый путь «живой», человеческой, истории.

Когда Я. Бурдтхард в своей яркой и глубокой работе «Культура Возрождения в Италии» живописует нравственный упадок данного периода, рассказывает о жульничестве римских первосвященников в азартных играх [7, с.287], о распоротых животах и съеденных печенях мальчиков-пастушков [7, с. 288], о Фиестовых трапезах, т. е. о кровной мести, уничтожившей целые семейства, о развращенности монастырей (нужно помнить, что монах в данной исторической реальности – лицо наименее защищенное, от которого не придется ожидать кровной мести) и шаткости брачных уз, – все это, тем не менее, не должно затмевать более масштабной картины духовно-религиозного пафоса, преобладающего в данную эпоху. Вкрапления эпизодов убийств,

предательства и безнравственности не могут заслонить общую панораму масштабного религиозного подъема, проявившегося, в частности, в массовых – по сравнению с эпизодическими, «ночными» преступлениями (показательно, что преступления, совершенные ночью, в уголовных законодательствах того времени карались более жестко, – и в этом также проявляет себя пронизанность эпохи религиозным мироощущением!) – движениях. Достаточно вспомнить религиозно экзальтированные, шокирующие современный взгляд, но от того не менее искренние шествия, флагеллантов, бичующихся, о которых упоминается на протяжении всего Возрождения – и в 1310, и в 1334, и в 1399 годах... Количество покаянного самоосуждения – беспощадного, бескомпромиссного – явно превышает количество бездуховного: современники оценивали процессии тех же флагеллантов как «огромнейшие».

Но и в менее экзальтированных формах – в частности, в проповедничестве – мы видим огромное количество лиц, посвятивших себя воплощению принципа «подражания Христу» через слово в реальную жизнь. Достаточно вспомнить имена ярчайших проповедников того времени – да Сиена, Альберто да Сарцана, Джованни Капистрано, Джакомо делла Марка, Роберто да Лечче, Джироламо Савонарола... Именно они являлись «властителями дум» и именно они определяли нравственный вектор эпохи, ведущий к новому мироощущению. При этом необходимо отметить, что заявленный разрыв между Средневековьем и Возрождением тоже излишне идеологизирован: в литературном спектре Возрождения – от Петрарки до Савонаролы – мы обнаруживаем отдельные схоластические тональности, причем необходимо помнить, что, как утверждал Б. Гейер, «попытки охарактеризовать средневековую философию исключительно через понятие схоластики неудовлетворительны, поскольку отягощены такими историческими абстракциями, которые неадекватны многосторонности форм проявления средневековой философии и ее развития. Схоластика окажется одной в IX в., другой в XI–XII, XIII–XIV вв., она – одна у Ансельма Кентерберийского, другая у Петра Абеляра, Бонавентуры, Роджера Бэкона, Фомы, Сигера Брабантского и Уильяма Оккама, чтобы подводить средневековую философию только под это понятие» [8, с.232]. Наследие Средневековья было гораздо более многоликим, чем это принято считать в рамках сложившейся идеологической схемы. Еще П. Абеляр одним из первых начал синтезировать теологию и философию, при этом показательным

является хотя бы название его трактата – «Теология Высшего блага», при этом необходимо помнить, что теологическое мироосмысление, в лице того же П. Абеляра, неразрывно было связано с литературным.

Вместе с тем необходимо отметить, что поздние схоласты воспринимали себя как преимущественно комментаторы, не могущие позволить себе новизну в уже установленных канонах. В культуре поздней схоластики, в ситуации пост-вселенской соборности, новизна воспринималась как ересь. Однако если реконструировать соборную историю, то каждый вселенский собор, собор, признанный всеми христианскими церквями как собор, являл собой новый этап духовного развития, в частности, предлагал новые формы с псевдо-новизной, т.е. с ересями. Поэтому того же Петрарку можно рассматривать как новатора соборного духа, в качестве участника процесса возрождения еще и подлинно соборного церковного сознания, сознания, основанного на признании за новым права на миропреобразование, – борьба с новизной, т.е. с ересями.

Да, идеал Возрождения был ориентирован на преодоление схоластики, но преодоление это являлось реакцией на чрезмерно обветшавшее понимание взаимоотношений мира и человека и той «старой» роли, которая отводилась в этих отношениях человеку. Когда Христофор Колумб концептуально заявил «Земля мала», причем заявил это как религиозно-мировоззренческий тезис, тем самым, он признал, что стал более великим человек. А возможным стал такой тезис именно благодаря концепции «подражания Христу», подразумевающей огромный духовный потенциал человека, позволивший увидеть новые горизонты, а главное – горизонты нового. И в этом не разделенность эпох Средневековья и Возрождения, не диалектика (этимологически близкая к диа-волическому, разделяющему) – а символичность, связанность этапов духовного развития.

Нового в Возрождении становится все больше, даже просто количественно – население Западной Европы с 1200 по 1300 годы выросло в 9 раз. Но, конечно, наиболее важным являлись качественные параметры нового, «плодотворная гармония сдвига» (С.С. Аверинцев), и здесь мы выходим на еще одну проблему – какие явления маркировать в качестве новых. Новое может представлять как улучшение – а в платоновской версии: воспоминание – старого. Именно в этот разряд можно отнести «эврику» античности, сим кличем знаменующую находение эвристикой способом утраченного, забытого, запамятованного. Но для Возрождения, сколь бы ему не навязывался



неразрывный союз с античностью, концептуальным было иное видение нового: творение из ничего. Этот, в своей основе монотеистический, принцип онтологии и определял ту специфику нового, которое все больше завоевывает место в сознании человека Ренессанса. С.С. Аверинцев очень глубоко подметил важнейшее и существеннейшее изменение, произошедшее на заре Возрождения: «мышление в функциях все последовательнее очищает себя от реликтов мышления в субстанциях» [9, с.31]. Функциональная деятельность начинает вытеснять умозрительность, функционал подобия обретает все более конкретные очертания и соответствие этому вектору и может рассматриваться как одна из ведущих характеристик подлинно нового в эпоху Возрождения. Да, умозрительное мироосмысление Средневековья закончилось, но началась новая страница: миропреображение.

Существует достаточно много научных парадигм, вычисляющих спектр инновационных характеристик Возрождения [10]. На наш взгляд, одной из наиболее интересных разработок в этом направлении является исследование С.С. Неретиной, фиксирующей в качестве основных принципов нового мышления идею любви, воли, случая; идею креационизма; идею эквивокации, двусмысленности мира; идею концепта; модальность знания [11, с.57]. Если попытаться привести к общему знаменателю данные параметры, то это будет понятие свободы: творение как свободный процесс, свобода творца как источника творения, освобожденность «технологий» сотворения. Таким образом, новизна Возрождения предстает в ощущении увеличившейся свободы, в конкретных формах фиксации – литературе, географических открытиях, социальных и технических достижениях – непрерывного, органического, процесса освобожденности. Общество Возрождения – неожиданно: еще Данте «высказывает сожаление, что прежний способ измерения времени уходит в прошлое» [1, с.172], но уже Петрарка осознанно позиционирует себя как представителя нового, – осознает себя на следующей ступени свободы; и это открытие, самое главное, очевидно, открытие ренессансной культуры, в значительной мере окрашено в религиозные спектры, отражающие все ту же христианскую идею свободной воли человека, принимающего-примеряющего на себя образ Христа. Петрарка, призывая к пониманию важности нового в традиционном мировосприятии, восклицал в «Моей тайне»: «Не плачу я о том, что меняются времена, не доискиваюсь причин, а хочу лишь, чтоб в перемены сами поверили те незнающие и неверующие, кто, среди зол родившись и иного не видев, на том стоят, что и не бывало иначе».

Новое как признак освобожденности – важнейшая мировоззренческая установка писателя-гуманиста.

Особую роль в осознании освобожденности как признака новизны начинает играть художественное слово. Художественный текст становится универсальной технологией, позволяющей установить инновационные способы связи с прошлым и будущим. Именно литературный текст Ренессанса становится ответом на возрастающую сложность спектра культурных со-влияний и прошедшего, воспринимаемого в антично-средневековом симбиозе, и грядущего – в виде «тени... «предвосхищенного» то в одном, то в другом феномене жизни» (С.С. Аверинцев [9, с.9]).

Для Возрождения одной из сложнейших задач как раз и являлось определение границ нового, понимание, где заканчивается старое и начинается непохожее, оригинальное. Относительность новизны – чувство знакомое для этой эпохи. Уже у поколения, идущего сразу за Петраркой, возникает иронично-пренебрежительное наименование ученых, начиная с Боэция, как «новых», но эта новизна в интерпретациях того же Лоренцо Валла, обретала уничижительный характер и сближала новизну с варварством [5, с. 38].

Если взглянуть еще глубже, то и новаторство Каролингского Возрождения вызывало сомнения у Возрождения времен Петрарки и Колумба, т. к., например, забава императора Карла со сделанными для него большими, словно детские кубики, буквами [1, с.121], скорее напоминала игровую имитацию, чем реальную инновационность. Поэтому опыт относительно-критического отношения к новому у эпохи Ренессанса был достаточно значителен.

По сути, явно прослеживается потенциальная опасность для человека эпохи Возрождения размывания границ нового, утрата четких представлений о пространствах новизны. Ведь не случайно именно в этот период возникает, казалось бы, непонятная на фоне стремительных преобразований сентенция, которую можно обнаружить у многих ренессансных авторов: «Mundussenescit», «мир стареет» (подр. см. Ж. Гофф «Средневековый мир воображаемого»). И здесь мы опять обнаруживаем особую роль метафизических оснований культуры Возрождения: преодоление «геронто-тенденций», усталости мира и от мира, проходит под знаком все того же религиозно осмысленного модуса подобия.

Парадокс новизны Возрождения в том, что сам контент новизны возникает из своего, казалось бы, мировоззренческого антипода –

повторения. Крупнейший для Петрарки авторитет, бл. Августин писал в трактате «О граде Божием»: «Повторяется тот же самый день... ради шестеричного и седьмеричного *познания*, шестеричного по отношению к творениям, созданным Богом, седьмеричного относительно покоя Божия... нечто новое во времени, не имеющем временного предела» [12, с.257], тем самым, задолго до Возрождения, задавая особый подход к пониманию повторяемости: новый культурный лик оказывается повторением-проявлением вневременного облика, лика, являющего свои основные метафизические черты на разных исторических этапах. Когда У. Эко рассуждал о специфике повторяемости в искусстве и настаивал на том, что «каждый из типов повторения... встречается в любом виде художественного творчества... присущ любой художественно-литературной традиции. В значительной мере искусство было и остается повторяющимся. Понятие безусловной оригинальности – это понятие современное, родившееся в эпоху Романтизма...» [13, с.68], он как раз и фиксировал эту парадоксальную с точки зрения современности новизну-повторяемость, присущую эпохе Возрождения.

К сложности понимания ренессансной новизны добавляется особая роль «общих мест» в литературно-художественных текстах, представляющих собой неизбывные доминанты этического характера, однако вместе с тем, каждый раз, в каждой новой исторической ситуации формирующие абсолютно новые этические решения. Автор позднего Средневековья, как и раннего Возрождения, не столько стремился создать новое (ведь вся литература этой эпохи пронизана религиозным дискурсом, и сказать новое, означало сказать нечто, имеющее прежде всего религиозную значимость), в котором очень трудно было соблюсти грань между ересью и новаторством, сколько обрести интеллектуальное наслаждение от чувства причастности к неизменному.

При этом необходимо помнить об отсутствии развернутого – «народного» – фона темпоральной самоидентификации, когда «народная масса не владела собственным временем и не могла определить его» [1, с.167]. Определенная «не-историчность» (К. Леви-Стросс), свойственная Средневековью, оказывалась тем материалом, на котором Возрождению предстояло выписать новые письма. Ситуация постепенного разделения и одновременно смещения «собственно времени» и «мыслевремени» (С.С. Неретина), – когда «собственно время» означало вечное (в том числе и вечное возвращающееся-повторяющееся) бытие, когда время перестает «времениться», и

человеческую мысль о времени, времени новом, «здесь и сейчас», – создавала непростую турбулентность смыслов новизны, усугубляя эти траектории взаимной сопричастностью разных форм времени.

Поэтому столь трудно говорить о новизне эпохи Возрождения, столь разными могут быть ее оценки. Но показательный факт: потребность в новом преображении мира, вопреки сложившейся идеологеме о косности и обскурантизме церковности, в максимально четкой – манифестационной! – форме исходит в этот период именно из церковной среды. Петрарка знаменует собой практическое воплощение «программы», заявленной на IV Латеранском соборе 1215 года, санкционирующей обновление (aggiornamento) христианского поведения [1, с.164]. Именно осознанная стратегия обновления как ощущение своего предстояния перед Абсолютом, стремление новатора ощутить соответствие очертаний своего нео-творчества в сопоставлении с творчеством Абсолютным – отсюда вытекал церковно осознанный импульс к новизне. Потребность в подобном калькировании – не соотносимость с уже имеющейся системой очертаний, неудовлетворенность этой системой прошлого – есть признак новизны: абсолютизация новизны, потребность в просматривании своей новизны в свете Абсолютного – это те черты, которые и определяли новаторство Петрарки и идущих вслед за ним. «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17) – это фраза из Нового завета, которая и может рассматриваться как самый ранний посыл, определивший церковное мироощущение в качестве потребности в новом. Возрождение написало эту фразу у себя на знамени – и вышло в новый поход: уже не крестовый, а литературный...

Смещение чувств – страха перед ересью новизны и пониманием необходимости, неизбежности новаций – определяли специфику взаимоотношений писателей эпохи Возрождения. Можно ли воспринимать Петрарку как продолжателя Данте, можно ли говорить, что «петраркизм» (Н. Франко) [14] есть развитие тех линий в литературе, которые были прорисованы Петраркой? Почему Петрарка демонстративно отказывался прочитать «Комедию» Данте: пример новизны, боящейся нового или, напротив, считавшего Данте слишком старым? Или слишком талантливым?..

Весь этот огромный спектр вопросов выводит нас к проблеме личности писателя эпохи Возрождения, писателя как создателя – буквально выписывающего своими собственными руками – идеала новых межчеловеческих отношений, нового образца этих отношений.

Линия «Данте – Петрарка – Колумб» весьма наглядно способна нарисовать тот вектор развития, в соответствии с которым двигалась система ценностей Возрождения. Правда, вектор этот, как, очевидно, любая схема, стремящаяся отразить многомерность реальности, упрощает ситуацию, скрадывает «провалы», из которых и формируется человеческая история. Ведь если вспомнить, хотя бы кратко специфику отношений тех же Данте и Петрарки, то мы увидим, что начало создания «Комедии» (определение «Божественная», как известно, не принадлежит самому Данте: он не рискнул столь вольно определить сакральную значимость своего творчества; потомки, – показательно, что это был Дж. Боккаччо – и это также значимо для понимания вектора развития эпохи Возрождения, смогли!) приходится на то время, когда самому Петрарке было всего три года, а, следовательно, можно увидеть во взаимоотношениях великих гуманистов скорее поколенческий разрыв, чем близость. Своими глазами Петрарка единственный раз видел Данте, и то в семилетнем возрасте: каким он увидел автора «Комедии» сказать сложно, но через десятилетия, в 1359 году, в «Беседе о Данте», обращенной к Боккаччо, Петрарка сочтет Данте высокомерным, хотя, узнав о негативной реакции Боккаччо на такое определение, будет настаивать на том, что его неправильно поняли. Чтение самой «Комедии» Петрарка настойчиво откладывал, о чем не забыл оповещать своих друзей в письмах...

В свою очередь, Колумб вряд ли знал того Петрарку, которого мы превозносим как автора «Канцоньере», скорее, для него ближе был Петрарка как автор богословско-философских трактатов, и создавших славу Петрарки, за которые он и бы венчан лавровым венком, кстати, от которого отказался Данте. И все-таки эти очень разные люди объединены сложными текстовыми, что для нас в первую очередь значимо, связями, и именно эти люди могут рассматриваться как лидеры эпохи, чьи характеры и система ценностей были сформированы, в том числе, и прочитанными общими литерами.

Именно новое отношение к тексту, к литературному тексту, определяет специфику новаторства отношения к реальности в эпоху Возрождения. Но когда мы обнаруживаем новые отношения между писателем и читателем, новые отношения писателя к тексту, в целом к своему месту в реальности, мы не всегда обращаем внимание на истоки этого особого отношения к парадигме книжности. Новаторство книжной культуры Возрождения определено во многом особенностями христианской книжности, тем сакральным восприятием слова – Слова!

– которая составляет аксиологическую доминанту христианства. В Возрождении слово писателя обращено не к массе, не к «молчащему большинству», а к личности: читатель Возрождения – персоналистичен, а не растворен в аморфной массе неведомых чтецов. Когда Петрарка начинает вторую беседу из «Моей Тайны, или Книги бесед о презрении к миру», и один из участников, а точнее alterego автора, блаженный Августин неожиданно спрашивает у читателя «достаточно ли мы отдохнули», то в этом, казалось бы, незатейливом вопросе сфокусировано все изменившееся отношение к читателю – живому, реально стоящему перед автором, объединенного с автором общим мировоззрением.

Забота о читателе, милосердие к нему – важная черта литературы данного периода. Традиция христианского милосердия находит себя в новых текстуальных формах, позволяет автору не забыть об индивидуальном своеобразии читающего. В письме к Боккаччо Петрарка отмечал: «Очень многое зависит от того, кому пишешь» [15, с.289], и это также новая грань взаимоотношений писателя и читателя: память о значимости личности читателя. Когда Петрарка наставнически предлагает читателю «Возьми книгу – вот тебе и родина, свобода, наслаждение» [6, с.85], то в этой заботе очень много от отеческого милосердия. Причем для Петрарки важно, чтобы читатель сумел понять его, важно остаться в тесном контакте с читающим, не уносясь в умозрительные сферы, остаться в рамках «керигмы», т.е. на уровне подготовленности читателя. «Я ведь и не обращаюсь к пресыщенным умам и изнеженным лестью ушам, – говорит он устами своего героя Франциска из «Моей тайны».– Если меня читают и не бранят скромные люди, то вот и отличные плоды моих усилий. Стараюсь быть не темным, а прозрачным; хочу, чтоб меня понимали, но понимали понятливые, да чтобы и те еще прилагали и старание, и усилие ума – не надрываясь, а увлекаясь; богача, пожелай он по своей воле развлечься, не отвергаю, лишь бы он знал, что богатства ему здесь ничуть не помогут».

А «понятливые» и «скромные» отвечали открытием и расширением текстуальных пространств: создавали все более обширные библиотеки. «Собирателей библиотек, – писал С.С. Аверинцев, – продолжали считать чудаками; но этих чудаков становилось все больше и больше» [9, с.127]. Однако постепенно чудачество превращалось в целенаправленный вектор развития эпохи, и здесь опять мы обнаруживаем особую роль церкви в расширении книжных пространств. Так, «папа Николай V оставил после себя

предназначенную в пользование всех членов курии библиотеку, состоявшую из 5000 или, как оказалось при пересчете, 9000 томов, которая составила ядро Ватиканской библиотеки» [7, с.121], – и это только один фрагмент из обширной эпохи Великих книжных открытий. Николо Никколи, кардинал Виссарион, кардинал Джованни Медичи (Лев X) и многие другие представители церкви формировали новые контуры читательских горизонтов эпохи, предоставляя «нужные» книги для всех будущих открывателей нового.

При этом книжность Возрождения продолжала наследовать традиции книжности христианской, прежде всего в контексте сакрального отношения к книжному слову, в сохранении понятия тайны, таинственной красоты слова, превышающей человеческие языковые возможности. Из неизбежного ощущения потаенности слова вырастает кажущийся для секулярной современности излишним комментарий у стихотворениям «Новой жизни» Данте: он ощущает невыраженность, недосказанность человеческого слова, потребность в пояснении, в прояснении, восходящую к традициям библейских комментаторов и экзегетов. Для Данте и его современников чрезвычайно важно сохранение трезвомыслия в творческом порыве, своими комментариями автор стремился доказать свою неискушенность прелестью внешних покровов языка, эстетическими туманами, скрывающих подлинные земли смысла. Ведь и команда Колумба неоднократно сталкивалась с миражами псевдоземель, но опыт христианского трезвомыслия позволял преодолеть разочарование развеивающихся иллюзий. Для сохранения духовного трезвомыслия на кораблях Колумба каждые полчаса, переворачивая песочные часы, юнга произносил духовные стихи, а утром и вечером в определенное время он запевал гимны и читал молитвы, к которым надлежало присоединиться команде...

Для Данте комментарий как прочная почва не менее важен самого эстетического воспарения стиха. У Петрарки в «Canzone» ярко выражена похожая апофатическая тенденция. Воскликая о красоте Лауры, он писал в CCXLVH сонете:

Недостижимо это Божество  
Для песен: будь себе я господином,  
О ней бы не писал я ничего.

Невыразимость любви как одно из напоминаний об апофатичности Божества парадоксальным образом придавали произведениям гуманистов тот пафос новизны восприятия мира человеком. Открытие запредельно прекрасного, превышающего

языковые возможности человека, – ситуация книжной культуры Возрождения; современная культура видит в основном только то, о чем может рассказать, – и в этом она эпоха умирания.

Пронизанность бытия метафизическим оптимизмом, христианским ощущением соприсутствия прекрасному позволяло писателям Возрождения по-новому заговорить о другом, не менее сложном для языкового выражения экзистенциальном факте – смерти. Предсмертное как пограничная ситуация, как максимально напряженное состояние духа и тела, всегда выводили литературу на предельно искреннюю тональность. И литература Возрождения как исток литературы Нового времени стремилась создать новое, но в то же время опирающееся на опыт предшественников понимание смерти. И здесь опять мы обнаруживаем значительную роль текстуальности, раскрываемой в свете умирания. Петрарка в исповедально-эпистолярном тоне писал в 1360 г. Филиппу, епископу Кавейонскому: «Мы непрестанно умираем, я – пока это пишу, ты – пока будешь читать, другие – пока будут слушать или пока будут не слушать; я тоже буду умирать, пока ты будешь это читать, ты умираешь, пока я это пишу, мы оба умираем, все умираем, всегда умираем, никогда не живем, пока находимся здесь, кроме как если прокладываем себе добрыми делами путь к настоящей жизни, где, наоборот, никто не умирает, живут все и живут всегда, где однажды понравившееся нравится вечно, и его несказанной и неисчерпаемой сладости ни меры не вообразить, ни изменения не; ощутить, ни конца не приходится бояться». Сопричастность смерти, как и сопричастность прекрасному, имело религиозный смысл для Петрарки. Сама погруженность в текст является, по его мнению, лучшим способом встретить смерть. «Пусть смерть меня застанет читающим или пишущим», – высказывает он пожелание в 1373 г., за год до смерти, обращаясь к Боккаччо. Единство человечества в смерти тесно переплетается с единством в словесности: как ранее в Средневековье общество определялось тотальной религиозностью, так в Возрождении книжность стремится охватить весь мир – «parvaterra!» («земля мала!») – риторическими литературными парадигмами, превратить *homoreligiosa*, человека религиозного, в *homo legit*, человека читающего.

Смерть обретает в описаниях гуманиста поэтическое осмысление: «...самый звук слова "смерть" искони кажется человеку жестоким и отталкивающим. Однако недостаточно воспринимать этот звук внешним слухом или мимоушью вспоминать о самой вещи: лучше



изредка, но дольше помнить о ней и пристальным размышлением представлять себе отдельные члены умирающего, – как уже холодеют конечности, а середина тела еще пылает и обливается предсмертным потом, как судорожно поднимается и опускается живот, как жизненная сила слабеет от близости смерти, – и эти глубоко запавшие, гаснущие глаза, взор, полный слез, наморщенный, свинцово-серый лоб, впалые щеки, почерневшие зубы, твердый, заостренный нос, губы, на которых выступает пена, цепенеющий и покрытый коркой язык, сухое небо, усталую голову, задыхающуюся грудь, хрипкое бормотанье и тяжкие вздохи, смрадный запах всего тела и в особенности ужасный вид искаженного лица» [6, с.66]. Смерть обретает лиричность – то, из чего и произрастет литература Нового времени, но лиричность эта не утрачивает религиозности, все ту же «память смертную» христианства, которая только и способна, убежден Петрарка, преодолеть страх смерти. «Каждый раз, когда, размышляя о смерти, ты останешься неподвижным,- знай, что ты размышлял без пользы, как о любой другой вещи..., – наставляет Петрарка, – если ты будешь не мимоходом, а усердно предаваться этим тревогам, и не с отчаянием, а с полной надеждою, что Божья десница властна и готова исторгнуть тебя из всех этих бед, лишь бы ты обнаружил способность к исправлению, и если ты искренно пожелаешь подняться и будешь стоек в своем желании, – тогда будь уверен, что ты размышлял не напрасно» [6, с.68]. Практически весь отрывок можно напрямую соотнести с святоотеческими научениями, но с одной особенностью: само описание смерти уже можно с полным правом отнести к литературе Нового времени.

Описание смерти, а если шире, то и мира, осуществляется точными и верными словами, а не умозрительными отвлеченностями схоластики. «Взгляд задерживался теперь на видимом, – писал Ж. Ле Гофф, – на мире, даваемом в ощущениях [1, с.328], а потому Петрарка не столько аллегоричен, сколько реалистичен, зарождая реалистические тенденции в литературе. Отражение многообразия мира и многогранности человека, а не отражение человеческих умствований, богославие мира Божьего, а не человеческих умопостроений – вот задача, определившая и определяющая подлинную новизну литературы. Человек Возрождения, вырастая из пелен схоластики, научается пристально вглядываться в мир, даже в самое страшное в этом мире – смерть. Мышление «исключительно в зрительных представлениях» [4, с.260], открытие глаз – в буквальном смысле: именно к концу XIII в. относится изобретение очков [1, с.331], ранее они, видимо, не были

столь уж необходимы – формирует приоритетность зрительности (даже в музыке Возрождения возникают попытки написать музыку «для глаз»): читатель Петрарки должен прежде всего увидеть то, что выписывает писатель.

Но возрастающая ясность взора позволяет преодолеть страх неизвестности и, тем самым, позволяет расти важнейшему генетическому ресурсу христианства – метафизическому оптимизму. Ле Гофф утверждал, что для искусства данного периода центральным становится – доверие. А доверие к миру выросло из его все большей проясненности, просветленности, каждый фрагмент мира становился все более четким, и как следствие, все более четким проявлялось «должное соотношение между частным происшествием и вечными истинами» [4, с.212].

Пристально разглядываемая смерть – важный факт творческого отношения к миру в Возрождении. Петрарка особенно акцентировал церковный аспект такого специфического созерцания: «В некоторых монашеских орденах, притом наиболее благочестивых, еще и в наше время, враждебное добрым обычаям, не без глубокой мудрости соблюдается правило, чтобы послушествующие этому строгому уставу созерцали тела усопших в то время, когда их моют и готовят к погребению, дабы воспоминание о горестном и плачевном зрелище, коего они были очевидцами, служило им вечным предостережением и удерживало страхом их души от всех надежд преходящего мира. Вот что я разумел под словами "глубоко проникать"» [16, с.66]. Смерть как творческий импульс, смерть как источник нового – парадокс Возрождения. Когда король Рене Пиза, «искусный в художествах, страстный почитатель красоты и радости жизни, изобразил здесь бывшую свою возлюбленную, увиденную им в склепе через три дня после того, как она была похоронена, всю кишашую червями», то этот явно антиэстетический образ, тем не менее, являлся дидактически значимым и религиозно осмысляемым для эпохи Возрождения. Й. Хейзинга так обозначил эту религиозную черту эпохи: «Яростному отвращению к разлагающейся земной плоти противостоит глубокое почитание нетленных останков святых» [4, с.129]. Стремление проникнуть в глубины мира, о чем концептуально заявлял Петрарка, давало возможность уйти от внешней антиэстетики смерти, увидеть по ту сторону смерти сакральный смысл, – и в этом тоже грань «традиционной новизны» Возрождения.

«Ведь смерть, оледенив Мадонне вены, / Величья не посмела побороть, / И светлый лик сиял без перемены», – воскликнет в CCCLVII сонете Петрарка. Пусть смерть «предстала, как в железе воин» (CCCXV), пусть «Смерть пришла и загубила всходы, / Все, что растил, – в единый миг пропало» (CCCXVII), – все-таки «я безропотно в могилу лягу / При том, что к смерти отношусь как к благу» (СХХ). Смерть как благо – ведущий тезис зрелого Петрарки, того Петрарки-христианина, который и являлся основоположником литературы Нового времени. Библейская скорбь, столь открыто прорывающаяся в его лирике, в его «горьких рыданиях» (CCCXVIII), в «тоске нечеловечьей» (CCCXVI), ветхозаветная скорбь Иова по отвернувшемуся Богу, теперь соединяется со скорбью об отошедшем человеке. Возрождение научило литературу Нового времени использовать весь накопленный религиозный в Средневековье потенциал любви к Божеству и скорби по Божеству для описания тех же чувств, но уже направленных к человеку. Но гуманисты Возрождения помнили, что за человеком стоит Бог, за лицом – лик. Именно с памяти об этой глубине и начинаются Данте и Петрарка, начинается вся современная литература.

Впоследствии о подобной сакральной глубине нередко забывали, реализуя секуляризованный пафос, добавляя игровой, симуляционный и т.п. элемент. Эту опасность предчувствовал еще Петрарка, когда, через своего героя Августина из «Моей тайны», предупреждал о двойственности, лукавстве игрового отношения к смерти, напоминая Франциску о жизненном фрагменте, «когда, вдохновленный печалью, ты сложил погребальную песнь подруге, как если бы она уже была мертва» [16, с.160]. Отношение к смерти и к миру «как если бы», виртуализация мира, тотальная относительность слова – эти острейшие проблемы и современной словесной культуры – в представлении гуманистов возможно преодолеть через сохранение религиозного смысла бытия. Знаковыми являются вшитые белые листы в Ватиканском кодексе Петрарки, последней авторской редакции лирических сонетов, которые выступают символами потаенности, недосказанности, возможности включения нового в уже, казалось бы, заверченный текст. Смерть – еще не завершение: эта одна из самых неизбывных религиозных идей, идея послесмертия, откровенно сквозит в белых, ангелокрылых, страницах Ватиканского кодекса, на которых безбуквенно написано слово «Надежда», надежда, способная вывести и «одержимого убийственной душевной чумой, которую... зовут *acidia*

(от лат. «гнетущая печаль»))» скорбящего писателя, и смятенного духом (aegritudo)) («Моя тайна») мореплавателя к новым мирам.

Данте видел смерть Беатриче как «призывание Благороднейшую славить Бога под хоругвь благословенной царицы, Девы Марии» [17, с.58]. Смерть становится в восприятии гуманистов-христиан еще одним проявлением нового в современном, шагом к новому действию. Е. Солонович, посвятивший практически всю жизнь творчеству Данте, писал: «Беатриче должна умереть, чтобы сподобиться небесного блаженства, но и прежний Данте должен умереть, чтобы обрести новую жизнь» [17, с.538], тем самым, фиксируя неразрывную связь в сознании Возрождения между возникновением нового и смертью. Петрарка видел в смерти Лауры начало нового состояния:

Красавица, ты цепи сна земного  
Разорвала, проснувшись в кущах рая,  
Ты обрела в Творце своем покой.  
И если я недаром верил в слово,  
Для всех умов возвышенных святая,  
Ты будешь вечной в памяти людской (СССХХVII)

– а потому граница между смертью и бессмертием становится призрачной и религиозно осмысленной. Относительность этой границы, меняющийся в зависимости от Божьей воли статус смерти и бессмертия – есть важнейший импульс к познанию нового, даже за рамками жизни. И когда Колумб 20 мая 1506 года произнёс свои последние слова: «В твои руки, Господи, я вручаю мой дух» – ничего не закончилось. Великие открытия, прикрытые от живых смертью, – продолжались...

Для современников самым популярным произведением Петрарки, принесшим ему европейскую славу, считался трактат «О средствах против счастья и несчастья» (1360). Причина этой популярности, видимо, состояла в той душевно-исцелительной функции, практической рецепторике, которая для возрастающей прагматичности Возрождения обретала исключительную значимость. Для самого Петрарки таким терапевтическим средством, несомненно, являлась литература, литература как, одной стороны, самоанализ, высветляющий глубины собственного сознания, и – с другой – гармоничный синтез личности и внешнего мира. Обмирщение культуры, которому исследователи Возрождения, в частности. Я. Бурдхардт, придавали центральное значение, несомненно, оказывало влияние на изменяющийся функционал литературного труда. Однако сам характер ренессансного обмирщения – точнее было бы обозначить этот процесс с

заглавной, столь популярной у Данте и Петрарки, буквы – имел иной характер, нежели процесс секуляризации в поздние эпохи. Литература ренессансного Обмирщения не вырезала религиозность из мира, а скорее «приклеивала» все новые «куски» открываемой реальности к континенту религиозности. Происходил подлинный процесс Обмирщения, обставления традиционной схоластической религиозности мирскими, нововременными реалиями, процесс инкрустирования миром, – миром, который не переставал после подобной операции быть Божьим.

Успех гуманистов как литераторов-«терапевтов» со всеми религиозными аллюзиями, связанными с темой «терапевтов» в истории сакральных идей Европы, в первую очередь связан с тем, что им удалось сделать свои дидактические тексты созвучными потребностям общества в изживании прежних страхов. Литература как власть, как сила, как «ощущение нарастающей силы» уже отчетливо присутствует в рассуждениях Данте в его «Новой жизни», где автор дает развернутую «аналитику» этапов становления власти поэзии.

Во-первых, поэт отчетливо фиксирует ту власть, которой обладает поэзия над человеком – и над автором, и над читателем. «Отрок в белоснежных одеждах», «Господин благородства», явившийся во сне Данте, чтобы выступить посредником между ним и Беатриче, представляется как «власть имеющий», как сила, способная выполнить самые заветные желания: рассказать любимой о любовной страсти, снискать благосклонность Беатриче [17, с.30]. Явившийся отрок заявляет о власти, которую он обрел над автором и требует – именно требует! – «расположить слова» только в той форме, которая приемлема ему.

И, во-вторых: только поэзия, художественное слово, символом которого становится «отрок-господин», способна выступить в качестве успешного посредника между автором и окружающим миром, достигнуть во внешнем мире сокровенные цели автора. Отрок берется выполнить миссию посланца между автором и внешним миром, при этом недвусмысленно предупреждает автора от использования любых иных форм высказывания, кроме поэтического: «...остерегись посылать их (слова) без меня куда-нибудь... но изукрась сладостными созвучиями, в которых я пребуду» [17, с.30]. Тем самым признание поэтического языка реальной силой, способной преобразить мир, – концептуально заявленная позиция ренессансного писателя.

Петрарка делает следующий шаг в осознании могущества поэтического слова – видимо, поэтому становится властителем дум эпохи Возрождения: поэзия не только способна решать задачи во внешнем мире, она и весьма действенное средство внутреннего преобразования. Тайна, скрытая поэтическим листом, – религиозная тайна духовного совершенствования человека. «Моя тайна», «О средствах против счастья и несчастья» и другие религиозно-дидактические трактаты Петрарки потому и стали «бестселлерами» Возрождения, что в них была поставлена и решена новая задача литературы: показать действенные механизмы внутреннего «очищения», которые может задействовать сам человек. Еще Франциск Азисский утверждал, что каждый «исписанный лист всерьез казался святым» — на том основании, что из означенных на нем букв можно сложить имя Христа. Лист свят потому, что святы буквы» [9, с.133]. Петрарка вводит новую иерархичность в растущую массу «исписанных листов»: уже не всякий, а только литературно-художественный письменный текст обладает сакральной властью. Тем самым он выступает против профанного отношения к тексту в целом, придавая одновременно особые, религиозно значимые, коннотации текстам поэтически ориентированным.

Преимственность поэзии в восприятии сакральной власти очевидна для Петрарки, ведь в этом «его тайна»: как с помощью поэзии сделать себя светлее внутри и как высветить свое имя для окружающих людей. Функционал литературы, тем самым, становится поистине безграничным. По сути, текст поэтический призван заменить текст богословский, точнее продолжить выполнение задач, стоящих ранее исключительно перед теологическими трактатами, новыми литературно-художественными средствами в новой исторической ситуации.

Когда справедливо отмечают наиболее востребованные на высшем властном уровне Возрождения литературно-поэтические жанры – «написание писем и составление публичных и торжественных речей» (Я. Буркхардт), – не активированным остается сакральное значение этих форм для нового понимания структуры человеческой личности. Письма должны были стать новой формой выражения внутреннего содержания, а публичные речи явить изменившийся внешний облик. Н. Томашевский утверждал в качестве ведущего тезиса: «Литературу Петрарка понимал как художественное совершенство, как богатство духовное, как источник мудрости и внутреннего равновесия». В этой фразе значимо практически каждое слово: «совершенство» – как непрекращающаяся

цель человеческой личности, причем совершенство как духовное явление, и – вот они! – мудрость, являемая пред глазами читателя/слушателя, и «внутреннее равновесие» как сокровенный, «таинственный» идеал.

Поэтический лист становится новой формой преобразования мира. Роль религиозности в этом преобразении не уменьшается, но переформатируется. Теперь уже не «кутюма», обычай, определяет перспективы развития духа, а письменные тексты превращаются в хранителей этико-правовых эталонов и соответственно в проводников этих правил в новых исторических реалиях. Так, письменные доказательства становятся важнее, чем Божий суд в поединке, – на этом будет категорически настаивать Филипп де Бомануар (1250–1296), а поэтологика, выступив преемницей теологии (С.С. Неретина), – заявит свои права на весь духовный контент личности. Еще раз: тотальная теологичность Средневековья сменяется панриторичностью Возрождения, после Петрарки, во времена «Колумбовы и Магелланы» не остается ничего, «что не было бы эстетикой» [9, с.20]. Но эстетика эта – глубоко религиозна, т.к. усвоила все метафизические параметры предшествующей эпохи, придав им поэтическую филигранность.

«Тео-слово» переросло в «поэто-слова», способные в изменившихся исторических реалиях более эффективно явить подлинное милосердие человека и к человеку. Уже отмечалась результативность анти-фобийной функции литературы Возрождения в борьбе со страхом смерти, но власть поэтического слова была способна и на большее: помочь преодолеть страх не только перед миром после смерти, но и перед миром живых. Пугающий мир и благородный человеческий дух – эту вечную тему Возрождение предлагало решать на филологическом уровне. Й. Хейзинга отмечал как ведущую особенность литературы Возрождения акцентирование писательского взгляда на недостатках мира: «Создается впечатление, что это столетие предоставило живописи изображать свои добродетели, тогда как свои грехи оно описывало в литературе [4, с. 248]. И действительно, Петрарка, например, дает развернутое описание подобного состояния «тошноты» как результат восприятия мира: «Кто мог бы с достаточной силою выразить ежедневное отвращение и скуку моей жизни в этом безобразнейшем, беспокойнейшем из всех городов мира, в этой тесной, омерзительной яме, куда стекаются нечистоты со всего света? Кто в состоянии изобразить словами узкие зловонные улицы, вызывающие тошноту, стаи бешеных собак вперемежку с гнусными свиньями, грохот

колес, сотрясающий стены, кареты четверней, внезапно выезжающие из боковых переулков и загораживающие дорогу, эту разношерстную толпу, ужасный вид бесчисленных нищих, разнузданность богатства, уныние и скорбь одних, резвую веселость других, наконец, это разнообразие характеров и занятий, этот разноголосый крик и давку кишащей толпы? Все это изнуряет ум, привыкший к лучшему, лишает покоя благородный дух и мешает научным занятиям» [16, с.140]. Однако в отличие от атеистической «тошноты» современной литературы, решение, которое предлагает Петрарка в преодолении отвращения перед миром, – религиозно: «Да спасет меня Господь от этого кораблекрушения невредимым, ибо часто, когда я оглядываюсь кругом, мне кажется, что я живым сошел в ад». Мир, окружающий Петрарку и представленный в его текстах, не идеален: даже в самой литературе присутствует ненависть и противостояние, как в отношениях Эсхила и Демосфена, даже в богословии встречаются резко критические оценки, как у Иеронима Стридонского и Руфина Аквилейского [6, с.300], однако Петрарка не заморожен «злом мира».

Преодоление этого зла возможно, прежде всего, лингвистико-литературными средствами. Но фундаментальные поэтологические категории Петрарки выстраиваются в соответствии с религиозной идеей иерархичного мироустройства, в соотношении с порядком «небесной иерархии». Отсюда его рассуждения о субординированности языковых стилей в письме Франциску, приору монастыря Святых Апостолов: «есть три стиля... Первый из них в наш век почти никем не употребляется, второй употребляется немногими, последний – многими; все, что ниже, вообще не стоит ни на какой ступени подлинного искусства речи, будучи просто плебейским, грубым и рабским словоизлиянием... Я о себе сужу так, что если мне удастся на письме держаться хотя бы смиренного стиля, то это хорошо». И «это хорошо» – явная аллюзия на первые фразы библейского Бытия – определяет всю специфику лингвистической иерархии Петрарки.

Особую роль играло разделение писательского творчества на латинские и итальянские, *volgare*, тесты. Будет анти-исторично заявлять, что ценность Петрарки исключительно в итальянской лирике, что Петрарка «ошибался» относительно самооценок своих латинских произведений, превознося их, а свои итальянские стихи называя «пустяками» (сонет CLXVI). Без латыни мир Возрождения, а следовательно, и все последующие поколения не узнали бы Петрарки, весь писательский авторитет Петрарки – из латинских текстов. Вместе с



тем латынь и *volgare* – разные смысловые коды, коды разных форм преобразования мира (возможно, именно в этом смысле являет себя подлинный код титанов Возрождения). Заложена Данте в «Комедии» традиция отражения мира – горнего мира! – с помощью национального языка свидетельствует об изменении формата богопознания: именно нация начинает искать новые формы коммуникации с Богом, учится осмыслять свои отношения с Богом через национальную литературу, ощущает себя заново рождающейся именно в качестве предстоящей перед Богом. Императив национального формирования как защита своего языка восходит к императиву как форме религиозного мироосмысления, только теперь конкретная нация становится выразителем религиозного смысла.

Боккаччо в «Трактате в похвалу Данте» говорил о том, что Данте придал *volgare* ценность, – и это ценность новатора, экспериментатора, национального строителя. «Новая жизнь», «Комедия» являются попытками создания нового национального языка для познания Божественной реальности. Показательная деталь: в XV в. Маттео Ронто переводит «Комедию» на латынь, столь острой была потребность для человека Возрождения ощутить многогранность мировосприятия посредством кодифицирования на латыни и *volgare*, рассмотреть мир через призму общечеловеческого и национального. Петрарка же переворачивает еще один лист книги о новом человеке: теперь перед Богом стоит не только нация, но конкретный человек, говорящий на конкретном национальном языке.

Общепризнанный творческий метод Петрарки – «переписывание» – отсюда: конкретная личность пытается найти все новые и новые слова, более точно передающие оттенки его восприятия Божьего мира. Ватиканский кодекс лирики Петрарки как результат неоднократного возвращения автора к тексту есть еще одна грань проявления традиции в новом, наслаждения от соприкосновения к неизменному и в тоже время к новаторскому. Этим же стремлением обусловлен и процесс разделения поэтического и прозаического языка в литературе Возрождения, ведь разные возможности этих форм – «твердые правила метрического строения», «лексика высокого стиля» и т.п. [18, с.15] являют новые грани мироосмысления как национального/конкретно-личностного, так и поэтического/прозаического.

При рассмотрении через призму религиозности контента новизны в литературе Возрождения открывается необычайно полихромная картина. Развивающаяся зоркость взгляда, четкость

мировоззренческого фокуса, усиленного новыми лингвистическими интуициями определили новое отношение к составляющим частям мира, в частности, к вещи. Иерархичность языков научила человека Возрождения иерархии вещей: появляется разделение, которое С.С. Аверинцев определял как соотношение «вещи»–«предмета» «различие, как между равной себе «вещью» и предстоящим нашему созерцанию «предметом» [9, с.24]. «Вещь» олицетворяет «полноту бытия, которую вещь несет внутри себя самой», «предмет» – субъективно оценен. Литература Возрождения, еще не оторвавшись от религиозного единства в мировосприятии, как это будет в секуляризированной культуре, сохраняет генетическую связь между вещности и предметности.

Обнаруживается весьма знаковая деталь: Боккаччо, рассказывая «о жизни и нравах господина Франческо Петрарки из Флоренции», акцентирует внимание на том, что зрелый Петрарка «перенял монашеский образ и стал носить одежду духовного лица». Одежда становится внешней символической «оболочкой», знаменующей качественно новое духовное состояние. «Все вещи благи», то есть «все вещи есть благие сущности», потому что благ Создатель всех вещей, – данная христианское мироощущение лежит в особом сакральном понимании вещи. Традиция одухотворенности вещи, особенно одежды, восходит к глубоко религиозному мировосприятию, ведь, например, «история костюма» духовного лица восходит к бывшему солдату и основателю «общежительного» монашества Пахомий (ум. в 346 г.), который повторил в монашеском одеянии силуэты одежды явившегося ему ангела. Отсюда становится понятным особое отношение Петрарки к вещам и предметам, которые были на нем и оставались после него, ведь вещь, соотношенная с вечностью, – это тоже своеобразное творческое наследие. Й. Хейзинга напоминает о специфике отношения данной эпохи к вещи: «...все наделялось именем: темница так же, как дом или колокол. Во всякой вещи искали "мораль", как тогда говорили, иными словами – урок, который там заключался, нравственное значение как самое существенное из всего, что там было [4, с.207]. Если даже вещь выступала материальным, внеписьменным учебником духовной нравственности, то что же говорить о книгах. Вещь, наполненная религиозным смыслом, могла быть весьма ценным духовным подарком, ведь неслучайно в своем завещании Петрарка оставляет Боккаччо книги и шубу. Казалось бы, обычные вещи, но «для человека Средневековья было обычным делом... направление мысли, которое в любом

добродетельном поступке видело вечный образец и в любом обычае – проявление Божественной воли» [4, с.213].

Исписанные листы как раз и воспринимались такой метафизической воспринимаемой «вещью». В вечной вещи и преходящем предмете соединялись те самые неизбывность и новизна, повторение лика сквозь меняющиеся лица. К открытиям Возрождения в области литературы можно отнести осознание ветхости покровов и неизменности содержания: покровы можно сменить, но религиозный смысл не удалить. Видимо, этим подходом можно объяснить стремление Петрарки к переработке собственных, казалось бы, завершенных текстов, и даже уничтожение их, о чем, например, он сообщает в одном из писем 1350 года.

Собрание стихотворений должно стать совершенным органом, а потому необходимо найти и сформировать высший порядок, и Петрарка настойчиво создает этот порядок. В 1336–1338 гг. он создает свод лучших, по его мнению, лирических стихотворений, «набросков» (*Regum vulgarium fragmenta*), в 1342–1347 гг. кардинально перерабатывает этот свод, даже оставляя пробелы для стихотворений, которые могли бы войти в него в будущем. Между 1347 и 1350 гг. происходит еще одна редакция, где усилены именно религиозные мотивы, затем следуют третья, четвертая, пятая редакции... Ватиканский кодекс – это девятая редакция (кстати, возможно, символичность числа девять – тоже отголосок духовно-аллегорических изысканий Возрождения), в которой Петрарка выступает в качестве творца, создающего свой, иерархически структурированный мир поэзии. Сам принцип структурирования поэтического мира оказал огромное влияние на последующие этапы развития литературы. Ведь только после того, как лирический сборник «Канцоньере» получил структурную завершенность, и началась эпоха петраркизма, вышедшего далеко за пределы Италии. Создание сборника как идеально совершенной «вещи», высшее «ремесленничество» литератора, филигранно шлифующего свое создание по подобию величия Божьего мира, теологическое обоснованность принципиально возможного улучшения текста как мира и есть грань нового, «метавещественного» отношения к своему писательскому труду.

## Библиография

1. Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. – М.: Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
2. Веселовский А. Н. Петрарка в поэтической исповеди "Canzoniere". – СПб., 1912. – 290 с.
3. Абрамсон М. Л. От Данте к Альберти. – М.: Наука, 1979. – 284 с.
4. Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 416 с.
5. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. – М.: Прогресс, 1986. – 320 с.
6. Петрарка Ф. Сочинения философские и полемические. – М.: РОССПЭН, 1998. – 477 с.
7. Бургхардт Я. Культура Возрождения в Италии. – М.: Интрада, 1996. – 510 с.
8. Неретина С.С. Тропы и концепты – М.: ИФ РАН, 1999. – 278 с.
9. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Coda, 1997. – 343 с.
10. Опыт тысячелетия: Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. – М.: Юрист, 1996. – 306 с.
11. Неретина С.С. Верующий разум. Кисториисредневековой философии. – Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета, 1995. – 384 с.
12. Блаженный Августин. О граде Божием. Т. 2. – М.: Гнозис, 1994. – 684 с.
13. Эко У. Инновация и повторение // Философия эпохи постмодерна. – Минск: Красико-принт, 1996. – 280 с.
14. Якушкина Т.В. Итальянский петраркизм XV-XVI веков. Традиция и канон. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2008. – 184 с.
15. Петрарка Ф. Сама любовь: Стихотворения и поэмы. – М.: Эксмо-Пресс, 2000. – 320 с.
16. Петрарка. Автобиография. Исповедь. Сонеты. – М.: Изд. Сабашниковых, 1915.
17. Данте А. Новая жизнь. – М.: Просвещение, 1965. – 236 с.
18. Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. Сб. статей. – М.: Наследие, 1994. – 264 с.
19. Вопросы истории. – 1962. – № 12. – С. 86–104.
20. Гера Р. Эзотеризм Данте // Философские науки. – 1991. – № 8. – С. 136–150.

УДК 261.5

Колесников Сергей Александрович,  
доктор филологических наук,  
проректор по научной работе Белгородской духовной семинарии,  
Россия, г. Белгород  
skolesnikov2015@yandex.ru

**Личность и семья в православной педагогике  
В.В. Зеньковского**

**Аннотация.** В статье рассматриваются основные положения православной педагогики В.В. Зеньковского. Отмечается важность целостного понимания педагогического и воспитательного процесса, формирующего духовно-нравственную составляющую личности ребенка. Определяющей является роль семейного воспитания, которое должно выстраиваться на основе метафизического оптимизма, христианской эсхатологии, любви и духовного здоровья внутрисемейных отношений.

**Ключевые слова:** В.В. Зеньковский; православная педагогика; семейное воспитание; духовно-нравственное воспитание; воспитательно-образовательный процесс.

Kolesnikov Sergey Aleksandrovich,  
doctor of philological Sciences,  
Vice-rector for research, Belgorod theological Seminary,  
Russia, Belgorod  
skolesnikov2015@yandex.ru

**Personality and family in the orthodox pedagogy of  
V.V. Zenkovsky**

**Abstract.** The article considers basic provisions of orthodox pedagogy V. V. Zenkovsky. Notes the importance of a holistic understanding of the pedagogical and educational process, forming the spiritual-moral component of personality of the child. Defining the role of family education, which should be based on the metaphysical optimism of Christian eschatology, love, and spiritual health of family relationships.

**Key words:** V.V. Zenkovsky; Orthodox studies; family education; spiritual and moral education; the educational process.

Современная педагогика настаивает на том, что человек представляет собой «единое уникальное существо, а не набор дифференцированных частей» (А. Маслоу) [1, с.133]. Но подобное целостное восприятие личности человека концептуально уже присутствовало в христианской педагогике, и в частности, в педагогике о. В. Зеньковского. «Реальность мучительного раздвоения, – писал он, – создает особую потребность внутренней целостности» [2, с.204]. При этом направленность воспитательно-образовательного процесса на формирование целостной личности ориентирована и на иные сферы учебного процесса, например, в ходе преподавания религиозных дисциплин. «Преподавая Закон Божий, – настаивал о. В. Зеньковский, – необходимо давать *целостное* раскрытие религиозного материала. Нужно, чтобы предмет не дробился на отдельные части, как это бывало до сих пор: нравоучение преподавалось отдельно от вероучения, догматика отдельно от истории. Это нетерпимо и дидактически, и педагогически. Идея целостного преподавания Закона Божия, даже если она сопряжена с недостаточным усвоением всего материала, более правильна, чем разделение курса Закона Божия на отдельные дисциплины» [3, с.155]. Поэтому целостность может рассматриваться как многоаспектный основополагающий принцип, в соответствии с которым выстраивается тео-педагогика. Конечно, как говорил С.С. Аверинцев, «в силу несовершенства, неполноты человеческого знания, даже духовного, даже праведно-духовного, всякое мировоззрение реализует лишь воспоминание об императиве целостности» [4, с.490]. Но христианская педагогика позволяет максимально приблизиться к идеалу целостной личности в императиве «подражания Христу», предложить максимально эффективные пути к преодолению состояния разорванного сознания.

Однако необходимо отметить важный момент: христианская целостность основана на построении иерархической системы ценностей. Воспитание иерархического мировосприятия концептуально для тео-педагогике, «в путях воспитания мы не имеем «линейного» ряда ценностей, но должны и здесь установить иерархический принцип» [2, с.209]. И здесь на первый план выходит проблема дисциплины и самодисциплины в процессе воспитания. Способность выстроить и принять иерархическую систему ценностей возникает только при максимальном напряжении духа, при культивировании в личности устойчивой дисциплинированности. В рассуждениях о. В. Зеньковского

встречается такое утверждение: «Дисциплина... устанавливает правильное отношение между духовным центром личности и ее активностью, ее «поведением» [2, с.214]. Именно дисциплина, прививаемая извне, и самодисциплинированность позволяет правильно сориентировать развитие личности. При этом, как отмечал о. В. Зеньковский, «смысл дисциплины не в верности отвлеченным моральным началам, а в регуляции духовной жизни. Дисциплина не имеет ни самодовлеющей ценности, ни значения охранения отвлеченных принципов: она не должна подавлять духовную жизнь, если последняя принимает аримический характер, ибо нет никакой ценности в том, чтобы торжествовала отвлеченная мораль как таковая» [2, с.215]. Духовность дисциплины приоритетна для тео-педагогике, дисциплина выступает как духовное средство, направленное в свою очередь на развитие духовности.

Конечно, дисциплинированность занимает важное место практически в каждой педагогической теории, однако в христианской педагогике она имеет весьма важную особенность – истоки дисциплины восходят к христианской аскетике. Аскетика как вершинное проявление дисциплины, умерщвление плоти, дисциплинированность телесности – это богатейший опыт дисциплины, направленной именно на духовное совершенствование. Дисциплина христианской аскетики – это не тренировка воли, не улучшение физически-медицинских показателей тела и тому подобное. Христианская аскетика это, прежде всего, духовный идеал, достигаемый практическим, земными средствами. Примечательным по этому поводу является высказывание о. В. Зеньковского: «Современной молодежи много помог бы *идеал аскезы*, – но не просто правила чистой аскезы, а именно идеал аскезы, в который верили бы, который любили бы. Идеализм является силой огромной «биологической» ценности, как на это не раз указывали врачи» [5, с.33]. Идея аскетизма, духовный формат этой идеи не менее, а то и значительно более действенен для духовного совершенствования личности. Именно идея аскетизма подчеркивает ту внерациональность тео-педагогического процесса, когда «методы» в строгом смысле неприменимы к духовной жизни... Духовное воспитание не может быть всецело «технично», не может быть обеспечено никакими «методами» [2, с.218]. Аскетическое отношение миру и человеку, а также формируемая в результате ее воплощения дисциплинированность, фиксируют внерациональность христианской педагогики, ее интуитивно-метафизическое основание...

В основании тео-педагогике лежит понимание того, что основное предназначение человека есть таинство, потаенно, скрыто для любых попыток рационально и однозначно маркировать ту или иную личность. «Не только дитя не понимает того, что в нем происходит, но не понимаем и мы, – писал о. В. Зеньковский. – Поистине, мы – слепые вожди слепых! Нередко мы чувствуем, что в душе ребенка происходит какой-то сложный и серьезный процесс, что дитя переживает какую-то внутреннюю «драму», – но никто – ни само дитя, ни мы, – никто не может понять, что именно совершается в глубине детской души» [6, с.60]. Поэтому проверенный веками опыт аскетической дисциплины может стать уникальным действенным средством взращивания благодати в детском сознании.

Из аскетической дисциплины намечается кратчайший путь к одному из важнейших результатов религиозной педагогики – к чувству благоговения: «Нужно особенно отметить чрезвычайную педагогическую ценность чувства благоговения: в этом чувстве духовно сливается уважение, преданность, восхищение, тихая серьезность» [2, с.225]. Спектр перечисленных качеств поражает, если его сравнить с теми качествами, которые предлагалось воспитывать светскими педагогическими системами. Замерить неизмеряемое, т.е. та педагогическая исчисляемость, предлагаемая светской педагогикой, принципиально неприемлема для педагогики христианской. Как, в какой «валюте» можно измерить благоговение, преданность, «тихую серьезность»? Поэтому о. В. Зеньковский настаивает: «Напрасно было бы измерять сознанием, улавливающим лишь то, что происходит на поверхности души, действие святой Евхаристии на душу» [2, с.232]. Воспитательное воздействие таких «педтехнологий», как таинства или аскетические «упражнения» на сознание ребенка не может быть вычислено, а потому столь важной для тео-педагогике становится «педагогика религиозного вдохновения» [2, с.233].

Вдохновение, как явление интуитивного, внерационального порядка, в целом весьма значимо для религиозного мировосприятия. Постановка педагогической задачи в данном аспекте у о. В. Зеньковского звучит так: «Проблема духовного развития может быть сведена к вопросу о том, как может быть вызвано в детской душе религиозное вдохновение» [2, с.217]. Достижение состояния религиозного вдохновения – еще одна уникальная задача тео-педагогике, которая не встречается ни в каких иных педагогических системах.



Сложность этой задачи в том, что «религиозное вдохновение... есть чисто благодатное состояние, даруемое свыше, не подлежащее нашей регуляции...». Но вместе с тем «в сознании этого лежит главное обличение недостаточности и неправды всякого педагогического натурализма... свидетельствует о неизбежности искать помощи свыше и не полагаться только на «естественные» методы воспитания» [2, с.217]. Признание вне-рациональности религиозного вдохновения, с одной стороны, и постановка задачи по его достижению-взрачиванию, с другой, как раз и создают то своеобразие тео-педагогике, на котором акцентировал внимание о. В. Зеньковский. Ведь только через воспитание религиозного вдохновения становится реальной возможностью обретения «живой, свободной и всецелой погруженности души в жизнь Церкви. Участие в литургической жизни Церкви, рост внутренней жизни, чистое искание правды составляют самое сердце религиозного воспитания. Но это развитие духовной жизни невозможно вне вживания религиозного сознания в догматические истины, хранимые Церковью, вне живого приобщения к церковному разуму в его прошлом и настоящем» [2, с.245]. Именно интуитивное вживание в атмосферу религиозного мировосприятия, создание педагогических условий для оптимизации подобного вживания есть одна из важнейших задач тео-педагогике. В «Русской педагогике XX в.» присутствует мудрое замечание о. В. Зеньковского: «Наше вмешательство в жизнь ребенка имеет смысл лишь в том, чтобы помочь раскрытию образа Божия в ребенке и устранить все то, что замедляет это раскрытие. Кроме нашей помощи ребенку в нем действует, конечно, и Господь, ибо душа сообразна Богу, Который каждого любит как Отец и о каждом заботится. Раскрытие образа Божия, становление внутреннего человека – это есть то, помочь в чем и должно воспитание» [3, с.50]. Раскрытие образа Божие не может быть определено рациональными методами педагогики, не может быть вписано в конспект урока или план воспитательной работы, но это задача, выполняемая только при применении сугубо теологических подходов в педагогике.

В спектр этих задач можно включить еще не мало моментов – например, национально-патриотическую специфику религиозной педагогики, конфессиональную специфику, отличающую православную педагогику, в частности, от католической, отличия между ветхозаветной и новозаветной аспектами педагогики и многие другие, подробное рассмотрение которых требует более расширенного формата. Однако

нельзя не отметить еще одну грань уникальности тео-педагогике – ее эсхатологическую направленность.

В свете эсхатологических подходов христианская педагогика предстает в совершенно ином свете, в ином контексте абсолютного звучания таких понятий как покаяние, смирение, преображение. Так, если остановиться только на покаянии, то в контексте эсхатологической педагогики покаяние соединяется с обучением, и в результате этого соединения человек обучается осознанию своего несовершенства, а, осознав его, стремится к преображению; весь «процесс обучения можно рассматривать как помощь кающемуся, стремящемуся к высотам святости человеку» [7, с.34]. Только эсхатологическое звучание педагогики способно выполнить «главное в религиозном преподавании вообще – вживание в живой лик Спасителя» [2, с.162]. И максимально на выполнение этой задачи работает «тема» смерти, педагогика христианского умирания.

Эсхатологический контекст педагогики без обращения к теме смерти не может проявиться в полной мере. Христианская педагогика принадлежит к числу весьма немногочисленных педагогических систем, в которых о смерти разговаривают с детьми. Глубина христианской педагогики и заключается в том, что она способна научить детей не только жить, но и умирать. Именно через тему смерти – тему педагогическую! – появляется возможность привести детское сознание к проблеме вечности, важнейшей проблеме тео-педагогике. В рассуждениях о В. Зеньковского педагогическое осмысление смерти представлено достаточно развернуто: «Тема смерти настойчивее, чем что-либо другое, ставит проблему отношения к вечности, – и та вера в человека, которая сама освобождает педагога от плена пустякам и мелочам жизни, здесь не получает ли новый смысл? Тайна смерти не может не тревожить педагогическое сознание, требуя такого подхода к детской душе, который не отменял бы смысла в нашей ежедневной работе с детьми. Перед лицом смерти мысль о детях, забота о них, проникновение в глубину того, что в них совершается, ставит вопрос о нахождении внутренней связи между воспитанием к жизни и "воспитанием" к тому, что есть за смертью. Эта тема неустранима для педагогического сознания. Нельзя детей вести так, чтобы тема смерти была чистой бессмыслицей; в нашей педагогической обращенности к ребенку есть глубокое сознание ответственности, есть напряженность заботы о всех ступенях и формах его бытия – и это одно не позволяет выключить тему смерти из педагогических размышлений» [2, с.52].

Неотрывность темы смерти от педагогических воздействий, органичная связь танатологических и педагогических моментов, при всей парадоксальности этого сопоставления, как раз и составляют специфичность христианского воспитания. При этом при обращении к теме смерти переосмысливается и получает большую «крепость» вся христианская педагогика. Да, «смерть принижает человека, как торжество природы над ним, – и философия смерти как будто оправдывает натуралистический подход к человеку. Но бессмыслица смерти, возможность того, что весь план воспитания детей в один момент теряет всякое значение, не может зачеркнуть все же того более глубокого подхода к человеческой душе, о котором мы говорили выше. Мы сказали, что смерть "принижает" человека; да, – но и углубляет тайну его бытия, бросая новый свет на смысл жизни, на иерархию задач, разрешаемых жизнью» [2, с.51]. Тем самым педагогика обучения смерти, развиваемая христианской педагогикой, обретает эсхатологическое основание, что дает ей, в свою очередь, большую глубину и большую педагогическую результативность.

Через включение темы смерти в спектр педагогического инструментария появляется возможность ввести в воспитательный процесс метафизически значимый критерий значимости: «Если в свете смерти многое в жизни открывается в своей ничтожности и незначительности, если многое оказывается пустым и ненужным, то еще более ненужным, обидно пустым может оказаться в свете смерти многое из того, чем мы заняты в воспитании» [2, с.53]. Танатологический «фильтр» позволяет отделить «зерна от плевел» в духовной и бездуховной реальности, смерть становится своеобразным контрольным индикатором, дающим понимание качества подлинной духовности личности.

При этом необходимо помнить о уже отмечаемом метафизическом оптимизме христианской педагогики. «Ни грех, – писал о. В. Зеньковский, – ни даже смерть, торжествующая в видимом разрушении тела, но не могущая совершенно разрушить начало телесности и тем закрыть возможность воскресения, – ни грех, ни смерть метафизически не могут быть уравнены с образом Божиим» [8, с.36]. Смерть, учит тео-педагогика, вторична пред божественным образом, но эту вторичность можно рассмотреть, если в педагогической методике будет присутствовать эсхатологическая тональность.

Поэтому о. В. Зеньковский акцентирует: «Мы вводим эсхатологический момент в задачи воспитания... Воспитание

направлено на конкретную личность, судьба которой уходит в эсхатологическую перспективу, к которой мы все приобщаемся через смерть» [2, с.208]. Эсхатология жизни и смерти превращается в христианской педагогике в необыкновенный пед-прием, позволяющий превзойти трагизм отдельной смерти и увидеть в смерти в целом эсхатолого-педагогическую значимость. По этому поводу хотелось бы привести значительный фрагмент из рассуждений о. В. Зеньковского: «На нас производит сильное впечатление смерть, например, молодого студента, не успевшего приложить своих сил и знаний, которые он накапливал за свою жизнь. Но только ли для жизни на этом свете он их накапливал? Если да, то тогда такая смерть, безусловно, непонятна и бессмысленна, а воспитание его совершенно не нужно. Однако мы знаем, что это не так. Истинное ядро человека связано с этой жизнью неполно и не всецело. В этой жизни слишком много преходящего, и если вся жизнь не исчерпывается этим преходящим, если есть еще бесконечная жизнь и за гробом, то только тогда воспитание, работа над природой ребенка имеет смысл. Процесс воспитания, переработка характера имеют смысл и право только при факте будущей жизни, иначе воспитание имеет только техническое значение для здешней человеческой жизни. Педагогический натурализм при свете вечной жизни рисуется мелким и поверхностным, нужна не только техническая помощь ребенку в развитии его сил, но и подготовка к будущей жизни, развитие духовной стороны в нем» [3, с.46]. Воспитательная роль религиозно понимаемой смерти является органичной частью инструментария религиозной педагогики: в ее рамках осуществляется воспитательный процесс, направленный не только на земную жизнь, но и, как бы парадоксально это ни звучало, и за пределы земной жизни, на воспитание умения умирать.

Только через призму эсхатологически понимаемой смерти становится возможным для тео-педагогики «подготовить дитя к вечной жизни, к жизни в вечности, в Боге и с Богом, чтобы земные дни не пропали даром и чтобы смерть не была духовной катастрофой. Нужно человека спасти в земные дни от падений и развить в нем то, что не утратится в вечности. В этом одна сторона воспитания, и потому в развитии внутреннего человека – главный путь педагогической работы. Не менее важной является и вторая сторона – это подготовка к этой жизни, так как эта жизнь дает не только возможность приобрести вечную жизнь, но дает возможность и потерять ее. Как будет пройдена эта жизнь – так она отзовется и в вечной жизни, мы живем так, что эта

жизнь является только ступенью в вечность» [3, с.51]. В этом емком определении о. В. Зеньковского как раз и содержится квинтэссенция эсхатологического аспекта религиозной педагогики.

Наряду с вышеуказанными педагогическими принципами одним из ведущих принципов в формировании религиозной педагогики является любовь. Любовь как духовно-нравственная доминанта христианства в целом не может быть выведена за рамки педагогического процесса, а потому о. В. Зеньковский уделяет пристальное внимание педагогическому аспекту любви. Он писал в работе «На пороге зрелости»: «Самая жизнь духа человеческого и состоит в любви: тайна каждой личности есть тайна того, как, с какой глубиной ищет любви и любит человек» [9, с.15]. Только через любовь теолог-педагог способен раскрыть тайну личности ребенка, только через любовь становится возможным преодоление препятствий на пути формирования духовно целостной личности.

При этом любовь, проявляемая в социальной жизни и в процессе воспитания, может сама создавать определенные трудности, и об этом предупреждал о. В. Зеньковский: «Социальная жизнь – даже там, где она возникает силой любви, сама же порождает эти конфликты, диалектически выражающие естественную неустроенность социальной духовности» [2, с.147]. Для любви как педагогического принципа свойственны те же характеристики, которые мы встречали в иных аспектах социально-воспитательной сферы. Например, раздвоенность любви-соборности: «Естественная соборность духовно неустойчива, духовно двойственна; знакомое нам раздвоение естественной духовности, полярность светлого и темного начала в ней выступают в социальной общности, в естественной соборности с силой, которой даже не знают неорганические социальные объединения» [2, с.147]. Именно «рубеж веков» являет нам ситуацию «пролиферацию» любви, поливариативность любви, о потенциальной опасности которой хорошо знал о. В. Зеньковский. «Нормативность» любви утрачивается, возникает спровоцированная ситуация сосуществования и иллюзорной паритетности различных истинных «любвей», формируется несколько «синтаксических» теорий любви (А. Афанасьев), подчас взаимоисключающих друг друга. Культура Серебряного века предлагала читателю, в отличие от предшествующих этапов культурогенеза, несколько «вариантов» настоящей любви, культивировала ситуацию а-нормативности любви, в том числе, как одну из форм завулированно разрушительной стратегии.

Преодолению подобной ситуации в воспитательном аспекте могла способствовать только религиозно ориентированная педагогика, при осуществлении которой «проблема духовной жизни получает новый смысл – как проблема вращающаяся в Церковь» [2, с.148]. Вектор подлинной любви неуклонно ведет к созданию наиболее действенной воспитательной системы – семьи. «Любовь, – писал о. В. Зеньковский, – соединяет людей в семью, но на почве той же любви и ее эмоциональных ясновидений и упований вырастают трудности и трагедии семьи, а тем более иных форм естественной социальной общности» [2, с.146]. Преодоление этих конфликтов и есть одна из задач религиозной педагогики.

Тема семейного воспитания – одна из важнейших в педагогической концепции о. В. Зеньковского. Основным моментом в придании столь высокого статуса семейному воспитанию, в отличие от школьных, интернатовских, колонийных, казарменных и т.п. форматов, предлагаемых внерелигиозными педагогическими системами, являлась та атмосфера духовного единства, создать которую способна только семья. Отец В. Зеньковский считал, что «предпосылка, которой дитя, конечно, не сознает, но которая определяет фактически развитие его понимания социальной среды и своей собственной личности, – иными словами, та установка, которая лежит в основе его самосознания и социального сознания, может быть формулирована, как непосредственное сознание существенной однородности своей личности и личности окружающих людей» [6, с.45]. Естественно, что самыми близкими из «окружающих людей» для ребенка являлись члены его семьи, а потому именно через семью становилось возможным воспитание в духе соборности, эсхатологичности и любви.

Семья, конечно, «ячейка общества», но это в понимании о. В. Зеньковского, прежде всего, ячейка духовного сообщества: «Исходной основой социальной жизни нашей является семья, в которой мы вырастаем, и здесь выступает со всей силой органическая форма социальной связности» [2, с.144]. При этом необходимо отметить важную особенность семейного воспитания в понимании христианской педагогики: семья не выращивает личность для коллектива, она готовит конкретного, вне-коллективного, человека к своей собственной духовной стезе, к выбору своего пути к спасению.

Именно этот аспект вне-коллективистской роли семьи позволял христианской педагогике ответить на острейший вопрос современности: каковы должны быть отношения семьи и общества? Вне-религиозная

позиция подчас отказывалась признать за семьей право на воспитание личности, предлагала акцентировать внимание, прежде всего, на антагонизме между патриархальностью семьи и «новаторством» общественных движений. Поэтому столь популярны были в Серебряном веке точки зрения, иллюстрированные, в частности, романом М. Горького «Мать», где постулат вне-семейственности, импульс выбивания из семьи политическим «передовым» мировоззрением становился главным. Кроме того, логичным продолжением стратегии умаления значимости семьи как социального института, а по сути, «выманивание» личности из семьи социально привлекательными соблазнами, стало обоснование тотального вмешательства социума, представленного, прежде всего, политико-идеологическими образованиями. Семья представала в креативных описаниях передовых концепций «рубежа веков» как идеологически слабый социальный компонент, не способный к результативному выполнению своих функций, а потому обосновывалась возможность и необходимость идеологического вмешательства внешних, внесемейных структур в деформацию или разрушение семейной аксиологии. «Враждебность всех идеологий по отношению к семье» вела к слиянию семьи с образом социального «врага», препятствующего якобы эффективному развитию общественной системы.

На данный вызов христианская педагогика имела свой мудрый ответ. Еще апостол Павел говорил о браке и семье: «Тайна сия (т.е. тайна брака) – велика есть». Потаенность семейных отношений не может быть втиснута в прокрустово ложе идеолого-политических концепций, и любая попытка «открыть» эту тайну брака приводит к тому, что «искажается его смысл, топчется самое священное и глубокое в людях и извращается нормальный путь человека» [9, с.17]. Ведь подлинно христианское понимание семьи имеет метафизический масштаб, охватить который невозможно в рамках рационалистического подхода. Соборность как доминанта семьи превышает радио-формат, «соборность человечества, – писал о. В. Зеньковский, – есть и сумма людей (живущих, живших, имевших жить), но и больше, чем сумма, – она есть живая семья, единый организм, рассеченный пространством и временем, но не утративший более глубокого, подлинного органического единства, из которого подлинно рождаются подлинные личности» [2, с.89]. Кроме того, тайна семьи сопоставима с таинством Церкви: «Это тайна семьи, в благодатном своем осиянии, выступающая как тайна Церкви и в естественной семейной жизни как явление

естественной соборности» [2, с.145]. Конечно, в динамике отношений между Церковью и семьей возможны разные форматы, ведь, например, говорил же С. Четвериков, что «чувство принадлежности к Церкви важнее чувства принадлежности к семье. Семья может разрушиться – Церковь никогда» [6, с.44]. Но вместе с тем именно Церковь способна стать для семьи действенным наставником в сохранении целостности, учебником неразрушимости, прочности...

Эта многослойная потаенность семейственности не может быть препарирована рационалистическими технологиями. Разве можно сделать полностью рационализировано объясненной любовь, лежащую в основании духовно здоровой семьи (а именно о таких семьях ведет речь о. В. Зеньковский, о чем специально оговаривается)? Претензии на конечность истолкований потаенного в семье способствовало культивации семейной «анти-любви», а подобная стратегия безверия в любовь вела к развитию ситуации внутрисемейного недоверия, разрушала доверие как «важнейшую категорию семейственности» (Р.В. Овчарова).

Христианская педагогика в лице о. В. Зеньковского настаивала в евангельском духе на сохранении тайнства семьи: «Тайна семьи определяется возникновением общности как духовной силы, как реальности; и это значит, что уже в семье раскрывается то, что в духовной жизни мы не обособлены друг от друга» [2, с.145]. Именно через духовные – а не социальные, экономические, идеологические и т.п. – скрепы осуществляется единство людей, соединившихся в семью.

Семья предстает как феномен духовно-педагогической соборности. Ведь именно в семье создается личность, а «религиозное сознание ребенка лишь оформляется в свете того, что дают ребенку его семейные переживания» [2, с.170]. Здесь же и высочайшая ответственность семьи, т.к. «глубочайшие конфликты духовного порядка вырастают как раз в лоне семьи; и чем дальше развивается изучение социальной патологии (криминология), тем яснее становится, что различные извращения, душевные заболевания, преступность своими корнями уходит к тем ущемлениям детской души, которые имели место еще в семье в ранние года» [2, с.147]. В этом аспекте раскрывается и величие и вина семьи: на ней, а не на государстве или школе, с точки зрения христианской педагогики, лежит ответственность за всю дальнейшую жизнь ребенка.

Поэтому столь важным представлялось о. В. Зеньковскому сохранение христианских основ семьи. Если христианизация семьи не



достигнет желаемых результатов, то «процессы христианизации семьи либо должны искать иных для себя оснований, либо должны стушеваться и уступить место новой варваризации семьи» [10, 21]. Современность XXI века показывает, насколько был прав о. В. Зеньковский, предупреждая о «варваризации» семьи!

Подобный, «варварский», подход к пониманию семьи и на рубеже XIX–XX веков, и на рубеже веков XX–XXI не утратил свою остроту. Сама постановка вопроса об эволюционности, перманентной амбивалентности семьи катастрофична для человеческого сообщества. В том случае, когда опровергнуть тезис «быть человеком – значит быть семейным» (А. Карсон) [11, с.37] являлось сложным, вне- и анти-христианские концепции стремятся провести процедуру анти-дефинизации, стирания четких определений понятия семьи. Именно в этом направлении и развивается реализация деструктивных стратегий, лишаящих семью традиционного социального статуса. Так, в Серебряном веке необходимо было доказать и, главное, показать, что семья представляет собой крайне неустойчивое образование, подверженное радикальным пластическим трансформациям. А потому на страницах произведений этого периода русской культуры – как впрочем и сегодня, через сто лет! – возникает огромное, хаотическое количество типов литературных семей; мысль Л. Толстого о единственности типа счастливой семьи была зеркально интерпретирована в тезис о возможности существования исключительно безлимитной типологии семей. Если существуют только разные семьи, только абсолютно непохожие семьи, значит, утверждала деструктивность, демагогически развивая тезис Л. Толстого, все семьи радикально несчастны.

Отсюда и проистекал, по мнению о. В. Зеньковского, кризис семьи: «На этой как раз почве и происходит кризис семьи: христианский смысл семьи, до которого мы доросли, с которым сжилась наша душа, все труднее вмещается в реальные условия семейной жизни, и отсюда вырастает своеобразное "оязычение" современной семьи, ее "паганизация"» [10, с.37]. И, продолжая традиции «золотого века», о. В. Зеньковский писал: «Насколько семья не утрачивает религиозной силы, ей присущей через таинство брака, настолько же она в самом своем бытии, без всяких усилий религиозно воспитывает детей. И обратно: утеря, ослабление или тем более сознательное отвержение (столь ныне частое) духовной, благодатной основы в браке обрекает семью на бессилие в смысле религиозного влияния. Лучший способ

религиозного воспитания детей заключается в том, чтобы семья сохраняла в себе благодатную основу, оставалась религиозной в своей природе» [10, с.106].

Именно духовные основания семьи позволяют ей быть «незаменимым органом социального воспитания, потому что к тесному социальному сотрудничеству присоединяется здесь естественное чувство родственной близости, известная органическая связь членов семьи. Нормальная семья может и не задаваться педагогическими задачами, – она все равно воспитывает самим строем своим, взаимностью социальных связей. Родители возвышаются над детьми своим авторитетом, но они же приближаются к детям в нежной любви к ним» [6, с.331]. Особый педагогический инструментарий семьи как раз и реализуется в упоминаемой потаенности: «Тайна семьи, о которой говорил апостол Павел, есть вообще тайна духовного расширения, которое рождается из самых недр семейной жизни. Конечно, глубочайшее значение имеет здесь рождение детей, которое не только несет с собой радость, но и реализует чувство "полноты", которое так ярко выступает тогда, когда муж и жена становятся "родителями": появление в семье детей есть действительно реальное вхождение в сферу бесконечного бытия»[9, с.19]. Семья становится своеобразными вратами к духовному росту – как для родителей, так и для детей, импульсом к религиозному просветлению в мировосприятии.

Кроме того, в семейном воспитании не утрачивается и эсхатологический аспект, придающий уникальное звучание отдельной личности: «Неповторимость, единичность каждого человека, как она впервые возвещена и раскрыта в христианстве в его благовестии спасения и воскресения, впервые раскрывает то, что семья есть духовный организм, ибо связь в семье не исчезает со смертью, но сохраняется для вечности» [10, 43]. То метафизическое единство земного и небесного, человеческого и божественного, которое и создает подлинную семью, имеет важнейший воспитательный эффект: «Нет в семейной жизни отдельных сфер – отдельной телесной, социальной, духовной близости; здесь одно откликается в другом, одно отражается в другом, все связано очень внутренне и интимно, и какая-либо боль в одной стороне очень чувствительно дает себя знать и в других сферах» [9, с.20]. Семья, по сути, в христианской педагогике воспринимается как прообраз тела Христова, отзывающийся в каждой своей части на боль и страдание каждого члена семьи. Отсюда и возникает понимание семьи

как «малой Церкви», как своеобразного обожения в рамках отдельной семьи.

Но масштабность религиозной педагогики не останавливается только на границах отдельной семьи, в задачу семьи входит и создание «материка» церковной культуры: «Создание "островков церковной культуры" под силу только семье, вернее - семьям, соединяющимся вместе для этого. Религиозная значительность нашей эпохи определяется тем, насколько новой и религиозно живой является семья» [10, с.80]. Здесь и раскрывается главное метафизическое предназначение семьи как ступени к созданию христианского общества, как этапа на пути к Царствию Божьему.

Но за метафизичностью подобной задачи для о. В. Зеньковского не остаются забытыми и практические аспекты семейного воспитания. Тео-педагогика – это, прежде всего, практическая педагогика, стремящаяся к выработке реальных механизмов по преобразованию мира в христианском духе. В контексте практических рекомендаций следует рассматривать детальные, обстоятельные рассуждения о. В. Зеньковского о роли семьи на различных возрастных этапах возрастания личности. Так, о подростковом возрасте он говорил: «Удержать дитя внутри дома в это время семья не способна, если пытается конкурировать с внесемейной средой в ее сфере – это состязание ей не под силу. Социальные запросы настолько велики у детей в это время, что в случае выбора: семья или внесемейная среда – дитя в подавляющем большинстве случаев идет из семьи в новую среду. Такого выбора предлагать нельзя – наоборот, семья должна по возможности сблизиться с новой средой, вбирать в себя тот новый социальный круг, которым живет ребенок. Но семья имеет свой не заменимый и неповторимый мир, участие в котором по-прежнему будет духовно питать ребенка: это мир внутрисемейной жизни, мир семьи как единого и целостного организма. Как удержать детей внутри этого мира, охранить интерес к нему? Это бывает там, где общение родителей и старших в семье с детьми становится в это время глубже и полнее... Для этого нужно постоянное общение с детьми, вовлечение детей в мир забот и трудностей в семье, возложение на них ответственных (конечно, посильных) дел, вообще вовлечение детей в активную работу для семьи» [10, с.34]. Подобных рекомендаций можно привести достаточно много.

При этом весьма важным он считал «то, чтобы семья дорожила не внешним вниманием ребенка к себе, а именно внутренним,

свободным соучастием его в жизни семьи. Только на этих путях и можно духовно помогать ребенку: он должен сам, без подсказки, без внешних мотивов почувствовать и пережить всю духовную реальность, значительность его связи с семьей, должен сам освободиться от гипноза «всесемейной среды» [10, с.76]. В рамках практических рекомендаций о. В. Зеньковский предлагал объективно оценивать возможности семейного воспитания и ни в кое случае не осуществлять принуждения в религиозной сфере: «Нужно быть крайне осторожным с вмешательством семьи в жизнь подростка, даже небольшая погрешность может быть роковой и духовно совсем отодвинуть подростка от семьи, создать глухую стену. Это стадия "блудного сына", и семья больше всего должна думать о том, чтобы подростку было привольно и свободно в ней, чтобы ничто его не гнало из семьи... Совершенно невозможно требовать в это время посещения храма, обязательной молитвы; если подросток чувствует, что семья горько переживает его религиозную халатность, но никогда не позволяет себе упрекнуть его, она этим достигает гораздо больше, чем прямым вмешательством... Семья должна бояться утратить путь к сердцу подростка, мятущемуся, неуравновешенному, беспокойному; искушение вмешаться и "разъяснить" подростку опасность и неправильность его каких-либо поступков чрезвычайно велика. А между тем темная духовность этого периода, создаваемая томлением пола, не укрощается через интеллект; надо терпеливо и любовно ждать того, когда юная душа свободно вернется к светлой духовной жизни. Она может вернуться только свободно – всякое же понуждение и принуждение может только совсем закрыть путь для внутреннего обращения души к Богу» [10, с.56]. Подобное применение на практике всего комплекса теоретических педпринципов – любви, свободы, соборности, эсхатологичности и т.д. – создает ту неповторимую и продуктивную атмосферу семейно-религиозного воспитания, которую считал необходимым о. В. Зеньковский для созревания подлинно христианской души.

И конечно, особую роль в семейно-религиозном воспитании играют родители. Если кратко определить эту роль, то, по мнению о. В. Зеньковского, «главное, в чем состоит религиозное воспитание в семье – это общая религиозная жизнь с родителями» [3, с.99]. Именно оба родителя – мать и отец – должны способствовать духовному единению семьи, но о. В. Зеньковский придавал особое значение роли матери. «Внешнему растеканию семьи, – писал он, – очень часто

соответствует и внутреннее: у каждого члена семьи своя социальная среда, с которой он связан, свой круг знакомств, свой круг интересов. Что же объединяет еще семью в одно целое? Не только в истории семьи, но и в современной семье мать является ее связующей силой, ее живым, средоточием» [10, с.73]. Материнство выступает в интерпретациях о. В. Зеньковского как духовная функция, как стержень, на котором крепится вся семейно-духовная целостность: «Всегда центром и источником семейной связи оказывается мать, и тут, собственно, и обнаруживается, что целостность, столь естественная в семье при семейном труде, может существовать и без этого, находя неистощимый источник своих сил в тех связях членов семьи с матерью, которые духовно настолько содержательны и богаты, что в состоянии крепко и глубоко связать всех» [10, с.73]. Метафизичность материнства концептуальна для христианской педагогики: «Мать для всех нас не есть только та точка в эмпирической ткани бытия, где каждый из нас приходит в мир, но это есть и та метафизическая точка для каждого, через которую мы связываемся с вечностью и в вечности» [10, с.43].

Поэтому становится понятна вся деструктивная направленность вне-церковных концепций, в том числе и современных нам, культивирующих феномена «антиматеринства». В данной стратегии нельзя не увидеть стремление сформировать в общественном сознании радикально разрушительные идеи, спровоцировать тотально разрушительный прайминг социокультурной идентичности через разрушение традиционной функции материнства. Укорененность подобных деструктивных стратегий в современном сознании подтверждается их актуальностью для современного феминизма. Можно привести всего несколько кратких цитат, фиксирующих концепцию «антиматеринства»: «Материнство уничтожило женщину, и поэтому оно должно быть искоренено; материнство опасно для женщины, потому что оно утверждает ситуацию, при которой женщина должна быть только женщиной» (Дж. Аллен); «С. Фарейстон была убеждена, что до тех пор пока женщины продолжают рожать детей, они с неизбежностью будут угнетаемы» [12, с.94]. И подобные феминистические идеи хорошо были знакомы о. В. Зеньковскому. Показательно, что теории «антиматеринства», расцветшие к середине XX в., воспринимаются как религиозно значимые, в частности, Т. Б. Щепанская писала: «Знаком конца света служит нарушение связи “мать-дитя”, как базовой связи и основы общественного единства» [13, с.220]. Именно об этой опасности стремился предупредить о. В. Зеньковский.

Родители несут особую ответственность в деле религиозного воспитания детей, и те методики, которыми они пользуются, также своеобразны. В основе этого педагогического инструментария лежит личная вера, личная духовность, на чем настаивал о. В. Зеньковский: «Однако нельзя дать ребенку больше, чем сам имеешь... Детей не столько нужно учить молиться, как молиться вместе с ними, атмосфера молитвы сильнее всего действует на их душу» [3, с.97].

По мнению о. В. Зеньковского, семейная духовная педагогика составляется из совместной религиозной деятельности и родителей и детей совместная деятельность родителей и детей, что определяет специфику внутрисемейных отношений.

Серебряный век, как и современность, являет нам примеры дискредитации традиционно сложившихся властно-управленческих отношений в семье. На «рубеже веков» радикальному пересмотру подвергалось право на власть в семье, однако при обвинении в диктате завуалированным оставался вопрос ответственности. Современный исследователь семьи В. Н. Дружинин определяет главным критерием «псевдосемьи» именно исчезновение ответственности [14, с.12]. «Всемирно-историческое поражение женского пола» (Ф. Энгельс) рассматривалось как одна из глубочайших несправедливостей истории, приведшая, по логике деструктивности, к созданию патриархальной семьи. Несправедливость, послужившая первоосновой семьи, должна быть устранена, взывает к лучшим чувствам читателя литература – и зовет к разрушению «несправедливой» семьи.

В результате происходит деструктивно ориентированная перекодировка семейного языка, члены семьи перестают понимать друг друга в буквальном смысле, не слышат друг друга – вавилонское столпотворение внутри семьи. Родительская любовь, потребность и желание защищенности и прочие «сантименты» не вписываются в аксиологические схемы деструктивных стратегий Серебряного века. Скорее подчеркивается негативность влияния родителя на ребенка, родитель становится источником усиления дискомфорта, а подчас и источником трагедии для детства, помехой для «правильного» с точки зрения деструктивности развития ребенка. Решением этой сложнейшей проблемы, по мнению о. В. Зеньковского, может стать только «искреннее благочестие отца и матери, благоговейно совершаемая ими молитва, их терпеливая покорность Воле Божьей в тяжких испытаниях жизни, любовь к труду, забота о младших – все это передается

восприимчивому сердцу ребенка в доброй христианской семье» [3, с.77].

#### Библиография

Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб.: Евразия, 1999.

Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. –Клин: Христианская жизнь, 2002.

Зеньковский В.В. Педагогика. – Клин: Христианская жизнь, 2002.

Аверинцев С.С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Мгарский колокол. –№ 55. – 2007. – С. 45–57.

Зеньковский В., прот. Факты и наблюдения (психология современной молодежи) // Путь. – № 8. – 1934. – С. 25–48.

Зеньковский В.В., проф. Психология детства. – Лейпциг: Изд-во «Сотрудник», 1924.

Шестун Е. Православная педагогика. Исторические психолого-педагогические очерки. – Самара: ЗАО «Самарский информационный концерн», 1998.

Зеньковский В. Зло в человеке // Путь. – № 56. – 1936. – С. 30–52.

Зеньковский В., прот. На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросе пола. – М.: Воскресение, 1991.

В доме Отца моего. – М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, Благотворительный фонд «Северная обитель», 2001.

Карлсон А. Общество-семья-личность: социальный кризис Америки.– М.: Грааль, 2003.

Брандт Г.А. Философская антропология феминизма. – М.: Алетейя, 2006.

Щепанская Т.Б. Антиматеринство: к народной эсхатологии XX в. // Христианство в регионах мира. – СПб., 2002.

Дружинин В.Н. Психология семьи. – СПб.: Питер, 2008.

УДК 27-75

Протоиерей Павел Вейнгольд,  
преподаватель Белгородской духовной семинарии (с м/н),

настоятель Смоленского собора,  
Россия, г. Белгород  
<http://смсобор.рф/>

**О национальной идее и «культурно-исторических типах»  
Н.Я. Данилевского(1822–1885) (к 195-летию со дня рождения  
философа)**

**Аннотация.** В статье представлены основные положения философско-религиозной концепции Н.Я. Данилевского, его оценки культурно-исторических типов, а также актуальность взглядов философа для современности.

**Ключевые слова:** Н.Я. Данилевский, философия и религия, Россия и Европа, типология культуры

Archpriest Paul Weinhold,  
teacher of Belgorod Seminary (m/n),  
the rector of the Smolensk Cathedral,  
Russia, Belgorod  
<http://смсобор.рф/>

**About the national idea and "cultural-historical types",  
N.I. Danilevsky (1822–1885) (up to 195-th anniversary of the birth of the  
philosopher)**

**Abstract.** The article presents the main provisions of the philosophical-religious concepts. GN I. Danilevsky, his assessment of cultural-historical types, as well as the relevance of the views of the philosopher of modernity.

**Keywords:** Danilevsky, philosophy and religion, Russia and Europe, the typology of culture

Н.Я. Данилевский – гениальный ученый, естествоиспытатель и философ, непревзойденный мыслитель и яркий публицист, оставивший после себя множество статей, заметок и практически – по сию пору! – значимых трудов, увы, остается и сейчас вне досягаемости умов наших государственных мужей, то и дело восклицающих о необходимости национальной идеи, «духовных скрепах», о российской нации – и о чем еще только не говорящих в своем стремлении иметь попечение о



России! Хотя надо бы начать с того, чтобы всеми силами удержать в национальной памяти те идеи, которые высказаны были нашими великими предшественниками. Незаслуженно, увы, забытыми, буквально закатанными в асфальт – как это произошло с могилой Н.Я. Данилевского в Ялте – забвения и пренебрежения собственными неблагодарными потомками. Однако если обратиться к их трудам, пророчествам и предвидению грядущих судеб России и человечества, то можно было бы почерпнуть немало полезного и для формирования «национальной идеи», и для «духовных скреп», и просто для того, чтобы сохранить, приумножить богатство России.

К числу таких мыслителей принадлежат И. Киреевский, К. Аксаков, Н. Данилевский, П. Юркевич и многие-многие другие философы, жившие в XIX веке. Почему именно тогда? Потому что именно в это время нашло свое практическое воплощение множество демонических, антихристовых идей в политике, культуре, науке, которые затем привели к краху христианской цивилизации, к ниспровержению России, ее безвозвратной гибели 100 лет тому назад. И Н.Я. Данилевский, в частности, видел эту опасность и как мог, вглядываясь в будущее, пытался ее предотвратить. Впрочем, близки ему по духу и уверенности в светлом будущем России были многие русские мыслители, неравнодушные к судьбе Отечества. Их было много, но именно Н.Я. Данилевский и его типологизация культуры как главного принципа в рассмотрении общечеловеческой цивилизации поможет нам понять суть происходящей глобализации и противостоять ей в виде общенациональной идеи.

Начнем с того, что вопреки досужим рассуждениям о «русском фашизме», к деятелям которого причисляют и Н. Данилевского, и И. Ильина, и многих других русских мыслителей, Николай Яковлевич в своих построениях основывался на признании того факта, что во всемирной истории человечество избирало различные доминанты в своем развитии – кто-то мифологическую, кто-то – религиозную и политическую, другие – правовую, третьи – экономическую и технотронную. И этот выбор оправдан самим существованием разных народов, нет среди них ни «лучших», ни «худших», а значит, нет и оснований причислять носителей тех или иных типов культуры к «отсталым» или «передовым» народам. В совокупности они составляют одно целое – человеческую цивилизацию, их сосуществование вместе просто необходимо для полного раскрытия многообразия и сложности свободного бытия «человека разумного», но согрешившего и ищущего

утраченный было в себе самом «образ Божий». Более того, Данилевский говорит о том, что насильственная смена одного культурно-исторического типа другим, навязывание или, наоборот, искусственное сохранение одного в противовес иному типу бытия чревато катастрофой. В этом случае мы теряем один из цветов многообразной палитры человечества, его портрет блекнет, утрачивается неповторимое. Другими словами, Данилевский отстаивает право народов на свой собственный путь развития и культуры – вопреки уже в XIX веке оформившемуся принципу глобализма. Парадоксально, что Россия, будучи империей, как раз таки и сохраняла этот принцип поликультуризма, в то время как европейские империи крушили и ломали национальное в угоду глобальному. Именно поэтому недруги России называли ее «тюрьмой народов» – потому что, дескать, она не давала «приобщаться» к так называемой «цивилизации» «отсталым» народам, вошедшим в ее состав. Но народы эти сохранили свою самобытность, свой язык и культуру именно благодаря принципам, которые, с одной стороны, выражал и отстаивал Н.Я. Данилевский и его сподвижники, а с другой – воплощала политика российского самодержавия. Достаточно обратиться к истории человечества в XIX–XX веках, чтобы увидеть, насколько пагубным оказался навязываемый колонизаторами монокультуризм для судеб множества этносов, населявших прежде разные континенты Земли. Вплоть до того, что «иных уж нет, а те далече»...

Да, Данилевский говорил и мечтал о новом типе культурно-исторических отношений, который придет на смену существующему «германскому», главным образом, технократическому способу бытия человечества. Он называл этот культурно-исторический тип «славянским» и видел в нем совокупность всех наилучших черт, унаследованных человечеством из опыта своего семитысячелетнего бытия. Но главным, по мнению Н.Я. Данилевского, в этом типе станет нравственность, основанная на христианстве, Православии. В нем найдут гармоничное сочетание принципы, на которых основывались другие, прежде него бывшие культурно-исторические типы – искусство, право, инженерная цивилизация, религия, экономика. Но все это соединится по законам нравственности, то есть в иерархии порядка и справедливости. Православие занимает здесь определяющую роль, поскольку не принадлежит к установлениям человеческим, но относится к мере Божественного миропорядка, а значит вечно и неизменно. Более того, по мнению Данилевского, именно этот факт станет

притягательным для многих народов Европы и образуется новая славянская империя, в которую войдут и неславянские народы, например, венгры. Столицей же станет Константинополь. Надо ли говорить, что книга, где излагались эти идеи – «Россия и Европа» – выдержала к 1889 году (уже после смерти автора в 1885 г.) три отдельных издания (первоначально печаталась в 1869 году в журнале «Заря»), была весьма популярна и известна нашим ненавистникам настолько хорошо, что последующие исторические события свидетельствовали об их осведомленности недвусмысленно – все делалось для того, чтобы идеям Данилевского не дано было осуществиться. Но каково – в течение 20 лет интерес к изданию не ослабевал!

Разумеется, то, о чем говорил Данилевский, отнюдь не ново. И до него существовали теории, делившие историю человечества на периоды и века, например, – железный, серебряный, золотой... Был Рюккерт, который прежде Николая Яковлевича говорил о разных направлениях и типах культуры человечества. Более того, и после Данилевского выходили книги и существовали философско-футуристические построения будущего человечества – от «Заката Европы» Шпенглера до «Пределов роста» Печчеи и им подобных. В чем же самобытность подхода нашего исследователя? Вот что, на мой взгляд, самое главное: его методология.

Его радикально отличает подход к религии, к Православию, в контексте построения научной картины миробития человеческой цивилизации. Все, до него существовавшие и ныне существующие доктрины, будь то государственные, философские или культурологические, полагают в основание своих построений то, что религия есть феномен, и все, что с нею связано, есть религиозный феноменализм. То есть то, что имеет отношение только к религии и ни к чему больше. Во всяком случае, не оказывает существенного влияния на другие сферы жизни человека, а только на религиозную.

Это величайшее заблуждение, навязываемое нам извне и опровергаемое Данилевским и многими другими его единомышленниками, принадлежащими к числу так называемых «славянофилов». Однако именно оно до сих пор лежит в основе всей правовой, образовательной и иной государственной политики во всем мире и в нашей стране в частности. Потому и не удастся выразить никакую общенациональную идею в России, поэтому и не найдено до сих пор общезначимых «духовных скреп», что вера в Бога, Православие,

представляется как нечто, лежащее лишь в плоскости «феноменологии религии» – и не более того. Отсюда проистекают рассуждения о «плюрализме религий», об «отделенности религии», о «равенстве верующих и неверующих» и прочие либеральные отговорки, держащие самую суть русской жизни за скобками!

Более выпукло это можно пояснить на примере того как проходила – по выражению либералов – «ОПэКаизация всей страны». Речь идет о многолетней борьбе за право преподавания в школах предмета «Основы православной культуры», когда весь «пар ушел в свисток» и на выходе мало что полезного оказалось. Вспомните, с чего все началось? С дискуссий – кто будет преподавать? что будут преподавать? Потом вопросы сместились в область «по чему будут преподавать?» – и эта сфера стала главной на долгие годы. Столичный дьякон выпустил свою книжку, протопопы на местах стеной встали за других авторов – от «А» до «Ш», а время шло. Уходило зря в бесплодных дискуссиях и рапортах об успехах и поголовном охвате... Зря все это, потому что существенного влияния на жизнь общества эти процессы не оказали, да и не могли оказать. По той простой причине, что нарушен был тот главный методологический принцип, который свято соблюдал Н.Я. Данилевский в своей проекции имеющего место быть культурно-исторического типа – славянской цивилизации, а именно: способа существования человечества по законам христианской нравственности, где религии отводилось место не «феномена», а повседневной реальности. То есть бытия не обрядового, отстоящего от обычной жизни на дистанцию занятости чем-то другим, более важным (повседневный труд, занятия, выполнение обязанностей); или праздниках по календарю, соблюдаемых в «силу культурной традиции»; или необходимости предоставить справку о ежегодной исповеди и причастии (как это было в России до октябрьского переворота), а тем, что определяет саму жизнь.

Другими словами, учить надо было жизни, тому, как правильно следует жить, а не внешним формам, выражаемым в культуре поведения, быта, следования традиции, понимании явлений искусства и т.д.

Какими ожиданиями можно было себя тешить, если содержание этого часа по ОПК раз в неделю не имело практически никакого соответствия с повседневной реальностью? Полезнее было бы ратовать за возвращение в образовательные учреждения их воспитательных функций, отнятых многочисленными реформами многострадального

образования. Или за прекращение всяческих реформ, отмену ЕГЭ и возвращение к прежним, проверенным жизнью, программам и методикам.

Но этого нам не дадут сделать никогда, потому что это будет началом формирования и национальной идеи, и обретением духовных скреп, и осуществления, наконец, того культурно-исторического типа, который Н.Я. Данилевский называл «славянским». Почему можно об этом с горечью сказать? Потому что все меньше и меньше остается тех, кто привержен идеям русской жизни, кто остается верен Христу и «все испытая, доброго держится». Потому что Данилевского и других отечественных философов знают меньше, чем Кьеркегора или Шикльгрубера с Сартром, потому что Православие всего лишь религиозный феномен, помещающийся в рамках ОПК, а не способ существования русского человека, а вместе с ним и самой России.

УДК 230.1

ПротоиерейЮлиан Евгеньевич Гоголюк,  
кандидат богословия,

зав. магистратурой Белгородской духовной семинарии,  
Россия, г. Белгород  
cradle77@mail.ru

Нифонтова Ольга И.,  
магистрант НИУ «БелГУ»,  
Россия, г. Белгород  
nifontova.olya2013@yandex.ru

**«Православно-догматическое Богословие» митрополита  
Макария (Булгакова) как закономерный этап в развитии  
отечественного догматического богословия**

**Аннотация.** Данная статья рассматривает полемические отзывы на труд митрополита Макария (Булгакова) «Православно-догматическое Богословие» его современников и потомков. Критические отзывы подвергнуты переосмыслению. Особый акцент сделан на том, что догматическая система митр. Макария является первым систематичным, научным исследованием. К основным выводам можно отнести утверждение о ценности и своевременности труда митр. Макария. Несмотря на все имеющиеся недостатки его работы, она остается фундаментальным исследованием и сегодня.

**Ключевые слова:** Митр. Макарий (Булгаков), прот. Георгий Флоровский, догматическое богословие, система богословия, схоластика, положительный метод.

Archpriest Julian Evgenievich Gogolyuk,  
candidate of theology,  
head of magistrtate of the Belgorod theological Seminary,  
Russia, Belgorod  
cradle77@mail.ru

Nifontova Olga I.,  
master student of NRU BelGU  
Russia, Belgorod  
nifontova.olya2013@yandex.ru

**“Orthodox dogmatic Theology” of the Metropolitan Macarius  
(Bulgakov) as a natural stage in the development of national  
dogmatic theology**

**Abstract.** This article examines the polemical reviews on the Metropolitan Macarius (Bulgakov) "Orthodox dogmatic Theology" by his contemporaries and descendants. Critical reviews subjected to reinterpretation. Particular emphasis is placed on the fact that the dogmatic system of the Metropolitan Macarius is the first systematic, scientific study. The main conclusions include the assertion of the value and timeliness of work Metropolitan Macarius. Despite all the shortcomings of his work, it remains a fundamental research today.

**Key words:** Met. Macarius (Bulgakov), archpriest Georges Florovsky, dogmatic theology, a system of theology, scholasticism, positive method.

Замысел данной статьи появился в связи с противоречивыми оценками труда Макария (Булгакова), митрополита Московского и Коломенского, под названием «Православно-догматическое Богословие», или «Догматика», как его ещё часто называют. Согласно исследованию известного биографа митрополита Макария протоиерея Фёдора Титова, современники митрополита, в большинстве своём, приняли труд Макария (Булгакова) сочувственно и благосклонно, похвалы в адрес учёного иерарха значительно превышали редкие негативные отзывы и высказывания. Он пишет: «Появление же всех пяти томов, всей догматической системы преосвященного Макария было справедливо отмечено всеми, как эпоха в истории православной богословской науки, как торжество всей православной русской церкви» [2, с.397].

Вместе с тем, спустя почти столетие, наш ближайший современник, протоиерей Г. В. Флоровский в своей работе «Пути русского богословия» дал совершенно иную оценку труду митрополита Макария по догматическому Богословию: «Догматика Макария была устарелой уже при самом ее появлении в свет, она отставала и от потребностей, и от возможностей русского богословского сознания. Не могла она удовлетворить и ревнителей духовной жизни, воспитанных в аскетических понятиях или традициях...» [3, с.286]. В другой своей работе, Флоровский называет «Догматику» Макария западной книгой: «“Догматика” Макария Булгакова...при всех достоинствах, остаётся мёртвой книгой, памятником безжизненного школярства, не вдохновленной истинным церковным духом; это ещё одна западная книга» [3, с.7].

В связи с такими противоречивыми мнениями по поводу данного труда отечественного богослова, исследование возникших полемических взглядов представляется своевременным и актуальным. Цель данной статьи – попытаться разобраться: представляет ли собой труд митрополита Макария (Булгакова) по догматическому Богословию действительную богословскую ценность сейчас, в настоящее время. Представлял ли этот труд ценность в эпоху жизни самого митрополита, и прав ли в своём высказывании протоиерей Г.В. Флоровский? Разрешению поставленных вопросов и посвящена данная статья.

Прежде всего, следует сказать о самой личности митрополита Макария (Булгакова). Вне всякого сомнения, это был великий учёный своего времени. Вклад его в развитие церковно-исторической науки несомненен. Самая важная заслуга его в этой области состоит в том, что он умел собрать и исследовать, а затем научно систематизировать обширный материал в сфере любой проблематики, над которой работал. Но была ли своевременным и востребованным трудом его «Догматика» или, как считает Г.В. Флоровский, «была устарелой уже при самом ее появлении в свет»? [3, с.286].

Надо сказать, «Догматика» митрополита Макария не является первой попыткой создать систему русского догматического Богословия. Задолго до него его предшественниками неоднократно предпринимались усилия в этой области.

Сам митрополит Макарий во введении своего «Православно-догматического Богословия» отмечает самые лучшие из них: « а) Богословские уроки архимандрита Сильвестра (Кулябки), читанные в киевской Академии с 1741 по 1745 год, хотя и неоконченные; б) Краткое Догматико-полемическое Богословие архимандрита Иакинфа (Карпинского), преподавшее в коломенской Семинарии в 1771–1772 г., и расположенное в одиннадцати главах; в) наконец, Догматико-полемическое Богословие архимандрита Сильвестра (Лебединского), преподавшее в казанской Академии в 1797–1799 г., и расположенное в шестидесяти восьми главах» [1, с.59–60]. Макарий характеризует вышеуказанные системы как написанные методом умеренно-схоластическим и дидактико-полемическим, но отмечает в них положительный момент: хотя в данных опытах трактаты и главы не связаны между собой системой, но «они следуют один за другим в самом естественном порядке, почти в том самом, в каком обыкновенно располагаются и в системах» [1, с.60].



Из опытов догматического Богословия, написанных в виде системы, он называет: а) «Христианское православное Богословие преосвящ. Георгия (Конисского)», написанное дидактико-полемиическим и схоластическим методом и «Догматико-полемиическое Богословие» преосвящ. Иринея (Фальковского). Оба эти руководства были прочитаны в киевской Академии и оба составлены по плану Феофана Прокоповича; б) трактаты, написанные только положительным методом, без полемики и схоластики – «Догматическое Богословие преосвящ. Феофилакта (Горского). Это руководство было прочитано в московской Академии...» [1, с.60].

Наконец, из написанных «просто, общенародно и на отечественном языке, без строгой системы, но с довольною последовательностью», митрополит отмечает «Сокращённое христианское Богословие» митрополита московского Платона, преподанное им наследнику Всероссийского престола Павлу Петровичу (1763–1765); догматическое Богословие архимандрита Макария, читанное им в тверской Семинарии (1764–1766) и Христианское Богословие иеромонаха Ювеналия Медведского, составленное в 1797 году.

Сравнительно лучшими по основательности и полноте, среди перечисленных выше, митрополит Макарий считал опыты архимандрита Макария, преосвященного Иринея и преосвященного Феофилакта.

Из комментариев самого митрополита Макария, – по отношению к перечисленным им попыткам составить отечественное догматическое Богословие, – виден его собственный метод: он был против схоластических западных способов подачи материала, против античного метода вопросов и ответов, призывал не вдаваться в излишние диалектические тонкости при рассуждении о догматах, а тем более избегать пустых вопросов.

Его метод – метод положительной подачи материала, без полемики и схоластики. Это свидетельствует о том, что митрополит Макарий осознавал западное латинское влияние в отечественном Богословии и, путём отказа от латинских схоластических схем, стремился их преодолеть и создать совершенно новую систему отечественного положительного Богословия, что ставит под сомнение точку зрения протоиерея Г.В. Флоровского о том, что «Догматика» митрополита Макария – западная книга.

Таким образом, существовавшие до митрополита Макария системы догматического Богословия в России были недоработаны, далеки от чёткости и совершенства. Митрополиту же удалось исправить большинство недостатков, систематизировать существующий материал, уйти, насколько это было возможно, от формы и методов схоластики. В итоге появилась качественно новая система догматического Богословия, с чёткой структурой и делением на разделы и главы, где каждый догмат рассматривался с разных возможных существующих сторон. Кое-где, конечно, проглядывали и отголоски западных влияний, но незначительно. Всё же труд митрополита Макария – это новый этап в развитии отечественного догматического Богословия, закрепление своих собственных положительных методов и отказ от заимствованных с запада.

Обратимся же теперь непосредственно к отзывам современников митрополита Макария о его труде. Как повествует биограф митрополита протоиерей Фёдор Титов, первый том православно-догматического богословия Макария был встречен единодушным сочувствием и одобрением, почти все архипастыри отозвались о нём с большой похвалой.

Например, архиепископ Григорий писал: «Весьма благодарен... за доставление мне первого тома Догматики! Да даст вам Господь Бог силы окончить этот труд, так давно в церкви желанный и так удовлетворительный» [2, с.271].

Другой иерарх архиепископ Астраханский Евгений также благодарил автора за присланный ему первый том «Догматики» и считал дело Макария преполезным для русской Церкви.

Сочувственно встретило догматический труд митрополита и светское образованное общество. Обозреватель журналов И. Галанин следил за статьями будущего митрополита по догматическому богословию и рекомендовал их своим читателям. Журнал «Московитянин» опубликовал похвальный отзыв, в котором, в частности, заявлялось: «Этот замечательный труд по богословской учёности по объёму, в духовной нашей литературе, и в истории её, конечно, займёт важное место» [2, с.272].

Показателен отзыв преосвящ. Анатолия (Мартыновского), который сохранился в его письме к митр. Макарию. По его мнению, труд Макария способствует прекращению упреков в сторону русской Церкви в связи с отсутствием собственного Богословия: «Слава и благодарение Богу, подавшему вам благодать, изданием полного,

православного, богатого догматического богословия, на чистом, достойном предмета, русском языке, отнять поношение от русской церкви, которую укоряли иноверцы, что она не имеет даже собственного, не заражённого чуждыми православия мнениями Богословия!» [2, с.397].

Самый обстоятельный, беспристрастный и вполне одобрительный отзыв о труде митр. Макария был дан высшим русским учёным учреждением в лице Академии Наук из уст преосвящ. Иннокентия: «Рассматриваемое нами сочинение составляет собою редкое и самое отрадное явление в нашей богословской литературе, подобного коему она давно не видела и, по всей вероятности, не скоро увидит опять... Богословие как наука подвинута сим многоучёным творением далеко вперёд и много приобрело уже тем, что разоблачено в нём совершенно от схоластики и латинского языка и, таким образом, введено в круг русской литературы и предложено, так сказать, ко всеобщему употреблению для всех любителей богословских познаний» [2, с.399].

Из отзывов еп. Анатолия (Мартыновского) и еп. Иннокентия (Борисова) видно, что Макарий (Булгаков) своим трудом сделал догматическое Богословие доступным для всех желающих изучать его, так как до него многие догматические опыты были написаны на латинском языке, что делало догматическое Богословие книгой для узкого, замкнутого круга людей. Теперь же оно стала доступным для всех интересующихся православных.

Вместе с тем, присутствовали и недоброжелательные отзывы о труде митр. Макария. Митрополиту приписывали зависимость его системы догматического богословия от лекций его преподавателя архим. Димитрия (Муратова). Появление труда митр. Макария связывали также с заказом священноначалия русской Церкви, по поручению которого он и начал свой труд. Впрочем, и то и другое не справедливо, и не имеет под собой каких-либо веских доказательств.

Итак, отзывы современников о труде митрополита, в большинстве своём положительны. А значит «Догматика» была своевременной и нужной книгой в момент её появления. Содержание её было наполнено православным учением, а форма стала попыткой уйти от прежней схоластики.

Противоречие между мнениями современников митрополита и точкой зрения Г.В. Флоровского разрешается, если «Догматику» митрополита Макария рассматривать как закономерный и необходимый

этап в развитии отечественного догматического богословия. Его работа явилась своеобразным итогом всему предыдущему накопленному опыту в данной области. Подтверждается это, собственно, рассмотрением самим митрополитом во введении его догматического труда всех предшествующих ему работ по догматике, их достоинств и недостатков. Он систематизировал весь существующий материал, соединил разрозненные части вместе, обобщил в нечто целостное, постарался связать в единую систему: каждый последующий раздел начинается с параграфа, озаглавленного «Связь с предыдущим». Из этого видно, что автор стремился создать качественно новую, единую систему отечественного догматического Богословия со связанными друг с другом разделами и отличную от западных моделей.

Хотя, в некоторых местах, ему так и не удалось избежать некоторой формальности и искусственности, а где-то и отзвуков латинской схоластики, но это уже лишь издержки его собственного образования, которых, в силу существующего в духовных заведениях той эпохи порядка, невозможно было избежать. Об этом отчасти говорит он сам в своём введении к «Православно-догматическому Богословию», объясняя причину господствующего в духовных школах России схоластического метода: «Почему школьное Богословие явилось у нас сначала в таком несистематическом виде и с таким методом, это объясняется тем, что, по форме, оно пересажено к нам из Европы, где воспитывались почти все первые наставники киевской Коллегии, и где, в лучших училищах, продолжала ещё господствовать схоластика» [1, с.58]. Тем же самым воспитанием можно объяснить и наличие в рассматриваемом труде митрополита некоторых пережитков схоластического метода, но они присутствуют в довольно малом количестве.

Примером остатков схоластического метода является наличие в «Догматике» большого количества самых разнообразных доказательств из св. Писания, Предания и человеческого разума по каждому догмату. Митрополит Макарий как будто боится, что без этих доказательств догматам не поверят. Но на самом деле желание и цель автора состоит в том, чтобы как можно полнее раскрыть каждый догмат и указать его несомненное основание в Священном Писании. Несмотря на этот внешний схоластический момент, тем не менее, внутреннее содержание остаётся наполненным православным духом.

Митр. Макарий сам был против схоластического подхода. Во введении к своей догматической системе он критикует этот метод в

богословии. Он представляет схоластику как ряд «состязаний, из которых каждое разлагается на несколько вопросов; вопросы делятся на новые вопросы, выражаются в частнейших положениях; затем следуют доказательства, многочисленные возражения, опровержения» [1, с.57–58]. Этому он всеми силами пытается избежать. Единственное, от чего ему не удалось уйти, так это от системы многочисленных доказательств.

Труд митрополита Макария явился основой, опираясь на которую, последующие поколения продолжали развивать и совершенствовать отечественное догматическое богословие, всё больше изживая мельчайшие отголоски западных латинских схоластических методов, заимствований и вырабатывая и утверждая свои собственные методы и формы, соответствующие чисто православному содержанию. Митрополитом Макарием был сделан серьёзный шаг в преодолении зависимости от западного богословия. Можно сказать, что в своём труде он стал первопроходцем на пути становления отечественного догматического богословия.

Заметим, что Г.В. Флоровский, в своём ранее приведённом нами высказывании, всё же признаёт, что у труда митрополита Макария есть достоинства, хотя и не называет конкретно какие. Взгляд его довольно категоричен, тенденциозен и предвзят, хотя и не лишён истины. Он смотрит на труд митрополита с точки зрения своего времени, а не в контексте общего исторического эволюционного развития отечественного догматического богословия, иными словами, он не смог преодолеть временной разрыв эпох, чтобы адекватно оценить место «Догматики» митрополита Макария на пути становления русской догматической науки. Прот. Георгий имеет право на своё личное мнение о «Догматике» митр. Макария, но, при этом, не следует забывать, что современный уровень развития этой церковной науки был бы невозможен без труда митрополита. Все сказанное совсем не означает, что православного догматического богословия до митр. Макария в России не существовало. Речь идет, скорее, о разрозненном, не систематизированном его состоянии. Заслугой митр. Макария как раз является начало строгой систематизации и научного подхода к богословию. Также к достоинствам исследуемого труда относится изложение его на русском языке, так как ранее этот раздел богословской науки был доступен либо на латинском, либо на греческом языке. Собранные им в единую систему знания дали возможность дальнейшего совершенствования догматического богословия в России.

## Библиография

1. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое Богословие. В 2-х томах. – СПб.: Тип. Якова Трея, 1868. Т 1. – 598 с.
2. Титов Ф.И. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк. – Москва – село Белянка, 2015. Т 1. – 407 с.
3. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. / Отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

УДК 70.2-2-1/-9-2-9

Капинос Роман Валерьевич,  
кандидат экономических наук, доцент,  
Белгородская духовная семинария (с м/н),

## **Проблема синтеза античной и раннехристианской традиции в византийской культуре**

**Аннотация.** В данной статье рассматривается вопрос о своеобразии сосуществования православия и античной традиции в византийской культуре. Особый акцент в статье делается на решении проблемы взаимовлияния христианства и эллинизма, определении причин длительного совместного существования столь в сущности своей далеких религиозных и культурных традиций. К основным выводам можно отнести следующие: античная и христианская традиции сохранялись на всем протяжении существования Византийского государства; взаимовлияние двух традиций сказывалось во всех сторонах общественной и частной жизни византийцев: философии, религии, храмовом искусстве, церковной жизни, литературе, иконописи, живописи; главными причинами такого гармоничного сосуществования двух традиций были: принцип свободы совести и свободы вероисповедания, практически применявшийся в огромной империи; высокие достоинства искусства, науки и литературы древности; память предков, которую чтит потомки; гуманизм православия.

**Ключевые слова:** византийская культура; раннехристианские традиции; православие; античная культура; свобода совести; свобода вероисповедания; гуманизм

Kapinos Roman Valerievich,  
candidate of economic Sciences, associate Professor,  
the coach of the Belgorod Orthodox theological Seminary  
(with missionary orientation),  
Russia, Belgorod

## **The problem of synthesis of ancient and early Christian traditions in the Byzantine culture**

**Abstract.** This article discusses the peculiarity of the coexistence of Orthodoxy and ancient traditions in the Byzantine culture. Special emphasis is made on solving the problems of interaction of Christianity and Hellenism, identifying the causes of long co-existence so in essence the distant religious

and cultural traditions. The main findings include the following: ancient and Christian traditions were preserved throughout the existence of the Byzantine state; the influence of two traditions affected all aspects of public and private life of the Byzantines: philosophy, religion, art, temple, Church life, literature, iconography, painting; the main reasons for this harmonious coexistence of the two traditions were: the principle of freedom of conscience and freedom of religion, is practically used in a vast Empire; the high dignity of art, science and literature of antiquity; the memory of ancestors, which honored descendants; humanism of Orthodoxy.

**Key words:** Byzantine culture; the early Christian tradition; Christianity; ancient culture; freedom of conscience; freedom of religion; humanism.

Византийская культура привила православие Руси, и с древнейших времен Византийскую империю принято считать одним из главных оплотов православия в древнем мире. При этом любого исследователя, основательно знакомящегося с византийской исторической, философской и художественной литературой, поражает тот факт, насколько в этой «христианской империи» широко, многообразно и глубоко сохраняются и продолжают вполне процветать «пережитки» античного мира: его «боги», его герои, его традиции, его великие книги. Для современной России, с её возрождающимися, несмотря на 80 % православного населения, языческими культурами, весьма актуально было бы выяснить как причины сохранения в Византийской традиции языческих начал, так и глубину их проникновения в христианское сознание; важно было бы посмотреть также, велась ли на уровне духовенства или правительства борьба с язычеством, и насколько она оказалась успешной.

Как отмечает проф. Пенской В.В., к началу V в. на смену языческой империи окончательно утвердилась *империя христианская для христиан* [18, с.8]. «Новый Рим», Визант, Константинополь, благодаря чрезвычайно удачному расположению, быстро превратился в крупнейший порт, место пересечения главных торговых, культурных и религиозных путей между Востоком и Западом, и сама византийская цивилизация возникла как бы на перекрестке между этими двумя столь разными мирами.

Пространство византийской цивилизации было огромным — до 750 млн. кв. километров, империя включала в себя Балканы, Малую Азию, часть Месопотамии и Армении, Сирию, Палестину, Египет,



острова Восточного Средиземноморья (в том числе Кипр и Крит), территории в Аравии, Причерноморье и на Кавказе. В Византии жило 30–35 млн. человек, среди них были сирийцы и евреи, армяне и грузины, греки и копты (в Египте). При этом до VII в. государственным языком был латинский, затем его сменил греческий – филологам же и психологам известно, что язык формирует мышление человека и мировоззрение народа: не отказавшись от древнего языка, трудно полностью отказаться и от древних, в данном случае эллинистических, традиций.

Византийская цивилизация впитала в себя традиции не только античного мира, но и, в постоянной борьбе – восточных и северных цивилизаций: в VI в. Византия вела длительную кровопролитную войну с Персией (Ираном), затем арабские племена, уже создавшие свою государственность и объединенные новой религией – мусульманством, отторгли от Византии Сирию, Палестину, Северную Африку, тогда же, в VII в., Византия испытала натиск славянских племен с севера, где образовалось Первое Болгарское царство, до начала XI в. являвшееся серьезным врагом ромеев. Благодаря исключительному гуманизму православной цивилизации, мощно соединившему в себе все достоинства, изначально восточной, религии христианства с достижениями, изначально западной, греческой античной традиции, Византийская империя просуществовала на 1000 лет дольше Великой Римской империи и внесла ни с чем не сравнимый вклад в развитие мировой культуры.

Наиболее ярко особенности и идеи любой культуры проявляются в классических образцах её литературы.

Благодаря византийскому патриарху Фотию (ок. 820–891), собирателю античной классики, до нас дошли изложения текстов и переложения многих прозаических произведений Древнего мира – «всего книг триста без двадцати одной», включенных в его огромный свод «Мириобиблион» («Множество книг») или «Библиотека». Этот уникальный библиографический труд очерчивал широкий круг самостоятельного чтения для образованного человека.

Дело Фотия продолжил его ученик Арефа Кесарийский (ок. 860–932), оставивший огромное литературное наследство, в котором проявил внимание как к творчеству Платона, Лукиана, так и к «Апокалипсису». Среди его сочинений выделяется памфлет «Хирсфант, или Ненавистник чародейства», найденный в конце XIX в. в библиотеке Исторического музея в Москве. Это искусно выполненное поношение

против «дерзкого упорства», с каким его современник Лев Хирсофант выступил в защиту языческой культуры, «пускал в глаза пыль безбожия». Впрочем, и сам Арефа с не меньшей дерзостью осудил церковников в своей «Речи в защиту тех, кто воспроизводит жизнь в театре, славил бога Диониса, дарящего людям радость и отдых, и дал остроумным людям занятие, при помощи которого они утешали бы тех, кто пал духом».

Жанр сатирического диалога Византии следовал античной традиции Лукиана. Диалоги создавались на сюжет хождения в потусторонний мир – либо на небеса, либо в подземное царство, продолжая линию мифических посещений преисподней Орфеем, Одиссеем, Гераклом, Тезеем, героями Аристофана («Лягушки»), Платона («Республика»), Плутарха («О позднем возмездии богов»), а еще ранее – ассиро-аккадского эпоса о Гильгамеше.

«*Патриот, или Поучаемый*» – анонимное произведение X в., написанное в форме диалога-памфлета сатирического характера на политические, философские и этические темы. Диалог «Патриот» (X в.) исследователи считали и памфлетом на христианские верования, и риторической шуткой, и обличением язычества. Одно время его авторство приписывалось то Пселлу, то Лукиану. О своем посещении соборща «парящих в небесах мужей» «стоухий» язычник Критий рассказывает с грубоватыми шутками недавно окрещенному Триефону, представляя завсегдаев небесных круч носителями темных сил – злодеями и обманщиками, лишенными какой бы то ни было нравственности [8]. В его основе лежит полемика между язычеством и христианством, причем язычество осмеивается в духе диалога Лукиана «Менипп, или Путешествие в подземное царство». В первой части ниспровергаются языческие боги. Действие в ней происходит в период раннего христианства. Ее герой Триефон, принявший крещение от апостола Павла, доказывая Критию ложность язычества, приводит различные древнегреческие мифы, демонстрирующие бессилие богов (Афина Паллада не может одолеть Медузу Горгону, хотя носит ее голову на щите, и др.). Однако, создатель «Филопатриса» иронизирует и по адресу библейских легенд о Моисее и апостоле Павле, которого он изображает «долгоносим, плешивым галилеяниным» [8]. В более краткой второй части, насыщенной современными автору политическими событиями (намек на резню на Крите в годы правления узурпатора Никифора II Фоки, взятие ромеями Антиохии в 969 г., действия императора, приостановившие рост монастырского

землевладения, и его столкновения с патриархом Полиевком), героем является Критий, который рассказывает другу Триефону о своих приключениях. Он поднимается по высокой лестнице – и, подобно гомеровскому Телемаху, минуя железные ворота и медные пороги, попадает в золоченые покои, – похожие на чертог Менелая. Это – надземный, горный мир, но он населен не ангелами, а «какими-то вперившими глаза в землю бледнолицыми людьми» (монахами, находившимися в оппозиции к Никифору Фоке). Они проводят дни в постах и молитвах, благодаря чему приобретают дар предсказывать будущее и сулят Византии гибель, «смуты и волнения», возвещая приход благодетеля, который уплатит долг и «вымостит золотом» главную улицу: «а они с видом непогрешимых мудрецов продолжали болтать свой излюбленный вздор, что скоро-де все изменится, в городе начнутся смуты и волнения, а войско будет разбито врагами» [8]. Критий призывает Божий гнев на них за непатриотизм – жители горного мира набрасываются на него с кулаками и бранью. В конце диалога безымянный автор устами своего героя прославляет военные победы Никифора II Фоки, «падение Вавилона, порабощение Египта, пленение сынов Персии, прекращение скифских набегов и... отторжение варваров» от границ империи. «Филопатрис» насыщен прямыми и скрытыми цитатами и известными образами как из античных классиков (Гомера, Аристофана, Лукиана и др.), так и из Библии. Примечательно, что это произведение попало в первый список запрещенных книг, изданных инквизицией в Венеции в 1554 г.

Авторство диалога «Тимарион» (XII в.) принято приписывать врачу и поэту Николаю Калликлу (XI–XII вв.). На одной из константинопольских улиц происходит разговор двух друзей, давно не видевших друг друга, Тимариона и Кидиона. Тимарион обстоятельно рассказывает другу о своих приключениях. Герою диалога философу Тимариону, ставшему жертвой ошибки и поплатившемуся за это жизнью, не везет и после воскрешения. Изрядно наслышавшись о неблагоприятных делах прошлых времен, Тимарион был возвращен к земному существованию после того, как его судебная жалоба на насильственное и противозаконное сведение его души в мир иной была признана обоснованной.

Он совершил путешествие в [Фессалонику](#) на праздник св. Димитрия, на обратном же пути тяжело заболел, – и тогда два демона отправляют его, еще полуживого, в царство умерших, где он проводит три дня в ожидании суда. В аиде отсутствуют ужасы загробной

фантастики, так живописуемые зачастую в средневековом искусстве христианства: подземный мир более смешон и необычен, чем страшен. Тимарион встречается здесь и многих своих знакомых, и знаменитых людей древности: языческих философов [Парменида](#), [Пифагора](#), [Фалеса](#), Диогена, и византийских философов – [Михаила Пселла](#) и [Иоанна Итала](#), при этом Пифагор отталкивает Итала со словами, что «галилеянин не может пребывать среди людей, чья жизнь была отдана познанию постижимой рассудком истины» (гл. 43), зато Пселл восторженно встречен античными мудрецами, но сам разговаривает с ними надменно (гл. 45) [8]. После суда, вершимого античным [Эаком](#), [Миносом](#) – и православным императором [Феофилом](#), в ходе которого насильственное сведение души в мир иной было признано незаконным, Тимарион возвращается на землю.

Античная и христианская традиция постоянно переплетаются в диалоге: в начале произведения герои, говоря о Едином Боге, о попеченье Божьем, необходимом в любом деле и путешествии – тут же вспоминают героев античности Телемака, Федру, Ипполита, и обстоятельно и со вкусом цитируют почему-то не Священное Писание и развитое в 12 ст. Священное Предание – но Гомера и Еврипида. При этом уже в *девять веков* как христианском государстве православными гражданами рассказывается о рабской системе общества как вполне обычном явлении [8]. Празднование дня св. Димитрия, состоящее из всенощных служб и торжественной процессии от церкви Богородицы, следующей до церкви во имя Димитрия, – удивительное сочетание православной и языческой традиций: празднество сравнивается с древними аттическими праздниками Панафиней в Афинах или Панионии в Милете; во время церковной службы появление эгемона (градоначальника) Никифора Палеолога, сына Георгия Палеолога и Анны Дуки, в преддверии храма в сопровождении толпы телохранителей – описывается словами Гомера: «как Заря розоперстая вышла из сумерек ранних»; его сопровождают *эроты, музы и хариты*; его приближенные изображены в лучших античных традициях: украшенные пестрыми шелковыми плащами, кудрявые и белокурые – «кольцами кудри природа, как цвет гиацинта, ему закрутила»; сказано, что мать православного эгемона ведёт свой род от прославленного античного героя Энея [8]. Вслед эгемону идёт красавец дука (наместник); при описании его внешности с лёгкостью используются как стихи Библии: «блестящи очи его, как от вина, и зубы его белы, как млеко», так и стихи «Одиссеи»: всё во внешности дуки изменчиво и

обманчиво – подобно питью, что «с полезными зельями вместе и горечи много содержит», в его внешности слились воедино свойства сразу 4-х языческих божеств: Афродиты, Зевса, Арея и Гермеса; речь дуки гармонична, как стихи Сапфо, и весь он более похож на божество, чем человека. И вот этот аттический герой вступает в православный храм, становится в центре его – и обращается с молитвой к мученику, после чего призывает митрополита [8]. Но ещё более сильные следы языческого сознания находим мы при описании самого важного для любого христианина этапа – смерти: если в начале описания ещё сохраняются православные представления: говорится, что по Божьему промыслу преступивших законы карает нечистая сила, то далее возникают обычные древнегреческие представления: человеку-де невозможно существовать, лишившись одного из 4-х элементов своего тела, и отделившиеся души демоны низводят к Плутону, в аид, переправляя через реку Ахеронт, а затем вталкивая в подземную пещеру. В душе может быть и разлитие желчи, и остатки кусков мяса, к тому же душа продолжает питаться и после смерти тела. Сам аид, т.е. мир после жизни, изображен картиной библейского ада, геенны, здесь и намёка нет на Небо праведников во Христе: это зияющий полный и бессолнечный мрак, – хотя богачи и здесь живут при ярком освещении ламп, а для божеств и императоров выделены богатые плодами светлые Елисейские поля; законы Эака и Миноса определяют существование в этом краю, и вера каждого здесь никого не заботит. И хотя герои диалога, ритор Феодор и Тимарион, – христиане (галилеяне), победить волю языческих богов ученики и последователи Христа могут не верой, молитвой, смирением, но всего лишь своим красноречием и изворотливым умом хитрецов, все же их самые сокровенные мечты даже после смерти сводятся к сытной еде [8].

Сатирический диалог «*Мазарис*» («Пребывание Мазариса в царстве мертвых, или Расспросы покойников об иных из своих знакомых, с которыми доводилось им встречаться при дворе») (XV в.) был создан, по всей вероятности, лицом, близким к императору. Герой Мазарис как бы проходит стажировку в подземном мире, который очень сильно стилизован под греческую древность, с его обычным Стиксом и Летой, Гермесом и Плутоном, беседует с его обитателями. При этом в фантастические картины врывается злободневная действительность: дворцовые интриги, скандальные перечни соперничества, обид, подсиживаний, обманов, продажность судей, всеобщий разврат [8]. В то же время, отмечается и великое отличие Византии от древнего

Пелопонесса: наличие единого государства, сильной императорской власти, и единой религии – что обеспечивает, по глубокой мысли рассказчика, единство народа и страны [8, с.117,123].

Художественная проза Византии знает и других известных мастеров этого жанра — Энея Софиста (конец V в.), тяготеющего к жанру греко-римских кратких афоризмов, Феофилакта Симокатту (первая половина VI в.), чьи нравоучительные, сельские и любовные письма имеют адресатов и из реальной античной истории (Перикл, Плотин, Платон, Сократ), и из языческой мифологии (Атлант, Фетида, Евридика).

Историк и поэт Агафий Миринейский (536/537–582) в своем произведении «О царствовании Юстиниана» (между 570–582) стремился доказать, что христианская современность не менее значительна, чем языческая древность, что полководцы, писатели и ученые его времени – не ниже античности – тем самым показывая, что византийское общество всё ещё находится под обаянием древнегреческих образцов. Призывая к нравственному совершенствованию человека, он приводит цитаты и из Библии, и из трудов Эпикура и Пиррона.

Старшая дочь Алексея, основателя династии Комнинов, Анна Комнина (1083–1153/1155), воспитанная в широком гуманистическом уважении к древности, принадлежала к лучшим эрудитам своего времени. В молодости, приняв участие в дворцовой интриге, она неудачно попыталась захватить престол, и затем удалилась в монастырь, где до конца своих дней предалась литературным занятиям. Так возник героический эпос «Алексиада» о прекрасном владыке, мудром правителе, она постаралась увековечить образ своего отца и его деяния: «...когда он, грозно сверкая глазами, сидел на императорском троне, то был подобен молнии... весь его героический облик вселял в большинство людей восторг и изумление... Если же он вступал в беседу, то казалось, что его устами говорит пламенный оратор Демосфен...» [7, с.15] – личность православного правителя описана в древних традициях изображения греческих героев и божеств.

В историческом повествовании проявил себя и Никифор Григора (1295 – ок. 1360), автор «Ромейской истории», написанной в форме воспоминаний обо всем, что прославляет человека, содержащей рассуждения о непостоянстве человеческой деятельности и афоризмы, утверждавшие античную мысль, воспринятую христианством, что не должно быть «ничего сверх меры».

Наконец, следует вспомнить и такого великого православного писателя, богослова и святого, как Григорий Богослов, широко использовавшего в своём творчестве все достижения античности: так, его знаменитые стихи и эпитафии развивают лучшие образцы античной эпиграммы, и созданы в форме совершенных гекзаметров, элегических дистихов и ямбических триметров. Учителями Григория в поэзии были прежде всего Гомер и Еврипид. Он широко использовал и греческую мифологию для характеристики отрицательных персонажей и передачи негативных эмоций. Философская программа Григория Назианзина формируется как продолжение лучших традиций Древней Греции, облагороженных христианством: дабы направить людей к лучшему, закона горечь следует смягчать сладостью и радостью приятного искусства («О стихах своих») [6].

Всё своеобразие византийского сознания проявлялась и в школьной программе империи, формирующей будущие умы: здесь среди обязательных книги и авторов, наряду с Библией и Псалтырью, и Григорием Назианзином (более ни одним из Отцов Церкви!), читались Гесиод, Аристофан, Пиндар, Эсхил, Софокл, Еврипид, Феокрит.

Государственное и церковное устройство Византии также сформировалось как очень прочный и надежный сплав государственной структуры и политических систем Римской империи и христианского учения: в идее симфонии власти церкви и императора проглядывает и учение о гармоничной мере древних греков, и «кесарю кесарево, а Богу Богово», и «только та власть, которая от Бога»; Поместные Церкви получают наименование «епархий» (греческое «провинции»), – также, как и территориальные единицы Римской империи [20].

Собственно византийское искусство живописи начинается примерно с VII в. – однако античная традиция в Византии никогда не прерывалась: так, по византийским мозаикам отчетливо можно проследить крайнюю постепенность процесса эллинистического угасания: утрачивается монументальная величавость, смягчается цветность, рисунок становится более тонким и воздушным. К XIV в. мозаику сменяет фреска, а затем – станковая икона. Иконы, запрещенные императором как языческие идолы, тайно распространялись монахами как великие святые. Эта борьба заканчивается в IX в. победой иконопочитания. При Василии I (836–886) формируется новый, канонический тип архитектуры и новая иконография. После победы над иконоборцами в Византии вновь утвердились идеи красоты человеческой личности. В искусстве опять

обратились к эллинизму, но при глубокой переработке его традиций с целью повышения духовности художественного творчества. Станковая живопись Византии тесно связана, прежде всего, с восточноэллинистическим портретом в технике энкаустики (восковые краски, вжигаемые в основу), – фаюмскими посмертными изображениями. Если языческий мир воспевал в человеке телесную красоту, то византийское искусство прославляло величие его души и аскетическую чистоту: в стенных росписях, в мозаиках и иконах и даже в книжной миниатюре голова как центр духовной жизни становится доминантой человеческой фигуры, тело же скрывается под струящимися складками одеяний. В самом изображении человеческого лица на первый план выносятся одухотворенность, внутреннее величие, глубина душевных переживаний. Огромные глаза с расширенными в экстазе зрачками, высокий лоб, тонкие, лишенные чувственности губы – вот характерные черты портрета в византийском искусстве классического средневековья. Из культового творчества почти совсем исчезает скульптура как искусство, прославляющее телесную красоту, ее сменяет плоский рельеф и мозаика, фреска. Вместо античной тончайшей нюансировки нежных полутонов, в Византии с X в. господствуют плотные локальные краски, наложенные декоративными плоскостями, с преобладанием пурпурных, лиловых, синих, оливково-зеленых и белых тонов, строгая фронтальность изображений. Образ человека как бы окончательно застывает в величественном бесстрастии, лишается динамизма, олицетворяет состояние созерцательного покоя – классическим примером являются мозаики Софии Константинопольской сер. IX в.

На необъятной территории империи старые и новые формы культового зодчества долгое время сосуществовали, с особой силой традиции античного и ранневизантийского зодчества проявлялись в Греции, Риме. В XI в. в Греции строятся монументальные храмы, сохранявшие и многое от более ранней архитектуры, и несущие уже элементы нового стиля: Собор монастыря Хосиос-Лукас в Фокиде и монастырь Дафнии близ Афин; в Риме еще при императоре Константине строятся, а затем неоднократно перестраиваются, сохраняя эллинистические элементы (колоннады, арки), и впитывая новохристианские (конструкция здания в виде креста), церковь св. Иоанна Латеранского, базилика ап. Павла, собор ап. Петра.

Экономика Византии также сочетала в себе как достоинства, так и недостатки «Востока» и «Запада»: в Византии, при императоре



Константине, вместе с христианской революцией, установившей православие в качестве религии всей империи, происходит переход от несправедливых и уже неэффективных рабовладельческих отношений к более передовым феодальным: в 332 г. император принимает закон, закрепляющий рабов за именьями, а затем освобожденных рабов сажает на землю, передавая им в пользование *пекулии*; земля предоставлялась от государства также крестьянским общинам, обязующимся платить государству земельный налог – тем самым создается основа и для развития крупных поместий и больших коллективных хозяйств в азиатском стиле, и крестьянства с отдельными от помещика хозяйствами – в западноевропейском стиле; все эти столь различные формы ведения хозяйства соседствуют и процветают в империи в течении многих веков. Рабовладение исчезает крайне медленно, но на рабский труд никогда не делается решающего упора, что вполне соответствует и греческой традиции, где рабы выполняли незначительную функцию, и при этом пользовались и значительными свободами, и возможностью, обычно после смерти хозяина, получить полную свободу, и традиции римской, где, несмотря на то, что рабство было распространено шире, чем в Греции, рабы имели полную возможность за хорошую службу получить не только полную свободу и свое хозяйство, но и стать гражданами государства. Азиатской экономической традиции соответствует вполне справедливый штраф *эпиола* за заброшенные земли, а также твердый курс денежной единицы, и при этом постоянный рост налогового бремени, западной традиции – принятый в VI в. при Юстиниане I свод законов, утверждавший незыблемость однажды переданных прав на землю и иное имущество, а также *митрокомия*, соседская община, в которой налоги платились не всем миром, а уже каждым хозяйством отдельно.

Обстоятельный анализ византийской традиционной философии, истории, литературы, искусства, религии, политики и экономики показывает, что античные следы сохраняются в христианской культуре Византии и V, и X, и XV вв. – тысячу лет, на протяжении всей истории великой империи. Ромеи по-прежнему своими любимыми книгами наряду с Библией называют Гомера, Платона, Сенеку и Лукиана, создают произведения в античном стиле (сатира, комедия, эпиграмма, эпитафия, разговоры душ в царстве мертвых) и даже иконы в чувственном аттическом стиле, а храмы – в строгом стиле Акрополя и Дельф, в любых жизненных обстоятельствах, в особенности наиболее важных: болезни, смерти, вспоминают и призывают вместе с Христом

Зевса, Афродиту, Асклепия. Такая живучесть язычества объясняется как высокими достоинствами древней философии, науки и литературы, так и постоянным возвращением потомков к памяти уважаемых и дорогих предков, а также желанием правителей империи сохранить мир в обществе, значительная часть которого очень медленно шла к православию: справедливое и уважительное отношение к любому вне зависимости от его веры: «всякому, по его желанию, дозволено придерживаться своей веры» [8, с.52]; главное же – следованию гуманистическому православному принципу борьбы с ересями, сектами, иноверием – а не с людьми, полной свободой воли, данной каждому человеку Богом: принцип свободы совести и свободы вероисповедания, возродившийся в наше время, практически применялся уже в огромной империи.

#### Библиография

1. Библия, 1990. – Финляндия: Mikkeil. – 1222 с.
2. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. – Киев: Путь к истине, 1991. – 120 с.
3. Банк А.В. Прикладное искусство Византии IX–XII вв. Очерки. – М., 1976. – 200 с.
4. Всемирная история государства и права. Энциклопедический словарь. / Под ред. А.В. Крутских. – М.: Инфра-М, 2001. – 300 с.
5. Владимир (Швец), архимандрит. Введение в агиографию. Учебное пособие / Владимир (Швец), архимандрит, С.Б. Сорочан. – Харьков: Майдан, 2015. – 264 с.
6. Византийская мозаика: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме. Выпуск 2 / Эллино-византийский лекторий при Свято-Пантелеимоновском храме. Под ред. проф. С.Б. Сорочан; сост. А.Н. Домановский – Харьков: Майдан, 2014. – 244 с.
7. Византийская держава [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.byzantion.narod.ru/>
8. Византийский сатирический диалог. – М.: Наука, 1986. – 192 с.
9. Гуревич П.С. Культурология. – М.: Гардарики, 1999. – 210 с.
10. Иванов С. А. Византия. – М.: Слово, 2001. – 150 с.

11. Косарев А.И. История государства и права зарубежных стран. – М., 2002. – 256 с.
12. Культурология. Учебное пособие / Под ред. проф. А.Н. Маркова. – М., 2000. – 320 с.
13. Культурология: Теория и история культуры. – М.: Знание; ЦИНО, 1998. – 340 с.
14. Каждан А.П. Византийская культура (X–XII вв.). – М., 1997. – 370 с.
15. Культура Византии. В 3-х томах. – М., 1984–1991.
16. Малюга Ю.Я. Культурология. – М.: Инфра-М, 1999. – 450 с.
17. Мамонтов С.П. Основы культурологии. – М.: Олимп; Инфра-М, 1999. – 370 с.
18. Пенской В.В. Формирование концепции «богоизбранного» государства в раннехристианской литературе // Власть, общество и церковь в Византии. – Арм., 2007. – С. 5–18.
19. Поляковская М.А. Византия: быт и нравы / М.А. Поляковская, А.А. Чекалова. – Свердловск, 1989. – 275 с.
20. Полетаева Т.А. Православная культура: история и традиции: учебное пособие в 2-х книгах, 2-е изд., доп. и перераб. / Полетаева Т.А., Куренков А., прот. – Белгород: Издательство Синодального Миссионерского отдела, 2012. – Книга 2. – 325 с.
21. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства Материалы и документы. – М., 1933. – 200 с.
22. Розин В.М. Культурология. – М.: Форум-Инфра М., 1999. – 350 с.
23. Удальцова З.В. Византийская культура. – М., 1988. – 270 с.
24. Флиер А.Я. Культурология для культурологов. – М.: Академический проект, 2000. – 235 с.
25. [Фроянов И. Я.](#) Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь / И.Я. Фроянов, Г.Л. Курбатов, Э.Д. Фролов. – Л.: Лениздат, 1988. – 356 с.

УДК 27.75

Кирюхин Вадим Владимирович  
кандидат богословия, старший преподаватель,  
помощник проректора по воспитательной работе  
Белгородской Духовной семинарии (с м/н),  
Россия, г. Белгород  
vadddim2@yandex.ru

## **Евхаристия в православном богословии XX века**

Аннотация: в статье рассмотрено учение о Евхаристии в православной богословской мысли XX века сквозь призму святоотеческого богословия I-XIV веков христианства. Особый акцент сделан на выяснении вопроса о соответствии позднейшего богословия церковному опыту раннего периода методом обнаружения в обоих сходных аспектов учения о Евхаристии. Основные выводы таковы: в своем развитии в рамках святоотеческого Предания православное евхаристическое богословие XX века, изложив положительное учение о Евхаристии и подвергнув основательной критике его западное понимание, возникшее в ходе полемики между католическим и протестантским богословием, а, впоследствии проникшее в православную богословскую школу, обогатило современную церковную науку и может являться предметом дальнейшего изучения.

Ключевые слова: таинство; евхаристия; литургия; богослужение; Тайная Вечеря; богословие; анамнезис; пневматология; эсхотология; сакраментология

Kiryukhin Vadim V.  
Master of Theology, Senior Lecturer,  
Assistant of Vice-rector for upbringing,  
Belgorod theological Seminary, Russia, Belgorod  
vaddim2@yandex.ru

## **The Eucharist in the orthodox theology of 20-th century**

Abstract: this article considers the eucharist doctrine in orthodox theological thought of 20-th century as compared with patristical theology of 1-14-th centuries. Special emphasis is made on solving the question of the conformity between the latest theology and the early Christian experience with the help from detection of similar elements in their statements of the eucharist doctrine. The main results are: the orthodox eucharist theology of 20-th century had being developed within principles of the patristic tradition and expounded the positive eucharist doctrine. Furthermore it contributed to the modern liturgical theology with revision of the catholic, protestant and

post-reformation orthodox eucharist doctrine for this reason it is perspective and deserving attention.

Key words: sacrament; the Eucharist; liturgy; divine service; the Lord's Supper; theology; anamnesis; pneumatology; eschatology; sacramentology

В современном православном богословии заслуживает пристального внимания тот факт, что с начала XX века в значительной мере возрос интерес к литургическому преданию, к тому богатому литургическому наследию, которым обладает Церковь Христова. Среди этого наследия центральное место занимает, конечно же, Святая Евхаристия. Действительно, если обратиться к трудам таких известных православных богословов XX века, как митр. Иоанн (Зизиулас), прот. Александр Шмеман, прот. Николай Афанасьев, прот. Георгий Флоровский, прот. Иоанн Мейендорф, прот. Сергей Булгаков, архим. Киприан (Керн) и др., то можно увидеть, что размышления о таинстве Евхаристии в их сочинениях занимают значительное место, поражая читателя глубиной богословского осмысления таинства и тонкостью богословской эрудиции авторов. По этой причине будет вполне справедливым и обоснованным обратиться к наследию т.н. «позднейшего богословия» с тем, чтобы изучить основные направления его мысли, указать те аспекты учения о Евхаристии, на которых акцентировали внимание вышеперечисленные авторы; а также выявить степень соответствия их богословского осмысления Евхаристии изначальному церковному богословию таинств и определить место «евхаристического богословия» Православной Церкви XX века в истории христианства вообще. Основными вопросами, получившими освещение на страницах литургических трудов современных православных авторов, являются: принцип евхаристической экклезиологии, тринитарное измерение Евхаристии и ее соборный характер, эсхатологическое измерение Евхаристии и ее пневматология, священнический аспект Евхаристии и др. Богословская тематика относительно таинства, затрагиваемая авторами, весьма обширна. Однако главным предметом рассмотрения в данной статье будет именно эсхатология Евхаристии, поскольку изложение учения об эсхатологическом измерении Евхаристии позволило дать ответ на некоторые неразрешимые вопросы, поставленные западной межконфессиональной полемикой и нашедшие своё отражение в православном т.н. «школьном» богословии дореволюционного периода:

о характере евхаристического «анамнезиса», о природе Тайной Вечери, об отношении Евхаристии к Голгофской Жертве, о взаимоотношении символа и реальности в таинстве Евхаристии. Но прежде чем погрузиться в осмысление православного литургического богословия XX века, необходимо будет провести краткий исторический экскурс в предшествующие периоды его формирования.

### **1. Новозаветное учение о таинстве Евхаристии в свете святоотеческой мысли I – XIV веков христианства**

Одной из причин, которая обуславливает определенные трудности в освещении вопроса, является тот факт, что свидетельство Нового Завета об Евхаристии весьма ограничено, так как единственное повествование о Трапезе Господней содержится лишь в нескольких строках Евангелий (Мф. 26, 26-29; Мк. 14, 22-25; Лк. 22, 14-20) и в первом послании апостола Павла к Коринфянам (гл. 11, 23-29). Содержание упомянутых текстов, по мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), свидетельствует о том, «что об Евхаристии имеется мало сведений в первохристианских источниках; бедность источников трудно объяснима – может быть, дело заключается в том, что Церковь покрывала Евхаристию тайной, желая защитить ее от нехристианских взглядов, или в естественной тенденции не определять и не обсуждать то, что составляет самое сердце ее жизни. Надо сказать, что в первые века христианства не было определения не только Евхаристии, но и самой Церкви. В обоих случаях относительное молчание Нового Завета вскрывает непосредственную связь между Евхаристией и тайной Церкви, что создает довольно значительную трудность для интерпретации свидетельства Нового Завета об Евхаристии» [10, с.9]. Что же касается формы, в которую облачается в апостольской Церкви совершение Евхаристии на основе структуры Тайной Вечери, то о ней мы знаем еще меньше. Сложность вопроса также усугубляется тем фактом, что «в догматических определениях и правилах Вселенских и Поместных соборов до 1157 года нигде не сформулирован отдельно догмат о Евхаристии» [20, с.188]. По этой причине поиск каких-либо вероучительных формулировок относительно Евхаристии в определениях как Вселенских, так и Поместных Соборов Православной Церкви будет тщетным: упоминание о ней имеет место лишь в пастырско-каноническом значении, без вынесения каких-либо догматических постановлений. Однако, несмотря на этот факт, православное богословие благодаря отцам и учителям Церкви в

значительной мере обогатилось многочисленными богословскими суждениями, раскрывающими значение, смысл и саму сущность таинства Евхаристии. По свидетельству архиеп. Василия (Кривошеина), «центральное в жизни Церкви с самого ее возникновения таинство Святой Евхаристии, богословие и духовность которого выражены в анафорах древних литургий, нашло значительное место в творениях святых отцов. Ему не посвящали отдельных догматических трактатов систематического характера, однако таинство Евхаристии стало предметом благочестивых созерцаний и богословских размышлений крупных церковных богословов. Евхаристия рассматривается у них в общих рамках тайны спасения и в ее значении для христианской жизни» [6,с.115].

Не вдаваясь в обильное цитирование святоотеческих текстов и в подробное рассмотрение аспектов таинства Евхаристии, на которых заостряли свое внимание Отцы Церкви, отметим некоторые характерные черты и принципы, присущие их евхаристическому богословию. Прежде всего, это ориентация исключительно на церковный опыт, когда богословское осмысление таинства Евхаристии идет неразрывно от чина Божественной Литургии. Подобный подход предполагает отсутствие границы между литургическим комментарием и богословским трактатом, а сам евхаристический чин является средоточием основных вероучительных истин христианства, свидетельствуя о несомненной связи литургического опыта Церкви с ее догматическим учением, когда богослужебные тексты являются источником богословия. Этот принцип мы видим в «Учении двенадцати апостолов» (Дидахи), в посланиях Игнатия Антиохийского [8,с.137], в 4-й книге «Против ересей» св. Иринея Лионского [14,с.365], у св. Иустина Мученика [15,с.337-338], свт. Кирилла Иерусалимского [17,с.318], а также св. Николая Кавасилы [19,с.123-192]. Далее Святые Отцы рассматриваемого периода уделяют внимание пневматологическому аспекту Евхаристии, согласно которому она совершается силою Святого Духа, призываемого на Дары в молитве «эпиклезиса», упоминание о котором мы находим у Кирилла Иерусалимского [17,с.335], Иоанна Златоуста [12,с.294], Иоанна Дамаскина [9,с.311], а также у Николая Кавасилы [19,с.159]. Далее в Дидахи [21,с.21] и в творениях Иоанна Златоуста [13,с.242] выражена мысль о том, что все происходящее при совершении Божественной Литургии, является эсхатологической реальностью, когда Церковь преодолевает границы времени и пространства путем вхождения христианской общины в Царства

Небесное, которое открывается христианину уже здесь, в богослужебном акте. Стоит также отметить, что святоотеческое богословие решительно избегало каких-либо попыток рационально объяснить способ предложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Все происходящее в Божественной Литургии для Святых Отцов составляло предмет веры и воспринималось именно как таинство, способ совершения которого невозможно ни объяснить, ни выразить посредством логических определений.

Особое место в учении Церкви о таинстве Евхаристии занимает Константинопольский Собор 1156-1157 гг., предметом рассмотрения которого были заблуждения архиерея Сотириха Пантевгена относительно его истолкования слов евхаристической молитвы «Ты бо еси Приносяй и Приносимый и Приемляй и Раздаваемый». По словам архиеп. Василия (Кривошеина), «это был первый Собор в Православной Церкви, специально рассматривавший учение об Евхаристии (если не считать Трулльского Собора, косвенно и скорее с обрядовой стороны коснувшегося его в своих 101, 23 и 32 правилах)» [7]. Не вдаваясь в обилие подробностей соборных прений, сразу же перейдем к его итогам. Собор, значительную роль в котором сыграл Николай Мефонский, осудил юридическое понимание Искупления, а вместе с ним ложный взгляд на таинство Евхаристии. Защищая православное учение о Евхаристии, «мнению Сотириха Николай противопоставил молитву, завершающую «Херувимскую песнь»: «Ибо это Ты – Тот, Кто предлагает и Кто предлагается, Кто принимает и Кто принимается». Николай, воззрения которого были одобрены Собором 1156-1157гг., показывает, что ни Евхаристия, ни труд Христов вообще не могут быть низведены к некоему законническому представлению, к юридическому изображению жертвоприношения наподобие какого-то обмена или торговой сделки» [18,с.76-77]. Далее собор дал ясное понимание того, что Тайная Вечеря – это не просто повторение Голгофской Жертвы, но проявление Божьего Домостроительства во всей его полноте, которая включает в себя весь подвиг, совершенный Спасителем: и Воплощение, и смерть, и Воскресение, и Вознесение, и Сошествие Святого Духа, и даже Второе Пришествие. Вместе с этим было осуждено ложное учение о «воспоминании», что четко выражено в анафематствованиях собора: «не понимающим правильно слова «воспоминание» и дерзающим говорить, что оно обновляет мечтательно и образно жертву Его Тела и Крови...и потому вводящим, что это иная жертва, чем совершенная изначала...анафема». Существенным моментом в деяниях



Константинопольского Собора 1156-1157 гг., по словам архиеп. Василия (Кривошеина), является то, «что богословие Собора, верное святым отцам, но не опасаясь вместе с тем освещать новые вопросы, опирается в своих решениях и на литургические тексты, утверждая тем самым их значение как источника церковного богословия. А включение этих решений в провозглашения «вечной памяти» и анафематствования Недели Православия свидетельствует о принятии Церковью догматических определений Собора» [7].

Подводя краткий итог святоотеческих изречений об этом великом таинстве, можно сказать, что для святых отцов богословие Евхаристии укоренено в литургическом опыте Церкви, а это подразумевает тождественность Евхаристии и христианского вероучения. Евхаристия никогда не рассматривалась ими как предмет отдельного изучения, изолированно от самого богослужения, никогда не ставился вопрос объяснения как или каким образом совершается это таинство. По словам прот. Александра Шмемана, «Отцы не «размышляют» о богослужении. Для них оно не объект богословского исследования и определения, а скорее живой источник и верховный критерий любого христианского суждения» [26, с. 7-8].

## **2. Евхаристия в западной средневековой схоластике, протестантизме и православном богословии таинств дореволюционного периода**

Изучение богословского наследия Запада периода схоластики касательно Евхаристии заслуживает особого внимания, поскольку в нем мы находим начало нового этапа развития сакраментологии, по своему направлению радикально отличного от рассмотренного выше святоотеческого. Прежде всего, следует отметить, что если богословие отцов I-XIV веков рассматривало Евхаристию в общих рамках тайны спасения как таинство Домостроительства или раскрытие Божественного замысла, которое явлено нам в Личности и деятельности Христа, то в последующий период богословие Запада все меньше смотрит на таинства в связи с библейской историей спасения. Это результат основополагающих, важных событий: раскола Церкви Востока и Запада, юридического образа мышления Запада, философии Аристотеля. Главным следствием нового подхода в латинском схоластическом богословии, явился тот факт, что таинство Евхаристии, вопреки святоотеческому пониманию таинства сводилось к одному из аспектов Домостроительства – к Крестным Страданиям Спасителя.

Первый шаг в этом направлении сделал западный схоласт Фома Аквинский (1225-1274) в своём трактате «Сумма теологии» отождествивший таинство Евхаристии с Голгофской Жертвой, игнорируя все остальные аспекты Божественной Икономии Христом [31,с.2925,2987,3023]. В данном трактате ничего не говорится о Воплощении, Воскресении, Вознесении, Пятидесятнице, Втором Пришествии Спасителя. Отождествление таинства Евхаристии с Крестной Жертвой Спасителя стало характерной чертой последующей западной сакраментологии, нашедшей свое выражение на страницах трудов западных схоластов. Подобный подход в евхаристическом богословии Западной Церкви прот. А. Шмеман называет «редукцией» таинства, т.е. сведение его к одному единственному аспекту спасения – Кресту Христову. Далее одним из существенных нововведений схоластического богословия в области сакраментологии явилось учение о «трансубстанциации» или пресуществлении Святых Даров во время Божественной Литургии, как способа рационального объяснения совершения таинства Евхаристии, как попытки найти и определить тот самый механизм, согласно которому происходит преложение. Постановка латинским богословием вопросов о времени и способе «пресуществления» Св. Даров, явилась причиной появления нового аспекта богословского осмысления Евхаристии, известного под названием «тайносовершительной формулы», как обозначения точного момента совершения «пресуществления» с произношением определённых слов.

Нововведения западных теологов в области богословия таинств стали одним из сопутствующих факторов последующего раскола в Римо-католической Церкви. Возникнув в XVI веке, как реакция на злоупотребления Римской Церкви в области богословия и церковной практики, протестантизм вступил в резкое противоречие с теологическими разработками средневековой схоластики, что породило новые еще более существенные заблуждения. Первым серьезным шагом на пути к радикальным изменениям в области богословия таинств явилось отрицание жертвенного характера Евхаристии. Если в схоластическом богословии Евхаристия понималась как «воспроизведение Христовых страданий» [31,с.3036], то в новом протестантском подходе, нашедшем свое выражение практически во всех авторитетных вероучительных текстах протестантских конфессий, полностью поставлен под сомнение жертвенный характер таинства, а Евхаристия рассматривается просто как мемориальная ссылка на

минувшие события. Несмотря на, казалось бы, явные противоречия между протестантизмом и римо-католической схоластикой относительно богословского осмысления таинства Евхаристии, следует все-таки признать тот факт, что оба они находятся на одной почве и это позволяет более утверждать об их близком сходстве, а не о различии. И самым первым признаком, объединяющим оба направления, является все тот же принцип редукции таинства – сведения Евхаристии к одной лишь Голгофской Жертве: как латинская сакраментология периода схоластики, так и протестантское богословие центром Евхаристии считает Крестные Страдания Спасителя, игнорируя при этом все остальные аспекты таинства: Воскресение, Вознесение, сошествие Святого Духа, Второе Пришествие. Причиной этому явилось общее для обоих исповеданий юридическое понимание сотериологии, отразившееся на учении о таинстве Евхаристии. Существенным признаком схождения католического и протестантского богословия таинств является наличие в обоих исповеданиях отделённости литургической практики от богословского осмысления Евхаристии. Протестантизм унаследовал от католицизма все тот же принцип противопоставления богословия литургическому опыту Церкви.

Далее следует сказать о том, что и православное богословие таинств в полной мере ощутило на себе западное влияние, став отражением полемики между католическим и протестантским изложением учения о таинстве Евхаристии. Внешне это выразилось в том, что в православной богословской школе послереформационного периода появилась проблематика, которая отсутствовала у Св. Отцов и Учителей Церкви. Православная богословская школа, проникнувшись духом западного богословия, усвоила его элементы во многих существенных вопросах, в том числе и в области сакраментологии, излагая учение о таинстве Евхаристии в соответствии с содержанием полемического противостояния католической и протестантской богословских систем, свидетельством чему служат вероучительные тексты Православной Церкви послереформационного периода, дореволюционные догматические системы русской богословской школы и труды некоторых русских догматистов. По меткому выражению прот. Георгия Флоровского, «перенесение латинской школы на русскую почву означало разрыв в церковном сознании. Разрыв между богословскою «ученостью» и церковным опытом» [24,с.101]. В учении о таинстве Евхаристии этот разрыв выразился в отчуждении богословского осмысления таинства от чина Божественной Литургии, когда

богослужебные тексты перестали быть источником богословия. Так же православная богословская школа переняла у западного богословия метод редукции, т.е. сведения Евхаристии и всего спасительного подвига к одной лишь Голгофской Жертве, абсолютно не принимая во внимание все остальные аспекты Домостроительства. Следующим существенным аспектом в учении о Евхаристии православной богословской школы указанного периода является заимствование в западном схоластическом богословии «тайносовершительной формулы», которое выразилось в полемическом смещении акцента с «установительных» слов Христа на слова молитвы о призывании Святого Духа при совершении Божественной Литургии, выражающем несогласие с латинским учением о времени преложения Св. Даров при произнесении священнослужителем т.н. «установительных» слов Христа. Т.е. по сути «одна «тайносовершительная формула» заменяется другой, один «момент» - другим «моментом», но без раскрытия самой сущности эпиклезы, подлинного значения ее в Литургии» [27,с.196-197]. Идеей «тайносовершительной формулы» пронизаны многие авторитетные источники православного вероучения послереформационного периода.

Оценивая рассмотренные принципы изложения учения о таинстве Евхаристии в средневековой латинской схоластике, в течениях протестантизма периода Реформации и в православной богословской школе послереформационного периода, можно сделать несколько заключительных выводов:

- Западная латинская схоластика в своем изложении богословия таинств обнаружила искажение святоотеческого сотериологического принципа, совершив редукцию таинства Евхаристии к одной лишь Голгофской Жертве при полном пренебрежении остальных аспектов Домостроительства (Воплощения, Воскресения, Вознесения, Пятидесятницы, Второго Пришествия) по причине постановки в зависимость евхаристического богословия от западной юридической сотериологии;

- Утрата святоотеческого сотериологического принципа в богословском осмыслении Евхаристии стала причиной возникновения новой проблематики чисто схоластического характера о способе и времени (точном моменте) преложения Евхаристических Даров, что привело к возникновению учения о т.н. «тайносовершительной формуле»;

- Протестантизм, войдя в резкое противоречие с теологическими разработками средневековой схоластики, хотя и предпринял решительные попытки преодолеть их, все же остался в рамках той проблематики, которая была поставлена схоластическим богословием;

- Православная богословская школа послереформационного периода, под влиянием полемического противостояния между католицизмом и протестантизмом последовала методу богословского изложения, заданному западным богословием таинств и переняла у него наиболее характерные признаки учения о Евхаристии.

### **3. Учение о Евхаристии в православной богословской мысли XX века**

*«Учение Церкви о Евхаристии, хранимое Преданием, оставалось всегда неизменным, и оно просто, при всей своей удивительной глубине [25,с.101]».*

Характерной чертой т.н. «нового» богословия Евхаристии, в числе самых ярких представителей которого можно выделить православных богословов XX века, таких как митр. Иоанн (Зизиулас), прот. Александр Шмеман, прот. Николай Афанасьев, прот. Георгий Флоровский, прот. Сергей Булгаков, прот. Иоанн Мейендорф и др., является возврат к первоначальному видению таинства Евхаристии – такому, каким мы встречаем его в богословии первохристианства. Именно так и определяет задачу современного православного евхаристического богословия митр. Иоанн (Зизиулас): «вернуться к изначальной Евхаристии – такой, какой в Новом Завете ее раскрывает первенствующая апостольская Церковь, и попытаться понять значение, которое она имела для Церкви того времени» [10,с.10]. Именно поэтому во всех трудах вышеперечисленных авторов, касающихся богословского осмысления Евхаристии, мы постоянно будем проследивать апелляцию к святоотеческим текстам. И, одним из первых признаков возврата к первохристианскому видению Евхаристии, является ее богословское осмысление в рамках литургического опыта, каковое имело место в святоотеческом богословии I-XIV веков. По утверждению проф. К.Х. Фельми, «подключение Божественной Литургии во всей ее совокупности к толкованию таинства Евхаристии характерно в первую очередь для новейшего богословия, ориентированного на церковный

опыт. В современном православном богословии мы находим важные суждения о Евхаристии именно в рамках толкования Литургии, да и вообще в новейшем православном богословии опять стирается граница между литургическим комментарием и богословским трактатом (что в истории уже бывало – например, у Николая Кавасилы)» [22,с.216]. Другими словами, сам текст богослужебного в сочинениях названных авторов является источником богословской мысли.

#### **4. Пневматологический аспект Евхаристии: пневматология Евхаристии и эсхатология Церкви**

Значительное место в евхаристическом богословии XX века отводится пневматологии Евхаристии, а именно глубокому богословскому обоснованию православного взгляда, согласно которому таинство совершается силою и действием Святого Духа. Причем, если у Святых Отцов просто упоминалось о призывании Святого Духа на Св.Дары, то современные авторы ставят перед собой задачу аргументированного богословского обоснования единственно правильного понимания именно православного взгляда на данную проблему, апеллируя, прежде всего, к текстам Св.Писания. Так, например, подчеркивая решающую роль Святого Духа в Евхаристии, прот. Николай Афанасьев говорит, что «первая Евхаристия была совершена после Пятидесятницы, т.к. только после ниспослания Духа актуализировалась установленная Христом на Тайной Вечере Евхаристия» [2,с.75]. Анализируя новозаветные тексты, прот. Сергей Булгаков также указывает на тот факт, что «Евхаристия, как и все таинства церковные, стала возможна только через сошествие Святого Духа, и в Деяниях Апостолов первое упоминание о «преломлении хлеба» естественно встречается лишь после Пятидесятницы: 2, 42: «и они (уверовавшие) постоянно пребывали в учении апостолов, в *общении и преломлении хлеба и в молитвах*». Напротив, до Пятидесятницы (но после Вознесения) просто говорится: 1, 14: «все они единокорно пребывали в *молитве и молении* с (некоторыми) женами и Мариею, Матерью Иисуса, и с братьями Его» (как и о самом дне Пятидесятницы, перед самым сошествием Святого Духа, говорится просто: 2, 1: «все они были единокорно вместе»). Дух Святой Своею совершительною силою делает ощутительным присутствие Христа в Церкви и в таинствах. И, в частности, преложение Святых Даров совершается «Духом Твоим Святым» (Литургия свв. Иоанна Златоуста и Василия Великого)» [5,с.29-30]. Подобным образом, исследуя новозаветные тексты, митр. Иоанн

(Зизиулас) приходит к выводу, что «преложение (metabole) хлеба и вина в Тело и Кровь Христа может осуществиться только Святым Духом. Именно в этом смысле,- говорит он,- и надо интерпретировать слова Христа, произнесённые Им в связи с вкушением Его плоти во время Евхаристии «Дух животворит; плоть не пользует нимало» (Ин. 6, 63)» [10,с.44]. Богословски обосновывая роль Святого Духа в таинстве Евхаристии, митр. Иоанн (Зизиулас) пишет, что «творению было бы невозможно предать себя Логосу без посредничества Святого Духа. Это фундаментальное библейское утверждение, определяющее образ бытия церковной общины в день Пятидесятницы. Увидеть эти события ретроспективно (относительно к прошлому) глазами Церкви, значит расположить их в их пневматологическом контексте, согласно которому сделал их реальностью именно Святой Дух, Который снова их делает экзистенциальной реальностью *здесь* и *сейчас*. В этом смысле евхаристический «анамнезис» становится не просто умозрительной операцией, но экзистенциальным осуществлением, явлением Тела Христова, таким образом открывая нам, что сущность Церкви – это Тело Христово, составляющее реальность, которая постоянно зависит от Святого Духа» [29,с.161]. Развивая учение о действии Святого Духа в Евхаристии в терминах и понятиях православной сотериологии, прот. Иоанн Мейендорф говорит, что «в качестве божественно-человеческого общения и «синергии» Евхаристия есть молитва, обращённая «во Христе» ко Отцу и осуществляемая через нисшествие Святого Духа. Эпиклезис, следовательно, есть исполнение божественной «икономии» спасения; спасение – всегда действие Троицы. Пневматологическое измерение Евхаристии так же предполагается заведомо в самом понятии о «синергии»; это Дух делает Христа присутствующим в веке сем, в промежутке между обоими Его пришествиями: когда божественное деяние не навязывается человечеству, но предлагается для принятия человеческой свободой и, сообщаясь человеку, творит его воистину свободным» [18,с.362]. В понимании митр. Иоанна (Зизиуласа), роль Святого Духа в Евхаристии определяется как объединение исторического процесса и эсхатологии в одно целое, т.е. в Божественной Литургии Церковь посредством призывания Святого Духа входит в эсхатологическую реальность. «Как рассматривать,- спрашивает Зизиулас,- эту встречу прошлого с будущим (эсхатон) в Евхаристии? В действительности эта проблема подводит нас к самой сути затруднения, связанного со свидетельством Нового Завета о Тайной Вечери. Ибо сразу же возникает вопрос: благодаря чему Церковь, хотя и существующая

уже после креста и Воскресения и перед Вторым Пришествием, способна совершить подобного рода анамнезис, ставший на Тайной Вечери присутствующей реальностью? На этот вопрос, который в течение многих веков стоял на заднем плане многих споров об Евхаристии, Новый Завет предлагает лишь один возможный ответ – и мы находим его в пневматологии ранней Церкви» [10,с.17]. Определяя значение действия Святого Духа в Евхаристии как восхождение Церкви в Царство будущего века, мы неизбежно приходим к несомненной очевидности существующей связи пневматологического аспекта Евхаристии с эсхатологией. Так, например, прот. Александр Шмеман говорит, что «суть епиклезы не в том, что она «заменяет» один «причинный ряд», одну «казуальность» другой, а в том, что в этом исповедании Святого Духа она отстаивает то эсхатологическое, вертикальное измерение Евхаристии, которое составляет его сущность. Пришествие Духа Святого – это всегда начало «будущего века», это всегда причастие «небу». Быть «в Духе» – это значит быть «на небе», ибо само Царство Божие, «есть мир, радость и праведность в Духе Святом» (Рим. 14, 17)» [28,с.38]. Ту же мысль находим у Зизиулеса: «Святой Дух ассоциируется с «последними днями» (Деян. 2, 17), и жизнь Христа, победившая смерть в Воскресении,- это жизнь в последние времена, когда Христос станет во главе многих, «народа святых». Совершая Евхаристию в Святом Духе, Церковь полностью осознает именно это; так что и последние дни, и все, что с ними связано, уже присутствуют в общине, которая есть Церковь, и в евхаристической пище» [10,с.44]. По его утверждению, «вторжение» эсхатологии в исторический процесс осуществляется через Евхаристию, это предвкушение «новых времен» возможно только «в Духе». Лишь посредством «излияния Духа Святого» Новый Завет может приобщить историю к «последним дням» (Деян. 2, 17). Лишь через сошествие Святого Духа Евхаристия становится «анамнезисом» Христа, то есть она обретает способность осуществить здесь и сейчас не только то, что Христос сделал, но и то, что Он сделает, когда «устроит всё по-новому». Евхаристия становится тем, чем она должна быть, только благодаря епиклезису; вот почему она основывается не только на исторической реальности, но на молитве» [10,с.51-52]. Из богословских воззрений цитируемых авторов можно извлечь мысль о том, что учение о пневматологическом аспекте Евхаристии позволило говорить также о ее эсхатологическом измерении, которое занимает значительное место в православном евхаристическом богословии XX века.



## 5. Эсхатологическое измерение Евхаристии

По замечанию прот. Бориса Бобринского, «школьное богословие и православной, и католической, и протестантской Церкви ущербно представляло эсхатологическое учение как относящееся исключительно к последним дням человечества и мира, лишь в его линейной и футуристической перспективе, неважно – в отношении ли к конкретной личности или в отношении ко всему мирозданию, но всегда как нечто отдаленное и нереалистичное. Разрыв между этой футуристической эсхатологией наших учебников, а порой и наших семинарских курсов, и начавшейся, актуальной, осуществляющейся эсхатологией Нового Завета и литургической жизни Церкви велик и драматичен. Уже в наши дни протопресвитер Александр Шмеман сумел вновь показать, какое значение имеет эсхатологический аспект церковного богословия и Евхаристии. После него митрополит Иоанн (Зизиулас), в свою очередь, указал на пребывающий в Церкви эсхатологический аспект евхаристического собрания вокруг Господа» [3,с.182]. Действительно оба автора, на которых обращает внимание в своем курсе догматического богословия прот. Борис Бобринский, в своих литургических трудах основной целью ставят показать эсхатологический характер Евхаристии, которая является проявлением Царства Божьего в исторической реальности. Митрополит Иоанн (Зизиулас) в этой связи пишет так: «Православная Литургия настолько проникнута эсхатологией, что диву даешься, как вообще могло случиться, что богословы, жившие жизнью Православной Церкви, были способны писать руководства по догматике и при этом не ссылаться на ценностное значение эсхатологии. Православная Литургия начинается и завершается благовестием Царства, и она по всей своей общей структуре представляет собой не что иное, как образ *eschata* (последних времен)» [30,с.175]. По Шмеману, «тайнства в древнехристианском понимании, суть именно средства эсхатологической жизни Церкви. Они являют «грядущий эон» в мире сем, и сами они – лишь выражение Церкви как видимый знак грядущего Царства, предвосхищение его во времени и истории» [26,с.15]. Развивая эту мысль, прот. Георгий Флоровский так же пишет, что «в Евхаристии соединяются начало и конец, Евангельские воспоминания и Апокалиптические пророчества, – вся полнота Нового Завета. В Апокалипсисе есть много литургического, – Вечера Агнца. И в литургическом чине уже горят краски будущего века. Это начинающееся преобразование мира,

начинающееся воскресение его к жизни вечной; и, обратно, можно сказать, Воскресение жизни и будет вселенской Евхаристией, трапезой, вкушением жизни» [23,с.19]. Учение об эсхатологии Евхаристии в богословской мысли XX века приобретает ещё большую значимость в силу того, что оно позволило ответить на некоторые неразрешимые вопросы, поставленные западной полемикой и отразившиеся в православном «школьном» богословии дореволюционного периода: о характере евхаристического «анамнезиса», о природе Тайной Вечери, об отношении Евхаристии к Голгофской Жертве.

## **6. Природа евхаристического анамнезиса**

Эсхатологическое измерение Евхаристии дало возможность ответить на вопрос относительно природы «вспоминания», совершаемого Церковью в Божественной Литургии. Выше было уже рассмотрено, каким образом решался этот вопрос в евхаристическом богословии католицизма и протестантизма. Если латинское богословие евхаристическое воспоминание определяет как повторение (или воспроизведение) Крестных Страданий Спасителя, то протестантизм, отвергая жертвенный характер Евхаристии, определил «вспоминание» просто как ссылку на минувшие события. Другими словами, евхаристическое «вспоминание» в западной сакраментологии полностью обращено к прошлому, к минувшим событиям земной жизни Христа. Совершенно иное понимание евхаристического «анамнезиса», коренным образом отличное от западного, мы видим в православном богословии XX века. Так, например, митр. Иоанн (Зизиулас) пишет, что «вспоминание прошлого есть воспоминание «только в будущем и через будущее». Память о будущем взрывает классически-схоластическую проблематику относительно значения Евхаристии как мемориального действия (*memoriale*). Что совершается в Евхаристии – это не воспоминание о событии из прошлого. Евхаристия как анамнеза (вспоминание) коренится не в прошлом – в Кресте Христовом, – а в будущем, в Воскресении и в грядущем Царстве. При таком понимании Евхаристии Литургия опять-таки приобретает решающее значение; и очевидно, что для православных Литургия настолько пронизана радостью и опытом Царства, что совсем другой смысл получает вопрос, имеет место повторение события прошлого или нет. В Евхаристии Церковь устанавливает эсхатологическое пространство, в котором искупительные дела Божии, в том числе, прежде всего жертва Христова, «вспоминаются» Богом» [30,с.176]. В понимании митр. Иоанна

(Зизиуласа) «воспоминание» Тайной Вечери имеет несколько измерений: так, благодаря этому воспоминанию прошлое становится новой реальностью в настоящем, но также и будущее становится реальностью. Грядущая реальность как бы переносится в настоящее, это определяется самой природой Вечери. Это и есть то новое, что содержится в анамнезисе Тайной Вечери. Но рассматривать евхаристический анамнезис просто как актуализацию крестной жертвы Христа,- это значит иметь неполное и искаженное представление об анамнезисе. В действительности, подобное представление несовместимо с Тайной Вечерей. Для того чтобы лучше понять, что же происходило на Тайной Вечери, необходимо включить туда и будущее, то есть сделать будущее, эсхатон, реальностью здесь и сейчас. Благодаря такому пониманию Евхаристия становится не только постоянно возобновляющимся присутствием жертвы и Воскресения Христа, но также и предвкушением грядущего Царства» [10,с.16]. Подобным образом, прот. Георгий Флоровский, в богословском осмыслении евхаристического «анамнезиса» на основании литургических текстов указывает на то, что «это не только воспоминание. Вспоминают о бывшем и прошедшем, о том, что некогда случилось и чего уже нет. А Тайная Вечеря не только была единожды совершена, но таинственно продолжается и до века,- «дондеже приидет»...Это исповедуем мы каждый раз, приступая к Евхаристической чаше: *Вечери Твоея Тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими*. Продолжается, не повторяется. Ибо едина жертва, едино приношение, един Иерей, «Приносящий и Приносимый» [23,с.3]. Также обращаясь к текстам Божественной Литургии, Зизиулас пишет, что «Древние Литургии (например, св. Иоанна Златоуста и св. Василия) в точности сохраняют ту же интерпретацию анамнезиса, когда в них «вспоминается» не только минувшие исторические события спасения, но и Второе пришествие. Воспоминание будущего – важнейший аспект Евхаристии» [10,с.148]. Критикуя латинское понимание «анамнезиса» с позиции православной сотериологии, прот. Александр Шмеман опровергает сведение Евхаристии исключительно к Кресту Христову и говорит, что «вся она (Литургия) – от начала до конца – воспоминание, явление, «эпифания», спасение мира, совершённого Христом. Воспоминание в Евхаристии есть соби́рание воедино всего опыта спасения, всей полноты той реальности, что составляет нашу жизнь» [27,с.271]. Вышеприведенные цитаты рассматриваемых авторов свидетельствуют о том, что, литургическое «воспоминание» является воспоминанием будущего,

когда *eschata* – «последние вещи» относятся не только к будущему, но также вступают во время и пространство настоящего, позволяя предвкушать то, что должно иметь место в будущем. Отсюда становится ясным, что евхаристический «анамнезис» не может сводиться ни к повторению Голгофской Жертвы, ни к просто воспоминанию о ней: Жертва Голгофская и жертва евхаристическая находятся друг с другом в неразрывном единстве как начало и продолжение (но не повторение!) единого и единственного кеносиса Богочеловека. Поэтому речь может идти не о повторении единой жертвы Христовой, а о постоянном её преломлении в жизни Церкви во времени.

### **7. Тайная Вечера в контексте эсхатологического «анамнезиса»**

Выявление эсхатологической природы евхаристического «анамнезиса» позволило выразить православное понимание Тайной Вечери, совершаемой за каждой Божественной Литургией и определить его отличие от западной интерпретации, согласно которой в католическом богословии Тайная Вечера – это «повторение» или «воспроизведение» Вечери, совершенной Христом; в протестантизме это просто «воспоминание» о ней как о событии прошлого. Православное евхаристическое богословие XX века настаивает на тождественности Тайной Вечери, совершённой Христом с Вечерью, совершаемой Церковью в служении каждой Божественной Литургии. Православное богословие таинств не может согласиться с католическим пониманием Тайной Вечери, поскольку «каждая Евхаристия есть не «повторение» Христовой Тайной Вечери, а восхождение наше, участие в одном и том же небесном торжестве» [28,с.76]; равно как и с протестантским взглядом, т.к. в православном богослужении Евхаристия не просто символическое воспоминание Тайной Вечери, но та же самая Тайная Вечера, ежедневно возобновляемая Христом и непрерывно, с той пасхальной ночи, когда Господь возлежал на трапезе со Своими учениками, продолжающаяся в Церкви. Прот. Александр Шмеман говорит, что «в Литургии, которую нам заповедано совершать, «дондеже Он придет», мы не повторяем и не изображаем – мы восходим в эту тайну спасения и новой жизни, совершенную единожды, но даруемую нам «всегда, ныне и присно и во веки веков». И в этой небесной, вечной и надмирной Евхаристии не Христос сходит к нам, а мы восходим к Нему» [27,с.272]. Прибегая к тексту Божественной Литургии, он отмечает, что «смысл тайной Вечери раскрывается в опыте

Церкви, его познает она самим своим восхождением в ту небесную реальность, которую на земле, единожды и навсегда, явил и даровал Христос на Тайной Вечери. И когда, подходя к причастию, мы молимся: «Вечери Твоя Тайная днесь, Сыне Божий, причастника мя прими», - это отождествление того, что совершается днесь, с тем, что совершилось тогда, именно и в полном смысле слова реально, ибо днесь мы собраны в том же Царстве, за той же трапезой, которую тогда, в ту праздничную ночь, Христос совершил с теми, кого «до конца возлюбил» [27,с.246]. На отождествление Тайной Вечери с ежедневной Божественной Литургией указывает прот. Николай Афанасьев, который, также прибегая к богослужебным текстам, говорит, что «Евхаристия, совершаемая учениками до тех пор, пока Он придет, есть продолжающаяся последняя Вечеря Христа. Как Он пребывал с учениками на Тайной Вечери, так Он пребывает с учениками на Евхаристическом собрании в евхаристических дарах. «Сие есть Тело Мое...Сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови». (1 Кор. 11, 24-25). В Евхаристии, совершаемой Церковью, Христос пребывает в полноте и в единстве Своего Тела, а через евхаристические дары Его ученики становятся «во Христе». В Евхаристическом собрании Церковь, как Тело Христово, реализуется во всей полноте» [2,с.188]. Согласно богословию прот. Н. Афанасьева, «Евхаристическое собрание есть эkkлезиологическое продолжение Тайной Вечери. Как Тайная Вечеря едина и единственна, так и Евхаристическое собрание едино и единственно. В пространстве и времени не существует разных Евхаристических собраний, но одно единое, которое абсолютно тождественно с первым Евхаристическим собранием» [2,с.190]. Подобного взгляда относительно Тайной Вечери придерживается и прот. Георгий Флоровский, который утверждает, что «каждая Евхаристия есть некое исполнение Тайной Вечери, ее осуществление и раскрытие в мире и во времени. Каждая евхаристическая служба есть всецелое отображение единой великой Евхаристии, совершенной Спасителем в навечерии Его вольных страданий на Тайной Вечери» [23,с.4]. Формулируя взгляд на взаимосвязь Евхаристии с Тайной Вечерью, православные богословы XX века настаивают на их тождественности и в отличие от западной теологии, основанной на принципах рациональной логики, мыслят в рамках антиномичности и апофатизма, свойственных восточному богословию, указывая на вневременный (т.е. эсхатологический) характер Тайной Вечери.

## 8. Вопрос об отношении Евхаристии к Голгофской Жертве

Следующим вопросом, тесно примыкающим к проблеме богословского осмысления евхаристического анамнезиса и природы Тайной Вечери, является вопрос об отношении таинства Евхаристии к Голгофской Жертве, столь долгое время стоявший в центре полемических споров между католическим и протестантским богословием таинств. В отношении данной проблемы, прежде всего, уместным будет привести слова архим. Киприана (Керна) о том, что «эта жертва превышает наше разумение, как и все в религиозной, духовной сфере не может быть втиснуто в рамки принудительной рациональной логики. Она, как и всё в богословии, исполнена антиномий и апофатических положений. Она вневременна и в своей вневременности охватывает в одном моменте и прошлое, и настоящее, и будущее» [16,с.313]. Ошибка западного богословия таинств как раз заключается в том, что оно игнорирует антиномичность и апофатизм, присущие христианскому богословию. Как уже было сказано выше, западное богословие, как латинское, так и протестантское, сущность Евхаристии свело исключительно к Голгофской Жертве, полностью игнорируя остальные аспекты Домостроительства. Подвергая основательной критике западный подход и раскрывая положительное православное учение о взаимоотношении Евхаристии и Голгофской Жертвы на основании богослужебных текстов, прот. Александр Шмеман пишет: «Итак,- продолжает молитва благодарения,- *вспоминая спасительную эту заповедь и все, ради нас бывшее: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную сидение, второе и преславное паки пришествие.* Это перечисление, в котором Крест не выделен, не противопоставлен другим воспоминаемым в нем событиям, а вместе с ними составляет как бы один восходящий ряд, есть, таким образом, воспоминание единой победы, одержанной во Христе Царством Божиим над миром сим. Победы, осуществляющейся, однако, в последовательности побед, каждая из которых исполняет себя в последующей, есть акт победного продвижения к тому концу, когда Христос «предаст Царство Богу и Отцу...Да будет Бог вся во всем» (1Кор. 15, 24-28). Соединяет же все эти победы воедино, претворяет их в единую победу жертвенная любовь Христа, единая жертва, всеми ими целостно приносимая» [27,с.255]. То есть, Крестная Жертва Спасителя, согласно трактовке прот. А. Шмемана, включена в план Домостроительства, но не выделена из него и не является основополагающим его аспектом, как это имеет место в западном

богословии таинств. По его мнению, именно «тут, по отношению к этой единой и всеобъемлющей жертве Христовой, и вскрывается ущербность того отождествления жертвы, приносимой за нас Христом, только с крестным страданием и смертью, что присуще школьному «расчленительному» богословию» [27,с.255]. Другими словами, весь земной подвиг Спасителя (Крестные Страдания, Воскресение, Вознесение), включая Второе Пришествие Его на землю, составляют единую тайну Божественного замысла и не могут быть взаимно противопоставлены или рассматриваемы в отрыве друг от друга.

Заключительные выводы из вышеизложенного можно выразить в следующих положениях:

- Православная богословская мысль XX века в изложении учения о таинстве Евхаристии в лице таких известных богословов, как митр. Иоанн (Зизиулас), прот. Александр Шмеман, прот. Николай Афанасьев, прот. Сергей Булгаков, прот. Георгий Флоровский, характерной своей чертой имеет ориентацию исключительно на церковный опыт, когда богословское осмысление Евхаристии осуществляется именно в рамках толкования Литургии, прибегая к помощи богослужебных текстов: т.е. богослужение является источником для богословской интерпретации таинства;

- Определив роль Святого Духа в таинстве Евхаристии как осуществление вхождения эсхатологии в исторический процесс, митр. Иоанн (Зизиулас), прот. Георгий Флоровский, прот. Александр Шмеман излагают учение об эсхатологическом измерении Евхаристии, основное положение которого сводится к тому утверждению, что в совершении Евхаристии переживается то, что ей обещано в Парусии, а именно эсхатологическое единство всех во Христе;

- Раскрытие учения об эсхатологическом аспекте Евхаристии позволило ответить на некоторые неразрешимые вопросы относительно таинства Евхаристии, поставленные западной полемикой и отразившиеся в православном «школьном» богословии дореволюционного периода: о характере евхаристического «анамнезиса», о природе Тайной Вечери, об отношении Евхаристии к Голгофской Жертве;

- Учение об эсхатологическом измерении Евхаристии сделало возможным ответить на вопрос, поставленный западной полемикой относительно природы «воспоминания», совершаемого Церковью при совершении Евхаристии. Если евхаристический «анамнезис» в западной сакраментологии обращен исключительно к прошлому (латинское

богословие определило его как повторение или воспроизведение Крестных Страданий Спасителя, а протестантизм, отвергая жертвенный характер Евхаристии, определил «воспоминание» просто как ссылку на минувшие события), то православное евхаристическое богословие в лице митр. Иоанна (Зизиуласа), прот. Георгия Флоровского и архим. Киприана (Керна) говорит о том, что анамнезис Христа должен пониматься не как простое повторение прошлого события, но как «анамнезис» будущего, как событие эсхатологическое;

- Выявление эсхатологической природы евхаристического «анамнезиса» позволило выразить православное понимание Тайной Вечери, совершаемой за каждой Божественной Литургией и определить его отличие от западной интерпретации, согласно которой в католическом богословии Тайная Вечеря – это «повторение» или «воспроизведение» Вечери, совершенной Христом; в протестантизме это просто «воспоминание» о ней как о событии прошлого. Православные богословы XX века раскрывают учение о тождественности Тайной Вечери с каждой, совершаемой Церковью Божественной Литургией;

- Исключительной заслугой евхаристического богословия XX века стало разрешение вопроса об отношении таинства Евхаристии к Голгофской Жертве, столь долгое время стоявшего в центре полемических споров между католическим и протестантским богословием таинств, а впоследствии воспринятого православной сакраментологией. Западное богословие, как латинское, так и протестантское, сущность Евхаристии свело исключительно к Голгофской Жертве, полностью игнорируя остальные аспекты Домостроительства. Критикуя западный подход и раскрывая положительное православное учение о взаимоотношении Евхаристии и Голгофской Жертвы на основании богослужебных текстов, прот. Александр Шмеман формулирует учение о том, что Крестная Жертва Спасителя включена в план Домостроительства, но не выделена из него и не является основополагающим его аспектом: весь земной подвиг Спасителя (Крестные Страдания, Воскресение, Вознесение), включая Второе Пришествие Его на землю, составляют единую тайну Божественного замысла и не могут быть взаимно противопоставлены или рассматриваемы в отрыве друг от друга, как это имеет место в западном богословии;

- В изложении учения о таинстве Евхаристии православная богословская мысль XX века в лице вышеперечисленных авторов,



ориентируясь в изложении учения о Евхаристии исключительно на церковный опыт, уделяя внимание таким важным вопросам евхаристического богословия, как пневматология и эсхатология Евхаристии, являет собой возврат к святоотеческому богословию I-XIV веков христианства и одновременно преодоление влияния западного евхаристического богословия, оставившего в стороне вышеперечисленные аспекты святоотеческого богословия Евхаристии и породившего новую проблематику, чуждую подлинно христианской традиции;

- В своем развитии в рамках святоотеческого Предания православное евхаристическое богословие XX века, изложив положительное учение о таинстве Евхаристии, в то же самое время, подвергнув основательной критике его западное изложение, внесло неоценимый вклад в современную церковную науку и может являться предметом для дальнейшего изучения.

#### Библиография

1. Афанасьев Н., прот. Трапеза Господня. Киев: издательство братства преп. Агапита Печерского, 2003. – 176с.

2. Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. Paris: YMCA-PRESS, 1971. – 320с.

3. Бобринский Б., прот. Тайна Пресвятой Троицы. Курс догматического богословия. М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2005. – 182 с.

4. Булгаков С., прот. Догмат и догматика. / Живое предание. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. С. 15-18

5. Булгаков С., прот. Евхаристический догмат. // Путь, № 20, февраль, 1930. С. 3-46

6. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород: издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. – 156с.

7. Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви. [Электронный ресурс] URL: [http://beseda.mscom.ru/library/Krivoshein/Symb\\_books.html](http://beseda.mscom.ru/library/Krivoshein/Symb_books.html) (дата обращения: 17.10.2015)

8. Игнатий Антиохийский, сщмч. / Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель: издательство «Жизнь с Богом», 1978. С. 95-147

9. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. СПб: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. – 442с.
10. Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия: некоторые библейские аспекты. // Символ, № 24, декабрь, 1990. С. 9-57
11. Иоанн (Зизиулас), митр. Поместная Церковь с точки зрения Евхаристии. Православный взгляд. // Афанасьевские чтения. М., 1994. С. 135-152
12. Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. 8. Кн. 1-я. СПб: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1902. – 1012с.
13. Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. 10. Кн. 1-я. СПб: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1904. – 992с.
14. Иринеи Лионский, сщмч. Сочинения. (Пять книг против ересей). Изд. 2-е. СПб: типография И. Л. Тузова, 1900. – 560с.
15. Иустин Мученик, св. Первая апология. / Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель: издательство « Жизнь с Богом», 1978. С. 259-365
16. Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Изд. 2-е. М.: храм свв. бессребреников Космы и Дамиана на Маросейке, 1999. – 336с.
17. Кирилл Иерусалимский, св. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. – 340с.
18. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М.: Издательство «Когелет», 2001. – 432с.
19. Николай Кавасила, св. Изъяснение Божественной Литургии. / Христос. Церковь. Богородица. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2002. С. 123-192
20. Павел (Черёмухин), иером. Учение о домостроительстве спасения в византийском богословии. Курсовое сочинение на соискание степени кандидата богословия. Л., 1956. – 251с.
21. Учение двенадцати апостолов. / Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель: издательство «Жизнь с Богом», 1978.С. 16-31
22. Фельми К. Х., проф. Введение в современное православное богословие. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999. – 302с.
23. Флоровский Г., прот. Евхаристия и соборность. // Путь, № 19, ноябрь, 1929. С. 3-22
24. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Изд. 3-е. Париж: YMCA-PRESS, 1983. – 600с.

25. Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. М.: Издательство «Медиум», 1994. – 476с.
26. Шмеман А., прот. Богослужение и Предание. М.: Паломник, 2005. – 224с.
27. Шмеман А., прот. Евхаристия – таинство Царства. М.: Паломник, 1992. – 304с.
28. Шмеман А., прот. За жизнь мира. New York: Religious Books for Russia, 1983. – 104с.
29. John D. Zizioulas. Being as communion. St. Vladimir's seminary press crestwood, NY 10707, 1993. P. 161
30. Шмеман А., прот. За жизнь мира. New York: Religious Books for Russia, 1983. P. 270
31. Zizioulas. Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie. / Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Studienheft 9). Frankfurt, 1977. S. 163-179
32. S. Thomae de Aqvino. De sacramentis quid sit sacramentum. / Summa theologiae. Tertiam partem. Stvdii generalis O. PR. Ottavae dic 9a Novembris 1941. S. 2808-3089

УДК 27.75

Кирюхин Вадим Владимирович,  
кандидат богословия, старший преподаватель,  
помощник проректора по воспитательной работе,  
Белгородская духовная семинария, Россия, г. Белгород  
vadddim2@yandex.ru

**Московское религиозно-философское общество и 1917 год**

**Аннотация.** В статье рассмотрена деятельность Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева (1905–1918) в лице наиболее глубоких и проникновенных его мыслителей. Особый акцент сделан на определении положительной роли МРФО в деле борьбы против набравшего обороты в начале XX века процесса секуляризации российского общества и революционных волнений. Основные выводы: Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева внесло значительный вклад в борьбу за утверждение религиозных начал в культурно-социальной жизни России. После грозных событий 1917 года, оказавшись в эмиграции, основной состав МРФО продолжил свою научную деятельность, основав целое направление в церковной науке, известное под названием «парижская школа».

**Ключевые слова:** Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева; МРФО; интеллигенция; богословие; религиозная философия; атеизм; революция; нигилизм.

Kiryukhin Vadim Vladimirovich,  
Master of Theology, Senior Lecturer,  
Assistant of Vice-rector for upbringing,  
Belgorod theological Seminary, Russia, Belgorod  
vaddim2@yandex.ru

### **Moscow's Religion-Philosophical Society and 1917**

**Abstract.** This article considers the working of Moscow's Religion-Philosophical Society of Vl. Soloviev memory (1905-1918) by means of the most profound and penetrating thinkers of this Society. Special emphasis is made on finding positive role of MRPS in the fight against secularization of Russian society and revolutionary upsurge. The main results are: Moscow's Religion-Philosophical Society of Vl. Soloviev memory made a significant contribution in the struggle for religious fundamentals in cultural and social life of Russia. After 1917 the main body of MRPS continued his scientific activities in emigration and founded the school of church science that known as "Parisian".

**Keywords:** Moscow's Religion-Philosophical Society of Vl. Soloviev memory; MRPS; intellectuals; theology; religious philosophy; atheism; revolution; nihilism.

Этот год для нашей отечественной истории отмечен столетием одного из самых трагических ее эпизодов – революции 1917 года. Хотя в качестве причин, спровоцировавших явление в русской действительности этого масштабного, по своей сути кровавого деяния, его исследователями указываются различные факторы, уходящие своими корнями в глубину веков, необходимо признать следующее: в XX век Россия вошла в состоянии серьезного религиозного и общественного кризиса при одновременном росте экономического развития и могущества государства. Одним из участников, а скорее даже главным катализатором общественных процессов русского общества того периода, являлась интеллигенция, которая в зависимости от направленности своих исканий и устремлений делилась на несколько основных идейных групп. Это были как консерваторы, так и носители атеистической и нигилистической идеологии, но всех их объединяла общая для них совокупность характерных черт: «непримирение «господствующей» Церкви, внерелигиозный гуманизм, культ служения народу, преклонение перед наукой и позитивистское мировоззрение. Идеал общественного культурного и научного прогресса явился для интеллигенции заменой религиозного идеала» [3]. Поскольку религиозный вопрос для интеллигенции стоял, можно сказать, на первом месте, а в сфере религии ведущую роль играла Православная Церковь, то естественным образом возникает вопрос: в чем причина острого неприятия интеллигенцией «официальной» Церкви? В качестве ответа на поставленный вопрос можно привести строки из воспоминаний одного из авторитетных церковных иерархов митрополита Вениамина (Федченкова), который описывает состояние православной церковной жизни того времени. «В 1917–1918 гг. обвалилось на Русь и безбожие. Откуда оно? Вопрос большой. Кратко сказать можно так: видимость была более блестящая, чем внутренняя сила. Быт, обряды традиции – хранились; а силы веры, горения, огня благодатного уже было мало. Я не видел горения в своих учителях, никто нас не зажигал даже и не заговаривал с нами о внутренней жизни. Катились по инерции. Духовная жизнь падала, замирала: одной внешностью не поддержать ее. А там шла и подпольная работа среди учащихся. Попадались уже и нигилисты среди нас – хотя и очень редко. А еще важнее: кругом семинарии уже зажигались иные костры; дым от них залетал и к нам, но не сильно все же. Но – повторю – силы духа уже было мало. Очень многие семинаристы уходили по светским путям, пастырское служение не влекло их уже: значит, остывать стали и эти, мощные прежде классы духовенства» [2]. Подобными свидетельствами

о характере общей духовной атмосферы в недрах русского православного христианства испещрены письменные воспоминания многих очевидцев тех событий. Подтверждением религиозного кризиса на Руси может служить выпущенный в 1906 году трехтомник под названием «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе», где иерархи Русской Церкви, указывая на имевшие место серьезные проблемы, в один голос высказывались о необходимости проведения церковной реформы, которая должна была коснуться всех сфер церковной жизни от приходского до общецерковного уровня. Более того, гонителями Церкви, которые с 1917 года совершают убийства священнослужителей, рушат храмы, глумятся над святынями становятся не чуждые ей люди, но вышедшие из ее ограды – те, кто совсем незадолго до этого изучал Закон Божий в школах и участвовал в богослужбной жизни, а также немало бывших семинаристов и детей духовенства. Этот парадоксальный факт приводит некоторых современных историков к мысли о том, что в ту лихую годину «ответственность за гонение на Церковь несет прежде всего церковная иерархия, которая воспитала своих пасомых таким образом, что они почему-то с невероятной легкостью вошли в число гонителей Церкви» [5]. Несмотря на то, что дореволюционная Россия славилась такими светильниками живой веры в Бога, как святой праведный Иоанн Кронштадтский, старцы Оптиной пустыни и многими другими замечательными пастырями, имея мощную систему богословского образования и богатую традицию семейного религиозного воспитания, русское Православие оказалось неготовым дать отпор натискам революционных волнений, антицерковных настроений и воинствующего атеизма, а «духовные академии и семинарии не только не избежали атеистических влияний, но некоторые из них стали центрами и рассадниками атеистической и нигилистической идеологии» [4]. Поэтому не вызывает удивления факт, что на фоне всеобщего духовного распада и деградации тогдашняя интеллигенция не увидела в Церкви опору для своих религиозных исканий, не смогла найти ответы на свои вопросы и утолить своей духовной жажды, что стало причиной ее охлаждения к Церкви и окончательного ухода из ее ограды с последующим погружением в бездны отрицания и неверия. Однако, несмотря на всю трагичность обстоятельств той эпохи, в среде русской интеллигенции был отдельный слой, который, выражаясь языком А.С. Пушкина, «духовной жаждою томим», пытался противостоять угрозе надвигавшегося на Русь безбожия. Объединяясь в кружки, общества и братства, русские интеллигенты друг с другом или

же в присутствии аудитории слушателей делились своими идеями в форме бесед, выступлений с докладами или же выражали свои мысли в поэтической форме. Одним из таких интеллигентских образований стало «Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева» (МРФО), которое, получив основание в 1905 году (по некоторым данным в 1906), вобрало в число своих членов множество замечательных и интереснейших людей того времени. Относительно определения цели создания общества, один из его участников Н.С. Арсеньев пишет, что «главным заданием "Общества памяти Владимира Соловьева" была именно борьба за права духа, за права религиозного начала в жизни, против нигилистического отрицания его» [1]. Поскольку в состав общества вошли участники из других неформальных образований, таких как «Кружок ищущих христианского просвещения», «Христианское братство борьбы» и др., то по своей идеологической направленности публика была «разношерстной»: в ней были и представители теософии, и антропософы, и символисты, и революционно настроенные «христиане», но также и лица с православно-церковной мировоззренческой ориентацией. Принимая во внимание многочисленность общества и разнообразие его идеологических направлений, некоторые современные авторы с целью составления объективной характеристики его деятельности предлагают «различать его ядро и остальных членов – идейно пестрое и разнородное образование» [6]. Именно «ядро» общества в лице наиболее значимых и ярких его членов будет составлять ту основу, по которой можно судить о работе и достижениях общества в целом. И если на тот момент к «пестрым» можно было отнести символистов Андрея Белого и Вячеслава Иванова, а также представителя революционного идейного радикализма В. Свенцицкого, то «ядро» общества, или его «цвет», составили С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский, С.Л. Франк, П.А. Флоренский, А.Е. Ельчанинов, Л. Шестов, С.М. Соловьев, Ф.М. Эрн, Н.С. Арсеньев и многие другие. О сфере интересов общества можно судить по тематике докладов и публикуемых статей на протяжении нескольких лет его деятельности. В качестве иллюстрации приведем некоторые из них. С.Н. Булгаков («Достоевский и современность», «На пиру богов (Современные диалоги)»), Е.Н. Трубецкой («Владимир Соловьев и его дело», «Спор Толстого и Соловьева о государстве», «Старый и новый национальный мессианизм», «Мировая бессмыслица и мировой смысл», «Россия в ее иконе» «Откровение Божьего дня»), В.Ф. Эрн («Методы исторического

исследования и "Сущность христианства" Гарнака», «Социализм и христианство в их учении о прогрессе», «Социализм и проблема свободы»), В.П. Свенцицкий («Террор и бессмертие», «Религиозный смысл "Брандвюпа" Ибсена»), Д.Д. Галанин («Мое религиозное мировоззрение»), И. Трегубов («Разбор лекции В. Свенцицкого о Льве Толстом»), Н.А. Бердяев («Великий инквизитор Ф.М. Достоевского») и многие другие, перечисление которых может занять солидный объем письменного материала. Увлеченность авторов религиозно-философской, социально-культурной и политической проблематикой дает основание говорить об их серьезной обеспокоенности и тревоге за происходящие в российском обществе процессы дехристианизации, а также усугубления религиозного, общественного и культурного упадка. И хотя в незначительной своей массе Соловьевское общество, по свидетельству Н.С. Арсеньева, было представителем нецерковной религиозности, или даже «чувственно-возбужденного (иногда даже сексуально-языческого) подхода к религии и религиозному опыту» [1], «в целом МРФО было православно ориентированной организацией» [6]. Даже в сравнении с Петербургским религиозно-философским обществом (ПРФО), характерными чертами которого выступали реформаторские поползновения по отношению к Церкви, нашедшие свое выражение в идее «нового религиозного сознания» (именно Петроград впоследствии станет главным очагом обновленчества), следует отметить, что «для МРФО религиозно-общественным идеалом были такие социальные отношения, при которых Церковь становилась активной и наиболее значимой силой в социальном и культурном строительстве» [6]. Более того, отдельные участники, такие как, например, С.Н. Булгаков, который впоследствии в 1918 году в самый разгар антицерковных гонений примет священный сан, вдохновляемый жаждой христианского подвига и мученичества за Христа, ведут апологетическую миссию по защите христианства, Церкви, Православия. По свидетельству Н.С. Арсеньева, выступления «С.Н. Булгакова как на публичных собраниях, так и за пределами общества всегда носили преимущественно характер мужественной и вдохновенной защиты и исповедания христианской истины. Нельзя поэтому не признать, не только культурную, но до известной степени и миссионерскую роль общества, особенно в лице некоторых из его "столпов" – С.Н. Булгакова и близких ему по духу» [1].

Активная работа Московского религиозно-философского общества Вл. Соловьева привлекала к себе пристальное внимание российских граждан, а поставленные им острые вопросы в области



религии, философии, культуры и политики, находили отклик среди представителей интересующейся интеллигенции того времени, которые собирались в массовые аудитории, слушая лекции и доклады ораторов, а также становясь проникновенными читателями публикуемых обществом статей. По утверждению исследователя Я.В. Морозовой, «Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева ставило перед собой цель духовного возрождения общества – то, что позже С.Н. Булгаков назвал «светским пастырством», «проповедью веры в среде одичавшего в безбожии русского общества» [6]. Хотя МРФО ставило перед собой амбициозную задачу по рехристианизации всего российского общества и реализации христианских начал жизни во всех его социальных проявлениях, этим начинаниям не суждено было завершиться удачно: «вихри враждебные» революции 1917 года поставили точку в этом вопросе, насильно отправив в конце 1922 года практически большую часть участников Соловьевского общества в плавание в качестве пассажиров т.н. «философского парохода». Большевицкая Россия, пробивая дорогу в «светлое будущее», предпочла обойтись без философов, историков, литераторов и других деятелей науки, культуры и искусств. Однако, прекращение существования Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева на территории России не означало полный разгром всей деятельности его членов, но для большей части из них, для «ядра», открыло новую страницу в послужном списке их миссионерских трудов и подарило новые возможности реализации накопленного ранее опыта уже в условиях изгнания.

Оказавшись в эмиграции, бывшим членам МРФО вновь суждено было организоваться в сообщество, общей сферой интересов которого была научная деятельность, в которой они смогли воплотить традиции русского богословия, в то же самое время, выполняя две миссионерские задачи. Первая заключалась в том, чтобы свидетельствовать о красоте и истинности Православия западному христианству. Вторая – обогатить православную богословскую мысль новыми трудами и открытиями. Эта группа ученых получила название в соответствии с основным местом своего пребывания – «парижская школа», которая внесла существенный вклад в православную церковную науку результатами новых исследований в области догматики, философии, патристики, литургического богословия, церковной истории и библеистики. Стоит назвать имена прежних участников Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, которые вошли в число тружеников «парижской школы». Это представители преимущественно

религиозно-философского направления – прот. Сергей Булгаков, прот. Василий Зеньковский, С.Л. Франк, Л. Шестов, Н.А. Бердяев, которые продолжали развивать традиции русской религиозно-философской мысли. В то время как в советской России богословское образование было практически уничтожено богоборческим режимом, русское Зарубежье стало своего рода «кузницей» православной церковной науки. Одной из основных заслуг «парижской школы» стало преодоление такого явления в русской богословской мысли, которое прот. Георгием Флоровским удачно названо «западным пленением» [7], влияние которого ощущала на себе в течение веков русская система церковного образования. Священник русского Зарубежья Александр Ельчанинов, хотя и не вошел в число «людей науки», но его письменные труды, отличающиеся глубоким нравственным христианским содержанием, до сих дней служат духовным наставлением многим благодарным читателям. Помимо оказавшихся в эмиграции бывших членов МРФО, стоит назвать имена священников Павла Флоренского и Валентина Свенцицкого, которые, оставшись на родине, которая, по сути, стала для них чужбиной, несли свой нелегкий пастырский крест в новой России, свидетельствуя о Христе подвигом исповедничества.

В заключение представляется необходимым сделать несколько важных выводов. Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева, возникшее в начале XX века как реакция равнодушной русской интеллигенции на прогрессирующий в то время процесс секуляризации общественной жизни, сформировав в своих недрах творческое ядро с православно-церковной ориентацией, своей просветительской деятельностью в области религиозной мысли, философии и культуры, предприняло серьезную попытку борьбы против воинствующего атеизма и за преобладание религиозного начала в жизни русского общества. Разразившийся кровавой революцией 1917 год стал поворотным в жизни МРФО, поскольку последовавшие за этим события стали причиной трансформации Соловьевского общества в новое творческое образование, определив новые условия, методы, цели и задачи. Начатый труд борьбы за истину в рамках религиозно-философского кружка, революционные реалии новой России, в которые не вписывались все «искатели» вечного, позволили мыслителям продолжить его в эмиграции, но, перейдя уже на другой, качественно новый уровень, преобразовавшись в целую школу, обильными плодами которой будет пользоваться не одно поколение благодарных почитателей ее тружеников.

## Библиография

1. Арсеньев Н.С. О московских религиозно-философских и литературных кружках и собраниях начала XX века. Из «Воспоминаний о Серебряном веке». [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2748>

2. Вениамин (Федченков), митр. На пороге религиозной осени. [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.pravmir.ru/stat-content/sc\\_printer\\_3147.html](http://www.pravmir.ru/stat-content/sc_printer_3147.html)

3. Ермишин О.Т. Православные идеалы в московском Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьёва. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnye-idealy-v-moskovskom-religiozno-filosofskom-obschestve-pamyati-vl-solovieva>

4. Иларион (Алфеев), митр. Православное богословие на рубеже столетий. [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Illarion\\_Alfeev/pravoslavnoe-bogoslovie-na-rubezhe-stoletij/3](https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/pravoslavnoe-bogoslovie-na-rubezhe-stoletij/3)

5. Митрофанов Г., прот. Новомученики и исповедники российские – духовные предстатели своих церковных собратьев или небесные лоббисты своих земных иждивенцев. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.mitras.ru/seminary/2012-04-03.htm>

6. Морозова Я.В. Московское Религиозно-Философское Общество памяти Вл. Соловьёва: у истоков возникновения. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/420708/>

7. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/](http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/)

УДК 215

Протоиерей Сергей Миревич Михальчук,  
преподаватель Белгородской духовной семинарии,  
Россия, г. Белгород  
[pastuh@email.ru](mailto:pastuh@email.ru)

**Нравственные аспекты антропологии духа и мышления  
(на примере учения Парменида о бытии)**

**Аннотация.** В статье рассматривается понятие о нравственности как об антропологическом феномене, определяющем само бытие человеческого «сознания», влияющем на его духовность и мышление. В качестве предмета онтологического исследования в статье предлагается учение Парменида о бытии, рассматриваемое не в привычном для рационального философствования контексте, а в среде мышления христианской философии и Предания Церкви Христовой о благобытии человека.

**Ключевые слова:** Парменид; духовность; нравственность; благобытие; бытие; сознание; мышление; онтология; философствование; история философии

Archpriest Sergei Mikhal'chuk Mirovich,  
Teacher Belgorod Theological Seminary,  
Russia, Belgorod  
pastuh@email.ru

### **Moral aspects of anthropology of spirit and thinking (For example, Parmenides' theory of being)**

**Abstract.** The article discusses the concept of morality as an anthropological phenomenon that defines the very being of the human «consciousness», to influence his thinking and spirituality. As a subject of ontological research, the article proposes the teaching of Parmenides of Being, considered not in the usual context of rational philosophizing and thinking among Christian philosophy and Tradition of the Church of Christ on blagobytiyu person.

**Keywords:** Parmenides; spirituality; moral; blagobytiyu; being; consciousness; thinking; ontology; philosophizing; history of philosophy.

Учение Парменида о бытии – это, в нашем современном понимании, не столько интеллектуальное, сколько духовное предприятие!

Из поэтических образов самого Парменида, в дошедшей до нас части его философской поэмы, очевидно, что, хоть он и использовал «сверхпроницательных коней» своего интеллекта, но устремлял их «к пределам Вселенной»: – «так далеко, как только может достигать дух» [1, с.286].

Здесь мы не ставим перед собою вопроса о том, как понимал Парменид это слово – дух, которое здесь использовано. Несомненно лишь то, что духовность, определяющая восприятие Парменидом «разума» или «души» – того, что мы сейчас называем «сознанием», ещё довольно значительно отличается от того, как стали восприниматься эти понятия в классическую эпоху древнегреческой философии. Ибо нравственная составляющая в ещё мифологизированном, в значительной степени, «сознании» слышала «зов богов» в традиционном, а не рационализированном контексте. И искало не абстрактную истину, возводимую догола очищенной от всего нерационального и неинтеллектуального рационализацией в некий абсолют, в бога философов – Истину! Парменид искал – «легко убеждающую Истину». Которая и пишется с большой буквы потому, что она является истинной для всего того, что пребывает в «сознании», а не только для его интеллектуальных и рациональных способностей. Истина, искомая Парменидом, не только когнитивна! Она всё ещё – божественна. Поэтому в духовных поисках его сопровождают – «девы Гелиады, дочери Солнца», дарующие жизнь всему живому, а не только рассудочной и умной части этого живого – людям, ищущим исключительно умную истину, стремящимся выделить себя из всего живого, поставить себя над ним. Именно в этом усматривается суть и содержание того образно-поэтического ряда, который, совсем не случайно, не ради прикрас только использует поэт-философ. Ибо жизнь «сознания» – это микрокосм, целостное отражение воспринимаемой исключительно целостно всей окружающей его реальности.

Закономерна, в случае этого – неслучайного – понимания всего ряда поэтических образов Парменида, его встреча, на пути духовных поисков, с «богиней Дикэ (Правдой)», с которой знакомят его дочери Солнца. Они же и уговаривают богиню открыть философу Правду – «легко убеждающую Истину». Другой Истины, кроме Правды, пока не существует для «сознания» Парменида. Оно ещё сохраняет в себе, в достаточной степени, массив духовных, не в смысле интеллектуальных, потребностей своего существования.

Поэт-философ встречается с Правдой, исходящей откуда-то извне «сознания», получаемой в общении с Откровением. А это не та Истина, которая создана «сознанием» в самом себе и которую, вскоре, обожествит и абсолютизирует это самое рационализировано философствующее «сознание». Поэтому эта встреча приводит «сознание» к непредсказуемым и неожиданным результатам. И, в

первую очередь, эти результаты оказываются неожиданностью для нас, для современного, намного более, практически полностью, рационализированного, «сознания».

\*\*\*

Существо учения Парменида о бытии, обычно выражают в его предельно рационализированном виде, очень удобном и понятном, для нашего «сознания», во всём стремящегося не к нравственности Истины, то есть – Правде, а к простоте Истины, даже несмотря на угрозы вульгаризации нравственности в моделировании восприятия истинной реальности – «*ηευταλαυτα*» или – «всё едино».

Удобство в подобном восприятии учения Парменида о бытии заключается, в первую очередь, в том, что такая трактовка его учения легко укладывается в простое и рациональное, не предвещающее никаких нравственных сложностей, восприятие первоначальной древнегреческой диалектики. Если Гераклит выдвинул свою тезу универсального становления наличного или текущего бытия – «*πλωταρει*» – или «всё течёт», то Парменид, в подобном простом и вульгарном восприятии, как бы сам собой, становится прямой антитезой Гераклиту! Ибо, если «ни одна вещь ни на миг не остается одной и тою же, её бытие непрерывно течёт и меняется, словно воды реки», то и «источником всякой вещи служит небытие и в это же самое небытие всё, в конце концов, возвращается». Поэтому, действительно, «бытие всякой единичной вещи граничит со своей противоположностью – с её небытием», «всё едино»: и бытие, и небытие.

И в самом деле, как это рассуждение красиво в своей рациональной простоте! Диалектика становления развивается и дополняется диалектикой происхождения. А самое главное, эта диалектика окончательного завершения существования текущего бытия! Она позволяет выделить из него чистое бытие, таким образом, который полностью удовлетворяет интеллектуальные запросы «сознания». Так как совершенно не ставит перед «сознанием» никаких неинтеллектуальных задач и не накладывает на него никаких непонятных интеллектуальных обязанностей. Никаких заповедей и никакой нравственности – сплошной сон и отсутствие духовности. Потому-то и потребовалось объявить интеллект – высшей духовностью. А целью и смыслом его существования – очищение «сознания» от всех проявлений низшей духовности. Ненужной интеллектуальной духовности, объявленной, поэтому и недуховностью вовсе, а всего лишь чувственностью. Ведь эта квазидуховность (интеллект) должна противопоставляться и

противостоять чувственности. А ведь на самом деле духовность не может быть чужда чувственности, ибо обымает, соединяет в себе и интеллект, и чувства, которые помогают друг другу стремиться «вверх» к высотам духа.

Парменида даже его античные исследователи – доксографы – чаще всего считали последователем Ксенофана и представителем, почти что основателем, школы элеатов. Немногие из них приводили весомые причины для того, чтобы считать Парменида пифагорейцем [2, с.1]. Современные же историки философии, в своём большинстве, вообще предпочитают отрицать последование Парменидом Ксенофану. Он во многом остаётся для нас фигурой загадочной и противоречивой, как и некоторые другие. Например, тот же Гераклит, Анаксагор и Фалес. Или же историк Геродот и рапсод Гесиод.

Новые находки, исследования и переводы древнегреческих авторов убедительно показывают правоту опасений нынешних историков философии, и их осторожного отношения к прежним систематизаторам философствующей мысли, стремящихся к понятности и простоте. Эти опасения, однако, не отменяют стремления к рациональной простоте и у современных систематизаторов философствования. Просто становится очевидной вся сложность задачи поставленной ими перед собой. Но всё же они продолжают быть – «исполнены решимости»!

Вот и в случае с систематизацией мировоззрений поэта-философа Парменида мы натываемся на несоответствие сложившегося философского мифа тем поэтическим словам и образам, которые современные историки философии с достаточной уверенностью относят к собственному творчеству Парменида. Но мы продолжаем упорно стремиться притулить и как-то классифицировать его, вместо того чтобы внимательно всмотреться и погрузиться открытым и искренним, свободным от предшествующих убеждений и сложившихся стереотипов (философских мифов) «сознанием», в его поэзию. Ибо центр тяжести его мировоззрения, как нам кажется, а это относится и ко многим другим ключевым мыслительным фигурам, на пути эволюции мировосприятия от мифа к философии, лежит всё же в творчестве – поэзии Парменида, а не в той рационализированной мысли, которую мы хотим ему навязать, объявляя при этом, что «это Парменид так думал»!

\*\*\*

Результат диалога Парменида с Правдой – богиней Дикэ – сильно обескураживает и удивляет всех последователей вышеописанной

диалектической простоты. В том числе, вроде бы, если судить по тексту поэмы, и самого её автора.

Дикэ иронизирует по поводу мнений высказанных Парменидом. Причём иронизирует довольно жёстко, «желчно», по его собственному слову. Замечая, что «те, у кого «быть» и «не быть» считаются одним и тем же, и не одним и тем же, – шествуют по тропе Заблуждения, слепые и глухие умом». Подобные люди, – говорит Дикэ, – «для всего имеют попятный путь [совсем неустойчивы в понимании истины и заблуждения, а может быть, – добра и зла]». То есть подобные люди готовые то одно объявить белым и истинным, а противоположное чёрным и ложным, то наоборот. Она заявляет Пармениду, что все эти люди – «смертные о двух головах». Можно подумать, что Парменид этим пытается предложить своим слушателям мысль о том, что сама смертность людей заключена именно в этой их «двухголовости». Вернее, в том, что две головы в человеке никак не могут договориться между собой и постоянно заняты противоречиями друг с другом.

Кроме того, здесь нам видится ещё одна, очередная, постановка вопроса о бытии не в том плане, который философски привычен «сознанию»: как о чистом или абстрактном и идеальном бытии и бытии конкретном, текущем или становящимся. А совсем в другом контексте, скорее богословском, чем философском, более иррациональном, чем рациональном. Это контекст нового осмысления первоначального мифа, совсем ещё не рационализированного, в котором «сознание» встречается с Откровением, а бытие обнаруживает инобытие в самом себе.

\*\*\*

Откровение, раз за разом, в разные времена и в разных местах греческого мира, и вероятно, не только греческого, но греческое сознание, видимо чаще откликается, «берёт за шиворот» очередное мировоззренчески мыслящее «сознание» и ставит! Естественно Откровение берёт то «сознание», которое созрело для этого, в своём серьёзном и искреннем отношении к своей духовно-нравственной проблеме. Берёт и опять ставит его перед всей полнотой первоначального мифа! В том его виде, в каком этот миф стоял перед Гомером, то есть перед всеми творцами мифов, пытающихся в творческой полноте отразить в своём «сознании» полноту окружающего мира. Божественное бытие обращается к человеческому бытию тем, что ставит перед ним вопрос о бытии в аэдической, архаической и эпической, целостности его восприятия, его созерцания и его познания в этом общении. Именно таково содержание того общения, которое



Откровение предлагает «сознанию». И этим вот предложением инобытие обнаруживает себя перед «сознанием», обнажает своё присутствие в бытии этого «сознания».

Какое-то из «сознаний» откликается на это предложение, погружая себя в богословско-философские искания в познании этих духовно-нравственных проблем и в аскетические тяготы их решения. Но таковых всегда было мало! Мало ищущих, ещё меньше решающих. Поэтому и ключевых фигур мировоззренческого развития мысли немного! И все они выпадают излегко выстраивающихся в систему рядов тех мыслителей, которые предпочитали более приспособлять «зов богов» к своим возможностям и желаниям, чем преодолевать себя, пытаясь понять то, что предлагает им Откровение в своём «зове».

\*\*\*

Но возвращаемся к Пармениду и его поэзии – творческому и духовному диалогу (может быть, в какой-то мере, молитвенному диалогу?) с богиней Правды – Дикэ.

Правда, как божественное утверждение, состоит в том, что безнравственность «смертных о двух головах» не позволяет им «отличить бытие от небытия». А меж тем, для нравственного «сознания» это вполне простое дело: «достаточно лишь твёрдо уразуметь, что бытие есть, а небытия нет».

Действительно! Как нам понимать это заявление Парменида, которое он вложил в уста богини Дикэ?

А ведь речь идёт о том, что само существования небытия как категории мышления реально невозможно и нежелательно! В отличие от желательности и реальности существования бытия как категории мышления! Вот для нас фундаментальный пример различия двух состояний «сознания»: целостного и рационализированного. Противопоставления знания, несущего в себе плоды познания не только добра, но и зла – безнравственности! – и веры, опирающейся на исполнение заповеди о невкушении плодов познания без предварительного приуготовления своего «сознания» к способности отличить зло от добра в этих плодах.

Аналогом или параллелью этого поэтического образа Парменида является фраза из богословского предания христианской церкви: «Всё в боге и ничто (ничего) вне бога!». Есть – существует или бытийствует – только то, что от божественного и в чём присутствует божественное, и нет – не существует и не бытийствует – то, в чём нет божественного присутствия.

Изменчивость всего сущего, всех конечных вещей, их рождение и гибель, лишается всякого смысла для «сознания», если оно забывает об истине – «не существования небытия»! Ведь домыслы о небытии создали люди, привыкшие пользоваться тем своим разумом, который у них остался после того как дух покинул безнравственное и устремившееся к рационализации «сознание». Пользоваться им и доверять ему. Хотя это и не стоило бы делать! Они привыкли: «Глазеть бесцельным оком, слушать шумливым слухом и [пробовать на вкус] языком». В то время как разуму необходимо вернуть духовность, для того, чтобы он вновь стал способен рассуждать по истине логически! Для истинной же логики истинного разума несомненно, что:

«Остаётся только один мысленный путь,  
[Который гласит]: “ЕСТЬ”» [1, с.290].

Существует только то, что существует! А то, что не существует, то или не может существовать, или не должно существовать теперь и сейчас при этом вот нынешнем нравственном состоянии «сознания», ибо такое существование, которого нет, но которое хотелось бы сейчас иметь «сознанию», было бы ему не на нравственную пользу, а принесло бы ему нравственный вред. Поэтому, если «сознанию» хочется чтобы что-либо существовало, то оно должно, в первую очередь, задаться нравственным вопросом: «Для чего ему нужно это существование, и каким образом оно улучшит его нравственное состояние?» И если «сознание» найдёт положительный нравственный ответ на этот вопрос, то это новое существование откроется ему в его прежнем бытии! Так как его бытие не есть бытие само по себе или бытие с самим собой – и только. Бытие «сознания» – всегда есть общение его и того инобытия, которое в нём «ЕСТЬ». «Сознание» никогда не пребывает одиноким и покинутым. В нём всегда прибывает причина его существования. Но само «сознание» никогда не являлось, не является и не будет являться причиной своего собственного существования.

Именно поэтому не может существовать небытие! В связи с тем, что в случае существования небытия у «сознания» появляется возможность одинокого существования – существования только с самим собой. «Сознание» и небытие – крайние антагонисты! «Сознание» не совместимо с тем, что – «НЕ ЕСТЬ»!

Интересоваться небытием – «пустое занятие» и «никчемная трата времени». Ибо небытие невозможно мыслить и как-то обозначить его. А то, что «ЕСТЬ», – напротив:

«На нём очень много знаков» [1, с.290].

То есть множество конкретных существований конечных вещей.

И если «сознание» может мыслить о создании каких-то новых «знаков», то из этого следует то, что эти новые знаки уже были прежде заключены в бытии, а не пришли в «сознание» из небытия.

То самое инобытие, которое «сознание» встречает внутри своего собственного бытия, само свидетельствует о себе «сознанию»:

«Что сущее нерождённым, оно и не подвержено гибели,  
Целокупное, едиnorodное, бездрожное [неподвижное] и  
законченное.

Оно не «было» некогда и не «будет»,

Так как оно «есть» сейчас – всё вместе [одновременно],

Одно, непрерывное» [1, с. 290].

«Сознание» встречается с этим инобытием в самом себе и не может отрицать его вечность и нерождённость:

«Ибо, что за рожденье будешь выискивать ему?

Как и откуда оно выросло? Из не-сущего [«того, чего нет»]?» [1, с.290].

«Сознание» может лишь не признаваться себе в том, что некое инобытие присутствует в нём, и делать вид, что оно не замечает его присутствия! Но это было, есть и всегда будет оставаться «НЕПРАВДОЙ»:

«Этого я [Дикэ] не разрешу тебе высказывать или мыслить,

Ибо нельзя ни высказать, ни помыслить: “НЕ ЕСТЬ”...» [1,290].

Итак, у нас, в поэзии Парменида, нет причин ограничиваться лишь констатацией наличия истинного бытия – абсолютного существования, единого и единственного, бесконечного и совершенного, находящегося вне движения и течения времени, в котором стираются все возможные различия между вещами. Словом, такого бытия, в котором для разума всё суть одно и то же, что бытие, что небытие, ибо это «бессмысленно и лживо», учит Парменида богиня Правды. А мы добавим, что это ещё и безнравственно. Так как само существование «сознания» показывает и доказывает нам, что нет и не может быть никакого разделения чистого и текущего бытия – есть бытие общения, общения инобытия и бытия, нетварного и тварного, божественного и человеческого. И это общение приносит благо «сознанию»! Поэтому неправильно говорить о чистом бытии, и нам следует говорить не о нём,

а о благобытии, которое чистое бытие дарит становящемуся бытию своим общением с ним, ибо для «сознания» совершенно немислимо и неразумно отрывать одно от другого, сливая этим чистое бытие с небытием. Предпочтительнее, онтологически и нравственно оправданно, говорить об инобытии в бытии, об их общении меж собою.

К сожалению, рационализация мышления привела «сознание» к утверждению категория чистого бытия, в её отрыве от реалий его неразрывного общения с бытием становящимся, текущим и длящимся, что привело к рождению логики, которая не имеет в виду нравственность и не нуждается в ней, так как не признаёт её онтологической значимости. И как иронично то, что именно в Пармениде чрезмерно рационализированная мысль находит себе основание и оправдание: «Это начало мы находим у Парменида, который понимает абсолютное как бытие...» [2, с.2].

Что же удивляться тому, что рационализированная логика прямо-таки навязывает «сознанию» безнравственное понимание о чистом ничто, объявляя категории чистого бытия и ничто логическим тождеством: «Бытие есть на самом деле ничто, и не более и не менее, как ничто» [2, с.2].

Самое удивительное, что предельно рационализированная мысль именно вожделеет совлечь с себя всё нравственное: «Обе эти хирургически чистые абстракции не выражают решительно ничего конкретного и, следовательно, имеют одно и то же, нулевое, логическое содержание». Нимало не заботясь при этом, что, абстрагируясь от всего нерационального и неинтеллектуального, моделируя сама себя, она «засушивает» жизнь в себе. Признавая общение лишь сама с собой, игнорируя инобытие в себе, она окружает себя квазиз жизнью, в которой постоянно натывается на «терния и волчцы». Моделируя своё существование, «сознание», как малыш кубиками, играет бытием и ничто. Находясь в комнате один, увлечённый игрой, он забывает, что ему жизненно необходимо присутствие. И как только хоть что-нибудь, а этого хоть отбавляй в играх с участием ничто, напомнит ему об его одиночестве, он тут же пустится в «рёв». Становление бытия, на самом деле, никак не связано и не может быть связано с «взаимным превращением бытия и ничто». Все игры безнравственной логики в столь же безнравственную диалектику не могут породить ничего, кроме логических несоответствий, которые неожиданны для самой чистой логики, но совсем не удивительны для нравственной логики. А ведь

подобными примерами так и пестрят многочисленные попытки понять историю развития логического рационализма.

Здесь мы сталкиваемся с ещё одним источником безнравственной квазионтологии! – отделением жизни «сознания» от бытия. И ведь правда, если бытие одиноко, то оно не есть дар «сознанию», а естественная и даже случайная данность, с которой «сознанию» можно обращаться так, как ему – «за благо рассудится». А раз само существование «сознания» не есть следствие «дарения» бытия, то «сознание», само по себе обладая бытием как таковым и видя многоликость становящегося и текущего бытия вокруг себя, просто нуждается, и крайне нуждается, в существовании ничто! Ибо небытие ему логически необходимо для черпания всякого становления из него, и, конечно же, для использования его в качестве, ну, хотя бы, мусорной корзины, если не помойки. Споры историков философской мысли о приоритете, в проблеме категориального выделения чистого бытия, являются ничем иным как «игрой в куличики». Вопрос необходимо ставить в совершенно другой плоскости – в контексте онтологии нравственности и возвращения чистому бытию, то есть «сознанию», его инобытийной сущности, то есть бытия общения, присутствия инобытия в бытии. Так как только в этом случае снимаются все логические противоречия в трактовании истории развития логической мысли. И становится понятным, что именно имели в виду и Парменид, и Гераклит, и Анаксимандр, и Фалес Старший, и многие другие.

Так что же такое категория чистого бытия? И какова её роль в истории логики?

Выделение в бытии, в первую очередь в бытии «сознания», чего-то самосущего есть ни что иное как протест самого «сознания» против того одиночества, которое навязывало и навязывает ему рационализация его мышления, противостоящая традиционному мышлению, в том числе и нравственному мышлению. Ибо вода Фалеса, воздух Анаксимена и огонь Гераклита несут в себе именно эту задачу, поставленную «сознанием» перед собой – найти ту опору, на которую могла бы опереться мысль. Это было общим устремлением поэтов, историков и учёных. Достаточно привести, для примера, такие имена, как Гесиод, Геродот или Архимед. И нет ничего удивительного в том, что лучшей опорой для мысли всегда было именно общение.

А. Тренделенбург замечал, что «в соображениях ионийских философов так называемое текущее бытие предшествовало понятию о чистом бытии, неся в себе присущие ему черты», и ссылаясь на труды

А. Брандиса и Э. Целлера [2, с.2]. Наиболее очевидно, из всех ионийцев, эти поиски и ожидания присутствия видны в «апейроне», то есть беспредельном, Анаксимандра. Ещё с большим основанием мы можем утвердиться в этом, обращаясь к Гераклиту. Его огонь! – разве это не противопоставление вечного бытия Логоса и квазибытия становящихся вещей, которое неразлично с небытием – ничто. Во всяком случае, как ещё можно понять У. Гатри, в его шеститомной кембриджской «Истории греческой философии»: «Ему [миру, подобному реке, в которую нельзя войти дважды], однако, противопоставит Логос, чьё постоянство Гераклит подчеркивает во фрагменте 1, употребляя слово “есть”, или “существует”. По контрасту с изменяющимися явлениями, которые становятся согласно его законам» [2, с.2–3]. Видеть объективную истину развития философского мышления как историю общения инобытия и бытия «сознанию» может мешать лишь его предвзятость, как это убедительно показано в статье А.Д. Майданского «Учение Парменида о бытии в истории логического мышления»: «Разглядеть настоящее положение вещей Гегелю мешает легко объяснимая предвзятость: в истории логики он видит не более чем зеркальное отражение своей собственной логической системы, координатную ось которой образует противостояние чистого бытия и ничто. Всякая следующая логическая категория – от категории становления до Абсолютной Идеи – выступает в качестве своеобразного посредника, или «медиума», соединяющего бытие и ничто» [2, с.3]. А результатом исходного и непосредственного тождества бытия и ничто становится вывод о том, что это именно самое ничто является конечной целью эволюции мысли и стремления её к совершенству. А все уверения о том, что это совсем не первоначальное ничто, а совершенное и абсолютное, прошедшее и вобравшее в себя «десятки всевозможных мыслительных форм», есть ничто иное как «наряжание в красивые одёжки всё той же пустоты».

За этим не стоит ничего кроме логических спекуляций, пытающихся соединить несоединимое: бытие и ничто. Следствием всех этих «попыток с негодными средствами» становится явно пустопорожнее занятие, ибо: «Возможно ли вывести из понятия стерильного, абсолютно равного себе, абстрактного бытия нечто конкретное и многообразное?» [2, с.3]. И эти спекуляции «происходят с помощью чисто словесных операций, за которыми не стоит никакой реальный предмет». У Гераклита же чистое бытие противопоставит самому себе, то есть тоже бытию, а не небытию – не ничто. Оно, пусть и противопоставит, а не общается, своему собственному инобытию. Так как

настоящие противоположности это не бытие и ничто, а бытие и инобытие бытия – вечное бытие Логоса и становящееся и текущее бытие конкретных вещей. Очень символично, показательно и доказательно, с точки зрения бытия общения, то, что Гераклит наделяет свой Логос «теми же самыми определениями, посредством которых Парменид описывает своё Сущее» [2,с.3]. Его Логос так же «един и единствен, бесконечен и совершенен, существует вне времени и пространства» [2,с.3]. И пусть Логос Гераклита «проявляет себя не в устранении всякого различия между вещами», как Сущее Парменида, а «в заострении этого различия до противоположности и противоречия». Разве это не две стороны одного и того же бытия общения! Одной и той же диалектики общения!

С точки зрения поиска мышлением основания для самого себя, учение Гераклита о бытии не ближе к истине, чем онтология Парменида. А если учесть, что категория бытия есть результат поиска «сознанием» собеседника для себя в своём собственном бытии, то основателем науки логики следовало бы считать Откровение, а не какое-то из «сознаний», беседующих с Ним. «Тем более что само её название происходит от слова «Логос», являющегося символом Откровения и Его инобытийного присутствия в бытии «сознания».

#### Библиография

1. Лебедев А.В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I, От эпических космогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989.
2. Майданский А.Д. Учение Парменида о бытии в истории логического мышления / Философское наследие античности. – Таганрог, 1999.

УДК 27-75

Полетаева Татьяна Александровна,  
кандидат философских наук,  
заведующая учебно-методическим отделом  
Белгородской духовной семинарии  
(с миссионерской направленностью),  
Россия, г.Белгород  
polet\_ta@mail.ru

## **Межконфессиональный диалог в христианском образовании как воссоздание пространства любви и истины**

**Аннотация.** В статье рассматриваются проблемы межконфессионального диалога в современных условиях. Особый акцент делается на проблематичности ведения диалога Православной Церкви с протестантским миром по причине его стремительной либерализации. Подчеркивается, что, несмотря на это, возможности диалога с протестантами все же остаются и могут быть реализованы в сфере христианского образования. Приводится пример организации такого диалога с преподавателями-пресвитерианами из США на базе Белгородской духовной семинарии. В статье также рассматривается опыт католиков ученых из папского университета в Кракове по организации и проведению международных конференций по русской религиозной философии, что можно определить как еще один вариант межконфессионального диалога в сфере христианского образования.

**Ключевые слова:** межконфессиональный диалог, библейские исследования, перевод Библии, семинар по лингвострановедению, международная конференция, русская религиозная философия, сотрудничество ученых-философов.

Poletaeva Tatiana Alexandrovna, PhD,  
head of educational and methodical department  
Belgorod Theological seminary  
(with missionary orientation), Russia, Belgorod  
polet\_ta@mail.ru

### **Interfaith dialogue in Christian education as a recreation of space of love and truth**

**Abstract.** The article deals with the problems of interfaith dialogue in the modern world. Particular emphasis is done on uncertainty of making of dialogue of the Orthodox Church with the protestant world because of its rapid liberalization. It is emphasized that, in spite of this, the possibility of dialogue with Protestants still remain and can be realized in sphere of Christian education. An example of such dialogue with teachers - Presbyterians from the United States on the base of the Belgorod Theological Seminary is given. The article also examines the experience of scientists from the Catholic Pontifical University in Krakow on organization and holding of international conferences on Russian religious philosophy, that can be defined as another variant of interfaith dialogue in sphere of Christian education.



**Keywords:** interfaith dialogue, Bible study, Bible translation, seminar on linguo cultural studies, international conference, Russian religious philosophy, cooperation of scientists - philosophers.

В современную эпоху межконфессиональный диалог имеет свои особенности: с одной стороны, в Русской Православной Церкви его официальное направление ясно сформулировано Святейшим Патриархом Кириллом в докладе на XX Всемирном русском народном соборе 1 ноября 2016 г. Святейший Патриарх в этом докладе подчеркнул, что в настоящее время только Католическая Церковь сохраняет верность евангельским христианским ценностям. Поэтому межконфессиональный диалог Русской Православной Церкви остается только с католиками. Полноценному же диалогу с западным протестантским миром препятствует, по словам Святейшего Патриарха, «растущий ценностный разрыв между Россией и странами западной цивилизации, которого не было даже во времена холодной войны. В ту пору Запад был еще един и не ставил под сомнение христианские основы своей идентичности. А в СССР, несмотря на декларативный атеизм советского государства, во многом доминировали христианские ценности и традиционная этика, сформированная в христианском обществе» [1]. Именно эта общая база – христианская в своем основании – была основой и межконфессионального диалога.

Хорошо известно, что, начиная с 60-х гг. XX в. Русская Православная Церковь участвовала в диалоге с западными христианами – протестантами в рамках экуменического движения, потому что она видела свою миссию в этом движении как миссию проповеди Православия на международном уровне и потому что были одинаковыми христианские ценности. В наше время значительная часть западного христианства отошла от этих евангельских нравственных ценностей из-за стремительной либерализации протестантского мира, связанной с традиционной для протестантского мышления тенденцией приспособлять христианское вероучение под стандарты светского общества, в протестантских церквях стал происходить явный отход от христианских оснований нравственности. Яркие примеры – это благословение в протестантской среде так называемых «однополых союзов» и посвящение в пасторское и епископское достоинство женщин.

Современный англиканский пастор Гордон Кендал признается, что в Англиканской Церкви специфика христианского мировоззрения англикан заключается в разнообразии вплоть до расхождения взглядов. В последние десятилетия Англиканская Церковь, насчитывающая 70

миллионов человек, переживает тяжелый кризис в результате образования модернистского движения, пытающегося заменить ключевые положения канонического христианского учения[2].

Неудивительно поэтому в таких условиях прекращение полувекowego диалога Православной Церкви по сближению с протестантскими церквями на основе общей вероучительной основы.

С другой стороны, было бы несправедливо забыть важный вклад именно представительницы епископальной церкви США (ветви англиканской церкви) – переводчицы И. Хэпгуд – в развитие межконфессионального диалога с Православной Церковью в конце XIX– начале XX вв. Интересно, что плодами этого диалога до сих пор с благодарностью пользуются англоязычные православные приходы Православной Церкви Америки, проводя богослужения на английском языке.

И. Хэпгуд знала множество языков, включая русский, в том числе и разговорный. Познакомившись с православным богослужением, переводчица была настолько воодушевлена его красотой, что изучила церковнославянский язык. Оставаясь верной епископальной Церкви, она стала жить «в атмосфере православия и, в частности, занималась переводами православных богослужебных текстов <...> в результате одиннадцатилетних трудов (1895–1906), опубликовала <...> свой обширный труд *Service Book of the Holy Orthodox Catholic Church*» [3]. Этот труд И. Хэпгуд был высоко оценен православным священноначалием, которое благословило служить православную всенощную и литургию именно по этой книге на двух языках, а затем только по-английски. Особенно актуальным этот перевод оказался для российского православия в Америке, где церковное богослужение на английском языке стало совершаться вскоре после 1872 г. – после того, как епископская кафедра была переведена из Новоархангельска на Аляске в Сан-Франциско, а затем в 1905 г. – в Нью-Йорк. С этого времени роль английского языка как языка православного богослужения еще больше возросла.

И. Хэпгуд перенимала тексты Св. Писания для литургического прочтения из *Библии Короля Иакова (King James Bible)*, за исключением Псалтири. Благодаря использованию языка Библии Короля Иакова перевод И. Хэпгуд заметно отличался от предшествующих, совсем непригодных к пению переводов с церковнославянского языка на английский. *Таким образом, благодаря переводческому таланту пресвитерианки И. Хэпгуд Библия короля Иакова в Америке была «включена в православное богослужение и прочитывается всякий раз, когда положены паремии, Апостол и Евангелие, т.е. (например, в*

монастырской практике) ежедневно» [3]. Кроме того, именно Библия Короля Иакова донныне представляет собой текстологическую основу для чтения Св. Писания дома или в православных учебных заведениях в Америке при изучении вероучительных библейских истин.

Также интересно отметить, что, несмотря на процессы секуляризации, в протестантских англоязычных Церквах до сих пор интерес к Библии остается. Так, Библия короля Иакова громко читается в некоторых Англиканских церквах в Соединенном Королевстве Великобритании и в их Епископальных копиях в Америке. Именно этот вариант Библии наиболее широко распространен как в США, так и в Британии [4, с.245]. При этом важно отметить, что в связи с тем, что английский язык в наше время является языком международного общения, темп его развития устанавливается именно в Америке, поэтому в такой ситуации Библия короля Иакова становится интегральной частью религиозных культур Британии и Америки, причем, интересно, что, как свидетельствуют англоязычные лингвисты, «во многих случаях разговорный английский в Америке ближе к языку Библии короля Иакова, чем британский английский» (!) [4, с.247].

Впрочем, есть также свидетельства, что до сих пор «в некоторых удаленных уголках Великобритании еще и сегодня можно встретить людей, чья речь отличается изысканностью и красотой, притом что практически ничего кроме Авторизованной версии (т.е. Библии короля Иакова – Т.П.) они в своей жизни не читали» [5, с.83].

Что можно заключить из вышеизложенного? Очевидно, что пока остаются в пост-протестантской Европе и Америке протестанты, читающие Библию, причем именно Библию короля Иакова, остается надежда на продолжение межконфессионального диалога хотя бы с этими группами протестантов в сфере образования. Нельзя отсекал от приобщения к источнику Истины, т.е. к Православию, весь протестантский мир.

Примером, подчеркивающим возможность развития такого межконфессионального диалога в сфере образования, является опыт сотрудничества Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью) с представителями пресвитерианской церкви Джоном и Деборой Берджесс, преподавателями Питтсбургской семинарии в США, в рамках образовательных проектов в 2012 и 2016 гг.: проекта по рецензированию англо-русского сборника HolyBelogogie, а также проекта проведения учебно-практических семинаров на английском языке по лингвострановедению со студентами очного отделения Белгородской духовной семинарии, и помощь руководства Белгородской духовной семинарии в организации научно-исследовательской работы

профессора Джона Берджесса по изучению темы старчества в советский период на территории Белгородской области. Характерно при этом упомянуть, что Джон Берджесс достаточно хорошо выучил русский язык и изучает процессы возрождения Русской Православной Церкви не по публикациям, а встречаясь уже более 10 лет в живом диалоге с представителями разных духовных заведений и учреждений Русской Православной Церкви. В свой приезд в Россию в феврале 2016 года, будучи в Белгороде, профессор, в частности, рассказал о том, какие проблемы существуют в протестантских общинах США в последние десятилетия: среди молодежи появляется все больше и больше людей, которые уже не принадлежат определенным протестантским деноминациям, хотя и называют себя верующими христианами.

Таким образом, мы можем видеть, что перспективы у межконфессионального диалога с протестантами остаются и имеют место быть именно в сфере христианского образования.

Что же касается современного межконфессионального диалога с Католической Церковью, то издесь диалог осуществляется успешно в сфере христианского образования. В качестве конкретного примера можно назвать активную деятельность Философского факультета Папского университета Иоанна Павла II в Кракове по организации ежегодных научных международных конференций по русской религиозной философии, которые проводятся с 2010 года.

Характерным является состав участников краковских конференций. Каждый год они собирают вместе множество ученых-философов из России, Беларуси, Украины, Польши, Италии, Германии и других европейских стран. Организаторы краковских конференций считают, что русская религиозная философия XIX и XX вв. имеет большое значение для христианского богословия и философии. Русские мыслители, укорененные в традиции отцов Церкви, «избегали богословского дуализма, который так глубоко проник в западную мысль. Такие философы, как Петр Чаадаев, Алексей Хомяков, Владимир Соловьев, Евгений Трубецкой, Павел Флоренский, Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Георгий Флоровский и Алексей Лосев, развивали уникальные взгляды на отношения между религией и культурой, наукой, философией и социальной жизнью, которые в последнее время стали исчезать в современном западном дискурсе» [6]. Организаторы считают, что благодаря краковским конференциям они смогут вернуть эти проблемы в контекст современного философского и богословского диалога на западе в эпоху пост-секулярной эры.

Краковские конференции сопровождаются изданием серий сборников *Ex Oriente Lux: New Perspectives on Russian Religious Philosophers*.

Эти сборники, по замыслу их издателей, должны иметь интерес для тех, кому небезразлична русская традиция, но также и для другой философской и богословской аудитории.

Так, усилиями Папского университета в Кракове в наше время происходит формирование пространства для дискуссии между западными и русскими философами. Издание на английском языке по следам краковских философских конференций статей русских современных ученых снимает важную проблему, существующую с публикациями по русской философии на русском языке. Когда русские пишут о русской философии, они пишут именно на русском языке, и, следовательно, их попытки остаются обычно неизвестными для всего остального мира. В сборниках, издаваемых по следам краковских конференций, публикуются не только русские, но и западные авторы. Издатели убеждены, что этими сериями постепенно создается новый современный «ландшафт» русской философии в западном философском пространстве, который, в конечном итоге, восстановит свежесть и глубину темных сторон западной философии.

Каковы плоды этих конференций? Можно судить по названиям: в 2010 году состоялась конференция «Символизм в русской культуре», в 2011– «Метафизика и литература в русской культуре в XIX и XX вв.», в 2013 году – «Рецепция русской мысли в XIX и XX вв. в Европе», в 2014 – «Религия и культура в русской мысли», в 2015 – «Русская религиозная философия и постсекуляризм», в 2016 – «Петр Чаадаев: между любовью к отечеству и любовью к истине», в 2017 году – «Алексей Хомяков: мы и соборность».

Характерно признание организаторов конференции: «Специфичность русской религиозной философии позволяет нам углубиться в интерпретацию современного мира, избегая ловушки позитивистского мышления, а также исследовать богословские и философские интуиции русских мыслителей, кажущиеся, по прошествию лет, все более своевременными и актуальными» [6].

Подводя итоги, можно сказать, что сотрудничество православных деятелей и ученых с протестантскими деятелями и учеными в сфере библейских исследований, переводческой и образовательной деятельности, а с католическими учеными – в сфере развития миссии русской религиозной философии на Западе – можно назвать реальной альтернативой разъединению конфессий в настоящее время, шагом вперед, который совершается мыслящими людьми России, Запада и протестантской Америки для создания пространства любви и истины и выведения пост-христианского общества из пустыни модерна и светской просвещенности.

## Библиография

1. Св. Патриарх Кирилл (Гундяев). Доклад на XX Всемирном русском народном соборе. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4656210.html>
2. Гордон Кендал. Англиканская церковь. [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.religare.ru/2\\_1322.html](http://www.religare.ru/2_1322.html)
3. Верещагин Е.М. Библия короля Иакова и Библия митрополита Филарета: сходства перевешивают различия // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. д-р филол. наук Е.Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – 250 с. – С. 172–200.
4. GordonCampbell. TheKingJamesVersioninthemodernworld // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. д-р филол. наук Е.Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – 250 с. – С. 244–249.
5. Конурбаев М.Е. Библия короля Иакова: литературный плагиат, политический манифест или библиографическое открытие? // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. д-р филол. наук Е.Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – 250 с. – С.75–85.
6. Krakow meetings: Krakow conferences on Russian Philosophy. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://krakowmeetings.eu/idea>

УДК 81/266

Полетаева Татьяна Александровна,  
кандидат философских наук,  
заведующая учебно-методическим отделом,  
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин БДС (с  
м/н),  
Россия, г.Белгород  
[bpds\\_umo@mail.ru](mailto:bpds_umo@mail.ru)

**Феномен KingJamesBible: вопросы истории создания,  
исследований и применения**

**Аннотация.** В статье описываются вопросы, связанные с предысторией и историей создания KingJamesBible, указываются направления ее исследований в лингвистике. Подчеркивается, что уникальность перевода Библии короля Иакова по сравнению с более поздними переводами Библии на английский язык, созданными на ее основе, состоит в том, что по своему стилю, синтаксису, лексике он предназначен для богослужения. Именно богослужебный характер и высокое качество перевода KingJamesBible явились причиной того, что текстологическая основа Библии короля Иакова стала наиболее приемлемой для перевода православного богослужения с церковнославянского языка на английский в конце XIX – начале XX вв.

**Ключевые слова:** KingJamesBible; Уильям Тиндейл; перевод Библии; история перевода; Септуагинта; богослужебное употребление; лингвистические исследования; И. Хэпгуд.

Poletaeva Tatiana Alexandrovna, PhD,  
head of educational and methodological department,  
assistant professor of the department of social and  
humanitarian disciplines of the BOS (with m/o),  
Russia, Belgorod  
bpds\_umo@mail.ru

### **Phenomenon of the King James Bible: questions of history, research and application**

**Abstract.** In the article questions, connected with prehistory and history of the King James Bible are described, directions of its research by linguists are shown. It is emphasized that uniqueness of the King James Bible in comparison with more late translations of the Bible into English, based on it, is that thanks to its style, syntax, vocabulary it is intended for worship. Liturgical character and high quality of translation of the King James Bible were the reason that the textual basis for the King James Bible was the most suitable for translation of Orthodox liturgical texts from Church Slavonic language into English at the end of XIX- the beginning of XX century.

**Keywords:** King James Bible; William Tyndale; translation of the Bible, history of translation; Septuaginta; liturgical use; linguistic research; I. Napgood.

В современной лингвистике возрастает интерес к проблемам диалога языков и культур, к проблемам межконфессиональной коммуникации, обусловленной исторически сложившимися обстоятельствами развития христианских конфессий и подходами к переводам Библии (Священного Писания). Библия и ее переводы значительно повлияли на формирование и развитие языков, приобщенных к христианской культуре. Таковой была роль Библии и в англоязычной культуре. Среди всех библейских переводов на английский язык путеводной звездой является Библия короля Иакова, или авторизованная версия King James Bible 1611 г., на основе которой позднее, в XIX и XX вв. появились многочисленные исправленные переводы Библии на английский язык, так называемые Revised Versions.

Традиция подробного филологического изучения King James Bible и ее исправленных версий в нашем отечестве стала формироваться фактически только в последние годы. Известно, что впервые среди отечественных исследователей попытку проанализировать собственно King James Bible с лингвистической точки зрения предпринял иеромонах Алексей (Виноградов) в конце 80-х гг. XIX в. В советскую эпоху Библия короля Иакова фактически не изучалась отечественными лингвистами. Но в последние 15 лет в российской лингвистике появился ряд работ, показывающих интерес к феномену King James Bible. Среди современных российских исследователей King James Bible можно назвать, например, И.С. Хостай, Т.А. Прохорову, А.В. Форостенко, М.Е. Конурбаева, Е.Б. Яковенко, Л.Л. Баранову, М.Е. Алексева, Е.М. Верещагина, Г.Н. Гумовскую, Л.В. Егорову, О.Н. Касаткину, А.О. Жолобову, М.Е. Алексева, Р.Л. Снигирева, А.А. Липгарт, В.Н. Ерохина, Ф. Кассюто, В.Я. Порхомовского и др. Среди современных англоязычных авторов, занимающихся вопросами King James Bible, – Д. Нортон, В. Уэстбрук, Дж. Берджесс, Гордон Кэмпбел, Б. Метцгер, Мэнсбридж, Д. Дэниел и др.

По признанию переводчиков, Священное Писание считается наиболее трудной для перевода книгой, так как в нем совмещаются многие литературные стили – догматический, исторический, поэтический, и раскрываются реалии разных эпох. В самом деле, создание Библии было начато около 1500 лет до Р.Х. и закончено в I веке после Р.Х. Изначально книги Ветхого Завета были написаны на иврите и арамейском языке, а книги Нового Завета – на греческом. Еще в древности они были переведены на разные языки: греческий, сирийский, а после появления Нового Завета – на латинский, коптский,



эфиопский, армянский, готский, арабский и другие. В IX в. появился перевод Библии на славянский язык, а на европейские языки Библия стала переводиться только в эпоху Реформации.

Предыстория King James Bible заслуживает не меньшего внимания, чем она сама. На английский язык Библия была впервые полностью переведена в 1382 г. Уиклифом (хотя есть свидетельства, что до XI в. в период Древней Английской Церкви существовали англосаксонские переводы Библии, созданные в монастырях [5, с.51], но они были утрачены в период норманнского нашествия 1066 г., как, впрочем, и все культурное и духовное наследие Древней Английской Церкви, бывшей по духу православной) [14].

На протяжении 150 лет Wyclif's Bible широко использовалась в Британии, будучи «наиболее удачным переложением латинской Вульгаты» [10, с.224].

В XVI в. появился перевод протестанта Уильяма Тиндейла (1490–1536), который использовал в качестве источника Септуагинту на греческом языке, но по мнению его современника – католика Томаса Мора, этот перевод имел много неточностей, был выполнен достаточно вольно. Ученик Тиндейла Майлс Ковердейл сделал более поэтический перевод на основе латинского текста и лютеровского перевода на немецкий язык. Другой ученик Тиндейла – Джон Роджерс, работавший под псевдонимом Томаса Мэтью, создал новый перевод, соединив в нем текст по Новому Завету и Пятикнижию от Тиндейла с собственными переводами, а также с частями из Библии Майлса Ковердейла. Еще один перевод был осуществлен вторично Ковердейлом, который, будучи назначен редактором перевода архиепископом Кентерберийским, переработал Библию Томаса Мэтью, в результате чего появилась «Большая Библия» для богослужебного употребления, которая была объявлена официальным изданием и издана семь раз с 1539 по 1541 гг. Она действительно была гигантского формата и приковывалась специальной цепью к церковным кафедрам. За исключением Майлса Ковердейла, все вышеупомянутые переводчики Библии на английский язык, претерпели смерть от католиков. Майлс Ковердейл, сбежав в Женеву вместе с другими протестантами, при поддержке Жана Кальвина и Джона Нокса издал на основании Большой Библии в 1560 г. перевод, который получил название Женевской Библии. Нововведением в Женевской Библии стала нумерация стихов и исправление неточностей в тексте. Женевская Библия называлась в народе «Библией штанов» из-за казусного перевода стиха 3:7 из Книги Бытия: «и сшили

смоковые листья, и сделали себе штаны». Несмотря на это, более 100 лет она использовалась англоговорящим христианским народом, выдержав с 1560 по 1644 год 144 переиздания, хотя в официальной англиканской Церкви к ней было враждебное отношение со стороны иерархов, которые выпустили в 1568 г. так называемую Епископскую Библию, в которой за основу была взята Большая Библия с поправками в тех частях, в которых текст расходился с древнееврейским и греческим подлинниками. Епископская Библия оставалась официальной Библией в Англии вплоть до появления KingJamesBible, но в народе она популярностью не пользовалась [8].

Перевод, вошедший в историю национальной английской литературы под названием Библии короля Иакова, называется каноническим переводом, а также Авторизованным. Термин «авторизованный» (is authorized) означает, что данный перевод является разрешенным высшим священноначалием Церкви для использования прихожанами [9,с.3], хотя английский король Иаков I Стюарт, как замечает М.Е. Конурбаев, никогда его не авторизовал [4,с.76], его роль была только в том, что он покровительствовал созданию этого перевода, ставшего впоследствии величайшим памятником английской литературы.

Библия короля Иакова оказывала значительное влияние на устные и письменные формы английского языка на протяжении 300 лет, следовательно, ее роль в формировании языковой картины мира английского народа, его христианского образа мышления, а значит, и образа жизни была ключевой. Крэг Томпсон, который посвятил свою деятельность изучению истории KingJamesBible, писал, что именно благодаря *этому* переводу Библии «английский народ стал народом Книги» [8]. Даже Сомерсет Моэм, не считавший себя христианином, признавался, что «Библия короля Иакова <...> надолго стала ежедневным, а нередко и единственным чтением англичан. Ее ритм, мощь ее словаря, ее высокопарность вошли в кров и плоть нации» [6,с.36].

С другой стороны, Гордон Кэмпбел, современный английский лингвист, высказывает более осторожное мнение: «иногда говорят, что Библия, особенно Библия короля Иакова, оказала огромное влияние на развитие английского языка. Увы, это не так. Как показал Дэвид Кристал в превосходной, недавно вышедшей книге (Bogat:TheKingJamesBibleandtheEnglishLanguage), это утверждение истинно лишь в ограниченном смысле, который заключается в том, что

определенные фразы из Библии короля Иакова попали в английский язык. Многие из этих фраз существовали в ранних версиях, поэтому более точно говорить, что Библия короля Иакова стала каналом («акведуком»), через который многие фразы английского языка шестнадцатого и семнадцатого столетия дошли до настоящего времени» [13, с.245–246].

Тем не менее, до сих пор, как свидетельствует М.Е. Конурбаев, «в некоторых удаленных уголках Великобритании еще и сегодня можно встретить людей, чья речь отличается изысканностью и красотой, притом что практически ничего, кроме Авторизованной версии, они в своей жизни не читали» [3, с.83].

Библия короля Иакова была издана 5 мая 1611 г. Переводом занимался особый комитет по переводу Священного Писания под руководством настоятеля Вестминстерского аббатства Ланселота Эндрюса [3, с.75]. Этот комитет работал 7 лет, и за это время в коллективном труде переводчиков был обобщен и творчески переработан опыт всех изданий Библии на английском языке, возникших в эпоху Реформации. Общепризнанно, что главным основанием для обновленного перевода Библии короля Иакова стала Библия Тиндейла. Существуют разные мнения по поводу того, какая часть Библии Тиндейла вошла в авторизованный перевод KingJamesBible: исследователь середины XX в. К. Буттерверт считал, что это 1/3 часть, современные исследователи (Мэнсбридж, Тиллер) увеличивают эту цифру до 80–90 %, биограф Тиндейла Д. Дэниел уточняет, что 83 % новозаветного текста и 50 % ветхозаветного в Библии короля Иакова – это повтор перевода Тиндейла [11, с.186]. Есть также мнение, что в связи с тем, что перевод Тиндейла дошел до 1604 года под видом Женевской Библии, именно последняя, в конечном итоге, стала текстологической основой для создания самой лучшей протестантской Библии на английском языке KingJamesBible (в Римо-Католической Церкви в 1582 г. был осуществлен на английский язык перевод Нового Завета, в 1609 – перевод Ветхого Завета – этот вариант Библии на английском языке является, по свидетельству филологов, наиболее приближенным к латинской Вульгате [8]).

По замыслу переводчиков KingJamesBible, целью их работы было не сделать новый перевод, а «сделать лучший, или из многих хороших сделать один принципиально хороший перевод» ('tomakeagoodonebetter, oroutofmanygoodonesoneprinciplegoodone') [1, с.XVI].

Есть и такое мнение историка английских переводов Библии Адама Николсона, что Библия короля Иакова «очень политизированная книга», которая создавалась в борьбе, состязательности с другими текстами [3, с.83], она является продуктом своего времени.

Тем не менее, этот перевод был создан согласно строгому научному подходу и, по мнению многих лингвистов, стал действительно литературным шедевром, превосходящим предыдущие переводы Священного Писания на английский язык по стилю, отличаясь от них лексическим богатством и гибким, зрелым синтаксисом. В переводе KingJamesBible 1611 г., по мнению Т.А. Прохоровой, соединились две традиции: английская проза периода ее расцвета и традиция тиндейловского библейского перевода [8]. Форостенко А.В. считает, что в KingJamesBible удачно сочетается филологическая традиция, восходящая к эпохе Возрождения, протестантское понимание Библии на уровне ощущения (feeling) и высшая точка развития (peak moment) английского языка [9,с.4].

Описывая феномен KingJamesBible, М.Э. Конурбаев, в частности, отмечает единство стиля текста KingJamesBible. По его мнению, оно было достигнуто «специально установленной методикой работы над переводом» [4]. Какова же была эта методика? Перевод осуществлялся 52 переводчиками: богословам и филологам, разделенными на шесть групп, при этом по 2 человека из каждой группы – всего 12 человек – входили в комитет окончательной проверки [8]. Во время работы группы один человек зачитывал, другие следили за ним по тексту на том языке, которым владели профессионально. В процессе работы использовался текст Нового Завета в греческом TextusReceptus, Ветхого Завета – в масоретском варианте, кроме того, для справок применялась литература на халдейском, еврейском, сирийском, греческом или латинском, а также испанском, французском, итальянском или голландском. Как только обнаруживалась неточность, заметивший объявлял об этом, делались правки по Женевской Библии, для сравнения сопоставляли с Библией в версиях Тиндейла и Ковердейла, а также с Реймско-Дуэльской (католической Библия, переведенной с латинской Вульгаты). Особенно важный вклад в обеспечение единства стиля внес на последней стадии работы комитет окончательной проверки. Так была создана KingJamesBible, которая, как пишет Т.А. Прохорова, стала великим компромиссом, «достигнутым при благоприятных обстоятельствах добросовестными учеными мужами» [8].

В английской филологии, согласно М.Э. Конурбаеву, обычно филологический анализ KingJamesBible проводится в трех направлениях. Первое направление – это анализ лексики и стилистики текста и изучение специфики и особенностей функционирования стилистических категорий в тексте KingJamesBible. Второе направление включает объединение литературного и теологического аспектов изучения текста KingJamesBible. Третье направление – это «анализ источников современной литературоведческой традиции в библеистике» [4], структуры Библии, техники повествования и поэтических форм, т.е. в целом подробный литературно-художественный анализ текста. Однако до сих пор, как замечает М.Э. Конурбаев, не сложилось полного понимания специфики KingJamesBible, ее стилистического и звукового построения.

Е.Б. Яковенко уточняет, что в исследованиях Библии короля Иакова преобладает исторический подход, который сказывается и на литературоведческом анализе текста (т.е. когда он рассматривается как художественный текст и в контексте этого исследуется ее влияние на литературу различных эпох и жанров), и на герменевтическом (т.е. когда проводится анализ комментариев к различным изданиям ее, а также изучается полемика «между протестантами и католиками и отражение в тексте перевода протестантской доктрины» [12,с.10]), и даже на лингвистическом, главным в котором является изучение влияния, оказанного Библией короля Иакова на становление английского национального языка.

Как уже говорилось выше, на основе этого уникального перевода позднее, в XIX и XX вв. появились многочисленные исправленные переводы Библии на английский язык. Уникальность KingJamesBible по сравнению с более поздними переводами Библии на английский язык состоит в том, что по своему стилю, синтаксису, лексике он в наибольшей степени предназначен для богослужения.

При подробном изучении лексическо-грамматических, орфографических, синтаксических и стилистических особенностей KingJamesBible выясняется, что переводчики, трудившиеся над ее созданием, были не только выдающимися учеными, но и глубоко религиозными людьми – они отличались большой тщательностью и благоговейным отношением к богословским вопросам и сумели создать перевод Библии, секрет силы языка которого заключается в его богослужебном характере, с одной стороны, и в тщательной продуманности, научной выверенности, с другой. [7,с.55].

Подтверждают в целом высокое качество перевода Библии короля Иакова, высокую степень его соответствия древнейшим классическим переводам Библии, а также богослужебную направленность текста выводу Е.М. Верещагина, который сопоставлял фрагменты King James Bible и Библии митрополита Филарета (т.е. русского синодального перевода) и выяснил духовную близость обоих переводов. Причина, по его мнению, состоит в том, что переводчики Библии короля Иакова часто «в богословски ответственных контекстах»[2], обращались к Септуагинте, несмотря на главенствующую роль в переводе масоретского текста Танаха, а переводчики синодального русского текста Библии выполняли перевод исключительно с Септуагинты, которая также была источником для перевода на церковнославянский язык.

Очевидно, что все вышеперечисленные особенности King James Bible послужили основанием того, что в конце XIX – начале XX века пресвитерианская переводчица И. Хэпгуд, заинтересованная православным богослужением на церковнославянском языке, именно в Библии короля Иакова нашла текстологическую основу, идентичную по стилю, ритму и духу церковнославянским богослужебным текстам. Одиннадцать лет (с 1895 по 1906 г.) работала И. Хэпгуд над составлением сборника православных богослужений на английском языке «Service Book of the Holy Orthodox Catholic Church»[2]. Этот сборник, будучи высоко оценен православным священноначалием, наряду с King James Bible стал использоваться в православных англоязычных приходах Америки с начала XX в. и используется в Православной Церкви Америки и доныне.

#### Библиография

1. The Holy Bible containing Old and New Testaments and the Apocrypha translated out of the original tongues: and with the former translations diligently compared and revised, by his Majesty's special command [King James Bible]. – Cambridge: University Press; London and New York: Cambridge University Press; Toronto: The Macmillan Company of Canada ltd. – 872 с.

2. Верещагин Е.М. Библия короля Иакова и Библия митрополита Филарета: сходства перевешивают различия // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. д-

р филол. наук Е.Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – 250 с. – С. 172–200.

3. Конурбаев М.Е. Библия короля Иакова: литературный плагиат, политический манифест или библиографическое открытие? // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. д-р филол. наук Е.Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – 250 с. – С. 75–85.

4. Конурбаев М.Э. Библия Короля Иакова в лингво-поэтическом освещении: спецкурс: учебно-метод. пособие. – М.: Диалог – МГУ, 1998. – 69 с.

5. Дэниел Кристофер. Англия. История страны. – М., 2008. – С. 51.

6. Моэм Уильям Сомерсет. Луна и грош. – М.: Эксмо, 2004. – 544 с.

7. Полетаева Т.А. Особенности языка King James Bible (на примере анализа текста Евангелия от Матфея) // Научный результат. Серия Вопросы теоретической и прикладной лингвистики. – 2015. – № 1(3). – С. 50–56.

8. Прохорова Т.А. Библии короля Иакова – 400 лет. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ibt.org.ru/ru/articles-01-11>

9. Форостенко А.В. Топология современных переводов Библии на английский язык: дис. ... канд. филол. наук. – М., 2003. – 209 с.

10. Хостай И.С. Трансформирование языка Библии короля Иакова в последующих переводах (фразеологический аспект) // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. д-р филол. наук Е.Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – 250 с. – С. 223–236.

11. Чугунова Т.Г. Библия Уильяма Тиндейла и Библия короля Иакова: проблемы толкования ключевых библейских терминов // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. д-р филол. наук Е.Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – 250 с. – С. 214–222.

12. Яковенко Е.Б. Библия короля Иакова: 1611–2011. Историческая значимость и перспективы исследований // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. д-р филол. наук Е.Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – 250 с. – С. 9–18.

13. Gordon Campbell. The King James Version in the modern world // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв.

ред. д-р филол.наук Е.Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – 250 с. – С. 244–249.

14. Phillips A., fr. Orthodox Christianity and The Old English Church. [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://orthodoxengland.org.uk/pdf/Orthodox\\_Christianity\\_and\\_the\\_Old\\_English\\_Church.pdf](http://orthodoxengland.org.uk/pdf/Orthodox_Christianity_and_the_Old_English_Church.pdf)

ГРНТИ 21.41.61

Иерей Иоанн Александрович Потапов, магистр богословия,  
секретарь Ученого совета Белгородской духовной семинарии,  
старший преподаватель кафедры библеистики и богословия,

Россия, г. Белгород  
[potap2garin@rambler.ru](mailto:potap2garin@rambler.ru)

**Апологетика в России: переход от реального мира  
к виртуальному**



**Аннотация.** В данной статье рассматривается феномен перемещения апологетической мысли в виртуальное пространство. Особое внимание уделяется выявлению причин данного перехода. К основным выводам можно отнести то, что по ряду причин современная апологетика в наше время вышла за рамки реального времени. Люди, которые боялись высказать что-то негативное в сторону православной веры в реальности, в интернете активно выступают против нашей веры. Также, люди, которые стесняются что-либо спросить у священника в храме, могут без труда этот же вопрос задать на православном форуме или лично написать письмо на адрес электронной почты тому же самому священнику. Умножению числа подобных прецедентов способствует и режим безнаказанности и отсутствия цензуры в сети, а также режим анонимности. Со всем этим Православная Церковь сталкивается ежедневно и вынуждена отвечать вызовам современности.

**Ключевые слова:** Православие; Церковь; квазиправославие; коммуникация; сайт; апологетика; интернет; форум; рунет.

Priest Ivan Alexandrovich Potapov, Master of Theology,  
Secretary of the Scientific Council  
of the Belgorod Theological Seminary,  
a senior lecturer at Department of biblical studies and theology,  
Russia, Belgorod  
potap2garin@rambler.ru

### **Apologetics in Russia: the transition from the real world to the virtual**

**Abstract.** This article examines the phenomenon of displacement apologetic thoughts in the virtual space. Particular attention is given to identifying the causes of the transition. The main conclusion is the fact that for various reasons modern apologetics in our time has gone beyond real time. People who are afraid to say something negative towards the Orthodox faith in the reality, the Internet actively oppose our faith. Also, people who are shy to ask anything from the priest in the temple, can easily ask the same question in the Orthodox forum or personally write an e-mail to the same priest. Multiplying the number of such precedents contributes regime of impunity and lack of censorship on the web, as well as the anonymous mode. With all these Orthodox Church is facing on a daily basis and forced to meet the challenges of today.

**Keywords:** Orthodox; Church; quasi-orthodox; communication; website; apologetics; internet; Russian network.

Официально интернет появился в 1969 году и оказал мощное влияние на ход цивилизационных процессов [1,с.9]. Интернет плотно вошел в нашу жизнь. Ни для кого не секрет, что мы стали интернет-зависимыми людьми. На интернете сейчас во многом завязаны различные аспекты жизнедеятельности каждого отдельного человека: образование, заработок, развлечение и пр. Нормально это или нет – каждый пусть судит самостоятельно, но тот факт, что современное общество не мыслится без интернета и буквально в нем живет, является очевидным и неоспоримым. Наша жизнь постепенно переходит из реального мира в виртуальный.

Спорность воздействия интернета на верующего человека достаточно очевидна – ведь можно взять Священное Писание и утвердиться в вере. Но в тот момент, когда со страниц интернета постоянно будут твердить о доминировании науки над религией и ложности последней, сложно будет не пошатнуться в устоявшемся мировоззрении. Именно поэтому апологетика, как явление, направленное на социум, обратилось к интернет-среде, которая может оказать не только разрушающее, но и созидающее влияние на общество [3, с.24–25].

В настоящее время среди целей большинства религиозных сайтов можно отметить такие, как размещение информации о приходах, монастырях, страниц с банковскими реквизитами для пожертвований. Эти цели были самыми первыми, когда православное сообщество появилось в рунете. При помощи подобных сайтов были возможны связи верующих с отдаленными церквями, осуществлялись простейшие коммуникативные процессы.

Развитие интернета обусловило прохождение апологетики в электронную среду – начали появляться полноценные статьи, анализирующие современные явления, начиная от новинок литературы и заканчивая научными гипотезами, публицистика, освещающая участие Церкви в социальных мероприятиях, словом, все то, что приближало Церковь к пользователям рунета, сближало и заставляло задуматься о той миссии, которую Церковь выполняет.

Специфика рунетовской апологетики стала во многом определяться специфическими чертами интернета – его аудиторией, в основном, были молодые люди, чаще всего имеющие высшее

образование и использующие интернет либо для бизнеса, либо в развлекательных целях. Очевидно, что подобный социальный портрет стал накладывать отпечаток на апологетику – важно было не только научиться общаться с пользователями сети на понятном для них языке, но и отстаивать собственную позицию в полемической интернет-среде. Как следствие, все типы апологетики начали существенно меняться, приоритетным направлением стало не только умение описать то или иное явление, но и умело дискутировать по теме.

Кроме того, важно отметить еще одну тенденцию современного рунета – в последнее время он стал глобальной библиотекой, на порталах которой размещается большое количество литературы, причем литературы не только научной, но и беллетристики, качество которой, равно как и ее достоверность, не всегда соответствует требованиям действительности. Как следствие, материал, размещенный в сети, хоть и вызывает ощущение достоверности, но достаточно редко выдерживает критику науки и религии. В свете описанного, апологетика столкнулась с еще одной проблемой – необходимости опровергнуть заведомо лживые данные.

Наконец, интернет как коммуникативное пространство лишен каких-либо ограничительных рамок и позволяет вести диалоги одновременно со многими посетителями веб-сайтов. Многочисленные форумы, постоянно создаваемые в глобальном пространстве, становятся местом многочисленных полемик и споров, правдивость которых может быть обусловлена как компетентностью участников, так и целями агентов влияния, преследующих чаще всего коммерческие цели.

Так как общение в интернет-среде завуалировано, где даже вместо настоящих имен и фамилий «никнэймы», возникают значительные трудности в продуктивном общении. Религиозные форумы больше других сайтов подвержены атакам хамства, так как вопросы религии вызывают наибольший диссонанс в интернет-сообществе. Как следствие, апологетике пришлось выработать собственную тактику поведения, балансируя между желанием абстрагироваться от закоренелого в невежественной грубости и хамстве общества и нести религиозные догмы в социум.

Характерным показателем интернет-среды является и отождествление себя с какой-либо религиозной конфессией, будучи знакомым с ее традициями лишь отчасти или же незнакомым вообще. К примеру, по результатам многочисленных глобальных опросов, большая часть русской нации считает себя православными, однако, когда речь

идет об элементарных знаниях в области религии, большая часть читателей Интернета оказывается некомпетентной. Иными словами, «для части современных русских можно быть приверженцем определенного вероучения, не будучи верующим» [2,с.15].

Понятие вера в данном случае существенно искажается, что дает возможность для появления квазиправославных ресурсов, которые внешне сохраняют все типологические черты апологетики, включая ее направления, но на самом деле преследуют совершенно иные цели, отделяясь от традиционной религии и стремясь доминировать в распространении квазихристианских истин в социуме.

Отдельно следует сказать и о формах апологетики, сложившихся в настоящее время в интернет-сети.

К первой форме относится апологетика, которая в настоящее время может быть уже признана как классическая, – публицистическая апологетика. Авторами подобных материалов выступают авторитетные церковные лидеры, а сами материалы несут в себе богословские или полемические черты. В качестве дополнительных материалов на страницы порталов привлекаются не только богословские книги, но и высказывания ученых, а также представителей других религиозных конфессий.

На страницах интернет-порталов достаточно часто используются и статьи светских людей, как правило, это выдающиеся ученые, публицисты, придерживающиеся православного мировоззрения. Чаще всего подобные жанры обращены в сторону реалий социума, к примеру, в настоящее время распространенным является увлечение людей различными магическими практиками, оккультизмом.

Разбирая на страницах порталов явления, чуждые христианскому мировоззрению, исследователи доказывают их несостоятельность, в полемической форме сталкивая мировоззрения и аргументируя собственную точку зрения. Подобный подход будет интересным для всей читающей публики рунета, что позволит не только обеспечить приток читателей на православный сайт, но и изменить точку зрения читателя.

Зачастую публицистические материалы имеют форму интервью, где журналист православного сайта выступает неким медиатором, который задает вопросы, интересующие читателей. Иногда на форумы вводится специальный раздел, где посетители сайта могут задать интересующие их вопросы.

Несомненно, подобный подход способен снять хотя бы часть того непонимания, которое исторически сложилось в отношениях между атеистическим обществом и Церковью. Подобный подход может быть реализован в двух вариантах – с одной стороны, получая исчерпывающие ответы на свой вопрос, атеист утвердится в своем неверии и будет искать другие точки зрения, доказывающие его мировоззрение, с другой же, коммуникативный процесс может вызвать у него желание пересмотреть свою позицию, что приведет к тяге к вере. Ведь множество людей ищут для себя поддержку в религии, но не понимают сути той или иной религиозной доктрины.

Второй формой апологетики, которая перешла в интернет-пространство из реальной жизни является общение на форуме. Интернет-форум – это форма коммуникативного пространства, характерная для интернет-среды. При помощи форума многочисленные пользователи интернета, находящиеся на значительном удалении от религиозных деятелей, могут задать интересующие их вопросы, пообщаться с лидерами конфессии. Сегодня свои блоги имеет большинство православных лидеров. Достаточно вспомнить Православное кафе «Миссионер» [4], форум «Азбука веры» [5], форум «Свеча» [6]. На этих и подобных форумах размещаются интересные, а порой и проблемные статьи из области религии, даются ответы людям, обратившимся на сайт с каким-либо вопросом, организуются сборы средств для помощи нуждающимся.

Подобные сайты имеют положительное влияние на отношение социума к Церкви, ее авторитету как не отграниченного от общества института, а, наоборот, готового прийти на помощь в трудную минуту. Следует сказать, что в блогах очень много внимания уделяется и вопросам разных конфессий, что в сегодняшнем нестабильном мире имеет очень большое значение. Современная Церковь не относится негативно к другим конфессиям, наблюдаются даже попытки взаимодействовать для решения таких проблем, как межнациональные конфликты, основанные на столкновении конфессий [7].

Кроме того, к косвенным методам пользы Интернета в деле апологетики можно отнести возможности дистанционного обучения богословию, которое предоставляет Интернет. С помощью подобного обучения многие православные – как священники, так и обычные прихожане – могут пополнить свои богословские знания.

Необходимо сказать и пару слов о направлениях апологетики в интернете. Реализация направлений неодинакова – в основном огромное

внимание уделяется богословской и исторической апологетике, так как именно эти области становятся предметом острой полемики.

Естественнонаучная апологетика не только не вызывает дискуссий, но и носит в большинстве своем формальный характер. Это объясняется тем, что современная наука, сделав большой виток в развитии и отказавшись на определенном этапе от религии, вновь начала возвращаться к идеям присутствия Творца в момент акта творения. Доказательством этого может послужить теория Большого взрыва, в основе которой лежит понимание необходимости наблюдателя, а также возникновение гуманистической и трансперсональной психологии, что приводит к сомнению в превалировании материи над сознанием. Наука и религия в XXI веке постепенно перестают быть явными антагонистами, что впоследствии может вылиться в их взаимодействие.

Таким образом, в настоящее время правомерно говорить о том, что православная апологетика только начинает свой путь становления в среде массовой коммуникации. Однако даже сегодня наблюдаются черты ее влияния на социум – при помощи интернета осуществляется общение духовных лидеров и народа, даются основы религии и Православной культуры. В то же время интернет позволил распространиться и негативным тенденциям, в частности, доступность информации привела к возможности появления квазиправославных ресурсов, которые существенно искажают сами основы Православия, подчиняя их своим целям.

#### Библиография

1. Горошко Е.И. Современные интернет-коммуникации: структура и основные характеристики // Интернет-коммуникация как новая речевая формация. – М.: Изд-во Наука, Изд-во Флинта, 2012. – С.9–52.
2. Каарияйнен К., Фурман Д. Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. – М.; СПб., Летний сад, 2000. – 248 с.
3. Потапов И.А. Православие и интернет: исследование типологии православных и квазиправославных медийных ресурсов: дисер. магистр.богослов./ СПб.: СПбДА, 2013. – 105 с.
4. Православное кафе «Миссионер». Миссионерский форум. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://orthodoxy.cafe/>

5. Православный форум АЗБУКА ВЕРЫ [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://azbyka.ru/forum/>

6. Свеча. Православный форум для теплого и душевного общения [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://svechaforum.ru/>

7. Формы апологетики Православия в интернете. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.religionside.ru/resi-996.html>

УДК 27-75

Степанов Андрей Валериевич,  
студент V курса  
Белгородской духовной семинарии (с м/н),  
Россия, г. Белгород  
Standstos@mail.ru

**Образ преподобного Максима Грека в светской историографии**

**Аннотация.** В данной статье рассматривается вопрос о различиях и отличительных особенностях биографических исследований в светской и религиозной историографии. Выявляются различие акцентов восприятия и выявления причин, обусловивших специфику исторических подходов. Показать на примере Максима Грека специфику светской историографии, связанной с выбором вопросов биографии, и работы фактологическим материалом. К основным выводам можно отнести: опасность узкоспециализированных методов в исторической науке, дополнительные возможности миссионерской апологетики при диалоге церковной и светской историографии.

**Ключевые слова:** Максим Грек; переводческая деятельность; нравственное богословие; Русь; диалог культур; православное единство.

Stepanov Andrey Valerievich,  
V student of the course,  
Belgorod theological Seminary,  
Russia, Belgorod  
Standstos@mail.ru

### **The image of St. Maxim the Greek in secular historiography**

**Abstract.** This article discusses the differences and distinctive features of biographical research in the secular and religious historiography. Highlight differences in emphasis and perception to identify the reasons have caused the specifics of historical approaches. Show the example of Maxim the Greek, the specificity of secular historiography associated with the selection of biographies of issues and work material. The main conclusions are: the danger methods in historical science, advanced features of missionary apologetics at church and secular dialogues.

**Keywords:** Maxim the Greek; moral theology; Russia; dialogue of cultures; Orthodox unity.

В истории Православной Церкви часто можно увидеть образы людей, которые, являясь для православного христианства святыми и почитаемые им прежде всего именно в этом качестве, являются также выдающимися фигурами для общечеловеческой истории и культуры. Это могут быть как различные политические деятели, повлиявшие на ход мировой истории (Константин Великий), так и богословы, повлиявшие на ход развития человеческой мысли в философии (Блаженный Августин), историографии (Евсевий Кесарийский),



юриспруденции (Юстиниан), искусства (Андрей Рублёв). Благодаря чему их труды стали не только достоянием Церкви, но и вошли в сокровищницу мировой культуры.

Фигуры подобного рода естественным образом привлекают к себе внимание как церковной, так и внецерковной (светской) историографии. Разумеется, различная природа этих групп исследователей определяет отличие их подходов, различие выделяемых акцентов.

Для историков христианского направления, если опустить частности, наиболее важным представляется осветить то, как евангельский идеал раскрывался в конкретной личности. Выделяемые фрагменты биографии и черты творчества при таком подходе служат своего рода иллюстрацией проявления вовне духовного онтогенеза личности. Подход светской историографии стремится показать любой объект, в том числе человеческую личность, в переплетении внешних причинно-следственных связей, стараясь выделить среди них имевшие наибольшее значение.

На формирование христианского подхода, несомненно, оказал влияние жанр агиографии, имеющий своей целью дать отражение духовного восхождения человека к Богу. Светские биографы, не ставя метафизической планки, рисуют картину жизни как траектории во времени и пространстве. Образно говоря, в своём чистом виде это два угла зрения, направленные на рассмотрение объекта в двух разных плоскостях: «вертикальной» и «горизонтальной».

Данное различие восприятия имеет не только свои сложности, но и потенциальные преимущества при успешном согласовании подходов. Такое согласование, несомненно, имеет и миссионерский аспект, ведь если жизнеописание святого помещается в контекст светской публицистики и историографии (а это является необходимостью в настоящее время), зачастую не носящей комплиментарного характера или имеющей негативную направленность, то неизбежно перед Церковью возникает апологетическая задача, ответа на критику и поиска контраргументов.

Примером такого светского контекста является отражение в литературе и истории образа преподобного Максима Грека. Оценки его жизни, взглядов, исторической роли существуют диаметрально противоположные. В то время как для одних он пример святости и нравственного стоицизма, другие подозревали в нём авантюриста, не чуждого политической игре [5]. При этом данная позиция в своей крайней форме доходила даже до того, что видела в нём агента османского султана [13]... он человек, боровший за возрождение Византии [9], или же, напротив, прозревавшего Русь приемницей

исторической миссии Второго Рима[1]. По всей видимости, этот разброс мнений обусловлен тем, что Максим Грек оказался на пересечении противоречий своей эпохи, прежде всего таких, как спор нестяжателей и иосифлян, вопрос о переводах Священного Писания, а также исправления богослужебных текстов. К его помощи обращались для решения важных вопросов в богословской, философской, филологической, нравственной сфере. Духовным преемником Максима Грека считал себя князь Андрей Курбский, полагавший свою деятельность в Литве продолжением заложенной им традиции. Огромно письменное наследие Максима Грека – более 350 авторских и переводных трудов.

Первые рукописи, содержащие сочинения Максима Грека (сборники произведений), составлялись еще при его жизни и под его непосредственным наблюдением; в четырех из них сохранились автографы писателя – правка, написанные его рукой заглавия статей, маргинальные глоссы» [12,с.94].

После смерти Максима появляются новые собрания сочинений, которые включают новые произведения. Первая попытка сделать археографический обзор рукописей, в которых содержатся труды Максима Грека, принадлежит исследователю XIX века С.А. Белокурову [12,с.94].

В настоящее время решение этой задачи значительно продвинулось: в книгах Н.В. Сеницыной [10, с.9–10] распределены по типам и описаны 128 сборников сочинений писателя (точнее назвать их единицами хранения, замечает Д.М. Буланин, так как в одних случаях под тем же переплетом существует несколько собраний сочинений Максима Грека, в других – они разделены на две книги, а иногда собрание сочинений занимает лишь часть рукописи Списки статей Максима Святогорца, рассеянные по сборникам смешанного содержания, пока не поддаются учету, – считает Д.М. Буланин. [12,с.94]. Великое множество отдельных творений Максима Грека, публиковались различными исследователями в различное время; но часть из них выходила в свет в малодоступных журналах, другие – издавались без предварительной текстологической работы, при этом значительное количество оригинальных текстов и переводов Максима Грека, и по нынешний день остаются в рукописях.

С полным правом Максима Грека можно назвать настоящим энциклопедистом византийского образца, Максим Грек оказал огромное влияние на культуру средневековой Руси, на русскую книжность, как через наставления своим современникам, стремившихся к общению с учёным монахом, так и на последующие поколения, читавших его

творения и читавших его труд. В разное время он обучал греческому языку русских людей – инока Силуана, Нила Курлятева, Василия Михайловича Тучкова-Морозова (рязанского наместника). Дмитрий Михайлович Буланин замечает, что «сохранилась греческая Псалтирь – автограф Максима Грека, по которой он обучал Вениамина, ризничего тверского епископа Акакия» [12, с.93].

За помощью в разрешении различных вопросов: богословского, философского, филологического, нравственного порядка – к Максиму Греку обращались его образованные современники: Вассиан Патрикеев, Фёдор Иванович Карпов и др. Горячими поклонниками Максима Грека были и Троицкий игумен Артемий, и князь Андрей Курбский, рассматривавший свою переводческую и издательскую деятельность в Великом Княжестве Литовском как исполнение заветов учёного старца.

Михаил Триволис родился в 1470 г. в городе Арте, по происхождению он был из византийской аристократической семьи. Благодаря семейным средствам получил превосходное образование. Состоятельные родители дали ему прекрасное образование. Уже в двадцатилетнем возрасте он попытался избираться в совет этого самоуправяемого острова, но потерпел поражение, а через два года переселился во Флоренцию, где обучался у Иоанна Ласкариса и неоплатоника Марсилио Фичино. Попав в Венецию, Михаил работал у знаменитого печатника Альдо Мануция (1497–1498 гг.). Затем был в услужении у мелкого итальянского правителя Пико Делла Мирандолы, к этому времени относится увлечение идеями флорентийского проповедника Иеронима Саванаролы (1498–1502 гг.). Под впечатлением его дара проповедника Михаил принял постриг в доминиканском монастыре Святого Марка (где Саванарола был когда-то приором) (1502 г.), а уже через два года, ему пришлось покинуть монастырь из-за начавшихся гонений на сторонников Саванаролы. А ещё через год он попадает на Афон.

В 1515 году великий князь Московский Василий III отправил на Афон послание с просьбой отправить в Москву «переводчика книжного на время». Великий князь приглашал знаменитого афонского старца Савву, но он, как выяснилось: «многолетен и ногами немощен», и тогда на Русь отправился инок монастыря Ватопед Максим (1518 г.) [11].

Исполнив порученную переводческую работу, Максим Грек, уверенный во временности своего нахождения в Московском государстве, намеревался покинуть его пределы, в связи с чем обратился к великому князю с прошением позволить возвратиться на Афон [7]. И впоследствии это стремление многократно проявлялось в его сочинениях, всяких раз безуспешно. Афонский монах стремился уехать

на Родину, постоянно повторял, что обвинения против него о якобы имевшемся отступлении от Православия, подобает рассматривать патриарху Константинопольскому, а не русскому митрополиту: «Грекъ бо язъ и въ гречестей земли и родився и воспитанъ и постригся въ иноки. Сего ради и греческыя земли святителемъ повиненъ есмь по божественнымъ правиломъ и уставомъ святыхъ соборъ»[7, с.10]. Дело в том, что после приезда на Русь, взору Максима Грека предстала единственная в ту эпоху по-настоящему независимая православная страна, фактически центр Православия. Сложившиеся нравственные убеждения афонского монаха вступили в конфликт с наблюдаемой им русской действительностью. «Человеку со стороны» ясно виделись все недостатки духовного состояния русского общества; борьба с ними впоследствии составила одну из наиболее обширных частей публицистики святогорца Максима во время пребывания на Руси. Обличения стяжательства монастырей и вызвалосудебный процесс против афонского монаха[6, с.133]. Но вероятнее всего, это было желание избежать того суда в России, который стремился устранить яркого защитника церковного благочестия и, что наиболее важно для того времени, противника стяжания монастырей. Проблемой является определение достоверных мотивов, вызвавших суды против Максима Грека (1525 и 1531 гг.) [14]. Сама причина преследования, которая выдвигалась против него обвинителями вываает различные догадки. Одни видели её в приверженности Максима к греческой идее, которая вступала в противоречие с политикой московского правительства [4, с.6], другие – в антигосударственной, по сути шпионской, деятельности Максима – агента турецкого султана [13, с.283], третьи – в поддержке афонским монахом нестяжателей [3, с.711]. Московские власти не желали его отпускать, так как, по-видимому, опасались быть представленными на Западе в невыгодном для себя свете, да и дома великого князя нуждался в талантливом книжнике с природным знанием греческого языка.

Проникнуты болью строки, в которых нравы православной страны изображены в противоположность немцам и полякам: «иже, аще и латина суть по ереси, но всякимъ правосудіемъ и человеколюбіемъ правятъ вещи подручниковъ. Где у латиномудренныхъ онехъ обрящеши сичевъ образъ неправосудія, яковъ же ныне есть дерзаемъ у насъ православныхъ?» [7, с.201]. И даже «неверные» и те соблюдают правосудие. А в «благоверной державе» нет ни одного вида «лихоимства и хищенія» [7, с.125], который бы не совершался «безстыдно и безъ боязни»: «езде разбойники и душегубцы и татіе и хищницы и насильники и росты на росты немилостивіи, совершенну нищету

наводяще беднымъ должникомъ» [7, с.206]. Русской земле может грозить та же доля, что досталась погибшим царствам, которые «не вся ли истребишася и до конца погасоша всяческих ради ихъ неправдованій, блуждений же и гордыней» [7, с.208]. Возмущается святогорец, взирая также на «нестроенія и безчинія царей и властей последняго житія» (боярского правления в малолетство Ивана IV) [7, с.320]. Однако, невзирая на исключительно тяжелый жизненный путь Максима, включивший в себя среди прочего многолетнее заключение, в своей литературной деятельности не допускал даже намёков на неприязнь к Руси.

После падения Византии, на Руси перестали считаться с мнением константинопольских патриархов при поставлении московских митрополитов, обосновывая это тем, что греческое православие «изрушилось» под турецкой властью. Максиму Греку, искавшему канонические основания таких самочинных действий Московской митрополии, говорили о существовании грамоты патриарха русским митрополитам, чтобы «поставлятися имъ волно своими епископы на Руси», но Максим не смог найти эту грамоту. Да и с осквернением цареградской святости он не был согласен: ведь власть нечестивых не может осквернить святых. Святительство выше царства, «святительство и царя мажетъ и венчаетъ и утверждаетъ, а не царство святителехъ» [7, с.127], а потому падение царской власти в Византии не повлекло за собой падения святительства [9, с.88]. Возражал Максим Грек и против именованія Москвы новым Иерусалимом ввиду того, что старый Иерусалим стал «непотребен», постоянно находясь под властью «нечестивых сарацин». По мнению публициста, власть сарацин над Иерусалимом оскверняет не его, а их самих, злочестиво и скверно в нем живущих. Желая предупредить обвинения в зависти к «преславнейшему граду Москве», Максим называет такую зависть неистовством, безумием и говорит о своей постоянной любви к Москве [7, с.128].

Из длинного ряда обвинений, выдвинутых против Максима Грека (перечисленных в сохранившемся судном списке), наибольшую важность представляют: 1) обвинения в отрицательном отношении к поставлению русских патриархов без санкции константинопольского патриарха («...а все то за гордость не приемлют патриаршескаго благословения, ставятся собою самочинно и безчинно») – об этом уже шла речь выше; 2) тайных сношениях с турками и стремлении спровоцировать нападение султана. («...и посылали грамоты к турецким пашам, и к самому турецкому царю, подымая его на благочестиваго и христолюбиваго государя и великаго князя, Василя Ивановича всеа Руси, и на всю его благочестивую

державу»); 3) плохих отзывах о великом князе. Однако обвинение Максима Грека в переписке с Османской империей и желание подвигнуть султана на войну В.Ф. Ржига назвал «попросту клеветой» [9, с.94], а Н.А. Казакова отмечала, что: «Никаких фактических доказательств конспиративных сношений Максима Грека с Турцией» не существует [6, с.122]. Тем самым мнимая русофобия Максима Грека может быть справедливо отвергнута.

Вразрез со своим греческим самосознанием, Максим Грек призывает бороться не с Османской империей, а с Крымским и Казанским ханствами и, прежде всего, с Казанью, так как с двумя мучителями сразу бороться трудно. По мнению И.У. Будовница, одним из перечисленных «мучителей» являлся король Польши, бывший одновременно великим князем Литвы [1, с.163], однако это предположение маловероятно, так как Максим Грек выступал против нападений на христианские народы.

Невозможно точно утверждать, благодаря Максиму Греку, или нет, но немало его призывов осуществились. Так, протесты против применения в судебной практике «поля» – поединка между судящимися – реализовались в ограничивающих «поле» постановлениях Стоглава и актах второй половины XVI века. Возможно, под воздействием полемики Максима Грека о неоскверненности православной веры в захваченном турками Константинополе, Иоасаф при поставлении в митрополиты (в произнесенном Исповедании веры) говорил, что патриарху «во всемъ последую и по изначальству согласуя всесвятейшимъ вселеньскимъ патриархомъ» [3, с.470]. Призыв Максима к уничтожению змея, гнездящегося в Казани, воплотились в завоевании Казанского ханства в 1552 году.

Таким образом, всей своей жизнью в «богохранимой державе» Максим Грек стремился укрепить сознание единства православного мира, будущее средоточие которого он видел в Москве, правителю которой предназначал и роль вызволителя греков. Согласуется с убеждениями Максима и неприятие поставления русских митрополитов собором русских епископов, а не цареградских патриархов: ведь тем самым они становились разрушителями того единства, проповедником которого всегда был святогорец. Откровенно вздорными выглядят обвинения Максима в измене Руси. Искренне радея о её благе, православный любомудр прозревает наиболее благоприятные пути её внешней политики, радуясь успехам Москвы. Умер «богохранимой Русской державы доброхотный и прилежнейший богомолец» [7, с.4] 21 января 1556 года, прожив на Русской земле 38 лет.

## Библиография

1. Будовниц И.У. Русская публицистика XVI в. – М.; Л., 1947. – 143 с.
2. Греков И.Б. Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV–XVI вв. – М., 1963.
3. Голубинский Е. История русской церкви. Т.II. – М., 1900. – 470 с.
4. Дунаев Б.И. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI в. – М., 1916.
5. Зимин А.А. Россия на пороге нового времени. – М., 1972. – 278 с.
6. Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. – Л., 1970.
7. Максим Грек Сочинения. Т.II. – Казань, 1910.
8. Максим Грек Сочинения. Т.III. – Казань, 1897.
9. Ржига В.Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист // Труды отдела древнерусской литературы. – Л., Т. 1. 1931. – 88 с.
10. Сеницына Н.В. Максим Грек и его место в литературе XVI–XVII вв. // Древнерусская литература и проблемы истории русской культуры XVIII–XX вв.: Тез.докл. – Л., 1969. – С. 9–10.
11. Сеницына Н.В. Максим Грек в России. – М., 1977. – 63 с.
12. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. 4.2. – Л.: Наука, 1989. – 94 с.
13. Смирнов И.И. К вопросу о суде над Максимом Греком // Вопросы истории. – № 2–3. 1946. – 118–126.
14. Чернов С.Н. К ученым несогласиям о суде над Максимом Греком // Сборник статей по русской истории посвященных С.Ф. Платонову. – СПб., 1912. – С. 48–71с.

УДК 27-75

Трунова Анна Григорьевна,  
ст. преподаватель Белгородской духовной семинарии,  
психолог-консультант Духовно-просветительского  
образовательно-методического центра «Преображение»  
Россия, г. Белгород  
trun-ann@yandex.ru

**Депрессия как форма проявления страсти уныния**

**Аннотация.** В статье с православных позиций рассматривается вопрос депрессивных состояний. Приводятся суждения святых отцов и современных православных психологов, священников о страсти уныния, охватившей современное общество. Рассматриваются причины и корни этого состояния.

**Ключевые слова:** депрессия; страсть уныния; скука; хандра; апатия; меланхолия; лень; выученная беспомощность; гедонизм; бездуховность; ноогенная депрессия; добродетель трезвения.

Trunova Anna G.,  
Senior Lecturer of Belgorod theological Seminary,  
consultant psychologist of theological and educational  
methodical Center of "Preobragenie",  
Russia, Belgorod  
trun-ann@yandex.ru

### **Depression as form of impression**

**Abstract.** In the article depression is examined from Orthodox positions. Opinions of Holy fathers, modern Orthodox psychologists and priests about passion of dejection that gripped a modern society are given. Causes and roots of this situation are examined.

**Keywords:** depression; passion of dejection; boredom; spleen; apathy; melancholy; laziness; learned helplessness; hedonism; lack of spirituality; mind geneous depression; virtue of temperance.

Недуг, которого причину  
Давно бы отыскать пора,  
Подобный английскому сплину,  
Короче: русская хандра  
Им овладела понемногу;  
Он застрелиться, слава Богу,  
Попробовать не захотел,  
Но к жизни вовсе охладел.  
*А.С. Пушкин «Евгений Онегин»*



Современной медициной XXI век официально признан «веком депрессии». Нет, наверное, человека, который не находился когда-нибудь в этом состоянии. Этим недугом болеют практически все люди.

Отечественный психолог и священник Борис Ничипоров в своей книге «Введение в христианскую психологию» говорит, что «...это не клиническое состояние. Напротив! В этом состоянии находятся сегодня многие наши современники. В этом состоянии они женятся, защищают диссертации, разводятся, пытаются воспитывать своих детей и т.д. Можно сказать, что это нравственно-психологическое состояние. Когда становится совсем невмоготу, каждый унывающий знает, что надо делать: один пьет, другой бежит трусцой, третий пишет, четвертый реализует древний принцип: «шерше ля фам» и т.д и т.п.»[12, с.47].

Современные исследования выявили связь депрессивных состояний с понижением в организме такого вещества, как серотонин. А действие многих современных антидепрессивных лекарств, как раз, и состоит в нормализации процессов его выработки. Психиатры уверены, что современная медицина в состоянии справиться с депрессией, и на всемирном экономическом форуме в Давосе ими был поставлен вопрос о выделении новых ассигнований на исследование этого заболевания.

Но, все же, практика показывает, что симптоматическое лечение антидепрессантами не дает нужного эффекта. Лекарства могут лишь поддержать человека в очень остром состоянии, вывести на уровень ремиссии, но болезнь остается. Кроме того, многие люди, начинающие принимать таблетки, назначенные психотерапевтом, отмечают ухудшение своего состояния. Ведь исследователи не учитывают того, что корень этой болезни лежит в духовной сфере.

Состояние депрессии преследовало человека всегда. В русском языке существует множество слов, описывающих этот недуг. Это скука, хандра, апатия, меланхолия. Преподобный Григорий Синаит называет это состояние «ленью». Он говорит, что когда человек увидит, как много в душе его страстей, от которых надо избавляться, на него нападает духовная лень, не дающая ему молиться, ходить в храм, работать над собой [6].

Но православные люди понимают, что под этим медицинским термином подразумевается, прежде всего, страсть уныния. Рассмотрим же причины возникновения и способы ее проявления у людей разного духовного уровня.

Чаще всего депрессия (будем пока пользоваться этим термином) бывает результатом тяжелой психической травмы и носит название

«реактивной». Она возникает как защитный механизм запредельно-охранительного торможения в мозгу. Стрессовое состояние несет огромный заряд тревоги, иногда просто непереносимой. Человеку при этом просто не хватает душевных сил, чтобы пережить какую-то тяжелую или трагическую ситуацию. И он как бы замораживает свои чувства, фиксируясь на этих переживаниях, хотя подсознательно понимает, что в конце концов, так или иначе, ему придется смириться с ситуацией. И если он верующий, то истинное смирение с Промыслом Божиим дает ему силы на это, и со временем уныние оставляет человека.

У неверующего же человека притупление острых переживаний происходит за счет того, что он как бы впадает в состояние беспомощности: он начинает понимать, что ничего не может тут поделать. Все плохо в его жизни, и, вообще, он невезучий, и т.д. Появляется состояние «выученной беспомощности»<sup>1</sup>, которая и дает толчок к депрессии. Благодаря депрессивному настрою, человек перестает ощущать остроту утраты, ему становится в каком-то смысле легче. Но это только временное облегчение.

Но дело в том, что депрессия не только тревогу сглаживает, она начинает проявлять свое тормозящее действие в самых различных сферах жизни человека. Он становится апатичным, худеет, у него ухудшается память, внимание, появляется запредельная лень и беспредельная тоска. Ему жить не хочется. (Депрессивные состояния часто приводят к суициду.)

Но психические потрясения – не единственная причина депрессии. У современных людей, чаще всего, она появляется, как реакция организма на хронический стресс. Его опасность не в интенсивности, как в первом случае, а в длительности. Это и постоянные конфликты на работе, и семейные неурядицы, длящиеся

---

<sup>1</sup>Термин «выученная беспомощность» возник вследствие эксперимента над собаками, проводимого американским психологом Мартином Селигманом. Собак ударяли током, но одним давали возможность избежать боли, перепрыгнув через высокую ограду, а другим такой возможности не давали. Оказалось, что собаки, которым пришлось «смириться со своей участью», стали более терпимы к страданиям, а свободные в выборе поведения стали быстро выдыхаться от постоянной борьбы за выживание и могли погибнуть, если бы эксперимент продолжался. Пассивное поведение «смирившихся» собак стали называть «выученной беспомощностью». Она помогла собакам выжить в стрессовой ситуации. Психологами был сделан вывод, что пассивность является своего рода защитой от тревоги, а активность ее только усиливает. Только вот человек с помощью депрессивного мышления может эту пассивность перевести в состояние психической болезни.

годами, и соматические заболевания, не дающие жить полноценной жизнью. Люди свыкаются с подобными ситуациями, но это не значит, что они не реагируют на них. Они раздражаются, переживают, тревожатся. Постоянное сдерживание эмоций, внутренняя работа по преодолению неурядиц приводит к переутомлению. На этом фоне возникают неврозы. Часто депрессивные состояния скрываются за алкоголизмом и наркоманией.

В современной медицине существует такое понятие, как депрессивная личность. Таким людям присуща генетическая предрасположенность к страсти уныния, к депрессивным состояниям. Для них причиной хандры может быть любой повод, связанный с неудовлетворением его потребностей, с болезнью, огорчением. С православной точки зрения – это результат родового греха. Эта предрасположенность к унынию перестанет проявляться только после того, как кто-то из рода вступит в решительную борьбу с этой страстью и пресечет родовой грех.

Воцерковляясь, депрессивные люди, начиная понимать, что мир во зле лежит, что все суета сует, что на фоне технического прогресса род человеческий скатывается в духовный регресс, продолжают жить в ожидании конца света и, естественно, впадают в уныние.

У неопита толчком к депрессии может стать осознание своей греховности. Человек согрешил, совесть его начинает мучить, появляется чувство вины. Православное понимание пользы страданий, при этом, не только не воспринимается как школа испытаний, но переводится в унылое существование, губящее душу. Ложно восприняв призыв Господа к смирению и самоуничтожению, депрессивные люди постоянно заняты самокопанием, отыскивая в себе все новые ошибки, грехи, страсти. Смирение это мнимое, пропитанное тонким самолюбием, сопровождающееся переживанием иррационального чувства вины и стремлением к самонаказанию, неподуктивному самообвинению.

Так пожилая женщина каждый раз на исповеди сокрушается: «Я блудница» из-за того, что ее невоцерковленный муж не хочет венчаться. Часто «прилепляется» такая депрессивная прихожанка к одному и тому же священнику, донимает его бесконечными разговорами об одном и том же, постоянно смакуя свои переживания, стремясь найти в батюшке опору, защиту, обрести душевный покой под его руководством (сбрасывая таким образом ответственность на него). И желание обрести «духовника», и жажда богообщения, присущая таким людям, имеют

корни в глубоко скрытой тревоге, и постоянных страхах (утраты, одиночества, незащитности). И излечить таких людей невозможно никакими антидепрессантами. Их лекарство – вера в Бога, надежда на Него, жизнь в соответствии с голосом совести.

К такому же депрессивному состоянию приводит и тревога, обусловленная вытеснением из сознания всей правды о своей греховности. Во время психологических консультаций это проявляется в виде сопротивлений и психологических защит различного рода. Причем, механизмы самообмана и вытеснения срабатывают у таких людей автоматически. Например, человек искренне считает себя не жадным, а бережливым. Или он не гневается, не завидует, а лишь борется с несправедливостью.

В последнее время участились случаи обращения к психологу людей с так называемой ноогенной, или экзистенциальной, депрессией. Она связана напрямую с утратой или отсутствием вообще смысла жизни. (Исследования показали, что смысл жизни отсутствует у 100 % наркоманов.) Это результат бездуховности, безверия, следствие неправильного мировоззрения, когда материальные ценности ставятся в качестве цели жизни.

С точки зрения православного вероучения, корни депрессивных состояний заключаются в грехе уныния, который способен довести человека до отчаяния и самоубийства. Уныние же практически всегда возникает из-за неудовлетворенности внутренних амбиций, излишней праздности, пустого времяпрепровождения, стремления жить в свое удовольствие. Это закономерное следствие гедонизма. Такие люди постоянно жалуются, «ноют», что у них все плохо. Отсюда и название страсти уныния.

Вновь закат разметался пожаром –  
Это ангел на Божьем дворе  
Жжет охапку дневных наших жалоб,  
А ночные он жжет на заре. (*Игорь Губерман*)

Унылый все время жалуется, что *его* никто не любит, *он* никому не нужен, упирая на то, что это другие должны о нем заботиться и любить. Священник Анатолий Гармаев в своей книге «Обрести себя» пишет: «Ощущение своей ненужности – парадоксальная ситуация. Человек ощущает себя «никому не нужным», когда вокруг столько людей страдают от недостатка тепла, доброты, просто физической

помощи. Это ощущение субъективное. Это болезнь самости. Самость стремится получить для себя. Ощущение своей ненужности появляется не потому, что нет нуждающихся в моей помощи, а потому, что **Я** не переживаю тепла, заботы и т.д. со стороны тех, кому помогаю или хочу помочь. Цель самости – именно этот ответный поток признания. И не обязательно, чтобы признание было явным. Важно мое ощущение – **Я** признан!.. Чувство одиночества, переживаемое самостью, самое безобразное чувство именно потому, что оно переживается в состоянии окруженности людьми, среди призывов о помощи. Не просьб о помощи нет – нет отклика с их стороны!» [5, с.280].

Основной и ведущей причиной уныния является уязвленное «эго» человека. Архимандрит Лазарь Абашидзе сказал об этом так: «Грех уныния происходит от чрезмерной занятости собой, своими переживаниями, неудачами, и как результат – угасание любви к окружающим, равнодушие к чужим страданиям, неумение радоваться чужим радостям, рождается зависть..» [11]. Это грех маловерия и богоотступничества. Преподобный Иоанн Лествичник писал: «Уныние есть расслабление души и изнеможение ума, клеветник на Бога – будто Он немилосерден и нечеловеколюбив» [9,с.209].

Бывает и так, что человек загоняет себя в депрессию своим стремлением к совершенству. Психотерапевт Карен Хорни наблюдала у таких людей «тиранию долженствования» [18, с.137]. Согласно такой установке, человек говорит себе, что **он должен**: быть самым лучшим работником, быть идеальным родителем, быть храбрым, быть благородным, быть счастливым, быть богатым, достичь того или этого... И он никогда **не должен** устать, болеть, чего-то бояться, плохо выглядеть и т.д. Он желает достигнуть многого и сразу. А в церкви мы видим, как такие люди набирают на себя огромное молитвенное правило, ходят на акафисты, часто исповедуются и причащаются. Видя же, что их усилия не приносят желаемого результата (а цели, порой ставятся очень высокие), они во всем разочаровываются, впадают в уныние. Ведь такие установки, естественно, требуют слишком больших нервно-психических затрат, истощение которых и приводит, в конце концов, к состоянию отчаяния. В.С. Соловьев в «Трех разговорах» пишет: «Если уныние – это смертный грех, то отчаяние – это уже не грех, а сама смерть духовная» [16, с.72]. Святые отцы утверждают, что человек, находящийся в состоянии уныния, виновен перед Богом уже в том, что допустил воздействие темных сил на свою душу, которые растравливают в нем эту страсть.

Необходимо отметить и то, что именно депрессивные люди часто попадают вразличного рода секты или оказываются под влиянием младостарцев, лжестарцев, лжепророков, которые в большинстве своем являются тонкими психологами и умелыми манипуляторами. И в одном, и в другом случае, получая так необходимую для тревожного человека заботу, внимание, поддержку, они вскоре попадают в зависимость. Немецкий психолог Ф. Риман в своей работе «Основные формы страха» пишет, что «депрессивные личности ищут зависимости, которая сумеет дать им безопасность» [14, с.236].

Почему же так трудно избавиться от уныния? Оказывается, как и любая другая страсть, уныние – *желаемо*. Находящийся в депрессии человек не хочет выходить из этого состояния. Более того, он любит, холит и лелеет свою депрессию и проявляет завидное упорство, активно сопротивляясь всяким попыткам окружающих помочь ему. Такие люди, по словам Ф.М. Достоевского, «даже в самом чувстве унижения посягнули отыскать наслаждение» [8, с.170]. А наслаждение от состояния депрессии поистине уникально. Человек получает странное удовольствие от тоски, сопровождающееся даже чувством превосходства над людьми, которые не страдают от меланхолии, веселы и жизнерадостны.

Кроме того, у этого состояния есть *историчная выгода*. Унывающий человек вправе отказаться от ответственности за свои поступки, за свою жизнь. Раз уж ничего нельзя изменить, то зачем и пытаться делать что-то, можно злиться, ворчать, высказывать свое недовольство. Греет душу и состояние жертвы. Можно заняться саможалением, осуждением других. Позиция жертвы очень выгодна: с нее меньше спрос. А раз она ни за что не отвечает, то и ни в чем не может быть виновата. И ведь как здорово: от чувства вины избавляет, от ответственности уводит. Как же ее не желать?

Страсть уныния имеет хронологическую зависимость. Святые отцы, опытные в борьбе с этой страстью, чаще всего нападающей на монахов, называли ее «бесом полуденным». На первый взгляд – очень странное название. Но, оказывается, оно наиболее четко указывает на одну из двух главных видов проявления уныния – сонливость. Монахи отмечали, что бес уныния нападает на человека как раз в полдень, после еды, вызывая в нем непреодолимое чувство сонливости, разлечения. Один из отцов Церкви, святитель Афанасий Великий в своих «Толкованиях на псалмы» пишет: «Бесом полуденным называют духа лениности» [4, с.95].

Второй вид проявления страсти уныния – это стремление к развлечениям. Те же монахи заметили, что бес уныния гонит их часто из кельи, влечет в праздным разговорам и хождению в гости. У современного человека эта вторая сторона уныния появляется в виде желания сходить на дискотеку, посмотреть телевизор, почитать легкий роман, помечтать, посидеть у компьютера, а в наиболее острой форме в виде разного рода экстрима, алкоголизма, наркомании или блуда. Стараясь развлечь себя различными способами, человек стремится, таким образом, убежать от депрессии, настигнувшей его. Но от нее нельзя убежать. (Дистанция длинная – целая жизнь. Все равно, догонит.) Поэтому советы психологов развлечь себя с целью избавления от этой болезни, в корне неверны!

Уныние ведет к праздности. Человеку ничего не хочется делать. И святые отцы, имеющие большой опыт в борьбе с унынием, советуют бороться с ним с помощью труда, молитвы и дел любви. Добродетелью, противоположной страсти уныния, является трезвение. Это труд, молитва и воздержание. Причем, огромным потенциалом для вывода из состояния депрессии, оказывается, служит творчество! Ощущение депрессивной бессмысленности жизни утрачивается у человека, который создает что-то красивое, новое, гармоничное!

Самым же действенным в борьбе с депрессией (унынием), по мнению святых отцов, является молитва (точнее даже – земные поклоны с Иисусовой молитвой и чтение псалтири). Самой же частой причиной уныния становится неверие в Промысл Божий, непокорствотому, что уготовал в жизни Бог, гнев, ропот на Него. Тут и отсутствие смирения, и самодостаточность, которые присущи многим нашим современникам. Б. Ничипоров утверждает, что уныние – это результат «не заключения завета с Богом!» [12, с.46]. Серафим Саровский говорил, что уныние – это предвкушение геенны, но тут же давал совет: «...искушение дьявола похоже на паутину – стоит на нее дунуть, как она рвется» [13].

Заболев, человек обращается к врачу: в больницу, поликлинику. Он знает точно: только врач может помочь. Лекарств и способов лечения огромное множество. Что-то подойдет и в данной болезни. Душа тоже болеет. И с душевными болезнями тоже обращаются туда же, надеясь вылечить ее лекарствами. Но Болезни души – это наши страсти, наши грехи, которые помрачают ум, расслабляют волю, оскверняют чувства. Говорят: время лечит... Но грехов наших время излечить не может. И лекарствами тут не поможешь. Тут нужна Благодать Божия. Поэтому, разобравшись с корнями страстей, истоками грехов, необходимо

раскаться в них, вынести свои проблемы на исповедь. Только таинства Православной церкви могут помочь в решении душевных и духовных проблем. Не является исключением и рассмотренная нами страсть уныния.

#### Библиография:

1. Авдеев Д.А. Депрессия как страсть, депрессия как болезнь. – М.: Русский хронограф, 2001.
2. Авдеев Д.А. О том ли мы печалимся. // Православный женский журнал «Славянка», январь–февраль 2007. – С.15–19.
3. Авдеев Д.А. Уныние и депрессия: сходства, различия, врачевание. – М., 2011. – 240 с.
4. Афанасий Великий, свт. Толкование на Псалмы. – М.: Благовест, 2011. – с 95.
5. Гармаев Анатолий. Обрести себя. – Минск: «Лучи Софии», 2002. – 336 с.
6. Григорий Синаит, свт. / Добротолюбие, том 5. [Электронный ресурс] – Режим доступа [http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/dobrotol/tom\\_5/index.html](http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/dobrotol/tom_5/index.html)
7. Дементьев Д.В. Пребывающим в унынии. – М.: Сретенский монастырь, 2009. – 448 с.
8. Достоевский Ф.М.. Записки из подполья. Цит. по: Священник Александр Ельчанинов. Демонская твердыня: (О гордости). – М., 1995. – 320с.
9. Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. – М.: Издательство «Лествица», 1997. – 672с.
10. Курпатов А.В. Средство от депрессии. Экспресс-консультация. – СПб.: Нева, 2003. – 125с.
11. Лазарь (Абашидзе) архим. Грех и покаяние последних времен. [Электронный ресурс] – Режим доступа [http://azbyka.ru/otechnik/Lazar\\_Abashidze/greh-i-pokajanie-poslednih-vremen/2](http://azbyka.ru/otechnik/Lazar_Abashidze/greh-i-pokajanie-poslednih-vremen/2)
12. Ничипоров Б.В. Введение в христианскую психологию: размышления священника-психолога. – М.: Школа-Пресс, 1994. – 192 с.
13. Подвиг старца Серафима. Составитель сборника Александр Стрижев. – М.: Изд-во Паломник, 1999.
14. Риман Ф. Основные формы страха. / Пер. с нем. Э.Л. Гушанского. – М.: Алетея, 1999. – 336 с.



15. Соколовский А. Грех уныния. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.blagobor.by/article/strasti/unynie>
16. Соловьев В.С. Три разговора. –М.: Издательство «Захаров», 2000. – 192с.
17. Хасьминский Михаил. Как вернуть радость жизни? [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http:// WWW.pobedish.ru](http://WWW.pobedish.ru)
18. Хорни Карен. Невроз и развитие личности. – М.: Издательство Смысл, 1998. – 382 с.

УДК 821.161.1

Фокина Анастасия Владимировна,  
кандидат филологических наук,  
методист Духовно-просветительского центра во имя  
святых мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии,  
преподаватель Белгородской духовной семинарии  
(с миссионерской направленностью),  
Россия, г. Белгород  
[aperetyagina@mail.ru](mailto:aperetyagina@mail.ru)

**Христианские мотивы в повести И.С. Тургенева  
«Поездка в Полесье»**

**Аннотация.** В статье рассматривается вопрос об идейном содержании и о христианских мотивах в повести И.С. Тургенева «Поездка в Полесье». В основе статьи сопоставление содержательного начала элегии А.С. Пушкина «Воспоминание» и повести И.С. Тургенева. Сопоставительный анализ этих двух произведений, а также обнаруженные пушкинские реминисценции в повести Тургенева, позволяют говорить не столько об идейной близости этих двух писателей, сколько об особой писательской индивидуальности И.С. Тургенева.

**Ключевые слова:** И.С. Тургенев, пушкинская реминисценция, метафора, идейное содержание, мотив, земное бытие, Божественная красота.

Fokina Anastasia Vladimirovna,  
candidate of philological Sciences,  
Methodist religious education center in honor of  
the Holy martyrs Vera, Nadezhda, Lyubov and their mother Sophia,  
the teacher of the Belgorod theological Seminary  
(with missionary orientation),  
Russia, Belgorod  
[aperetyagina@mail.ru](mailto:aperetyagina@mail.ru)

### **Christian motifs in the novel is Turgenev's "A trip to Polesye"**

**Abstract.** The article deals with the question of the ideological content and on Christian motifs in the novel is Turgenev's "A trip to Polesie". In the article the comparison meaningful start of the elegy Pushkin's "Memories" and the novel is Turgenev. The comparative analysis of these two works, and found the Pushkin reminiscences in the story by Ivan Turgenev, allow us to speak not so much about the ideological proximity of these two writers, how much of a special writer's personality I.S. Turgenev.

**Keywords:** I.S. Turgenev, Pushkin reminiscence, metaphor, ideological content, motif, of earthly existence, the divine beauty.

История создания повести «Поездка в Полесье» до сих пор не вполне выяснена. Тургенев работал над ней в течение нескольких лет (1853–1857 гг.) и впервые опубликовал ее в журнале «Библиотека для чтения» в 1857 году. Первоначально тема Полесья возникла у писателя в

связи с циклом «Записки охотника». Но вместе с тем «Поездка в Полесье» в целом чужда старой художественной манере. Если в «Записках охотника» образ рассказчика неопределен и даже поверхностен, то здесь он на первом плане и с ним соотнесены все компоненты темы.

По наблюдению А. К. Котлова, весь абзац от слов «Вот мелькнуло передо мной мое детство...» – скрытая перифраза отрывка из элегии Пушкина «Воспоминание» («Когда для смертного умолкнет шумный день...») [1, с. 65–67]:

Мечты кипят; в уме, подавленном тоской,  
Теснится тяжких дум избыток;  
*Воспоминание безмолвно передо мной*  
*Свой длинный развивает свиток;*  
И с отвращением читая жизнь мою,  
Я трепещу и проклиная,  
И горько жалуясь, и горько слезы лью,  
Но строк печальных не смываю [3, с.421. Курсив мой. – А.Ф.].

Исходная точка размышлений Пушкина и Тургенева практически совпадает: тяжелое сознание своей смертности. У Пушкина в стихотворении «Когда для смертного умолкнет шумный день...» не случайно употреблено слово «смертный». Этим подчеркивается «смертность», «тленность», лишь «временность» всего живого на земле. А у Тургенева: «...Я почувствовал веяние смерти, я ощутил, я почти осязал ее непрестанную близость» [4, с. 59] – то есть острое осознание своей смертности. Окружающий мир у Пушкина и Тургенева во многом схож: тишина бора и его мрак почти аналогичны тишине «бездействия ночного» (у Тургенева: «Хоть бы один звук задрожал, хотя бы мгновенный шорох поднялся в неподвижном зеве обступившего меня бора!»).

Первые два предложения в данном абзаце тургеневского очерка подготавливают появление прямой пушкинской реминисценции. Анафорическое начало частей каждого из двух сложных предложений, повторяющаяся инверсия (сказуемое перед подлежащим), бессоюзие – все это усиливает динамизм развертывания мысли-образа, заключенного в пушкинской метафоре («Воспоминание безмолвно передо мной / Свой длинный развивает свиток...»). Тургеневский текст приведем с некоторыми сокращениями (эпитетов, однородных членов), чтобы ярче просматривалась композиция отрывка: «Вот мелькнуло передо мной мое детство /.../; потом возникла молодость /.../... Пришли на память и они, товарищи первых стремлений... потом, как молния в ночи, сверкнуло несколько светлых воспоминаний... потом начали нарастать и

надвигаться тени /.../, глуше и тише побежали однообразные годы – и камнем на сердце опустилась грусть. Я сидел неподвижно и глядел, глядел с изумлением и усилением, точно всю жизнь свою я перед собою видел, точно свиток развивался у меня перед глазами» [4, с.60].

Текст, следующий за этим отрывком, заканчивающимся пушкинской реминисценцией, в идейно-тематическом плане развертывает последнее четверостишие «Воспоминания». Приведем лишь небольшой фрагмент тургеневского текста: «О, что я сделал! – недовольно шептали горьким шёпотом мои губы. О, жизнь, жизнь, куда, как ушла ты так бесследно? Как выскользнула ты из крепко стиснутых рук? Ты ли меня обманула, я ли не умел воспользоваться твоими дарами? Возможно ли? эта малость, эта бедная горсть пыльного пепла – вот все, что осталось от тебя? Это холодное, неподвижное, ненужное нечто – это я, тот прежний я?..» [4, с. 60].

Безвыходность, делающая бесполезными горькие жалобы и слезы, – вот суть пушкинской концепции жизни в «Воспоминании»: «И горько жалуясь, и горько слезы лью, / Но строк печальных не смываю». Эти же мотивы мы видим и у Тургенева: «О, что я сделал! – невольно шептали горьким шепотом мои губы»; «Зачем полились вы из глаз, скупые, поздние капли?» [4, с. 60].

Однако при внешнем сходстве мы должны отметить несколько иное звучание тургеневского монолога по сравнению с пушкинским. У Пушкина на первом плане – мотив покаянной исповеди. У Тургенева, как отмечает Ю. В. Лебедев, смысл монолога в другом. В удивительной по красоте и силе исповеди – один из самых могучих взлетов тургеневской души, в порыве к вечности и бессмертию выходящей за грани земного бытия. Острое чувство божественной красоты, лучи которой струятся в человеческую душу, вступает в трагический конфликт с мимолетностью земного бытия. Жизнь излучает такие энергии Добра, Истины и Красоты, так много обещает человеку, что эти обещания потрясают его хрупкую, поврежденную природу. Корни лучших минут и высших окрылений человека уходят далеко за пределы несовершенного природного круга, и служение им исключает надежду на полноту земной правды, красоты и счастья [2, с. 347].

Наша душа есть зеркало, в котором постоянно отражается чудная красота мироздания. Вся природа говорит нам о величии Небесного Художника. Не менее явственно вещает о нем и наше собственное сердце. Все это вполне созвучно тому, о чем писал апостол Павел: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через

рассматривание творений видимы» (Рим., 1:20).

В природном мире человек не может быть свободным, ибо чувство свободы превосходит возможности земной жизни, подчиненной законам смерти и увядания, целиком зависимой от них. Жизнь смертного человека словно горящая свеча. Чем более свеча горит, тем более умалется; чем более живет человек, тем более сокращается его жизнь. Догорает свеча и гаснет, так человек оканчивает жизнь свою и умирает. Всем содержанием повести Тургенев доказывает правоту христианских истин. Божественная гармония в земной жизни человека недостижима. Чтобы сохранить душевную красоту и благородство, человек должен смиряться с земным несовершенством.

Это чувствуют христиански воспитанные простые люди Полесья, с которыми сталкивается рассказчик повести. Таков, например, его спутник Егор. «Он считался лучшим охотником во всем уезде. Все места, верст на пятьдесят кругом, он исходил вдоль и поперек. Он редко выстреливал по птице, за скудостью пороха и дроби; но с него уже того было довольно, что он рябчика подманил, подметил точок дупелиный. Егор слыл за человека правдивого и за “молчальника”. Он не любил говорить и никогда не преувеличивал числа найденной им дичи – черта, редкая в охотнике. Роста он был среднего, сухощав, лицо имел вытянутое и бледное, большие, честные глаза. Все черты его, особенно губы, правильные и постоянно неподвижные, дышали спокойствием невозмутимым. Он улыбался слегка и как-то внутрь, когда произносил слова, очень мила была эта тихая улыбка» [4, с. 57].

Причем, Тургенев показывает, что истинам христианского смирения учит Егора сама природа Полесья, которую пронизывают Божьи лучи. Дионисий Ареопагит утверждал: «Мы познаем Бога не из Его природы, которая непознаваема и превышает всякую мысль и разум, но из установленного Им порядка всех вещей, который содержит некие образы и подобия Божественных первообраз...» [5, с. 104].

В финале повести наступает умиротворение. Охотник наблюдает за поведением стрекозы, застывшей в ласкающих лучах заходящего солнца: «Все отдыхало, погруженное в успокоительную прохладу; ничего еще не заснуло, но уже все готовилось к целебным усыпленьям вечера и ночи. Все, казалось, говорило человеку: “Отдохни, брат наш; дыши легко и не горюй и ты перед близким сном”. Я поднял голову и увидел на самом конце тонкой ветки одну из тех больших мух с изумрудной головкой, длинным телом и четырьмя прозрачными крыльями, которых кокетливые французы величают “девицами”, а наш

бесхитростный народ прозвал “коромыслами”. Долго, более часа не отводил я от нее глаз. Насквозь пропеченная солнцем, она не шевелилась, только изредка поворачивала головку со стороны на сторону и трепетала приподнятыми крылышками... вот и все. Глядя на нее, мне вдруг показалось, что я понял жизнь природы, понял ее несомненный и явный, хотя для многих еще таинственный смысл. Тихое и медленное одушевление, неторопливость и сдержанность ощущений и сил, равновесие здоровья в каждом отдельном существе – вот самая ее основа, ее неизменный закон, вот на чем она стоит и держится. Все, что выходит из-под этого уровня – кверху ли, книзу ли, все равно, – выбрасывается ею вон, как негодное» [4, с. 69–70].

«Сохранить себя в этом мире человек может, по Тургеневу, лишь на путях служения высшим нравственным законам, требующим отречения от чрезмерных земных упований и надежд<...> В погоне за призраком личного счастья человек не должен упускать из виду требований нравственного долга» [2, с. 349–350].

«Одно убеждение вынес я из опыта последних годов, – скажет Тургенев в повести «Фауст»: – жизнь не шутка и не забава, жизнь даже не наслаждение... жизнь – тяжелый труд. Отречение, отречение постоянное – вот ее тайный смысл, ее разгадка: не исполнение любимых мыслей и мечтаний, как бы они возвышенны ни были, – исполнение долга, вот о чём следует заботиться человеку; не наложив на себя цепей, железных цепей долга, не может он дойти, не падая, до конца своего поприща; а в молодости мы думаем: чем свободнее, тем лучше, тем дальше уйдешь. Молодости позволительно так думать; но стыдно тешиться обманом, когда суровое лицо истины глянуло наконец тебе в глаза» [4, с.50].

В творчестве Тургенева повести «Поездка в Полесье» принадлежит особое место, поскольку она уже в середине 1850-х годов предвосхитила философски окрашенный и углубленный лиризм некоторых его «Стихотворений в прозе», относящихся к заключительному периоду творчества писателя («Лазурное царство», «Природа», «Песочные часы», «Я встаю ночью...», «У-а... У-а!» и другие).

#### Библиография

1. Котлов А. К. Творчество И. С. Тургенева 1850-х – начала 1860-х гг. и пушкинская традиция. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Кострома: 1997.

2. Лебедев Ю. В. Жизнь Тургенева – М.: ЗАО Центрполиграф, 2006.
3. Пушкин А. С. Соч. в 3 т. Т. 1. – М.: Художественная литература, 1985.
4. Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем в двадцати восьми томах: Соч. Т.7. – М.; Л.: Наука, 1964.
5. Флоровский Г. В. Восточные Отцы V–VIII веков. – М., 1992.



**ТРУДЫ БЕЛГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ  
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)**

**Выпуск V**

Научное издание

г. Белгород, 2017 год

Подписано в печать 12.06.2017. Объем 12 п.л.

Тираж 200 экз. Заказ 153.

Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в типографии  
“СКпресс”308009, г. Белгород, ул. Преображенская, 106