

Богословско-исторический сборник

Выпуск № 15



Калужская духовная семинария
2019

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви № ИС Р20-920-0721

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Главный редактор:
митрополит Калужский и Боровский Климент,
канд. богосл., д-р ист. наук, ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:
иеромонах Иосиф (Королёв)

Члены редакционного совета:

протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия

Чернобаев А. А., доктор исторических наук;

Каширина В. В., доктор филологических наук;

Петров А. С., доктор исторических наук;

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук;

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор;

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор;

Романов В. А., доктор педагогических наук, профессор;

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор;

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук;

протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;

иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия —

ответственный секретарь

протоиерей Сергей Третьяков, кандидат богословия;

диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия;

Волкова А. Г., кандидат филологических наук;

Бессонов В. А., кандидат исторических наук;

© Калужская духовная семинария

© Калужское епархиальное управление

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИЛЕИСТИКА

Протоиерей Иоанн Паюл.

Богословские и канонические основания дифференцированного подхода к приему инославных в Церковь 7

Игумен Михаил (Семенов).

Нравственность — воспитываемое чувство 18

Протоиерей Сергей Третьяков.

Феномен старчества как разновидность христианского подвига 30

Иерей Димитрий Слугин.

Формальная и материальная свобода в теономной этике Н. О. Лосского 40

Антишкин А.

Свт. Евстафий Фессалоникийский как толкователь гимнографических текстов на основании его комментария на канон Пятидесятницы 51

Ворохобов А. В.

Особенности понимания феномена героизма в философии виталистического имманентизма и в христианской традиции 83

Гаевская Н. З.

Смерть и спасение в топике православного подвига и подвижничества 90

Злобин М. А.

Основы гносеологии А. С. Хомякова: от критики немецкой философии к оригинальному изложению святоотеческого способа понимания реальности 100

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Волкова А. Г., диакон Константин Штанкевич.

Религиозные мотивы натурфилософской лирики Б. Л. Пастернака 111

Еленская К. В.

Подвиг как акт оправдываемого насилия 121

Раздел III. ИСТОРИЯ

Алтунин Г. В.

Исторический процесс возникновения и развития православных монастырей на Калужской земле 125

Листратова О. М.

Полковое духовенство в казачьих частях на Кавказском фронте и в Персии в период Первой мировой войны 146

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Диакон Игорь Иванов.

Феномен подвига как основа педагогической деятельности 155

Абрамов С. И.

Подвиг как метод духовно-нравственного воспитания подростков 159

Воробьева Н. В.

Историческая память о Великой Отечественной войне: траектории меморизации 172

Колесников С. А.

Современное теологическое образование: основные направления и перспективы 182

Требования к оформлению научных статей в богословско-историческом сборнике 191

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

Archpriest John Paul.

Theological and canonical grounds for a differentiated approach to the admission of non-Orthodox to the Church 7

Abbat Mikhail (Semenov).

Morality — bring up the feeling 18

Archpriest Sergius Tretyakov.

The phenomenon of senility as a kind of Christian feat 30

Priest Dimitriy Slugin.

Formal and material freedom in the theonomic ethics Of N. O.

Lossky 40

Antiskin A.

Saint Eustathius of Thessalonica as an interpreter of hymnographic texts based on his commentary on the Pentecostal Canon 51

Vorokhobov A. V.

Peculiarities of understanding the phenomenon of heroism in the philosophy of vitalist immanentism and in the Christian tradition 83

Gaevskaya N. Z.

Death and salvation in the topic of Orthodox heroism and asceticism 90

Zlobin M. A.

Fundamentals of epistemology A. S. Khomyakov: from criticism of German philosophy to the original presentation of the patristic way of understanding reality 100

PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

Volkova A. G.,
deacon Konstantin Stankevich. Religious motives of natural
philosophy lyrics by B. L. Pasternak 111

Yelenskaya K. V.
Feat as an act of justifiable violence 121

HISTORY

Altunin G. V.
Historical process of origin and development of Orthodox
monasteries in Kaluga region 125

Lystratova O. M.
Regimental clergy in Cossack units on the Caucasian front and in
Persia during the First world war 146

PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

Deacon Igor Ivanov.
The Phenomenon of feat as the basis of pedagogical activity 155

Abramov S. I.
Feat as a method of spiritual and moral education of adolescents 159

Vorobyova N. V.
Historical memory of the great Patriotic War: trajectories of
memorization 172

Kolesnikov S. A.
Modern theological education: main directions and prospects 182

Requirements for registration of scientific articles in the theological
and historical collection 191

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 348.01/.07

Протоиерей Иоанн Паюл

кандидат богословия,
доцент кафедры библейских и богословских дисциплин
Калужской духовной семинарии
e-mail: ioannprotopaul@yandex.ru

Archpriest Ioann Paul

Candidate of Theology,
associate Professor of biblical and theological disciplines of
Kaluga Theological seminary
e-mail: ioannprotopaul@yandex.ru

БОГОСЛОВСКИЕ И КАНОНИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДИФФЕРЕНЦИРОВАННОГО ПОДХОДА К ПРИЕМУ ИНОСЛАВНЫХ В ЦЕРКОВЬ

THEOLOGICAL AND CANONIC BASIS OF DIFFERENT APPROACH TO ENTERING OF HETERODOX IN THE ORTHODOX CHURCH

Аннотация. Статья посвящена исследованию проблемного экклезиологического вопроса об отношении к Церкви отколовшихся от нее раскольнических и еретических сообществ. Подробно рассматривается канонический аспект данной проблемы: виды чиноприема в лоно Церкви представителей инославных конфессий, основания дифференцированного подхода к приему инославных, догматические и канонические основания для существующей церковной практики. Заостряется внимание на необходимости переосмысления

отношения Церкви к некоторым инославным конфессиям в связи с их догматической и духовно-нравственной деградацией.

Abstract. The article tells about the ecclesiological problem of the Church's attitude towards some heretic societies. The canonic aspect is studied more distinctly, e.g. different ways for heterodox to enter the Orthodoxy, the basis of the approach of entering the heterodox, dogmatic and canonic basis for contemporary church practice. The main point is rethinking of the Church's attitude to different heterodox confessions in their connection with the dogmatic and moral degradation.

Ключевые слова: границы Церкви, экклесиология, каноны, раскол, ересь, чиноприемы.

Key words: the border of the Church, ecclesiology, canons, split, heresy, the order of entering od the heterodox.

Одним из главных свойств истинной Церкви является ее единство. Именно этот догмат о единственности и единстве Церкви утверждается Никео-Цареградским Символом Веры, главном вероучительном документе Православной Церкви. Но историческая жизнь Церкви, в ее прошлом и настоящем, ставит вопрос об отношении к Церкви христианский сообществ, отпавших от нее.

В «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви», принятых Архиерейским Собором 2000 г., содержится положение о том, что «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь утвержденная и исполняемая Духом Святым, Церковь, о которой Сам Спаситель сказал: «Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь, хранительница и подательница Святых Таинств во всем мире, «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15)» [3, с. 799]. Иными словами, данное соборное определение декларирует, что только Православная Церковь тождественна исповедуемой в Символе Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

Вопрос об отношении к Единой и Святой Церкви отделившихся от нее еретических и раскольнических общин — трудная экклесиоло-

гическая проблема, неразрывно связанная как с догматическим учением, так и с каноническими нормами и литургической практикой Церкви. На сегодняшний день в Православной Церкви существуют три чиноприема для желающих войти в Церковь из инославия: через Крещение, через Миропомазание и через Покаяние. В документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» сказано: «Существование различных чиноприемов (через Крещение, через Миропомазание, через Покаяние) показывает, что Православная Церковь подходит к инославным конфессиям дифференцированно. Критерием является степень сохранности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни. Но, устанавливая различные чиноприемы, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия» [3, с. 803]. Примирение Православной Церкви с отпадающими от нее заключается в том, что она принимает их в свою благодатную жизнь, изглаживая их грех отпадения и сообщая им спасительную благодать в таинствах.

Впервые в церковной истории вопрос о приеме в Церковь из еретических и раскольнических сообществ был поставлен во всей остроте в период так называемых крещальных споров, возникших в середине III в. между священномучеником Киприаном Карфагенским и римским епископом Стефаном. Епископ Киприан Карфагенский настаивал на том, что всякое крещение, полученное от еретиков и даже раскольников, совершенно безблагодатно и более оскверняет, чем очищает от грехов. Значит, принимать через Крещение надо не только всех приходящих из еретических сообществ, но и раскольников. Святой Киприан развил общецерковное учение о том, что вне Церкви таинств не существует. Крещение, как и остальные таинства, установлены в Церкви и Церковью совершаются. Нельзя отделить, как утверждал священномученик Киприан, таинства от Церкви и Церковь от таинств. В 255 г. святой Киприан созвал собор епископов Карфагенской Церкви. Определение этого собора гласило: крестить всех, кто имеет желание перейти от ереси или раскола к Православии. Также было принято постановление о принятии в общение с Церковью пресвитеров и диаконов, посвященных раскольниками или еретиками, в чине мирян [2, с. 282]. Напротив, в Римской Церк-

ви существовал обычай принимать в Церковь еретиков только через возложение рук, то есть через Покаяние. Епископ Стефан Римский уже имел спор по этому вопросу с некоторыми восточными епископами, особенно с епископом Фирмилианом Каппадокийским [1, с. 320–321]. На Востоке вопрос о Крещении еретиков не вносил разделения между епископами, хотя и не все придерживались одного правила в этом вопросе. Так, святой Дионисий Александрийский поступал иначе относительно присоединения к Церкви еретиков, чем святитель Фирмилиан Каппадокийский. Святитель Дионисий придерживался обычая, почти одинакового с Римской Церковью, а святой Фирмилиан, напротив, держался правила, одинакового с постановлениями Африканской Церкви. Но и тот и другой были в мире, как между собой, так и с другими православными епископами Востока. Папа Стефан настаивал на принятии Карфагенским епископатам практики Римской Церкви присоединять еретиков и раскольников, обращающихся к Церкви, через одно возложение рук: «...итак, если кто от какой бы то ни было ереси обратится к вам, то да не вводится при этом ничего нового, кроме того, что передано, т.е. да совершается над таковым одно возложение рук в знак покаяния, так как и сами еретики всякого обращающегося к ним от другой ереси, взаимно не крестят, а только приобщают» [2, с. 301–302]. Достаточно странно выглядит то, что римский епископ для поддержки своего мнения ссылается на обычай еретиков. «Брат наш Стефан утверждает, что и от крещения Маркионова, и от крещения Валентиниана, Апелиса и других, хуливших Бога-Отца, рождаются Богу чада...» [2, с. 61]. В этом мнении папы Стефана была такая крайность, что допустить его значило почти то же, что позволить язычников присоединять к Церкви без Крещения. Мученическая кончина епископа Стефана прекратила острое противостояние между Римом и Карфагеном по вопросу приема в Церковь из еретических сообществ. В отечественной богословской литературе можно встретить ошибочное мнение, что впоследствии в Церкви возобладала практика приема в Церковь из еретических и раскольнических сообществ папы Стефана. Известно, что этот вопрос стал предметом рассмотрения на втором Вселенском Соборе. Отцы Собора не приняли вполне ни практики папы Стефана, ни мнения святителя Киприана. Седьмым правилом Собор постановил: «Присоединяющихся к православию

и к части спасаемых еретиков принимаем по следующему чиноположению и обычаю. Ариан, и македониан, и савватиан, и новациан, и тессарадекатитов, и аполлинаристов... принимаем, запечатлевая, то есть, помазуя сперва святым миром... Евномиян же, и монтанистов, и саввелиан, и все прочие ереси, всех, которые из них желают присоединиться к православию, принимаем как язычников» [4, с. 271]. Следует отметить, что практика приема в Церковь в Карфагенской Церкви осталась прежней и после второго Вселенского Собора. Это подтверждается вторым правилом шестого Вселенского Трулльского собора 691 г.: «Прекрасным и крайняго тщания достойным признал сей святой собор и то, чтобы отныне, ко исцелению душ и ко уврачеванию страстей, тверды и ненарушимы пребывали приятя, и утвержденных бывшими прежде нас святыми и блаженными отцами... Согласием нашим запечатлеваем и вся прочия священныя правила, изложенныя... еще же и Киприаном, архиепископом африкийския страны, и мучеником, и собором при нем бывшим, изложенное правило, которое в местах предупомянутых предстоятелей, и токмо у них, по преданному им обычаю, сохраняется было» [4, с. 435] Святитель Никодим (Милаш), комментируя это правило, пишет: «Этому правилу Трулльский собор также не придает общеобязательной силы для всей Церкви, как то делает относительно перечисленных правил, а признает за ним лишь местное значение» [4, с. 443].

Особое значение в истории Церкви по данному вопросу имело мнение святителя Василия Кесарийского о чиноприемах приходящих в Церковь из еретических и схизматических сообществ, высказанные им в двух посланиях к святому Амфилохию Иконийскому и составившие содержание первого и сорок седьмого правил святителя Василия Великого. Святой Василий ссылается при этом на правила древних отцов, но поскольку разные отцы поступали в подобных случаях по-разному, ему приходится не только излагать их взгляды, но и высказывать свое собственное видение. Василий Великий разделяет всех отступников от Кафолической Церкви на три разряда: еретиков, раскольников и самочинников. Нужно учитывать, что терминология, которую использует святитель Василий для обозначения различных категорий отделившихся сообществ, отличается от более поздней: «ересью» он называет сообщества, которые в современном

словоупотреблении точнее было бы назвать псевдохристианскими сектами; «самочинное сборище» соответствует современному понятию «раскол». «Ибо древние положили приимати крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками назвали они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных о вопросах, допускающих уврачевания; а самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь: сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслити инако, нежели как сущие в Церкви, есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентинианская, маркионитская и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Почему от начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отменить; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, приимати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением и паки присоединяти к Церкви. Таким образом, даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин» [5, с. 367]. В данном правиле мы видим, что чин приема в Православную Церковь обусловлен мерой отступления от православного учения схизматического сообщества, к которой прежде принадлежал приходящий в Церковь. Еретики, искажающие самую суть веры, ставятся святым Василием наравне с язычниками и иудеями. Их крещение отвергается, и приходящие из ересей принимаются через Крещение. Крещение раскольников, отступивших от православной веры в менее важных вопросах, и самочинников признается действительным. В отдельных случаях священнослужители-схизматики принимаются в сущем сане. Патриарх Сергей (Страгородский), анализируя первое правило святителя Василия Великого, также говорит, «...что в основе распределения инославных обществ по трем чинам лежит степень отчужденности их от Церкви, зависящая в свою очередь от степени искажения ими церковного учения и порядка. Совершен-

но отчуждившихся Церковь считает не-христианами и при приеме перекрещивает. С отчуждившимися же не совсем, Церковь сохраняет какую-то связь, имеет „как бы некоторое правило общения“, признавая действительными некоторые из их таинств» [6, с. 104]. Признанием действительности таинств, совершенных в инославных обществах, единство и единственность Церкви Христовой под сомнение не ставятся. Инославные общества есть общества именно отпавшие от Церкви, и в этом смысле митрополит Сергей относит их по аналогии с древней покаянной практикой к разряду падших, которые, будучи отлучены от евхаристического общения, с одной стороны, находились фактически вне Тела Христова, однако, с другой — не были отчуждены от Церкви совершенно. «Инославие не мыслится Церковью как нечто самостоятельное и совершенно чуждое для нее, вроде иноверия; инославные в сущности суть разряд падших или кающихся. Падшие отлучены от общения в таинствах, а некоторые — и в молитвах; однако они еще находятся в Церкви и под ее воздействием» [7, с. 68]. При этом митрополит Сергей признавал, что использование данной аналогии не безусловно, так как инославные отчуждены от Церкви значительно сильнее — они не только согрешают, но и не осознают своего греха, по-прежнему отвергая истинную Церковь [7, с. 68].

Следует заметить, что в своем первом правиле святитель Василий Великий высказывает глубокую мысль, которая не встречается у других отцов Церкви, а именно, о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви: «Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святаго Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресеклось законное преемство» [5, с. 368]. Нахождение в отрыве от Церкви приводит к оскудению благодати Святого Духа и повергает схизматиков в духовно опасное состояние. Святой Василий затрагивает здесь также вопрос об апостольском преемстве священнодействия. Оскудение благодати ставит под сомнение полноту апостольского преемства даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

Естественным последствием оскудения Божией благодати в отделившихся от истинной Церкви сообществах является также все большее их отдаление от чистоты веры, то есть в умножении дог-

матических заблуждений, как, впрочем, и их духовно-нравственной деградации. Действительно, можно видеть, что представителей многих протестантских конфессий, которых в соответствии с общепринятой в Православии практикой положено принимать по второму чину, то есть через Миропомазание, сегодня настолько отделились от апостольского и святоотеческого учения, что на мой взгляд, должен быть поставлен вопрос об их приеме в Церковь через Крещение. Так, например, Джон Робинсон, епископ Англиканской церкви в 1963 г. в книге «Быть честным перед Богом» отрицает все традиционные представления о Боге-Творце, Откровении и Троице. В своих христологических воззрениях епископ Робинсон отвергает учение о Христе как Боге. Нужно заметить, что до конца жизни он оставался членом Англиканской церкви несмотря на свои воззрения. Конечно, отступлением от основ Предания Церкви является и введение так называемого женского священства. Ева Брунне была избрана лютеранским епископом Стокгольма в 2009. Брунне стала пятой женщиной-епископом в Швеции и первой открытой лесбиянкой, занявшей пост епископа в Лютеранской Церкви. Е. Брунне проживает в однополном браке с Гунилой Линден (Gunilla Lindén), которая также священник в Лютеранской церкви. Их отношения получили церковное благословение. В церковной истории Церковь не раз ужесточала прием из схизматических и еретических сообществ, принимая их через Крещение, если они отвергали и искажали основные вероучительные истины и новозаветные нормы нравственности.

Завершением формирования канонического законодательства Древней Церкви относительно воссоединения еретиков и раскольников явилось постановление девяносто пятого правила шестого Вселенского Трулльского собора. В этом правиле почти буквально воспроизводится текст большей части седьмого правила второго Вселенского Собора. Из девятнадцатого правила первого Вселенского Собора заимствовано положение о перекрещивании павлиан, а из первого правила святого Василия — о перекрещивании «манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков». Но отцы Трулльского собора сделали и очень важное дополнение в каноны о присоединении к Православной Церкви: «Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых

ересей, и их единомышленников, и все вышесказанные ереси; и потом да приемлют святое причащение» [4, с. 587]. Речь здесь идет о присоединении через Покаяние, без Крещения и Миропомазания, что впоследствии стало именоваться третьим чином. Из контекста правила видно, что по третьему чину принимаются не только несториане, но и монофизиты, последователи упомянутых в правиле Евтихия, Диоскора и Севира.

В начале второго тысячелетия в связи с отделением Римско-католической церкви вопрос приема их в Православную Церковь стал животрепещущим. Некоторое время единой практики не было. Одни полагали, что прием латинян должен совершаться через отречение от свойственных Римско-католической церкви заблуждений и Покаяние, другие — через Миропомазание. Некоторые настаивали на необходимости их Крещения. Константинопольский собор 1484 г., созванный для решения вопроса о приеме в Православии униатов, бывших сторонников Флорентийской унии, постановил принимать римо-католиков через Миропомазание. В период Реформации этот способ приема стал распространяться и на протестантов.

В Русской Церкви, как и в Константинопольском Патриархате, в состав которого она тогда входила, единой практики приема римо-католиков не было. Впоследствии в разные исторические периоды существовала и разная практика чиноприема римо-католиков. В XVIII в. практика приема римо-католиков по третьему чину, то есть через Покаяние, становится общепринятой по всей России. В конце синодального периода присоединение еретиков и раскольников к Русской Церкви осуществлялось уже на основе достаточно строгой классификации, соответствующей трем чином приема, зафиксированным в древних канонических правилах. В соответствии с первым чином, подобно язычникам, через Крещение, принимались приходившие из псевдохристианских сект, полностью извративших христианское учение и не имеющих основ церковного строя (молокане, духоборцы, субботники и т.п.). Вторым чином, через Миропомазание, принимались протестанты и старообрядцы всех толков. Третьим чином, через Покаяние, — римо-католики, монофизиты и несториане. В целом такая практика действует в Русской Православной Церкви до настоящего времени.

Из всего вышеизложенного можно сделать вывод, что вопрос об отношении к Церкви отколовшихся от нее сообществ, несмотря на канонический свод церковных правил и многочисленные прецеденты, остается до конца нерешенным. Основная причина этого в том, что догматическое осмысление единства Церкви и ее границ, в частности вопрос о присутствии спасительной благодати в отколовшихся от Церкви сообществах, в некоторых случаях входит в противоречие с канонической практикой приема инославных в лоно Церкви. Признание действительными еретических и раскольнических таинств, даже одного таинства Крещения, должно означать признание этих конфессий в какой-то мере единым с Церковью. Как отмечает митрополит Филарет (Вахромеев): «Здесь мы встречаемся с самым, быть может, удивительным парадоксом — когда каноническая практика Церкви вступает в видимое противоречие с догматическим учением о Церкви, как оно сформулировано святым Киприаном» [8].

Особо следует отметить, что в связи с все большим отдалением некоторых инославных конфессий от вероучения, духовно-нравственных основ и канонической практики Древней Церкви, появляется необходимость периодического пересмотра практики чиноприемов в лоно Церкви. На мой взгляд, уже сейчас назрела необходимость изменить отношение к приему в Православную Церковь приходящих от протестантизма в связи с искажением в них основных христианских вероучительных истин и основополагающих нравственных принципов, а также с появлением так называемого «либерального богословия».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Евсевий Кесарийский*. Церковная история / Ввод, ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. — Научное издание. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013. — 544 с.
2. *Киприан Карфагенский*. Святитель. Творения. Киев. 1879. — 368 с.
3. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. — 846.

4. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Долматинско-Истрийского. Т. I. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994. — 640 с.
5. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Долматинско-Истрийского. Т. II. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994. — 635 с.
6. *Сергий (Страгородский), митрополит*. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам. Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998. М.: МФТИ, 1999. — 496 с.
7. *Сергий (Страгородский), патриарх*. Значение апостольского приюта в инославии. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. — 847 с.
8. *Филарет, митрополит Минский и Слуцкий*. Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии. URL: <https://azbyka.ru/vopros-o-granicax-cerkvi-v-russkom-pravoslavnom-bogoslovii>

Игумен Михаил (Семенов)

кандидат богословия,
доцент кафедры библейских и богословских дисциплин
Калужской духовной семинарии,
игумен монастыря Спаса Нерукотворного, пустынь
в Клыково, Козельского р-на,
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: moyi71@yandex.ru

Archimandrite Mikhail (Semenov)

Candidate of Theology,
associate Professor of biblical and theological disciplines of
Kaluga Theological seminary,
Abbot of the monastery of the Saviour of the miraculous deserts
in Klykovo, Kozelskiy dis-t,
teacher of Kaluga Theological seminary
e-mail: moyi71@yandex.ru

ПРАВСТВЕННОСТЬ — ВОСПИТЫВАЕМОЕ ЧУВСТВО

MORALITY IS A NURTURED FEELING

Аннотация. Данная публикация посвящена исследованию эволюции представлений о нравственности на разных этапах развития человеческого общества: от христианского морального императива к постхристианскому советскому, а от него к принципу морального релятивизма новейшего времени. Основной мыслью статьи является тезис о том, что нравственные принципы человека подвержены изменениям и их формирование зависит от целого ряда факторов, ответственное отношение и применение которых может сформировать в нем здоровый нравственный императив.

Abstract. This publication is devoted to the study of the evolution of ideas about morality at different stages of development of human society: from the Christian moral imperative to the post-Christian Soviet, and from it to the principle of moral relativism of modern times. The main idea of the article is the thesis that the moral principles of a person are subject to change and their formation depends on a number of factors, responsible attitude and application of which can form a sound moral imperative in him.

Ключевые слова: христианство, общество, нравственность, мораль.

Key words: Christianity, society, moral, morality.

Проблематика нравственности регулярно становится предметом обсуждения в общественном дискурсе по мере изменения моральных ориентиров общества. В 1990–2000 гг. в России изменился строй, выбран демократический вектор и старая советская идеология осталась за бортом истории, а вместе с этим трансформировались и базовые понятия, на которых основывается общественная мораль. То, что ранее казалось незыблемо, под воздействием обстоятельств и закономерностей развития общественной жизни, претерпело серьезные изменения. На смену старым моральным принципам, основанным на христианской нравственности и доставшимся советскому человеку в наследие от имперской России, пришли моральные принципы капиталистического общества, представляющие собой систему моральных координат общества, эмансипирующегося от вопросов христианской этики. Люди стали воспитываться в иных моральных принципах и научились воспринимать мир в совершенно иной системе нравственных координат. Настоящее исследование будет посвящено проблеме усвоения принципов нравственного поведения.

В последнее время очень часто приходится слышать рассуждения, приправленные ностальгическими интонациями, о том, что советское общество было нравственным, и с этим можно согласиться. В то время люди придавали большое значение нравственности в по-

вседневной жизни, соизмеряя с совестью каждое свое слово или поступок: так они были сформированы семьей, школой, ВУЗом, обществом. Ориентируясь на пример своих родителей, воспитывали чувство «совести» в себе и других, реализуя свои моральные установки посредством определенной поведенческой модели, нравственной по сути своей. Это общество знало о добродетели, хотя и называло ее по-другому. Основное отличие от царской христианской России, для подданных которой идеал добродетели заключался в служении и угождении Богу, советское общество рассматривало добродетель как самодостаточную ценность, не имеющую потребности во внешнем оправдании и обосновании. Человек стал центром мироздания, вселенной и мировосприятия, поэтому совершаемые им подвиги моральные и трудовые представляли собой прославление человека как такового, его совершенства как вершины эволюционного процесса.

Центр тяжести в системе моральных координат был смещен от Бога к человеку, но потребность в добре, любви и жертвенности никуда не уходит. В советском государстве нравственность сохраняется в системе воспитания, образования и науки. Формированием и развитием нравственности, хоть и на базе новой социалистической морали, занимались на научном уровне, писали научные труды, издавали методические пособия. С начала 30-х гг. прошлого века под предводительством Крупской Н. К. разрабатывались методички для воспитания нравственности молодого советского поколения. Этим вопросам и посвящены работы Н. К. Крупской «К вопросу о коммунистическом воспитании молодежи», «Маркс о коммунистическом воспитании подрастающего поколения», «Ленин о молодежи» и некоторые другие, включенные в выпуск «Библиотечки по научному социализму». Отринув Бога и Его Промысл, христианскую нравственность как пережиток буржуазного прошлого, пытаясь утвердить полную свободу от всякой морали, уже спустя два с лишним десятилетия вынуждены были вернуться к нравственным категориям в воспитании и формировании мировоззрения, поскольку поняли, что на такой аморальной и беспринципной философии государство не построишь.

Основой для новой социалистической нравственности служили такие чувства, как «гордость и «самолюбие». Казалось, какая раз-

нища, какие чувства воспитывать в молодом поколении, главное построить сильное, мощное, богатое государство. Цель вроде бы достигнута, система новой нравственности создана и внедрена в общественную жизнь, однако на деле она начала давать сбои, поскольку благосостояние одних очень часто создавалось за счет других. Равенства и солидарности, о которых много говорили и учили, не получилось. Землячество, национальные общности, привилегированность одних по сравнению с другими, так же, как и везде, делили общество на различные общественные страты, сводя на нет изначальный императив большевистской революции.

Почему я останавливаю свое внимание на советском периоде? Да потому, что каждое предыдущее поколение влияет на следующее. Возникает логический вопрос: если в советском государстве занимались молодежью, воспитывали нравственность, то почему воспитанная советским строем молодежь поддержала развал государства и изменила созданной советским государством нравственности? Именно в этом стоит разобраться, прежде чем мы перейдем к нашему времени и к нашим проблемам.

Дело в том, что были изменены принципы воспитания, христианская система нравственных координат, основанная на таких концептах, как «любовь» и «самопожертвование», заменена гуманистической, которая зиждется на гордости и самолюбии. Христианские принципы нравственности в основе своей имеют вектор, направленный на другого человека, на другое «я», а советский принцип воспитания центром внимания делает самого человека, «внимание других ко мне». Смена ориентиров начала менять и ломать и сложившееся к тому времени общество. Впредь сделанное втайне доброе дело без прославления было ненужно и неоправданно. Прославлялся не Бог, а человек. Культ труда как самодостаточной ценности человека стал центром внимания.

Кардинальные изменения общественной жизни начали происходить в 30-е гг. прошлого века, когда государство сформулировало цель — создание индустриального, бесклассового и урбанизированного общества. Коммунистическая философско-материалистическая доктрина реализуется в сфере производства и идеологии. В связи с этим параллельно принимается и программа производственных пятилеток, и программа безбожной пятилет-

ки, которая хронологически совпала со второй производственной (1932–1937 гг.). Новое общество должно было выработать и новую этику на принципах марксизма. Религиозная этика считалась как минимум неуместной в новом обществе. Первая пятилетка была связана со стремительной урбанизацией. Городская рабочая сила увеличилась на 12,5 миллионов человек, из которых 8,5 миллионов были мигрантами из сельской местности. Тем не менее, доли в 50 % городского населения СССР достиг только в начале 1960-х гг. Общественная нравственность в этот период подверглась кардинальным изменениям, а самое главное — начался процесс разрушения векового русского патриархального строя, основанного на православной традиции. Молодежь отделялась от родителей, создавала новую жизнь, формулировала для себя новые нравственные принципы, новые приоритеты, все далее и далее отходя от христианской этики старших поколений, родившихся и сформировавшихся в Российской империи. Так создавалась новая советская культура, новая этика и новая мораль. Христианские ценности замещались гуманистическими, воспитанием нравственных принципов занималась не семья, а общество. Новый советский человек становился общественно ориентированным. Родители все меньше и меньше имели возможность влиять на детей. На это повлияла трудовая занятость родителей, а также применяемый метод наказания и привлечения к ответственности инакомыслящих.

Родители, занятые строительством нового государства и общества, полагали надежду воспитания своих детей на школу и другие социальные учреждения, а государство исполняло роль наставника. Между детьми и родителями все чаще начали возникать разногласия и противоречия. Принцип любви как основа создания семьи начал исчезать, каждый член семьи стал жить для себя. В наше время часто можно услышать от женщины такие слова: «Я для себя родила ребенка». Общество ее поддержит, забывая о том, что у ребенка должны быть родители, мама и папа; неполноценная семья приводит к дальнейшим проблемам в новой семье, созданной человеком, у которого отсутствуют должные примеры семейного поведения. Вот и получается: вместо наглядного родительского примера возникает в голове воображение, мысленный суррогат, полученный из просмотренного фильма, выдуманного героя или прочитанной книги.

Нравственность в советском обществе изменялась постепенно, путем проб и ошибок, но приоритетным для этого общества было доказать отсутствие Бога, выдавить память о Нем из сознания человека и тем самым свести на нет Его влияние на человека. Главный принцип в формировании нравственности — это не совесть, а общественное одобрение или порицание. Общество заменило человеку совесть. Нравственный по советским меркам человек гордился своими поступками или наоборот — стыдился своих действий в соответствии с общественной оценкой. Такие простые общественные принципы меняют психику и сознание, под воздействием коллектива влияют и на общественную нравственность. Особенно тяжело молодому человеку пойти против коллективного сознания, даже если он знает, что прав. Индивидуальное сознание и нравственность, построенные на личных, обособленных от общественных, принципов морали, маргинализируются. Следование им становится личным подвигом для человека. В таком положении оказывается система христианских ценностей и личностный выбор человека, основанный на ней.

Приведем пример законоположника христианской нравственности, Иисуса Христа. Который вышел на Свою проповедь среди иудеев, принес новое учение и сказал: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга» (Ин. 13:34). Христос начал учить новому моральному закону, отличному от иудейского. Базовый смысл в учении Христа в том, чтобы изменить мир с его жестоковыйными законами. Его личный пример и слово, которое характеризовалось современниками, как сказанное с силой и властью непререкаемого морального авторитета, основанного на соответствии дел поступкам, а не на профессиональной демагогии жреческого и законнического сословий, давно уже примирившегося с враждебным по отношению к духу и истине закона Божиего, духом и принципом мира сего, который, по слову апостольскому, «во зле лежит», был направлен на воспитание в иудеях новозаветной нравственности. Равно как последователи Христа, принявшие важность учения, следовали христианским нравственным принципам, отдавая свою жизнь без остатка.

Сложно представить и найти лучший пример для воспитания нравственности, как не Того, Кто не только словом, но и жизнью доказал состоятельность Своего учения. За века много изменилось че-

ловеческих цивилизаций и не одна из них, бывших до Христа, кроме ветхозаветной, не была направлена своей жизнью любви к Богу.

В основном нравственность строилась на культуре отношения людей друг к другу. Отношения были разными, например, общественное устройство южноамериканского народа, несмотря на достижения в области градостроения, были основаны на ложном языческом богопочитании, в основе которого не любовь, принесенная Христом в этот падший мир, а страх перед неведанными богами, в жертву которым приносили людей, считая это действие общественным нравственным культом. Ганнибалы, совершая ритуальные действия, поедали друг друга. Спартанцы, возвышая спортивные и воинские успехи выше жизни человека, слабого больного ребенка сбрасывали в обрыв. Японцы в своей семье при достижении преклонного, нетрудоспособного возраста родителей, помещали их в мешок, брали на плечи и уносили в горы, оставляя их одних там, подвергая смерти или съедению дикими животными.

Разные модели нравственного поведения, внедряемые в сознание человека на основании различных взглядов на мир и место в нем человека, можно приводить, опираясь на пример многочисленных племен, самое главное — важно понять, нравственные чувства — процесс воспитуемый, и сложно изменить или хотя бы переубедить человека, который с младенчества усвоил те или иные моральные принципы, основанные на примерах поведения старших поколений. Главное, что всех объединяет врожденное чувство понятия добра и зла. На основе этого можно показывать пример явного проявления добра и давать человеку возможность самому делать выбор. Что и совершил Христос: пошел на смерть ради правды. Ученикам, в жизни которых была важна добродетель, дал выбор добра, и они продолжили Его дело: проповедуя Его учение, они и их ученики и последователи, трудясь из поколения в поколение, распространяли христианскую весть и утверждали Церковь по всей вселенной, формируя в христианской нравственности целые народы.

Наше время отличается тем, что с распадом советского государства богоборческая идеология была оставлена, сохранились только последователи этой идеологии, однако новое российское государство в своем основном законе, в 13 статье, прописало отказ от следования какой-либо идеологической модели. Этим законом отвер-

гается принятие любых форм участия государства в воспитании и формировании личности и общества. Казалось, надо бы радоваться, что государство больше не довлеет над умами людей, однако на деле это не так, и вот почему. Дело в том, что в новом постсоветском государстве нет четких прописанных норм поведения, а значит, нечего нарушать, любое поведение может восприниматься как норма. Привлечь к ответственности не за что.

Получается, что тот, у кого деньги и средства массовой информации (телевидение, радио, печать), может безгранично этим пользоваться, получая возможность самостоятельно формировать общественное сознание, оказывая на него влияние. В стране действует принцип свободы, каждый выражает свою мысль, как того пожелает, и это закреплено Конституцией. Вам тоже никто не запрещает пользоваться свободой и пропагандировать свои идеи, однако теперь это осуществляется не посредством государственной политики, а через медиaprостранство. Государственный императив заменяется денежным: у кого есть достаточно денег, чтобы содержать прессу, телевидение и кино, тот и формирует общественную нравственность. Значит, патриотизм и нравственность остаются уделом немногих, сохранивших верность старому воспитанию, однако их потуги повлиять на общество, не поддержанные материальным ресурсом и не вписывающиеся в общественный тренд, остаются безрезультатными.

Всегда кажется, что есть какой-то вселенский заговор, однако во главе всего мирского стоят деньги и есть коммерческий расчет; что приносит прибыль — в то будут вкладываться средства, даже если это действительно безнравственно. Крупными медиахолдингами проводится маркетинговое исследование, расчет, безусловно, не на духовность, а физиологию человека, на воспитание в нем страстей, их укоренение. Человеком движут чувства и страсти, изучением которых и занимаются маркетологи: на что и как реагирует клиент при выборе продукции. Если в достижении видимой прибыли будет препятствовать христианская Церковь, то и в этом направлении будет проведена работа для ослабления ее позиций в обществе, очерняя ее саму и нравственные ориентиры.

Кажется, что только сейчас появилось такое безнравственное общество, цель которого безграничная свобода, выражающаяся в

освобождении от совести, удовлетворении человеческих желаний и страстей. Даже представление о любви видоизменилось, свелось к похотливому низменному чувству, желанию сожительства разнородных людей, а сейчас уже и однополых. Все это возникло не сейчас, а постепенно приходило с протестантской индивидуалистической культурой, воспринявшей начала гедонизма от ренессансной культуры, и создавшей индивидуалистическую индустриальную цивилизацию, в основе которой лежит стремление к богатству. Где, как не в протестантстве, богатство и Бог неразделимы? И они искренне считают: кто богатый — тот Богом избранный. Богатство стало культом. Это мировосприятие проникло в жизнь и католической церкви. Знакомый всем принцип «цель оправдывает средства», сформулированный и проведенный в жизнь через систему образовательных и воспитательных учреждений монахами иезуитами, вошел в основу морали европейского общества, занял свое место в общественной морали, навсегда утвердившись во всех философских и этических системах мысли того времени. В частности, «Книга нравственного богословия» (лат. *Liber theologiae moralis* 1644 г.) включила в себя этот принцип как базовый. Этот принцип был воспринят целым рядом европейских мыслителей: английским философом Томасом Гоббсом и немецким богословом Германом Бузенбаумом. Все преступления католического духовенства объясняются тезисом «чистые помыслы оправдывают действия, противоречащие общепринятым моральным нормам и человеческим законам».

Как было сказано выше, моральные принципы человека подвергаются воспитанию. Само общество выбирает нравственные принципы построения отношений друг с другом. Этот сложный процесс, как мы знаем, видоизменился в самом начале человеческой жизни. Сам Господь приходил в Эдемский сад к Адаму, учил его нравственным принципам жизни на земле. Закладывался нравственный принцип отношения человека с Богом. Господь объяснял Адаму, что ему дозволено, в чем он является господином, чем имеет право управлять, а что принадлежит Богу и является запретным. Оберегая Адама от последствий греха, который не знал Адам, Господь как любящий Отец учил, именно учил его, желая сберечь от последствий преступления. Разве не этим занимаются родители и учителя, воспитывая в детях нравственность?

Бог в самом начале мог дать человеку безграничную свободу, не ограничивая первых людей запретными знаниями. В чем тут дело, почему Господь так поступил? Мы знаем, что прежде человеческого мира Бог создал ангельский, где принципом жизни была любовь, запрета не было. Мы знаем результат такой свободы — в ней была рождена первая ересь, где Денница (первый ангел света) объявил себя богом. Каждый индивидуум любовь и свободу понимает по-своему. Возникает необходимость воспитывать, повышать сознательность человека. Но как это можно сделать, если нет примера или нет доверия учителю? Вот, получается, что первые люди Адам и Ева усомнились в учении Господа и поверили дьяволу, который пришел к ним изначально с обманом в образе змея. Знания, которые они получили после преступления, вкушая запретный плод, не прибавили свободы, зло, пришедшее в сознание первых людей, сделало их рабами греха, повлекло за собой последствия — стыд, ропот на Бога, оправдание, обвинения друг друга. Одно нарушение повлекло за собой побочные чувства греха.

Адаму не с чем было сравнивать правильность действий, возникали детские чувства самозащиты, самолюбия, самооправдания, ропота. Философия полной свободы, которую проповедовал денница, имеет последствия потери любви к Богу и ближнему, через это действие происходит укоренение самолюбия и потеря связи с Богом. Возникает ложное сознание полноценного знания жизни, расчет на собственные силы, отрицание Промысла Божия и Его помощи. Укореняется чувство гордости, вера в собственные силы, желание сделать все по-своему. Явное дьявольское чувство превосходства перед Богом или ощущение себя равным Ему. Утрата послушания Богу влечет за собой разрыв связи человека с Богом, оставляет людей один на один с чувствами, затмевающими трезвый ум, способствующими развитию страстных увлечений, ведущим к потере Божественной свободы, основанной на любви к Нему.

Современный человек тоже сравнивает свои действия и поступки с практикой, которую он получил в детстве и юности от своих родителей и учителей. Трудно указывать человеку на недостатки поведения, которые он приобрел в период взросления, этот пример он видел и впитывал от своих взрослых наставников. В обществе должны быть общепринятые нормы поведения и принципы нрав-

ственности, только тогда возможна общая практика воспитания молодого поколения. Современная теория всеобщей свободы не предполагает мер ограничения нравственности, тем самым невозможно прописать критерии нравственности, так как согласно такой идее поведения без ограничения индивидуума его пожеланий и дел, нравственность, ограничивающая свободу человека, отрицается.

Государственный закон Российской Федерации, говорящий в Статье 13: 1. В Российской Федерации признается идеологическое многообразие. Пункт 2. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. В обществе идеология ставит само общество в тупик, так как нет права выбрать нормы общественного поведения и возможности определиться с критериями воспитания молодежи. Нет права спросить и наказать человека, который эти правила нарушает, нет возможности сделать замечания воспитуемому, не понимающему, на каком основании ему делают замечание. В чем он провинился, если общих правил поведения нет, повсеместно учат и говорят о полной свободе действий, которой он хочет воспользоваться в меру своих прав. Получается, согласно такому закону у родителей и учителей общих прав нет, воспитание ставится вне закона, философия полной свободы права родителей и детей в государстве уравнивает, приближает к нормам ювенальной юстиции.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Крупская Н. К.* Вопросы коммунистического воспитания молодежи. М.: Государственное издательство политической литературы, 1959.
2. Индустриализация СССР // Электронный ресурс. URL: http://istorikazov.ru/Rossia_11_klass/industrializacija.html#pred10
3. *Лопухин А. П.* Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и нового Завета Евангелиста от Иоанна. // Электронный ресурс. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/11/lopuhin/lopuhin6/391.html>
4. Тайны жрецов маяя. Владимир Александрович Кузьмищев // Электронный ресурс. URL: <http://bibliotekar.ru/maya/5.htm>

5. *Панищев А. Л.* Курский государственный университет // Электронный ресурс. URL: <http://www.rae.ru/use/pdf/2005/5/3.pdf>
6. *Кураев А., диакон.* Если Бог есть любовь... университет // Электронный ресурс. URL: <http://www.zavet.ru/smv/pr/002/004>
7. Конституция Российской Федерации (12 декабря 1993 г.) // Электронный ресурс. URL: <http://constitution.kremlin.ru>

Протоиерей Сергей Третьяков
кандидат богословия,
проректор по учебной работе
Калужской духовной семинарии,
доцент кафедры библейских
и богословских дисциплин
e-mail: tresergius@mail.ru

Archpriest Sergiy Tretyakov
candidate of Theology,
vice-rector for educational work
of Kaluga Theological seminary,
associate professor for the Chair
of Theological and Biblical Studies
e-mail: tresergius@mail.ru

**ФЕНОМЕН СТАРЧЕСТВА
КАК РАЗНОВИДНОСТЬ ХРИСТИАНСКОГО ПОДВИГА**

**THE PHENOMENON OF STARCHESTVO
AS A KIND OF CHRISTIAN FEAT**

Аннотация. Статья посвящена феномену старчества как разновидности христианского подвига. Старчество — особое служение, сформировавшееся с древнейших времен христианства и направленное на передачу опыта духовной жизни послушнику ученику. Основой служения старца является личная святость жизни и благодатный дар мудрости и рассуждения. Преимущественно служение старца проходило в монастырских условиях, однако с XIX столетия имело место окормление не только монахов, но и мирян, причем часто старцами не монахами. Особую опасность в современном мире представляют «лжестарцы» или «младостарцы».

Abstract. The article tells about the phenomenon of starchestvo as a kind of Christian feat. Starchestvo is a special devotion that was formed from the ancient Christianity and is aimed at transmission of experience of spiritual inner life to novice-disciple. The basis of devotion of an elder (starets) is the holiness of life and gracious gift of wisdom and reason. Mostly the devotion of the elders was in monasteries but from the 19th century it was ordinary to refer not only monks but also laymen, and often by the elders who weren't monks themselves. Nowadays it's especially dangerous when one speaks about false elders or so called «young elders».

Ключевые слова: старец, дар рассуждения, прозорливость, откровение помыслов, послушник, окормление мирян.

Key words: elder (starets), a gift of reason, foresight, the revelation of thoughts, novice, to refer laymen.

Сущность христианского подвига состоит в постоянном следовании за Христом через исполнение Его заповедей и борьбу с грехом. Но это следование обретает правильное направление, если есть тот, кто может помочь и научить, указать правильный путь, поддерживать и наставить. Исторически в Православной Церкви сложился особый феномен аскетической практики, основанный на духовном руководстве более опытного христианина духовной жизнью менее опытного. Это особое служение призвано помочь человеку достичь цели христианской жизни и именуется старчеством.

Его истоки восходят к наставлениям и беседам Иисуса Христа с учениками и посланий апостолов (например, посланий апостола Павла Тимофею). Практика старчества зафиксирована в житиях египетских монахов-анахоретов IV в. (например, преподобных Антония Великого и Макария Великого), вокруг которых селились желающие научиться у них духовному деланию. Частое откровение помыслов, абсолютное послушание и выполнение поручений (даже иногда противоречащих логике) старца помогали ученикам отсесть мирские страсти, научиться терпению, смирению, духовному трезвению и постоянной молитве. Совместное проживание помогало перенимать опыт не только из слов, но и всей жизни духовного ру-

ководителя. Многие наставники не имели священного сана: главным для них качеством было наличие глубокого духовного опыта. Часто звание старца преемственно передавалось от наставника к ученику. Впоследствии старчество распространилось в монашеских общинах на Синае и в Палестине, в Византии и особенно на Афоне, где стало основной формой наставничества новоначальных монахов.

Появление старчества на Руси относят к концу XI в., связывая его с преподобными Антонием Печерским и Феодосием Печерским. О существовании этой практики на Руси в XIV в. свидетельствует житие прп. Сергия Радонежского. Традиции старчества в XV–XVI вв. поддерживали преподобные Кирилл Белозерский, Нил Сорский, Зосима и Савватий Соловецкие, Нил Столобенский. Новое развитие эта практика получила в XVIII в. благодаря прп. Паисию Величковскому. Тогда же старчество было введено во многих монастырях (например, в Саровской Успенской пустыни, Зосимовой пустыни, Глинской пустыни, Валаамском монастыре и др.).

Важное значение имела Оптина пустынь, где в XIX — нач. XX вв. сложилась преемственность служения старцев. К духовному опыту оптинских старцев обращалось большое число мирян. В этот период меняется характер русского старчества: из преимущественно внутримонашеского института оно превратилось в практику духовного руководства старца широким кругом людей, прежде всего мирян, посредством бесед и переписки.

С XIX в. понятие «старец» расширяет свои рамки: в женских монастырях появляются старицы, старцами начинают называть и авторитетных немонашесствующих священнослужителей (например, праведный Иоанн Кронштадтский, праведный Алексий Мечев) и даже мирян. После революции 1917 г. традиции старчества продолжали поддерживаться некоторыми монахами, проживавшими в миру (например, прп. Серафим Вырицкий) и в немногочисленных действовавших монастырях (архим. Иоанн (Крестьянкин) в Псково-Печерском мон.), а также немонашесствующими священнослужителями (протоиереи сщмч. Сергей Мечев, Николай Гурьянов, Василий Ермаков).

Во 2-й пол. XX в. расцвет наблюдался в Греции — прп. схимонах Паисий Святогорец, в Сербии — прп. Иустин (Попович) а также в Румынии и Болгарии [14].

Как правило, наименование «старец» в русском церковном сознании преимущественно употребляется по отношению к подвижникам, которые «...прошли долгий иску́с, которые опытно познали духовную брань, которые многими подвигами стяжали дар рассуждения, которые, наконец, способны молитвою постигать волю Божию о человеке, то есть в той или иной мере получили дар прозорливости и потому способны духовно руководить обращающимися к ним» [13, с. 388]. Преподобный Силуан Афонский «старческой прозорливостью» называл дар рассуждения: для верного духовного руководства опытная прозорливость имеет большее значение, чем благодатная. Она дает подвижнику знание последовательности духовных состояний и путей борьбы со страстями. Именно ее в православной аскетике называют «даром рассуждения» и считают высшим аскетическим достижением [13, с. 157]. Флоровский, например, считал, что «в прозорливости («благодатной» — авт.) обосновывается право на духовное руководство» [19]. Примеров прозорливости можно привести очень много. Вот один из них. Валаамский старец схимонах Онуфрий (Герасимов) при общем отсутствии аппетита чувствовал иногда настоятельную потребность в селедке, которую и доставлял ему монастырский доктор. Случалось, что старец разрешал себе съесть кусок селедки даже в постный день. А в скиту Всех святых не только в постные, но и в скоромные дни есть рыбы не полагалось. Вот и смутился этим келейник старца и на исповеди пожаловался своему духовнику на нарушителя поста и своего соблазнителя. Едва только вошел он после своей исповеди в келью старца, как тот, вздыхая и сокрушаясь, говорит ему:

— Вот, брат, какие времена-то мы переживаем, чужие грехи духовникам исповедуем...

Смирило это слово монаха, пал он к ногам старца и просил прощения за осуждение. Понял, что только за свои грехи даст человек ответ Господу и только их надлежит исповедовать» [24, с. 12–13, 24].

История свидетельствует, что высокое духовное состояние старчества удобнее всего достигается в монастырских условиях, где «вся жизнь до гроба должна быть в трудах, в подвигах, в повиновении, в отложении своих волей и желаний» [5, с. 496].

Что касается старчества вне монастырей, то на этот счет были разные мнения. Так, В. И. Экземплярский утверждал: «О старче-

стве вне монастырей другого ничего нельзя сказать, что это просто религиозно-коммерческое предприятие... Старцы в миру — это опасные для Церкви авантюристы» [23, с. 227]. Архиепископ Полтавский Феофан (Быстров), одобряя старчество в целом, писал: «Относительно «белых священников» можно сказать, что они не понимают борьбы помыслов и вместо пользы могут причинить вред своими советами» [18, с. 32]. На наш взгляд, эти мнения слишком категоричны. Достаточно вспомнить служение св. прав. Иоанна Кронштадтского и св. прав. Алексия Мечева, чтобы возразить на представленные высказывания.

Старческое служение имеет своей главной целью вести послушника к живому опыту богообщения, к жизни в Боге. В этом старцу помогает, как уже было отмечено, опыт подвижнической жизни, а также дар рассуждения, который проявляется в том, что наставник умеет сразу определить духовное состояние человека и дает ему самый правильный и полезный совет [7, с. 314]. Не случайно дар рассуждения ставится святыми отцами превыше всех других дарований. «Не всякий, кто стар летами, уже способен к руководству; но кто вошел в бесстрашие и принял дар рассуждения», — говорит прп. Петр Дамаскин [14].

Замечательный взгляд на старческое служение находим у святителя Феофана Затворника, выразившего общее святоотеческое мнение по данному вопросу: «Хорошо не таить своих помыслов от отцов; однако ж, не всякому, кто ни прилучится, надо их сказывать, но старцам духовным и дар рассуждения имеющим, мудростью, а не одними летами поседевшим. Многие, смотря на один возраст старости, открывали свои помыслы и, вместо врачевства, по причине неискусства выслушавших их, впадали в отчаяние. Не всякий может руководить, и это не только по собственной неуспешности и незрелости, но нередко по быстроте созрения. Многие, по причине великой простоты и великого жара ревности, очень скоро проходят первые степени, и многого не испытывают. Неискушенные же не могут и искушаемым помощи (ср.: Евр. 2:18). Сверх того, рассуждение есть один из даров Святаго Духа, коих много, и не все даются всем, а коемуждо якоже хочет Бог. «Чувствия обучена» в рассуждении добра и зла, свойственны всякому очищенному, но разбирать всякие случаи, решать обычайное и необычайное, и что из того может быть

допущено и что должно отвергнуть, это могут только зрящие. Такие светильники Богом образуются и Богом изводятся на дело. Смотрите в житиях: подвизается человек Божий в трудах общежития, отходит на уединение, живет скрытно от всех; наконец, говорится о нем: явил Господь светило. Годный не может укрыться; начинают около него собираться, — и строится премноголюдная обитель: так у Антония Великого, Саввы Освященного, Антония Киево-Печерского, Сергия Радонежского; так прежде, так и теперь. Отсюда видно, что истинным руководителем может быть только победивший страсти, и через бесстрастие соделавшийся сосудом Святаго Духа» [17, с. 5–6]. Протоиерей Николай Ведерников, систематизировав мысли святых отцов, пишет: «Когда одержана победа над плотью и плоть не мешает уже ни в чем, когда дух поставлен во главу, восторжествовал полностью, человек уже свободен от самого себя, от эгоизма, самости, самоутверждения и всего того, что с ним связано, тогда он по благословию выходит и отдает себя людям, помогает им. Это подвиг старчества, подвиг настоящего подвижничества... и это — уподобление Богу в Его любви к людям, когда человек полностью предает себя на служение людям» [4, с. 250].

В своем труде о старчестве Концевич И. М. отмечает, что святые отцы, например, прп. Иоанн Лествичник, прп. Варсонофий, прп. Симеон Новый Богослов, свт. Игнатий, прп. Силуан Афонский и многие другие относились к правильному старческому руководству как к высокому духовному таинству, совершаемому Богом через старца для послушника ко спасению [9, с. 45].

Вообще «...необходимость в руководителе-отце очевидна сама собою, — утверждает святитель Феофан Затворник. — Всякому начинающему искать спасения нельзя братья за это дело самому или соделывать свое спасение по своему разумению и хотению, но с первого же раза надо отдать себя кому-нибудь под науку в сем... дело спасения есть искусство искусств и наука наук, как же можно обойтись тут без учителя?» [17, с. 3]. В этом же духе Киреевский И. В., духовный сын преподобного Макария Оптинского, писал Александру Ивановичу Кошелеву, своему другу: «Существеннее всяких книг и всякого мышления найти святого православного старца, который бы мог быть твоим руководителем, которому ты мог бы сообщать каждую мысль свою и услышать о ней не его мнение, более или ме-

нее умное, но суждение святых отцов...» [8, с. 257]. Однако «...руководитель должен не указать только, но и вести, и не вести только, но как бы нести на себе» [17, с. 5].

В 1781 г. при игумене Назарии на Валааме был принят за основу самый суровый из всех существовавших в то время монастырских уставов — общежительный Саровский, подвергнувшийся небольшой местной переработке [3, с. 89]. В отношении старчества полагалось следующее: «...каждому брату назначается в руководители старец, то есть инок преклонных лет и опытный в духовной жизни. Этому руководителю он обязывается во всю жизнь открывать все свои дела, желания и помышления и следовать во всем его совету и руководству...» [2]. На таком принципе устройства духовной жизни основывается и оптинское старчество. Архимандрит Леонид (Кавелин) писал: «Братия монастыря, имея искреннюю веру к старцу Макарию, свидетельствовали о своей любви к нему откровением совести, состоящим, в частности, в ежедневном исповедании перед старцем не только всех дел и поступков, но и тончайших помыслов и умственных приражений, с получением от него советов и наставлений. Двери кельи его были отверсты во всякое время. Каждый из них (из братии монастыря — авт.) мог входить к нему свободно... и не опасаться прийти не вовремя, или беспокоить старца своим приходом» [10, с. 77–78]. Игумен Назарий ввел практику исповеди между насельниками, не обязательно имеющими священный сан. Сам о. Назарий писал об этом: «Если совесть тебя обличает, и ты не имеешь возможности покаяться духовному отцу, то необходимо брату обители или другому близкому тебе человеку, богоугодно живущему и духовный разум имеющему, исповедать то, что смущает твою совесть, и просить его молитв и благословения» [15, с. 81]. Хоружий С. вообще проводит различие между «священником» и «старцем»: «Отличие старца от священника — прежде всего в непрременном обладании личным (а не только делегированным Церковью) моральным и духовным авторитетом, личной харизмой» [20, с. 20].

Водном из неопубликованных дневников валаамского подвижника XX в. монаха Иосифа (Шорина) обнаружена выписка из труда архимандрита Леонида (Кавелина) «Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни»: «...путь старческого окормления во

все века Христианства признан всеми великими пустынножителями, отцами и учителями Церкви самым надежным и удобным из всех, какие были известны в Христовой Церкви. Старчество процветало в древних египетских и палестинских киновиях, впоследствии насаждено на Афоне, а с Востока перенесено в Россию. Но в последние века, при всеобщем упадке веры и подвижничества, оно понемногу стало приходить в забвение... К восстановлению в России этого, основанного на учении св. отцов, образа монашеского жития много содействовал знаменитый старец, архимандрит молдавских монастырей, Паисий Величковский...» [10, с. 118; 11; 22]. И «величайшее значение старца Паисия для русского монашества заключается именно в том, что он своими переводами, сочинениями и письмами, а также и своим личным непосредственным руководством вызвал чрезвычайный интерес и внимание к «умному деланию», направил в эту сторону духовную жизнь русского монашества и воспитал целый ряд старцев, явившихся продолжателями его дела в русских монастырях» [21, с. 169].

Каждому поступающему в монастырь назначался старец, которому следовало открывать помыслы, «отречься от своего ума и воли и действовать согласно указаниям своего наставника» [6, с. 43]. Старец, видевший духовное устройство воспитанников, вел к спасению под своим руководством учеников, которые, в свою очередь, стали наставниками для последующих иноков. На Валааме, например, монах Иосиф (Шорин) был учеником духовника монастыря Иоасафа (Шабалина), а затем стал старцем иеромонаха Памвы (Игнатьева) и других подвижников.

Особый статус в русских обителях имели игумены, которые считались «вождями духовных ратников» [12, с. 262]. Аналогичное положение наблюдалось и в общежительных монастырях Афона, о чем сохранились свидетельства очевидцев: «Старцы имеют здесь власть, но и они все — послушники игумена. Замечательно, что такое соединение власти старцев с самодержавием игумена характерный признак славянских монастырей даже на Афоне. Как только из строгого общежития, киновии, они обращаются в идиоритмы [16, с. 66], т.е. своежительные монастыри с буржуазно-республиканским характером, — то тотчас же падает монастырь. И наоборот, с восстановлением киновии — поднимается и жизнь монастыря. Ясный пример

этого представляет наш... монастырь св. Пантелеимона, также сербский — Хиландарь, болгарский — Зограф и др.» [16, с. 66].

Заметим, что старческое руководство внутри монастыря было направлено прежде всего на передачу духовного аскетического опыта от старца к иноку-послушнику (особенно это выразилось в обучении непрестанной молитве), часто при совместном проживании старца и послушника с практикой откровения помыслов. Духовничество по отношению к мирянам [1, с. 214], которое стало особенно актуальным в XIX–XX вв., не имело такого строгого характера, как внутри монастыря. Старцы давали советы приезжавшим к ним людям, имели духовную переписку, но сама форма общения исключала беспрекословное послушание. В исполнении наставлений подвижников за человеком всегда оставалось право выбора, чтобы он мог реализовать свою христианскую свободу.

Рассуждая о высоком подвиге старчества для служения людям, важно напомнить, что существует проблема лжестарчества (младостарчества), когда авторитет старцев присваивается людьми, не обладающими необходимыми духовными дарами. Вот тогда бывает беда, когда лжестарец не приводит ученика к Богу, а уводит от Него, и оба, по мудрому выражению нашего народа, «падают в яму». Но это уже тема другого исследования.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Анатолий, иером.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI в. Киев, 1911.
2. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 36. Валаамский монастырь и его достопримечательности [рукопись]. Л. 12 об.
3. Валаамский монастырь в период расцвета и благосостояния обители. Л., 1990.
4. *Ведерников Николай, прот.* Из опыта современного пастыря // Иоанн, иером. Ведерников Н., прот. Быть священником вчера и сегодня. М., 2010.
5. Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. Т. I. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2003.
6. Живописное обозрение русских святых мест. Валаамский монастырь. Одесса, 1900.

7. *Иоанн (Маслов), схиархим.* Лекции по пастырскому богословию. М., 2001.
8. *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений в 2-х томах. М., 1911. Т. 2.
9. *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М.: Лепта, 2002.
10. *Леонид (Кавелин), архим.* Сказания о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861.
11. *Леонтьев К.* Отец Климент (Зедергольм), иеромонах Оптиной пустыни // Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М.: Республика, 1996.
12. Описание Валаамского монастыря и подвижников его. Б. м. и г.
13. *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2002.
14. Старчество // БРЭ. [Электронный ресурс] URL: https://bigenc.ru/religious_studies/text/4163654. Дата обращения: 21.10.2019.
15. Старческое наставление отца Назария, игумена Валаамского, с кратким сказанием о его жизни и подвигах. СПб., 1885.
16. *Федченков В. А.*] На «Северный Афон» // Странник. 1906. Т. II. Ч. 1.
17. *Феофан Затворник, свт.* Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Новая книга, Ковчег, 1997.
18. *Феофан Полтавский, архиеп.* О правильном духовном руководстве // О старчестве. СПб. — М., 2002.
19. *Флоровский Г. В.* Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933.
20. *Хоружий С. С.* Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев. М: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006.
21. *Четвериков Сергей, прот.* Бог в русской душе. М., 1998.
22. *Четвериков Сергей, прот.* Молдавский старец Паисий Величковский: его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Минск, 2006.
23. *Экземплярский В. И.* Старчество // Дар ученичества / Сб. под ред. Проценко П. Г. М., 1993.
24. *Янсон М.* Большой скит на Валааме. СПб., 1997.

Иерей Д. А. Слугин

аспирант Московской православной духовной академии,
преподаватель «Саранской духовной семинарии Саранской и
Мордовской Епархии Русской Православной Церкви»
e-mail: slugin13@mail.ru

Priest D. A. Slugin

Post-graduate student of Moscow orthodox theological academy,
teacher of Saransk theological seminary belonging to Saransk and
Mordovia Eparchy of the Russian Orthodox Church,
e-mail: slugin13@mail.ru

**«ФОРМАЛЬНАЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ СВОБОДА
В ТЕОНОМНОЙ ЭТИКЕ Н. О. ЛОССКОГО»**

**«FORMAL AND MATERIAL FREEDOM IN THEONOMIC
ETHICS OF N. O. LOSSKY»**

Аннотация. В данной статье рассматриваются формальная и материальная свобода в теономной этике Н. О. Лосского. Акцент делается на субстанциальном деятеле как духовном ядре материальной или нематериальной сущности, предопределяющим ее устойчивые сущностные черты в изменчивом бытии и проявляющим ее связь с Богом. Значимое положение статьи выражается в том, что субстанциальные деятели обладают личным индивидуальным бессмертием, они творят все реальное бытие и являются конкретно-идеальными сущностями, которые связывают прошлое, настоящее и будущее. Временная связь свободной воли субстанциального деятеля предоставляет надежду на возможность изменения порядка вещей в

мироздании. В заключении статьи делается практический вывод, состоящий в следующем: формальная и материальная свобода выступают дополняющими категориями для истолкования и обоснования свободы воли. Неоценима роль Православия в данном процессе, поскольку интеллигибельные ориентиры развития, глубинные социально-культурные коды, заложенные в учении, предоставляют обширные возможности для интерпретации и корректировки пути развития цивилизации и обеспечения духовного развития.

Abstract. The article deals with formal and material freedom in theonomic ethics of N. O. Lossky. The accent is on a main agent representing a spiritual kernel of a certain material or non-material entity the stable traits in the changeable existence of which are predetermined by the mentioned kernel which also makes for its connection with God. The main thesis of the article is that agents possess personal immortality; they create the whole objective reality and appear as concrete and ideal entities connecting the past, the present and the future. This characteristic feature of an agent's free will gives hope of an opportunity to change the order of things in the Universe. At the end of the article there is a practical conclusion consisting in the following: in the course of construing and substantiating such phenomenon as «free will» formal freedom and material freedom appear as mutually complementary categories. In this process the role of the Orthodoxy is invaluable as intelligible guidelines for development as well as deep socio-cultural codes inherent in the teaching provide us with ample opportunity to interpret and correct the ways of civilization development as well as to meet the requirements in spiritual demands.

Ключевые слова: Свобода, деятель, сущность, бытие, свобода воли.

Key words: freedom, agent, entity, existence, free will.

Этическая концепция Н. О. Лосского тесно переплетена с его идеей иерархического персонализма, одним из ключевых понятий которой выступает субстанциальный деятель. В качестве исходного прототипа берется монадология Г. Лейбница, который высказывал эволюционные идеи и утверждал о наличии предустановленного

порядка в природе. «Есть в природе порядок (Ratio), по которому предпочтительно существует нечто, а не ничто. Это следствие того великого принципа, в силу которого ничто не происходит без причины и должна быть причина, почему существует это, а не другое» [4]. Такой порядок должен исходить от реального существа или причины. Существо выступает необходимым и творящим существование, служащим причиной преобладания существования над небытием.

Субстанциальный деятель выступает неким духовным ядром материальной или нематериальной сущности, предопределяющим ее устойчивые сущностные черты в изменчивом бытии и проявляющим ее связь с Богом. Причем особенно ярко такой характер проявляется в стремлениях и наклонностях, имманентных личности и этически обусловленных.

На наш взгляд, рассмотрение этической системы должно начинаться с разрешения проблем существования человека, что достаточно обоснованно и всеобъемлюще затрагивается в философии Н. О. Лосского. Проблемы человеческого существования простираются от смысла жизни, правильного пути, продолжаясь свободой воли, выбором и ответственностью, ценностями, справедливостью.

Примирение индивидуализма с универсализмом заключается в том, что максимально индивидуальное вместе с тем есть и абсолютно целое для самой особи, и для всех остальных особей, и для целого. Важнейшим в этой концепции выступает понятие субстанциального деятеля: познавательные акты, согласно Лосскому, совершаются сверхвременным и сверхпространственным деятелем, субъектом.

Субстанциальный деятель, обладающий свободой воли как атрибутом, неизбежно сталкивается с проблемами ограниченности своего бытия, пределами, заданными физической природой, что вызывает к поиску духовно-ценностной основы существования. Данный тезис, не апеллируя к материалистическим изысканиям, напрямую в философской системе Н. О. Лосского направлен на некую искомую координату бытия — самоценность добра, красоты, истины. Онтологичность ценностной матрицы (принцип имманентности позволяет говорить именно о матричной структуре ценностной сферы) обращает внимание на один очень важный аспект, связанный с «ответом бытия» и ответственностью человека как действительного субстан-

циального деятеля за совершаемые поступки. Причем источник поступков пролегает в морально-этических схематизациях дихотомии «добра и зла», с неизбежной проблемой выбора и выработки своего собственного индивидуального пути постижения ценностей добра, истины, красоты. Онтологичность этической концепции Н. О. Лосского — это также прямая форма противостояния релятивности морали, приобретшей во многих философских изысканиях некоторую лже-атрибутику «обоснованного пути развития». С чем мы никак не можем согласиться в силу того, что признание релятивности морали порождает ее противоположность — аморализм и вместе с тем происходит ее перерождение, затушевывание и полное искажение.

Субстанциальные деятели обладают личным индивидуальным бессмертием, они творят все реальное бытие и являются конкретно-идеальными сущностями, которые связывают прошлое, настоящее и будущее.

Существование в согласии с имманентной нравственностью означает не только внешнюю отчетность (властный внесубъектный предиктор: общество, государство, социальная группа), но и внутреннюю самоотчетность (совесть). Причем ценностные универсумы в данных отношениях играют ведущую роль, ибо задают программы поведения и деятельности человека, опираясь на базис мотивационно-волевых структур. Н. О. Лосский в работе «Ценность и бытие» предоставляет достаточно комплексное определение категории «ценность»: «...нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка» [5, с. 250]. Следует отметить, что в работах Н. О. Лосского отражена вполне развитая, в общепhilosophическом смысле слова, категориальная система, в которой духовное содержание достаточно органично сочетается с логико-методологическими конструкциями и изобилует примерами конкретности обоснования из естественнонаучного и обществоведческого корпуса знания. Оценочность явлений действительности Н. О. Лосский формулирует следующим образом: «Все сущее или могущее быть и вообще как-либо принадлежать к составу мира таково, что оно не только есть, но еще и содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия: обо всем можно сказать, что оно хорошо или дурно, что должно или не должно, следует или не следует, чтобы оно было, что оно суще-

ствует по праву или против права (не в юридическом смысле этого слова)» [5, с. 250].

Следует учитывать метафизические предпосылки его учения. Примером может служить сознание нравственной ответственности, достаточно развернутую характеристику которому предоставляет архимандрит Платон (Игумнов): «В своем универсальном значении сознание нравственной ответственности человека не ограничивается пределами его личностно-биографической индивидуальности. В рамках христианского мирозерцания оно достигает поистине вселенских масштабов. Здесь человек способен сознавать свою ответственность и виновность перед Богом не только за всю ту неправду, которую он допускает в личной жизни, но и за все те невзгоды и бедствия, в которые погружены весь окружающий мир и вся богозданная тварь, которая по вине человека «стенает и мучится» (Рим. 8:22). В метафизическом смысле каждый человек ответственен за все то, что совершается в мире. Жизнь человека в конкретной географической и социальной среде налагает на него нравственную ответственность за состояние этой среды, благополучие которой находится в метафизической зависимости от степени нравственной чистоты, праведности и святости каждого человека или, наоборот, от степени его омраченности грехом. Из всего того нравственного зла, которое творится в мире, нет ничего, за что каждый сознательный человек не нес бы прямой или косвенной ответственности. Христианский призыв к борьбе человека со злом в своей собственной душе и в своей личной жизни особенно ярко и отчетливо выявляет этот всеобщий аспект человеческой нравственной ответственности» [1].

Принципы всеобщей и индивидуальной ответственности определенным образом соотносятся, градируются, коррелируются. При этом сама идея всеобщей ответственности особо ценна в современном мире, она задает координаты всеобщности, гармоничного миропорядка. Можно сказать больше — всеобщая ответственность служит залогом выживания и духовного совершенствования общества.

Концепция субстанциального деятеля в данном контексте раскрывается и в любви к Богу, как высшей стадии ответственности за происходящее и в первую очередь за совершаемое деяние. Лосский в этой связи пишет: «Он может свободно полюбить Бога, как Абсо-

лютое Добро, заслуживающее высшей степени восхищения; такое отношение деятеля к Богу есть бескорыстная любовь к добру за то, что оно есть добро» [6, с. 59]. Самоценность добра, обладающая как этической обусловленностью, так и эстетическим качеством, выступает высшей ценностью, проявляющей себя в высшей степени восхищения.

Деятель, идущий по пути добра, красоты, истины, совершенствуется. Лосский отмечает следующее: «Такой деятель есть сын и друг Божий, член Царства Божия, становящийся свободным в союзе с Богом осуществлять добро, красоту, истину, полноту жизни» [6, с. 59].

В качестве итога следует отметить, что субстанциальный деятель в концепции Н. О. Лосского предстает в качестве обладающего личным индивидуальным бессмертием, творящим все реальное бытие и являющимся конкретно идеальной сущностью, которая связывает прошлое, настоящее и будущее. Такой ракурс рассмотрения вскрывает антропологические корни этического учения Н. О. Лосского, задавая интуитивистко-мистический настрой к постижению абсолютных констант бытия. Темпоральность также раскрывается под особым ракурсом этоса, особым образом связываясь с деятельной сущностью человека, его свободой воли и ответственности за происходящее, что на наш взгляд выступает одним из основных элементов новизны этических изысканий мыслителя.

Особенно ценно то обстоятельство, что Н. О. Лосский обращается в истолковании этики к ее практическому аспекту, а именно ее осуществлению в действительности. В работе «Условия абсолютно добра» он подробно вскрывает некоторые сущностные основы механизма реализации ценностей и условия для их принятия либо отрицания, достаточно органично связывая индивидуальное человеческое и коллективное существование. Чему достаточно значимо посодествовала монадология Г. Лейбница в силу того, что само понятие субстанциального деятеля может распространяться не только на конкретного человека, но и на социальные образования достаточно крупного масштаба, при этом не отрицая индивидуальности человека, а напротив, придавая ей особую ценность и значимость.

Следует особо сделать акцент на критике Лосским гедонизма, эвдемонизма и различных тотально биологических оправданий и обо-

снований человеческого поведения. Он пишет: «Биологизм в этике, именно натуралистический эволюционизм, стремится объяснить различные виды поведения, исходя из законов жизни организма и сохраняя эвдемонистический характер» [6, с. 13].

Критика биологизма в этике, в учении Лосского, не ведет к излишней абстрактности и схоластичности, а напротив, активно апеллирует к природным закономерностям как дополнительным эмпирическим обоснованиям своей концепции.

Такой оригинальный подход к этике поспособствовал выработке аксиологической матрицы (в данном случае понятие «матрица» использовано для того, чтобы показать взаимодействующий, взаимосвязующий и взаимопереходящий момент существования и реализации ценностей в повседневной жизни).

Проблема «свободы воли» традиционно в христианском вероучении выступает основополагающей темой, придающей ценность, уникальность и жизнеутверждающий настрой человеческому существованию. Обладание свободой возлагает ответственность, а вместе с тем и высокий статус человека, созданного «по Образу Творца». Свобода воли означает и момент выбора, возлагаемый в сфере ответственности на человека.

Биполярность «детерминизма и индетерминизма» разрешается в пользу индетерминизма, причем в крайней степени. Н. О. Лосский, критикуя детерминистическое понимание причинности, пишет следующее: «Свое действие личность осуществляет свободно: никакой другой деятель и никакие события, происходящие вне данной личности и даже в ней самой, не определяют с необходимостью, какой путь поведения она изберет. Постановка цели поступка и достижение ее есть свободное творение личности» [5, с. 362].

Свобода есть состояние возможности выбора. Аспектуальное поле свободы простирается в возможных психических состояниях, антиципирующих будущее. Предвосхищение будущего есть проективный механизм психического в целом и сознательной составной в частности. Будущее наличествует в настоящем через прошлое, пути развития мышления намечаются в неординарных трансформациях имманентных актов. Удержание в мышлении когнитивных переживаний способствует биполярной передаче смыслоконцептов.

Глобальность внешняя и внутренняя глубина ответственности

человека предопределяет его положение в метафизической картине мира. Наши деяния порождают последствия, которые неизгладимо оказывают влияние на нас самих. По этому поводу Н. О. Лосский писал: «Наши несовершенства и переживаемые нами бедствия... возникли по нашей собственной вине и представляют собою естественное следствие основного нравственного зла, внесенного нами в мир, себялюбия, недостатка любви к Богу и сотворенным Им существам, ведущего к нашему обособлению от Бога и друг от друга» [5, с. 371]. Проблема себялюбия и эгоизма выступает основным элементом нравственного зла, искажая природу человека, внося дисгармонию.

Вопрос ответственности — важнейший вопрос, объединяющий свободную волю и нравственность. Архимандрит Платон (Игуменов) пишет: «В реальной жизненной ситуации Бог посредством нравственного сознания призывает всякого человека к ответственному отношению к нравственным выборам и поступкам, подобно тому, как Он в раю потребовал от Адама ответа за нарушение заповеди, устанавливавшей точные границы между не должным и должным» [1]. Таким образом, нравственный выбор требует ответственного отношения в силу того, что человеческая воля свободна и не детерминирована условиями и обстоятельствами бытия. Ответственность предстает как санкционируемость неправильного выбора в своем функциональном измерении и является всегда нечто большим, метафизическим.

В контексте свободы воли и метафизики выбора особый интерес представляет любовь как свободное выражение личности. Субстанциальный деятель, осуществляя действия по притяжению, создает любовь. Причем любовь понимается в широком аспектуальном формате, как полное принятие чужой индивидуальности и отдача сил в ее пользу, претворяя заповедь: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Любовь к Богу, большую, чем к себе и к своему ближнему, такую же, как к себе, дает некий ценностный иерархический приоритет, апеллирующий к экзистенциальному единству, самости и в большей степени именно к обожению. основополагающая заповедь предстает основным нормативным императивом теологической этики Лосского, тем самым некоторым образом воспроизводя категорический императив Канта в иной ипостаси — духовного содержания.

Проводя анализ теодицеи в учении Лосского, Г. В. Валеева отмечает, что «Любовь может быть только свободным выражением личности. Этот выбор — свободный акт деятеля. Многие неверные представления об учении, о свободной воле устраняются путем различения между формальной и материальной свободой» [3, с. 13].

Формальная свобода означает, что в каждом данном случае деятель может воздержаться от некоторого отдельного проявления и заменить его другим. Эта свобода абсолютна и не может быть утрачена ни при каких обстоятельствах. Многие неверные представления об учении о свободной воле устраняются путем различения между формальной и материальной свободой [3, с. 13]. Абсолютность формальной свободы воспроизводится в конкретных актах поведения и в эстетическом чувстве правильного выбора, предполагающего совершенствование личности и торжество добра над злом. Что в свою очередь несет глубинный смысловой посыл к позитивному и жизнеутверждающему мировосприятию, преодолевая драматизм «неподвластных» обстоятельств жизненных перипетий. Жизнеутверждаемость, победа над злом выступают основополагающими архетипическими установками, дающими надежду, перспективу бытия. Под перспективой бытия мы понимаем духовно-нравственное совершенствование, раскрывающееся здесь и сейчас, не направленное на отдаленное будущее, а пролонгирующее непосредственный выбор здесь ради его самоценности. Такой подход близок Лосскому, рассматривающему в том числе и проблему темпоральности, приобретшей в его учении также ярко выраженный этический характер.

Материальная свобода означает степень творческой силы, которой обладает деятель и находит свое выражение в том, что он способен творить. Она беспредельна в царстве Бога, члены которого единокорно соединяют свои силы для совместного творчества и даже получают помощь от божественного всемогущества. Но деятели вне царства Бога пребывают в состоянии духовной деградации и получают весьма небольшую материальную свободу, хотя их формальная свобода не умалется» [3, с. 13]. Выражение в объекте творения проявляет себя как низведенный метод аналогии на субстанциального деятеля с предельно высшего уровня Акта Творения. Само творчество предстает как свободное самоосуществление, одухотворение материального мира. Единство творения субстанциальным деяте-

лем также может быть выражено как некий акт осуществления его смысла (смысла бытия).

Формальная и материальная свобода выступают взаимодополнительными категориями для истолкования и обоснования свободы воли. Данный методологический подход Лосского носит новаторский характер и может быть применен в практической интерпретации глобальной культурно-исторической картины действительности. Что само по себе грандиозный проект, который нуждается в осуществлении для большего понимания происходящего с позиции духовно-мистических установок. Неоценима роль Православия в данном процессе, поскольку интеллигентные ориентиры развития, глубинные социально-культурные коды, заложенные в учении, предоставляют обширные возможности для интерпретации и корректировки пути развития цивилизации и обеспечения духовного развития.

Преодоление правила «operari sequitur esse» («действие есть следствие бытия сущности») выступает значимой проблемой в определении свободы воли. Важный ориентир в определении свободы задается Н. О. Лосским посредством использования идеи «соборного творчества», он отмечает: «...соборное творчество предполагает, что личности, участвующие в нем, обладают творческой силой, сущность которой невыразима в общих понятиях качества, т.е. сверхкачественна, следовательно есть нечто металоогическое, не подчиненное законам тождества, противоречия и исключенного третьего» [6, с. 58].

Металоогичность соборного творчества служит неким исходным кодом в понимании свободы воли и аксиологической структуры бытия, что связано с поиском нахождения связи между аксиоаспектом этоса.

Проводя анализ нравственных ценностей «добро» и «зло» в учении о теодицее Н. О. Лосского, Г. В. Валеева отмечает, что «ценностный характер теодицеи связан с этическим, так как деятельность человека определена ценностными установками и предпочтениями, формирующими его нравственную позицию. В связи с этим центральные категории этики — добро и зло — выступают здесь основными нравственными ценностями, определяющими нравственный выбор человека и являющимися «ядром» теодицеи...» [2, с. 53].

Таким образом, выясняется, что в вопросах свободы воли и теодицеи возможно рассматривать различные смыслы, воспроизводящиеся в формате «ядра» и «периферии». Добро и зло выступают в качестве основополагающих категорий, находящихся в «ядре» теодицеи. Добро абсолютно, зло всегда относительно, свободный субстанциальный деятель находится в моменте выбора того или иного пути, данное положение выступает новаторским подходом Лосского к вопросу теодицеи. Он пишет: «Мы, люди, живем, без сомнения, не в Царстве Божиим: в нашем царстве бытия бесчисленны проявления вражды деятелей друг к другу, противоборства их, несовместимого с полнотой бытия, образующего различные виды зла, т.е. отрицательных ценностей» [6, с. 56].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Архимандрит Платон (Игумнов)*. Ответственность как принцип отношения к жизни. URL: http://www.mpda.ru/site_pub/5438004.html.
2. *Валеева Г. В.* Нравственные ценности «добро» и «зло» в учении о теодицее Н.О. Лосского // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 6: в 2-х ч. Ч. 2. — С. 52—54.
3. *Валеева Г. В.* Опыт теодицеи Н. О. Лосского и С. Л. Франка // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. — 2014. — № 2. — С. 11—20.
4. *Лейбниц Г. В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. — 636 с.
5. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло / Сост. А. П. Поляков, П. В. Алексеев, А. А. Яковлев. — М.: Республика, 1994. — 432 с.
6. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. Основы этики / Н. О. Лосский. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. — 528 с.

Антишкин А. В.
магистр богословия,
аспирант Кафедры филологии Московской духовной академии
e-mail: antishkin.av@gmail.com

Antishkin A.V.
Master of Theology
an Aspirant of the Department
of Philology at the Moscow Theological Academy
e-mail: antishkin.av@gmail.com

**СВТ. ЕВСТАФИЙ ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ КАК
ТОЛКОВАТЕЛЬ ГИМНОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ
НА ОСНОВАНИИ ЕГО КОММЕНТАРИЯ
НА КАНОН ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ**

**ST. EUSTATHIUS OF THESSALONICA — AN EXEGETE
OF HYMNOGRAPHICAL TEXTS, THE AUTHOR OF A
COMMENTARY ON THE CANON OF PENTECOST**

Аннотация. В IX в. в византийской литературе получило развитие новое направление, неизвестное более ранним византийским писателям и поэтам. Этот новый жанр, отправной точкой которого стали так называемые эпимеризмы (небольшие словарики, объясняющие смысл непонятных слов из канонов), в конечном итоге стал отдельным направлением в византийской литературе. Комментирование богослужебных текстов имело свои особенности и отличалось от распространенных до этих комментариев на произведения античной классики, которые были важным звеном и необходимым элементом византийского образования. Уже в XII в. комментирование богослужебных текстов стало интенсивно развиваться, оказав

огромное влияние на толкователей богослужебных текстов последующих времен. В настоящей работе предпринимается попытка рассмотреть единственный в творчестве святителя Евстафия Фессалоникийского комментарий на канон праздника Пятидесятницы, который в VII в. был составлен прп. Иоанном Дамаскиным. На наш взгляд, это произведение святителя Евстафия по причине своего объема и глубине анализа может быть поставлено во главе ряда других толкований византийских авторов XII в.: Феодора Продрома, митрополита Григория Коринфского, прп. Неофита Кипрского, которые также вошли в историю византийской литературы как плодотворные комментаторы богослужебных текстов.

Abstract. In the IXth century Byzantine literature a new direction was developed that was unknown to earlier Byzantine writers and poets. This new genre, the starting point of which was the so-called epimerism (small dictionaries, explaining the meaning of difficult words from canons) eventually became a separate trend in Byzantine literature. The commentary of liturgical texts had its own characteristics and differed from those that had been circulated before these - the commentaries on the works of the ancient classics, which were an important and necessary element of Byzantine education. Already in the XIIth century, commenting on liturgical texts began to develop intensively, exerting a tremendous influence on interpreters of liturgical texts of subsequent times. In this paper, an attempt is made to consider only one of the works of St. Eustatheus of Thessalonica, his Commentary on the canon of the feast of Pentecost, which in the VIIth century was composed by St. John of Damascus. In our opinion, this work of St. Eustathius, on account of his scope and depth of analysis, can be put at the head of a number of other interpretations of the XIIth century Byzantine authors: Theodore Prodromus, Metropolitan Gregory of Corinth, St. Neophyte of Cyprus, who also entered the history of Byzantine literature as prolific commentators on liturgical texts.

Ключевые слова: прп. Иоанн Дамаскин, свт. Евстафий Фессалоникийский, канон на Пятидесятницу, комментирование богослужебных текстов.

Key words: St. John Damascene, St. Eustathius of Thessalonica, canon of the Pentecost, commentary on liturgical texts.

1. Биография свт. Евстафия Фессалоникийского и его труды

Святитель Евстафий [2, р. 191], архиепископ Фессалоникийский, был одним из выдающихся византийских писателей. До сих пор сведения о его рождении остаются предметом научной дискуссии. По этому поводу существует несколько мнений. Немецкий исследователь П. Вирт относит рождение святителя в промежутке между 1106–1114 гг. [24, s. 264], греческий византолог Д. Баланос указывает на то, что это произошло в 1125 г. [26, σ. 103; 3, р. 191], однако целый ряд авторов склоняется к тому, что святитель появился на свет около 1115 г. [15, s. 116; 29, с. 188; 2, s. 634; 35, с. 79]. Самая ранняя датировка объясняется тем, что в середине 1170-х гг. сам святитель говорил о себе как о старце (γέρων) и помнил императора Алексия I Комнина, скончавшегося в 1118 г.

Один из учеников святителя Евстафия — христианский греческий писатель XII в. **Евфимий Малак** называл его своим современником. Он писал: «...я его современник и ученик, мы познакомились и провели всю нашу молодость вместе» [15, р. 121]. Это обстоятельство еще раз указывает на то, что святитель Евстафий жил в XII в.

До нас не дошло никаких сведений о родителях святителя [34, с. 89]. **С. Кириакидис** считал, что он носил фамильное имя Катафлорон (Καταφλόρον) [там же, с. 89], и принадлежал к знатной семье [10, р. 35].

Один из учеников святителя Евстафия, — византийский историк, панегирист Михаил Хониат [28, с. 339] в своих сочинениях не оставил никаких указаний о времени и месте рождения святителя, о его родителях, роде деятельности. Более поздние исследователи пришли к выводу, что он родился в Константинополе, где и получил начальное образование в школе при монастыре святой Евфимии, чье духовенство он называл «соучениками (συνμαθηταί)». Затем он обучался у магистра риториков Николая Катафлорона [15, р. 122], «священного и великого мужа» [30, с. 294].

По окончании обучения Евстафий служил писцом в администрации Константинопольского Патриарха Луки Хрисоверга (1156–1169 гг.), затем был назначен на должность судейского писца, а впоследствии, став диаконом [11, col. 509 C], служил начальником патриаршего ведомства прошений, а в ведомстве свя-

щенных сокровищ дослужился до высокого поста патриаршей администрации — сакеллия [29, с. 189] при храме св. Софии.

В Константинополе Евстафий вел активную преподавательскую деятельность. В патриаршей школе он был учителем грамматики, профессором риторики. У него было много выдающихся и благодарных учеников. Например, Григорий Антиох, который впоследствии вел с ним переписку. Также Евстафий упоминал молодого ученика по имени Иоанн.

Известно, что до 1170 г. Евстафий служил диаконом при храме святой Софии, однако после 1170 г. был освобожден от этой должности [30, с. 293]. По этому поводу он адресовал императору ряд писем, содержащих в себе жалобы на жизненные трудности и просьбы о помощи. Это обращение принесло свои плоды и в 1174 г. Евстафий получил сан митрополита Мир Ликийских. Однако вскоре по желанию императора Мануила II он был избран на вдовствующую кафедру Фессалоник, которые тогда имели статус первого города империи после столицы [43, с. 200]. В Фессалониках святитель продолжил вести преподавательскую деятельность [26, с. 103]. Показателен тот факт, что родители учеников не хотели терять святителя Евстафия как одного из выдающихся преподавателей и даже стали отправлять своих детей из Константинополя в Фессалоники к нему на обучение. Святитель смог найти индивидуальный подход к каждому ученику и благодаря этому сумел расположить к себе не только учащихся, но и их родителей.

Жизнь святителя Евстафия до принятия сана митрополита была полна трудностей. Он не имел ни достаточно высокого положения, ни стабильного достатка. Даже став митрополитом, он переживал за свое будущее, нуждался в поддержке покровителей, довольно часто жаловался на свои жизненные трудности. Например, он писал: «...только вчера я держал богатство в своих руках, но благословения, которые получили другие люди, прошли мимо меня». «Вчера мы стояли во дворце божественной мудрости (т. е. Святой Софии), но сегодня мы исключены из него» [15, р. 133].

Свт. Евстафий был вынужден просить покровительства у знати. Его самым постоянным покровителем был внук Анны Комнины, Никифор, который впоследствии стал дуком Никомедии [15, р.

138]. С братом Никифора, которого святитель называл просто Дукой, отношения не сложились. Святитель жаловался, что Дука клеветал на него, а он просил у Никифора защиты.

Огромную поддержку святителю Евстафию оказывали его друзья, которые были учеными и писателями, такие как Николай Айофеодорит, Евфимий Малак, Михаил Хониат, Григорий Антиох и будущий Патриарх Михаил Авториан. Известно, что они поддерживали дружеские отношения. Это было даже тогда, когда святитель Евстафий был вынужден отправиться в Фессалоники. Друзья писали друг другу письма и по возможности друг друга навещали [15, р. 140].

В 1185 г. святитель Евстафий и жители города Фессалоники перенесли осаду и захват города норманнами. Об этом событии святитель написал яркое слово, передающее ужасную картину этого нападения [23, р. 197]. В 1191 г. в результате противостояния в Фессалониках святитель был отозван в Константинополь [2, р. 193] и только в середине 1190-х гг. снова вернулся обратно, где серьезно заболел и долго страдал от тяжелого недуга. В одном из своих писем он жаловался на больной желудок и дрожь в руках, отчего находился на грани смерти [15, р. 138]. Спустя некоторое время святитель Евстафий скончался в Фессалониках по одним сведениям около 1194 г., по другим в 1197 г. [26, с. 103; 29, с. 189; 15, р. 137].

Ученая карьера святителя Евстафия была оценена по достоинству только лишь к концу его жизни. Известно, что только перед самой кончиной он получил звание «магистра риторов». В научной литературе святитель наиболее известен как ученый, занимавшийся греческой классической литературой. Он является автором солидного количества сочинений на разные темы. Существует предположение, что большая часть его работ датируется периодом его пребывания в Фессалониках [23, р. 198].

К богословским творениям святителя Евстафия относится Слово на десятый стих 48-го псалма: «И утрудися в век, и жив будет до конца» [7, col. 520–540], слово на начало года [6, col. 540–560], где автор просит Бога наставить людей на истинный путь. В сочинении «Четыре напутственных слова на Святую Четырдесятницу» говорится о молитве, злопамятстве, смирении, посте, по-

слушании и т.д. Важнейшим является сочинение под названием «Рассмотрение жизни монашеской во исправление того, кто имеет к ней отношение». В этом сочинении святитель восхваляет достоинство монашеской жизни, которая является наиболее приближенной к Богу и ангелам [43, с. 201].

Известно, что святитель Евстафий проявил себя и на поприще ораторского искусства. Сохранились его многочисленные слова и речи, среди которых речь к царю — солнцу императору Мануилу Комнину [3, col. 933–963]. В похвальном слове небесному покровителю Фессалоник великомученику мироточивому святому Димитрию святитель просит его устроить мирное житие людям и никогда не прекращать «приходить во спасение наше» [8, col. 161–168].

Из прочих трудов святителя Евстафия известно его сочинение о лицемерии, в котором он рассуждает об искусстве лицедейства в театре, показывает примеры лицемерия в общественной жизни, которые он называет злейшим зверем, извращением правды, делающим бесполезным истинного человека [4, col. 373–408].

С исторической точки зрения интересно сочинение «Повесть о взятии Фессалоники латинянами при императоре Андронике Комнине и ее освобождении при Исааке Ангеле» [5, col. 9–140]. Святитель Евстафий подробно описывает обстоятельства осады и захвата города, ужасные страдания множества людей после его взятия и последующее освобождение города императором Исааком II Ангелом.

Святитель Евстафий на систематической основе занимался изучением античной литературы. Результатом этой работы стали его ценные филологические труды: введения к сочинениям Одиссея и Илиада, которые он читал по просьбе своих учеников [23, р. 197], схолии к Пиндару, парафраз со схолиями географической поэмы Дионисия Периегета, составленный по просьбе византийского политического деятеля XII в. Иоанна Дуки [ibid, р. 204] и другие [26, с. 109].

Примечательно, что при написании своих сочинений святитель Евстафий пользовался большим количеством книг. Например, у него была копия «Географии» Страбона, которая давала представление об античной географической науке периода эллиниз-

ма, также святитель Евстафий имел сочинения древнегреческого комедиографа Аристофана, которые активно цитировал в своих сочинениях. Известно, что у святителя имелась полная версия географического словаря философа-неоплатоника VI в. Стефана Византийского. Также святитель имел представление о сочинении древнегреческого историка и географа II в. Флавия Арриана [23, р. 199] «История Вифинии». Вильсон Н. Г. писал, что святитель был знаком с творчеством византийского филолога XII в. Иоанна Цеца, который составил схолии к сочинению Ликофрона «Александра», схолии к Аристофану и дословно приводил их в своих сочинениях [ibid, р. 199]. Также этот автор полагал, что еще до своего святительского сана Евстафий пользовался некоторыми из заметок о Гомере [23, р. 202].

2. IX в. как время появления первых комментариев на каноны: Георгий Хировоск и Феодосий Грамматик

Начало деятельности комментирования богослужебных канонов было положено в IX в., когда грамматик Георгий Хировоск составил эпимеризмы [44, с. 360] к богослужебным канонам. Эпимеризмы начали использовать в византийских школах еще в середине X в. [31, с. 239]. Наряду с Георгием Хировоском на этом поприще трудился и византийский поэт Феодосий Грамматик, который в сочинении «Λέξεις» предпринял попытку дать объяснение акrostихов ямбических канонов. В этом сочинении Феодосий не ограничился разъяснением грамматических явлений каждого слова, а попытался органично сопоставить поэтическую лексику в контексте стиха, фразы, композиции.

Эти авторы, по сути, создали словарь, включающий объяснения неясных, сложных слов, переводя их на другой язык. В языкознании такой прием получил название глоссарий. Интересно, что собрание глосс (малоизвестные слова, помещенные в тексте книги с толкованием особенно греческого и латинского автора) и глоссарии стали предшественниками словаря [33, с. 895]. Впоследствии комментаторы XII в. составляли свои комментарии, пользуясь материалом своих предшественников. Однако в отличие от авторов IX в. эти комментарии представляли собой полноценные комментарии на богослужебные каноны с эзегетической интерпретацией и богословским толкованием [18, р. 161].

3. Время и причины составления комментария на канон Пятидесятницы

Наиболее выдающейся работой святителя Евстафия является комментарий на один канон праздника Пятидесятницы, автором которого был прп. Иоанн Дамаскин. По мнению исследователя Рушо С., святитель составил этот комментарий в возрасте около семидесяти лет, т. е. в середине 1180-х гг. Исследователь Монтана Ф. полагает, что святитель составил комментарий на канон Пятидесятницы летом 1186 г. в Фессалониках в ответ на просьбу ученого духовника, который был преподавателем в Патриаршей школе Константинополя [18, p. 162].

Комментарий является последней работой святителя [21, p. 153] и по жанру представляет собой письмо как филологического, так и религиозного характера. Из всех существующих комментариев этот комментарий является самым пространственным на один богослужебный канон [ibid, p. 149]. В нем затрагивается широкий круг различных тем. Автор цитирует Библию, античных поэтов, особенно Гомера, поднимает различные богословские вопросы, приводит многочисленные примеры из трагедий. Комментарий написан живым, доступным языком, при его составлении автор опирался на свои энциклопедические знания, жизненный и научный опыт.

По мнению святителя Евстафия, прп. Иоанн Дамаскин, будучи полиглотом, составил канон на праздник Пятидесятницы в соответствии с гармонией многоязычия апостолов (πολύφθογγον ἄρμονίαν). Эта мысль прослеживается в первом тропаре седьмой песни комментария. Святитель пишет, что «толпы, которые случайным образом присутствовали во время пришествия Святого Духа, не были вдохновлены всеведущим Богом, чтобы признать Его силу, и они не видели полностью, как Бог дал дар апостолам проповедовать Слово Божие на разных языках. Эти языки были созданы гармонизацией различных звуков, которые Святой Дух дал апостолам, подобно тому, как металлическая пластинка воспроизводит ноты» [11, col. 677 C].

Апостольский дар говорить на разных языках соотносится с музыкальным многоязычием оракулов древности, в частности Додона. Апостолы воспроизводили голос Божий, как гитары, стру-

ны которых Святой Дух воспроизводил как плектр (πλήκτρον), гармонично (ἐναρμονίως) испускающий различные музыкальные звуки (κρούματα). Согласно святителю Евстафию, все слова, произнесенные апостолами, неизвестны и парадоксальны (ξενίζουσαι καὶ παραδόξως ἀπηχοῦμεναι).

По мнению исследователя Саррис А. эта терминология имеет связь с поэтикой дифирамбов и их парадоксальным (непривычным) звукам (παραδοξοφωνία). В каноне праздника Пятидесятницы парадоксальность языка заключается в том, что многочисленная толпа слышала речь апостолов на разных языках и понимала ее смысл, хотя эти языки были для людей неизвестны. В каноне прп. Иоанн Дамаскин предпринял попытку выразить апостольский дар говорения на разных языках. Но очевидно, что он знал только ограниченное число языков [25, р. 269]. Святитель Евстафий отмечает, «...что преподобный говорил на тех языках, которые он знал и понимал» [11, col. 677 C]. Такое многообразие языков, которыми владел прп. Иоанн Дамаскин, было необычно (ξενίζουσαι) по причине парадоксального языка канона. Этот факт позволяет предположить, что гимнограф обладал уникальной способностью в своем произведении создавать различные слои языка, используя музыкальные звуки. Прп. Иоанн Дамаскин составил канон в соответствии с многозвучковой гармонией языка апостолов, и этот гимн может стать многоголосым благодаря божественному вдохновению [ibid, col. 508 D-509 A]. В комментарии святитель Евстафий характеризует поэта не только как многоязычный (πολύλωσος), но и как многоголосый (ποικιλόφωνος) [ibid, col. 509 A].

Во время работы над составлением комментария святителю Евстафию пришлось оставить должность профессора в Патриаршей школе Константинополя, так как в это время он уже несколько лет был митрополитом в городе Фессалоники, но, несмотря на большую загруженность, не отказался от работы над составлением комментария. Поэтому можно предположить, что цель написания комментария заключалась не в том, чтобы в дальнейшем взять его за основу для лекций Патриаршей школы, так как этот комментарий был составлен святителем в преклонном возрасте. Об этом косвенно говорится в начале комментария, где автор

обращается к молодым людям, которые уже достигли высокого уровня классического образования и были способны к уразумению классических текстов, поэтому от святителя не требовалось объяснять этот материал на лекциях в отличие от других комментаторов XII в. — поэта Феодора Продрома и митрополита Григория Коринфского, толкования которых были включены в обязательный курс для учеников Патриаршей школы Константинополя.

Однако исследователь Рушо С. высказывает предположение, что комментарий святителя Евстафия был использован в качестве материала для учебного курса, но был прочитан не самим автором, а его коллегой, по просьбе которого комментарий и был составлен. Подтверждение этому мы находим в самых первых строках комментария, где в проэмии святитель рассказывает о некоем брате, который обратился к нему с духовной просьбой составить толкование на канон, прославляющий Святого Духа. При этом святитель отмечает, что этот брат изначально имел замысел составить толкование самостоятельно, но по причине трудностей не смог осуществить задуманное и после долгих колебаний попросил святителя выполнить эту работу с усердием и прилежанием [11, col. 503 A].

Известны некоторые подробности об этом брате. Он так же, как и святитель Евстафий, был преподавателем в Патриаршей школе, даже имел звание профессора. До нас не дошло никаких сведений о его происхождении, о его жизни. Существует предположение, что он был моложе святителя Евстафия и был посвящен в священнический сан. В обязанность преподавателей Патриаршей школы входило читать на лекциях курс о толковании богослужебных канонов в Византии, в том числе эту работу должен был проделать и этот брат. Дело в том, что в XII в. жанр комментирования богослужебных канонов получил широкое распространение и каноны прп. Космы Маюмского и прп. Иоанна Дамаскина были популярны среди простых верующих, которые знали их наизусть. Известно, что в последующие века эти каноны служили пособием для православных церковных школ в качестве материала для высшего курса грамматики, получившим название «схедографии». Возможно, такая практика существует и в настоящее время [21, p. 155].

Рушо С. считает, что в основу лекций этого брата были положены комментарии поэта XII в. Феодора Продрома и предыдущих комментаторов, кроме комментария на канон Пятидесятницы. Известно, что этот ямбический канон помимо Феодора Продрома был прокомментирован еще одним автором XII в. митрополитом Григорием Коринфским, но его комментарий не содержит полноценного анализа канона, а комментарий Продрома по неизвестным причинам для этого брата остался недоступен [21, р.155].

Ямбический канон на Пятидесятницу является затруднительным для понимания и трудно поддается комментированию. Об этом святитель Евстафий говорит в комментарии. Он пишет, что «те толкования, которые существуют, не являются правильными и следует выявить смысл этого события, которое так и не было доведено до конца» [11, col. 503 A — 505 C]. Из этого можно сделать вывод, что этот брат столкнулся с проблемой неправильной интерпретации текста. Единственный, кто был способен решить этот вопрос и дать доступный и правильный комментарий на ямбический канон Пятидесятницы, был выдающийся ученый святитель Евстафий Фессалоникийский [21, р. 155].

По мнению Саррис А., гимнографические тексты использовались в качестве письменных упражнений для языковой подготовки студентов в Патриаршей школе. Ямбические каноны с их сложным языком с самого начала писались не только как церковные памятники, но и несли в себе образовательную цель. Они применялись в качестве учебных текстов в школах Константинополя. Смысл этих текстов заключался в том, чтобы учащиеся приобрели навык поиска новых слов на основании уже предложенных слов учителя [25, р. 263–264]. Подобная работа развивала особый тип мышления, поэтому неудивительно, что заканчивая учебное заведение, выпускники владели несколькими языками и могли самостоятельно читать древние тексты. Вообще, в XII в. в Византии были очень популярны и востребованы интеллектуальные словесные игры для школьников в жанре схеодографии [36, с. 23]. Это были головоломки, загадки с запутанными смыслами (γρίφοι, αἰνίγματα ἢ νοήματα) и лабиринты (λαβύρινθοι).

Также в Патриаршей школе ответственно подходили к преподаванию экзегетических дисциплин. Важно отметить, что эта

школа давала блестящий уровень образования. Вообще, культурная жизнь Византийской империи в XII в. была на подъеме и являлась одной из самых передовых в мире [18, p. 156].

4. История составления комментария на канон Пятидесятницы

Несколько разрозненных отрывков комментария на канон Пятидесятницы были впервые напечатаны в XVII в. в виде цитат писателем Львом Алляцием в сочинении «*De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua concessione*» («О постоянном согласии западной и восточной Церкви»). Весь текст позже был опубликован итальянским кардиналом и филологом первой половины XIX в. Анджело Майи в труде «*Spicilegium Romanum*», а затем перепечатан вместе с латинским переводом в «*Patrologia Graeca*». Издание Анджело Майи было основано на одной ватиканской рукописи, которая ранее была в центре внимания Льва Алляция. По мнению Рушо С. работа Анджело Майи, как и сам кодекс, содержит большое количество ошибок [21, p. 149], которые не были исправлены редактором. Исследователь Монтана Ф. полагал, что первые попытки создания ямбического канона на Пятидесятницу были предприняты еще в Константинополе в эпоху Второго иконоборчества (VIII — нач. IX в.) грамматиком Георгием Хировоском и Феодосием Грамматиком [18, p. 160].

Также Монтана Ф. пишет, что рукопись комментария святителя Евстафия на канон Пятидесятницы сохранилась в Константинополе в мужском монастыре Продромос Петра (*Prodromos Petra*), основанном в середине XVI в. [*ibid*, p. 165]. Этот монастырь является монашеским центром, в котором сохранилось большое количество древних текстов. До XVI в. это был комплекс зданий, в котором находилась монастырская школа при дворе императора. Святитель Евстафий знал об этой школе и упоминает ее в комментарии на канон Пятидесятницы. Он называет ее двумя синонимичными словами «*μουσεῖον*» (философская школа с книгохранилищем) и «*διδασκαλεῖον*» (училище, школа) [11, col. 524 D].

Более поздние ученые также упоминали о комментарии святителя Евстафия на канон Пятидесятницы. Например, такие как Кун Ф., живший в конце XIX в. и два ученых первой половины XX в. Костер В. и Хольверд Д. В конце восьмидесятых годов XX в.

были обнаружены отдельные фрагменты комментария святителя Евстафия в двух палимпсестских кодексах XV в. — Vallicellianus и Basileensis [21, p. 150]. По мнению Рушо С. существует еще один кодекс Alexandrinus Patriarchalis, который является наиболее оптимальным вариантом для установления правильного смысла канона [ibid, p. 150]. Таким образом, рукописная традиция комментария на канон Пятидесятницы святителя Евстафия разделяется на две основные ветви. К первой ветви относится Vallicellianus и Basileensis кодексы, а ко второй ветви Alexandrinus Patriarchalis кодекс, но, как полагает Рушо С., рукописная традиция этого комментария гораздо обширнее, так как существовали дополнительные рукописи, которые утеряны [ibid, p. 152].

5. Проблема авторства канона на Пятидесятницу в комментарии свт. Евстафия Фессалоникийского

В комментарии на канон праздника Пятидесятницы святитель Евстафий поднимает вопрос об авторстве этого ямбического канона. Традиционная точка зрения заключалась в том, что автором этого канона был прп. Иоанн Дамаскин. Митрополит Григорий Коринфский в комментарии на этот канон не ставил под сомнение авторство прп. Иоанна Дамаскина. Святитель Евстафий, напротив, [18, p. 162] опровергал эту точку зрения. Он утверждал, что прп. Иоанн Дамаскин не являлся автором канона на Пятидесятницу, так как другие его сочинения характеризуются стилистической «яркостью», «ясностью» и «сладостью» [17, p. 164]. Например, такой стиль изложения относится к сочинению о библейском повествовании о Сусанне и старейшинах [11, col. 508 B], в то время как этот стиль отсутствует в каноне на Пятидесятницу. Следовательно, по мнению святителя Евстафия, «традиционное мнение является ложной атрибуцией, преобладающей в православной церкви» [25, p. 253–254]. В связи с этим святитель отмечает, что «поэтический язык выдающегося прп. Иоанна Дамаскина полностью лишен высокопарных слов, а свет, исходящий от его ясности, делает его полностью прозрачным и кристально чистым, тем самым не затеняя его грубым стилем» [17, p. 165]. Однако святитель допускал, что прп. Иоанн Дамаскин мог быть автором канона на Пятидесятницу, но он писал это произведение не своим поэтическим стилем, а в стиле других поэтов.

По мнению святителя Евстафия, автором этого канона был гимнограф VII в. Иоанн Мансур. Существует только одно упоминание об Иоанне Мансуре. Оно было написано в XII в. Иерусалимским Патриархом Иоанном Меркуропулосом, который в коротком отрывке отвергает приписывание ямбических канонов прп. Иоанну Дамаскину, а приписывает их Иоанну Мансуру, который был монахом монастыря Саввы Освященного и был известен под именем Арклас [21, р. 155]. Также, по мнению Иоанна Меркуропулоса, Иоанн Арклас был простым монахом монастыря св. Саввы и являлся составителем трех ямбических канонов на Рождество Христово, Богоявление и Пятидесятницу [21, р. 156].

Святитель Евстафий также называет автора канона Иоанном Аркласом. Интересно, что это имя является вторым именем прп. Иоанна Дамаскина. Святитель указывает, что «Арклас» — это прозвище преподобного, обозначающее «ящик», «сундук». Это наименование, вероятно, является пародией на греческое слово «σκρινάριος», означающее секретаря. В комментарии дается характеристика прп. Иоанну. В частности, указывается, что это мудрый гимнограф, философ, добросовестный человек, обладающий громким голосом. Также комментатор связывает слово «σκρινάριος» с эпитетом «Χοιροβοσκός» [11, col. 509 AB]. Из истории известно, что в начале IX в. в Константинополе жил грамматик Георгий Хировоск (о котором говорилось выше), занимавший должность диакона и хартофилакса в храме Святой Софии. Он был преподавателем грамматики в Патриаршей школе [21, р. 156].

Известно, что помимо ямбического канона на Пятидесятницу известны еще два праздника, каноны которых написаны в подобном стихотворном размере. Это ямбические каноны прп. Космы Маюмского и прп. Иоанна Дамаскина на праздники Рождества Христова и Богоявления. В предисловии комментария к этим канонам указаны два автора, а к канону на праздник Пятидесятницы только один — прп. Иоанн Дамаскин.

Святитель Евстафий был убежден, что по своему стилю ямбический канон на Пятидесятницу близок к поэтическому стилю

греческого поэта и грамматика III в. до Р.Х. Ликофрона¹ или, наоборот, к стилю дифирамбов [25, р. 256] (Λυκοφρονείως ἢ ἄλλως διθυραμβικῶς) [17, р. 166]. В эллинистическом и средневековом мире Ликофрон был известен как автор поэмы «Александра», которая была написана ямбическим триметром, но довольно неясным языком, представлявшим трудности даже для древних авторов. Эта стилистическая особенность ярко выражена святителем Евстафием в комментарии на канон Пятидесятницы. Он пишет, что «ясность и свет, которые создают верное понимание, относятся к написанию этого канона так же, как звездный свет, появляющийся в бурную ночь. Мудрый поэт в большинстве случаев выражается неясно. В некоторых случаях это происходит из-за глубины его богословских мыслей, очень многочисленных, а в других из-за пышного построения фраз» [11, col. 516 D].

Святитель Евстафий в комментарии на канон Пятидесятницы пишет, что автор канона прибегал к использованию сложных многозначных слов, различных средств метрики [11, col. 612 B], поэтому святитель характеризует преподобного как «многоголового» и «многоязычного» [17, р. 166]. Например, он упоминает о двух неологизмах: «ἀκτιστοσυμπλαστοσυροσύνθρονον» [11, col. 713 B] (несотворенный создатель) и «ὀμβροβλυτεῖς» (изливающийся дождем). Затем святитель Евстафий говорит, что «прп. Иоанн Дамаскин создавал сложные слова через набор разных значений» [11, col. 716 C]. **Все эти сложные слова указывают на стиль дифирамба, одной из характеристик которого является использование большого количества сложных слов.** На это указывает и исследователь Саррис А., когда пишет, что «сложными словами особенно пользовались авторы-составители дифирамбов. Они наполняли свои тексты сложными оборотами речи, что в конечном итоге придавало этому жанру возвышенный стиль» [25, р. 258].

Святитель Евстафий дает некое разъяснение о прп. Иоанне Дамаскине, запутанно выражающем свои мысли. Святитель говорит,

¹ Творчество Ликофрона привлекло внимание византийских писателей XII в. Например, известно, что византийский филолог XII в. Иоанн Цец составил подробные схолии к сочинению Ликофрона «Александра», а писатель Феодор Продром несколько раз упоминал Ликофрона в своих комментариях на каноны праздника Богоявления.

что «в некоторых случаях это происходит по причине глубины его мысли, большинство из которых являются богословскими, а в других местах через те, которые он формирует с торжественностью» [11, col. 737C]. Святитель Евстафий, показывая неясность поэтического письма прп. Иоанна Дамаскина, использует глагол «σχηματίζει» (придавать форму, вид), который ярко подчеркивает языковой стиль гимнографа. Это особый риторический термин, заключающийся в том, что подобным образом автор канона пытается запутать читателей с помощью сложных слов и выражений.

II. Святитель Евстафий Фессалоникийский как толкователь гимнографических текстов

6. Язык и литературные приемы в толковании на канон Пятидесятницы

Святитель Евстафий в комментарии на канон Пятидесятницы использовал большое количество выразительных средств: эпитеты, сравнения, аллегории, анаграммы, аллитерации, аллюзии, омофоны, синонимы, металепсис, многочисленные цитации. С ранних пор сформировался диалект древнегреческого языка под названием койне, который получил развитие в Греции и государствах эллинистического Востока после походов Александра Македонского. Писатели пуристы эпохи Комнинов, к которым относится и святитель Евстафий Фессалоникийский, знали этот язык и писали на нем свои произведения.

Теперь перейдем к разбору текста канона прп. Иоанна Дамаскина на праздник Пятидесятницы и попробуем в нем выделить вышперечисленные выразительные средства языка.

Комментарий святителя Евстафия по объему представляет собой пространственный текст, разделенный на строфы или секции. В этом толковании автор впервые использовал одиночные строфы, в которых каждая фраза канона была прокомментирована отдельно в каждой секции. При этом автор часто при толковании сложных мест использовал две или три секции [21, p. 157]. В комментарии часто цитируются как античные авторы, так и современники святителя Евстафия. Однако никогда не указываются их

имена, а используются такие выражения: «как сказал тот», «кто сказал то и то» и т.д. Возможно, использованием этих выражений святитель хотел проверить уровень образования аудитории, которой адресовал свой комментарий [ibid, p. 157].

Святитель Евстафий Фессалоникийский в каноне на Пятидесятницу использует четыре *анаграммы*. Для наглядности мы приводим их в таблице:

Комментарий на Пятидесятницу	Анаграммы
Первый тропарь третьей песни	Анаграмма
Ῥῆτρας γὰρ ἐξέφηνε τοὺς ἀγραμμάτους, Ἄλις σοφιστὰς συστομίζοντας λόγῳ [11, col. 592 C].	Ῥῆτρας γὰρ [ἐξέφηνε τ]οὺς ἀγραμμάτους, Ἄλ[ις] σοφ[ιστ]ὰς [συστο]μίζοντας λόγῳ [25, p. 271].
Первый тропарь четвертой песни	Анаграмма
Λουτρὸν τὸ θεῖον τῆς παλιγγενεσίας Λογῷ κεραννὺς συντεθειμένη φύσει Ὅμβροβλυτεῖς μοι ρεῖθρον ἐξ ἀκηράτου Νενυγμένης σου πλευρᾶς, ᾧ θεοῦ Λόγε, Ἐπισφραγίζων τῇ ζέσει τοῦ Πνεύματος [11, col. 617 A].	Ὅμβ[ροβλυτεῖς μοι]= μυροβλύτης [μοι ρεῖθρο]ν ἐξ ἀ[κη]ράτου= μυροθήκη Ν[ενυγμ]ένης = αἰνιγμ(α) Ἐπι[σφραγί]ζων = σφραγί(ς) θ[εῖο]ν κερ[αννὺς] = Ἰωάννης [25, p. 261].
Первый тропарь девятой песни	Анаграмма
Ἦδειν ἔοικε τὴν φυσίζῳν κόρην Μόνη γὰρ ἐν δίνησι κεκρύφει Λόγον Νοσοῦσαν ἀλθαίνοντα τὴν βροτῶν φύσιν, Ὅς δεξιῶις κλισμοῖσι νῦν ἰδρυμένος Πατρός, πέπομφε τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος [11, col. 729 A].	Ἦ[δειν] ἔοικε τὴν φ[υσι]ζῳ[ον] κόρην· Μ[όνη] γὰρ ἐν [δίνησι] κεκρύφει Λόγ[ον] Ν[οσ]οῦσαν ἀλθαίνοντα τὴν βροτῶν φ[ύσιν], [Ὅς] δεξιῶις κλισμ[οῖσι νῦν ἰδ]ρυμέν[ος] Πατρός, πέπομφε τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος [25, p. 266].
Второй тропарь девятой песни	Анаграмма
Ὅσοις ἔπνευσεν ἡ θεοῦ ῥύτος χάρις, Λάμποντες, ἀστράπτοντες, ἠλλοιωμένοι, Ὀθνεῖαν ἀλλοίωσιν, εὐπρεπεστάτην, Ἰσοσθενοῦσαν, τὴν ἄτιμητον εἰδότες Σοφὴν τρίφεγγον οὐσίαν δοξάζομεν [11, col. 740 B].	[Ὀθνεῖαν] = Ἀθηνῶν [25, p. 267].

Анаграмма первого тропаря третьей песни представляет собой перестановку букв или звуков определенного слова или словосочетания, из которого получается новое слово. Из этой анаграммы образуются новые слова «ἰστός» (ткань) и «ἰστουρῶς» (тот, кто делает ткань). Также в этом примере мы видим глагол «ἐξυφαίνω», который переводится как «ткать полотно». Подобную мысль можно увидеть и в каноне на Рождество Христово.

В первом тропаре четвертой песни канона также находится *анаграмма*. Например, дифирамбическое слово «ὄμβροβλυτεῖς» (изливающийся дождем) в сочетании с местоимением «μοι» (на мне), при перестановке букв дают новое слово «μυροβλύτης» (мироточивый). Далее, слово «μυροθήκη» (мирохранилище) получается из соединения слов «μοι ῥεῖθρον ἐξ ἀκράτου» (изливающий на меня поток от Непорочной). В этом примере также находится анаграмма. В следующей строке перфектное причастие «νευυμένης» (пронзенный) перекликается со словом «αἰνίγμα» (загадка), которая затрагивает значение слова «μυροθήκη». По мнению Саррис А. это слово может быть применено к великомученику Димитрию Солунскому (270–306 гг.). Из истории известно, что его жизнь напоминает события из жизни Христа. Великомученик Димитрий претерпел мученическую кончину, будучи пронзенным в бок копьями, подобную смерть принял и Христос на кресте. Интересно, что слово «μυροθήκη» на латыни произносится «arcula», означающее (сундук) и оно напрямую связано с именем поэта Иоанна Аркласа, автора канона на Пятидесятницу.

Первоначально святитель Евстафий предположил, что псевдоним «Арклас» связан с выражением «ἀρκλίον εἶτ' οὖν κιβώτιον» [11, col. 509 A], которое означает «ящик», «сундук». Однако впоследствии он пришел к мнению, что этот псевдоним имеет отношение к другому слову «ἀποθήκη» (склад, хранилище). Интересно, что имя «Арклас» обозначает человека, который изготавливает маленькие коробочки для священных предметов, предназначенных для церковного использования [25, p. 262]. Святитель Евстафий считает, что подобное прозвище дали прп. Иоанну его противники, которые всячески старались его унижить. Однако, по мнению святителя, «имя „Арклас“ не достойно преподобного» [11, col. 509 A],

поскольку значение слова «ἀποθήκη» является пренебрежительным как по отношению к поэту, так и к византийскому грамматiku IX в. Георгию Хировоску (Χοιροβοσκός) [ibid, col. 509 A], фамилия которого означает «свинопас».

В первых четырех стихах первого тропаря девятой песни гимнограф использует акrostих «ὕμνος» следующим образом: "Υ[δει] Μ[όνη] Ν[οσ] [Ος]. Примечательно, что буквы рядом с буквами этого акrostиха образуют вертикально слово «Διόνυσος». Существует два варианта этого имени: «Διόνυσος» и «Διονύσιος». По мнению Саррис А. этим примером прп. Иоанн Дамаскин прибегает к каламбуру при помощи двух омофонов: «Διόνυσος» (Дионис) и «Διονύσιος» (Дионисий) [25, p. 275]. Кроме того, под именем «Διονύσιος» автор показывает мистическое богословие гимна, а под именем «Διόνυσος» его дифирамбическую структуру. Под этим именем, по мнению Саррис А., скрывается христианский святой I в. Дионисий Ареопагит. Его сочинение «О мистическом богословии» показывает святую и скрытую истину Бога через священные загадки, указывая на Божественную тьму (θεῖος γνόφος), которая именуется как «тьма незнания» (γνόφος ἀγνωσίας) и видение Моисеем Бога [20, s. 11:16–19]. Таким образом, первые четыре строчки этого акrostиха означают «дионисийский гимн» или «дифирамбический» гимн «ὕμνος-Διόνυσος». Гимнограф вторым скрытым акrostихом косвенно указывает, что он составил канон, используя характеристики дифирамба. Также первые буквы акrostиха заключают в себе слово «Бог». Здесь говорится о рождении Сына Божия из чрева матери, послании Его Отцом на землю для спасения людей от власти греха [11, col. 517 D].

Во втором тропаре девятой песни святитель Евстафий также использует анаграмму, которая раскрывает некоторые дополнительные подробности о личности святого I в. Дионисия Ареопагита. Накопление звуков -δει, -υσί, -ον, -όνη, δίησι, -ον, -οσ, -ύσι, Ὅς, -οῖσι νῦν ἰδ-, -ος имеет связь с именем Διονύσιος. Слово «ὀθνεῖαν» (чужой) стоит в винительном падеже. От него образуется родительный падеж слова «Ἀθηνῶν», которое указывает, что Дионисий был епископом Афин. Далее в толковании святитель Евстафий подробно останавливается на слове «ὀθνεῖαν». Он утверждает, «...что семантически это слово противоречит богос-

ловскому значению канона, поскольку прилагательное «ὄθνεῖος» (чужой) вытекает из *анаграммы* слова «νοθεῖος» имеющее значение (незаконнорожденный ребенок)» [11, col. 749 B]. В комментарии святитель Евстафий для обозначения слова «чужой» использует слово «ἄλλοτριος». Далее он пишет, что «выражение «ὄθνεῖαν ἄλλοίωσιν» (чужое изменение) является неверным, а правильным будет «παράδοξον ἄλλοίωσιν» (странное преобразование)» [ibid, col. 749 B]. Согласно святителю Евстафию, только *металепсис* (κατὰ μετάληψιν) помогает понять, что слово «ὄθνεῖα» (чужой) при использовании анаграммы имеет значение «παράδοξος» (странный). Слово «ὄθνεῖα» можно заменить синонимом «ξένη» (чужбина) [ibid, col. 749 B]. Это слово имеет два значения: «чужой» и «странный». Исходя из этого, слово «ὄθνεῖα» может быть переведено как «странный». Исходя из этих двух противоречивых значений, можно заключить, что в плане композиции комментариев на канон Пятидесятницы представляет собой произведение, очень похожее на жанр дифирамба. Однако анаграмма «ὄθνεῖος-νοθεῖος» вводит новое слово в родительном падеже «Ἀθηνῶν», которое возникло посредством перестановки слова «ὄθνεῖαν», стоящее в винительном падеже. Мы видим, что гимнограф использует слово, которое не соответствует значению этого комментария. Это делается для того, чтобы показать основные значения слов, возникающие через чередование звуков. Кроме того, автор подчеркивает, что «канон до конца неясен и сложен для понимания» [25, p. 267].

Также в этом примере святитель Евстафий использует *сравнение*. Он сравнивает два сочинения разных эпох — святого Дионисия Ареопагита, автора I в. и самого себя. Оба автора при помощи загадок, скрытого смысла пытались донести до читателя суть своих сочинений.

В ирмосе первой песни комментария святитель Евстафий использует *эпитет*, который в византийской традиции относится к еврейскому пророку Моисею. Святитель говорит, что «пророк Моисей от природы заикался, но, несмотря на этот речевой недостаток, стал выдающимся оратором и имел возможность говорить голосом Бога в отличие от остальных людей» [11, col. 529 B].

Также в этом ирмосе святитель *цитирует* [11, col. 521 D] трагедию Софокла «Филоклет», который говорил, что «если бы и из бездымного камня сам свет явился первым, то люди в этом ничего не увидели бы сокровенного и не желали этого знать» [42, с. 21]. Также в этом месте святитель упоминает пророка Моисея, который, находясь во мраке Синая, увидел божественный свет, невидимый для тех, кто его не способен познать. Фраза «τοῖς μῆτε ἰδοῦσι, μῆτε εἰδόσιν αὐτό» является *аллюзией* [39, с. 155] к книге пророка Исаии, рассказывающей о краеугольном камне, являющимся основанием Божиего храма .

В начале комментария к первой песни канона святитель Евстафий при помощи яркого *богословского образа* говорит о том, что божественная тьма, окружавшая Моисея на горе Синай, по виду была похожа на пурпурное облако, под которой скрывалась древнегреческая богиня мудрости Афина [11, col. 521 D]. Это событие описал поэт Гомер в семнадцатой книге Илиады.

В первом тропаре первой песни святитель Евстафий использует *сравнение*. Он пишет, что еще с древних времен люди почитали одного Бога и считали, что главная цель человеческой жизни заключается в отказе от всего земного и посвящении себя Богу. Далее святитель добавляет, что подобное почитание оказывалось также и святым царям. Например, царь Константин считался равноапостольным. Однако, по его мнению, достойным носить это священное имя был только он один [11, col. 540 АВ].

Ирмос третьей песни посвящен повествованию о святой пророчице Анне, которая страдала бесплодием. В этом примере комментатор также использует *сравнение*. Святая Анна возносила молитвы к Богу и просила от Него помощи в избавлении от этого страшного недуга. Святитель Евстафий говорит еще об одной женщине Фенанне, которая, в отличие от Анны, имела много детей и испытывала радость и счастье от материнства [11, col. 576 D — 577 А]. Но с ее стороны всячески возникали упреки и высокомерное отношение в адрес Анны относительно ее беспло-

² Поэтому так говорит Господь Бог: «Вот, Я полагаю в основание на Сионе камень — камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится». Ис. 28:16.

дия. Этот пример показывает великую силу молитвы пророчицы Анны, которая, не имея детей, не впала в уныние, отчаяние, а уповала на помощь Бога.

В комментарии на канон Пятидесятницы святитель Евстафий дает разъяснение двух терминов — ὁ Βασιλεὺς («царь») и ὁ Σωτήρ («спаситель», «хранитель»). Святитель подчеркивает, что «эти два имени являются синонимами и священными именами. Даже в византийскую эпоху существовало мнение, что бог Зевс был одновременно царем и Спасителем», так как он поднял чашу, которая использовалась на праздничных мероприятиях [11, col. 660 A].

В комментарии святитель Евстафий дает *аллегорическое толкование* источников воды, «которыми прп. Иоанн Дамаскин смачивал свои произведения при помощи священных слов» [11, col. 544 A]. **В основу этого образа был положена книга пророка Иоила, в которой говорится о том, что «горы будут капать вином и холмы потекут молоком, и все русла Иудейские наполнятся водою, а из дома Господня выйдет источник, и будет напоить долину Ситтим»³.**

В каноне присутствуют слова с необычным звучанием, например, «πλυσθενουρούφωτον» [11, col. 601 A] и слова, имеющие противоречивые значения. По мнению святителя Евстафия это связано с тем, что канон был составлен в соответствии с принципами и правилами дифирамба [11, col. 749 C], **который предпологает** наличие подобных слов. Святитель говорит, что гимнограф в каноне поднимает вопросы, касающиеся толкования поэтического текста, при этом выступая в качестве загадки для переводчиков, которые, для того чтобы правильно понять смысл канона, используют одно слово вместо другого, пытаются найти синонимы и слова с двойным значением для каждого слова поэтического текста канона. Святитель пишет, что «их разум выбирает второе значение, отличное от того, которое используется в гимне». В лексической стилистике такой метод носит название *металепсис* [32, с. 122]. Однако, по мнению Саррис А., когда святитель Евстафий говорит о двойных значениях, как об элементах дифирамбического стиля, он подразумевает не «металепсис» как

³ Иол. 3, 1.

герменевтический метод, а звуки, которые способен понять каждый слушатель. Эти звуки создаются при помощи *аллитераций* [38, с. 150], *гомофонов* [41, с. 233] и *анаграмм* [40, с. 20]. Например, слова поэта «τὸ τοῦ λόγου νᾶμα» (поток слов) воспринимаются слушателями как «μάννα» (божественная пища). Это можно объяснить следующим образом. Поскольку вода источника является жидкой, то она способна изменять свое направление и присоединяться к божественной пище. Другими примерами *аллитерации* являются фразы «οὐ λίθῳ βαλὼν» (не бросивший камень) и «τῆ χειρὶ λαβὼν» (взяв в руку), а также слова «λέπας» (блюдечко) и «πέλας» (близко) [11, col. 541 A].

Из текста комментария видно, что святитель Евстафий был знаком с «Одами» поэта Пиндара, с сочинениями Гомера «Илиада» и «Одиссея» и древнегреческого поэта III в. до Р.Х. Феокрита. Также святитель часто цитирует места из древнегреческих поэтов Эсхила, Софокла и Еврипида, которые являются творцами одного из главных жанров в древней Греции — Аттической трагедии.

Святитель Евстафий имел представление о классических текстах и разных текстовых традициях и, возможно, даже с редкими текстами, которые никогда не преподавались ученикам в Патриаршей школе Константинополя и, следовательно, не были включены в школьную программу в качестве материала, необходимого для обязательного изучения. Этот факт показывает, что святитель обладал большими энциклопедическими знаниями и применял их в своем творчестве, в том числе при составлении канона на Пятидесятницу. Необходимо отметить, что комментаторы XII в., которые занимались комментированием богослужебных текстов, были вынуждены работать со схоластической аудиторией, которая была основана на европейской средневековой философии, концентрировалась вокруг университетов и представляла собой синтез христианского (католического) богословия и логики Аристотеля. Схоласты пытались основные принципы христианского вероучения объяснить и обосновать с помощью философии.

7. Зависимость комментария свт. Евстафия от канона прп. Иоанна Дамаскина на Рождество Христово

Как уже было отмечено, в византийской литературе существо-

вало три ямбических комментария на богослужебные каноны: на праздники Рождества Христова, Богоявления и Пятидесятницу, авторами которых были прп. Косма Маюмский и прп. Иоанн Дамаскин. Текст комментария на канон праздника Пятидесятницы свт. Евстафия содержит параллельные места с ямбическим каноном на Рождество Христово прп. Иоанна Дамаскина. Для наглядности мы приводим эти места в виде таблицы:

Ирмос 9 песни канона на Рождество Христово прп. Иоанна Дамаскина	Комментарий свт. Евстафия на канон Пятидесятницы
<p>Στέργειν μὲν ἡμᾶς ὡς ἀκίνδυνον φόβῳ, Ῥᾶον σιωπῆν· τῷ πόθῳ δέ, παρθένε, Ὑμνοὺς ὑφαίνειν συντόνωσ τεθηγμένους</p> <p><i>Ἐργῶδες ἔσταν, ἀλλὰ καί, μήτηρ, σθένος, Ὅση πέφυκεν ἡ προαίρεσις, δίδου [37, с. 21].</i></p>	<p>Καὶ λογίζεται ἡ μὲν τούτου ποιήσις ὕφανσις, ... καὶ ὁ στήσας ἐκεῖνον... λόγον ἐξυφάναι σοφόν. Ὡς δὲ δύσεργον τὸ τοιοῦτον ἐξύφασμα [11, col. 513 B]...</p> <p><i>Ἡ τοιαύτη ἐργωδία [11, 513 B] (ὑποθέσεως ὑψηλῆς καὶ οὕτως ἐργώδους) [11, col. 516 D].</i></p>
<p><i>Ὑμνοὺς ὑφαίνειν συντόνωσ τεθηγμένους [37, с. 21].</i></p>	<p>³Ἦν αὐτοῖς ἡ τοιαύτη ἐργωδία ... <i>θηξίς ψυχῆς εἰς ὀξύτητα [11, col. 513 B].</i></p>
<p><i>Ἀλλὰ καί, μήτηρ, σθένος, Ὅση πέφυκεν ἡ προαίρεσις, δίδου [37, с. 21].</i></p>	<p>³Ἦν αὐτοῖς ἡ τοιαύτη ἐργωδία ... <i>ἔμφρασις δυνάμεως ψυχικῆς, ἔκφρασις ἰσχύος γραφικῆς [11, col. 513 D]. (ὁ νῦν ... μελοποιῶν ... , ὡς οἷα τρόπον τινὰ εἰς τοῦτο πεφυκός) [11, col. 517 A] .</i></p>

Из этой таблицы мы видим, что комментарий на канон праздника Пятидесятницы свт. Евстафия имеет связь с девятой песнью канона на Рождество Христово прп. Иоанна Дамаскина. Это показывает, что эти два канона написаны в одинаковом стихотворном размере, а следовательно, в них прослеживаются одинаковые мысли. Также эта таблица в очередной раз подчеркивает широкий кругозор святителя.

8. Зависимость комментария свт. Евстафия от античных авторов

Комментарий на канон Пятидесятницы содержит многочисленные упоминания античных авторов. Это комедиограф IV в.

до Р.Х. Аристофан, поэт V в. до Р.Х. Пиндар, софист II в. после Р.Х. Юлий Поллукс и др. Интересно, что святитель Евстафий был единственным из всех комментаторов, который сумел осуществить эту непростую задачу цитирования этих авторов. Для наглядности мы приводим этих авторов в следующей таблице:

Аристофан	Святитель Евстафий Фессалоникийский
Μή νυν περὶ σαυτὸν εἴλλε τὴν γνώμην ἀεί. [27, с. 47].	Τοιαύτην γνώμην ὑπὸ σεαυτῷ ἔλλον [11, col. 503 A].
Καυτὸς καταψῶν αὐτὸν ὡσπερ πολίον, «ὦ Πηγάσειον,» φησί, «γενναῖον πτερόν, ὅπως πετήσει μ' εὐθύ τοῦ Διὸς λαβών». [27, с. 196].	Πόπτυσμα ποία λέξις ἐστίν; ὀνοματοπεποιημένη δηλαδή □ ἐτυμολογίαν μὲν οὐκ ἔχουσα, πραγματικῶς δὲ γνωρίζομένη τοῖς ἀκούουσιν ὅτι τὰ χεῖλη σφιγμῶ συνάγοντες, ἢ βρέφη προσφωνοῦμεν φιλίως κολακικώτερον φωνῇ ἀνάρθρω, ἢ <i>πωλάρια</i> [11, col. 669 BC].
Пиндар	Святитель Евстафий Фессалоникийский
<i>Струφνῶς φράζει.</i> [9, s. 84]	<i>Струφνοῖ τὴν φράσιν.</i> [11, col. 609 C]
Юлий Поллукс	Святитель Евстафий Фессалоникийский
<i>Βρέτας δὲ ἢ δείκηλον οὐκ ἔγωγε προσίεμαι.</i> [19, p. 11].	<i>Τὸ δὲ βρέτας καὶ τὸ δείκηλον περιφέρονται ποτε διὰ χρεῖαν μέτρου.</i> [11, col. 676 C].

Эта таблица показывает, что святитель Евстафий составил комментарий на канон Пятидесятницы самостоятельно, лишь иногда заимствуя труды античных авторов.

Нужно отметить, что помимо перечисленных авторов святитель Евстафий цитировал и других античных писателей и поэтов. Например, в проэмии комментария можно встретить выражение «Λεπταλέη φωνή» (высокий голос) [11, col. 503 A], которое, по мнению итальянских ученых Цезаретти П. и Рушо С., заимствовано из сочинения Гомера «Илиада» [13, p. 169–231]. В комментарии святитель Евстафий описывает Гомера как «древнего искусного и мудрого поэта» [11, col. 620 A].

Святитель Евстафий в комментарии упоминает греческого античного грамматика II в. до Р.Х. Дионисия Фракийского, который был представителем греческой грамматической школы и составил сочинение по греческой грамматике «Τέχνη Γραμματικῆ» («Искусство Грамматики») [11, col. 604 D — 605 A]. Известно, что этот автор редактировал аттические и гомеровские тексты, тем самым облегчая обучение говорящим на греческом койне, но изучающим язык классической греческой литературы.

В комментарии свт. Евстафий предлагает задуматься над вопросом касательно христианской добродетели (паракалеῖ), которая приносит утешение каждому человеку и дает ему возможность совершать добрые дела и поступки [11, col. 625 C]. Подобные мысли также можно встретить в комедиях Аристофана. Например, в комедии «Мир» он пишет, что «пожилой виноградарь Тригей, уставший от войны и раздоров между греческими городами, на гигантском навозном жуке отправляется на небо, чтобы поговорить с Зевсом» [13, p. 180]. Эти примеры мы приводим в таблице. Они показывают, что два автора используют один и тот же глагол «κατάεψάω» и в тексте можно увидеть смешение слова «πῶλιον» (жеребеночек, жеребчик) у Аристофана, а у святителя Евстафия слова «πῶλάρια» (жеребенок) [11, col. 669 BC]. Также в комментарии святитель Евстафий упоминает самого Аристофана, но не называет его прямо по имени, а «приветливым комиком» [11, col. 676 B].

Также, по мнению Цезаретти П., святитель Евстафий в комментарии процитировал другую комедию Аристофана «Птицы». В этой комедии некие Писфетер и Эвельпид, покинув Афины и скитаясь в поисках более спокойного места для жизни, приходят к птичьему царю Удоду и его подданным. Главная мысль этой комедии заключается в том, что Писфетеру удастся убедить птиц в том, что их главное предназначение — править миром. Святитель Евстафий в комментарии говорит о том, что часть слов и выражений, которые используются в толковании, он заимствовал из этого сочинения Аристофана [11, col. 681 BC]. Святитель подчеркивает, что лексика Аристофана является красивой, искусной и изящной.

Также святитель Евстафий при написании комментария на

канон Пятидесятницы пользовался «Ономастикон» лексикографа, софиста и ритора второй половины II в. после Р.Х. Юлия Поллукса. Его сочинение «Ономастикон представляет собой энциклопедию в десяти книгах, которая содержит множество цитат из более ранних авторов: Аристофана Византийского, математика Эратосфена, художника Памфила. Юлий Поллукс в «Ономастиконе» писал, что «я же допускаю деревянного идола как мистическое представление» [19, р. 11]. Святитель Евстафий в комментарии пишет, что выражение «деревянный идол и мистическое представление» [11, col. 676 C] часто употребляются в стихах.

В толковании на канон Пятидесятницы святитель Евстафий упоминает еще одного древнегреческого поэта и драматурга Фесписа, жившего в VI в. до Р.Х. Святитель пишет, что Феспис был поэтом и автором греческой трагедии [11, col. 684 D], в которой действующими лицами были один актер и хор.

Из этих примеров очевидно, что комментарий святителя Евстафия на канон Пятидесятницы богат на цитирование античных авторов. Это показывает, что комментатор обладал большими знаниями в области античной поэзии и был способен их применить в своем литературном творчестве.

9. Свт. Евстафий как продолжатель традиции комментаторов XII в.: Феодора Продрома и Григория Коринфского

Святитель Евстафий в комментарии на канон Пятидесятницы цитировал не только античных авторов, но и своих современников, особенно митрополита Григория Коринфского и поэта Феодора Продрома. Например, проэмой комментария святителя Евстафия к канону Пятидесятницы напоминает проэмой комментария Феодора Продрома к канонам прп. Космы Маюмского и прп. Иоанна Дамаскина и имеет схожие места с комментарием на ирмос третьей песни канона на праздник Пятидесятницы митрополита Григория Коринфского. Эти места мы показываем в таблице:

Φеодор Προδρομ	Святитель Евстафий Фессалоникийский
<p><i>Ἐοικας, ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὴν τῶν ἐν ταῖς Δεσποτικαῖς καὶ δημοτελέσιν ἑορταῖς μελουρηθέντων ἁσμάτων τοῖς ἱεροῖς ἐκείνοις ἀνδράσι καὶ ὑποφήταις τοῦ Πνεύματος, ἡμᾶς ἐξήγησιν προκαλούμενος. [22, col. 1229]</i></p>	<p><i>Ἐοικας, ὃ ἀδελφε, ἦν προ μακροῦ διέτριβες πνευματικὴν ἀξίωσιν τριημερῶν καὶ λαλῶν προμηθέστερον μὲν, ἡρέμα δὲ κατ' εὐλάβειαν, ἐπιτεῖναι ἀρτίως ὅσων ἐξῆν. [11, col. 503A].</i></p>
Григорий Коринфский	Святитель Евстафий Фессалоникийский
<p><i>Ὁ τοῦ παρόντος εἰρμοῦ νοῦς ἐκ τῆς τρίτης ᾠδῆς εἵληπται τῷ μελωδῶ, λέγοντι περὶ τῆς προφήτιδος Ἀννης τῆς μητρὸς τοῦ Σαμουήλ. [12, p. 20].</i></p>	<p><i>Ὁ εἰρμὸς τῆς ἐνταῦθα τρίτης ᾠδῆς κατὰ πάνυ βραχὺν τινα νοῦν παραπτόμενος τῆς ἑορταστικῆς ὑποθέσεως τῷ λοιπῷ αὐτοῦ ὕφει τῶν κατὰ τὴν προφήτην ἀγίαν Ἀννην ἔχεται. [11, col. 576 C].</i></p>

Эта таблица показывает, что святитель Евстафий имел представление о комментариях Феодора Продрома и митрополита Григория Коринфского, поскольку составил свой комментарий позднее. Очевидно, что святитель Евстафий в своем комментарии не буквально повторяет этих авторов, а излагает мысли на своем языке, вкладывая в содержание толкования свое собственное понимание этого праздника.

Святитель Евстафий в комментарии упоминает византийского поэта второй половины X в. Иоанна Геометра [14, col. 811–1066]. Святитель называет его «мудрейшим человеком, который в своем творчестве подчеркивал, что рождение Христа является праздником для всех людей. При этом сам Иоанн отличался скромностью, верностью по отношению к другим людям и был приветливым в общении» [11, col. 508 C]. По мнению немецкого филолога византиниста XIX в. Карла Крумбахера, «Иоанн Геометр относится к лучшим проявлениям византийской литературы» [16, s. 734].

Мы видим, что святитель Евстафий при написании комментария к канону Пятидесятницы пользовался сочинениями своих современников, что, несомненно, делает его труд еще более достойным, выдающимся и позволяет его поставить в один ряд с другими комментариями XII в.

Итак, рассмотрение текста толкования на канон праздника Пятидесятницы святителя Евстафия Фессалоникийского показывает, что автор в этом сочинении использовал большое количество выразительных средств языка: эпитеты, сравнения, аллегории, анаграммы, аллитерации, аллюзии, омофоны, синонимы, металепис, многочисленные цитации как античных авторов, например комедиографа Аристофана, поэта Пиндара, ритора Юлия Поллукса, так и его современников комментаторов XII в. Феодора Продрома и митрополита Григория Коринфского. Все это характеризует святителя Евстафия как самостоятельного комментатора, обладающего большими энциклопедическими знаниями и способного применять их в своих сочинениях, в особенности в толковании богослужебного канона на Пятидесятницу.

Поражает, что святитель Евстафий, будучи в сане митрополита, не оставил свою преподавательскую деятельность и не забросил работу писательского характера. Он за свою долгую, но нелегкую жизнь составил большое количество произведений по самым разным темам. Примечательно, что уже в достаточно преклонном возрасте он по просьбе одного из преподавателей Патриаршей школы Константинополя приступил к составлению комментария на канон праздника Пятидесятницы, автором которого был прп. Иоанн Дамаскин. В этом отношении святитель Евстафий является положительным примером и образцом для старшего поколения людей нашего времени: зрелый возраст не является помехой для занятия богословской наукой, а наоборот, показывает, что чем человек старше, тем более богатым жизненным и научным опытом он обладает и способен к более вдумчивому пониманию и восприятию богословских идей, в отличие от молодого человека, который не имеет этого набора инструментов, так необходимых для научных изысканий и для пастырского служения.

В результате проведенного исследования необходимо отметить, что комментарий святителя Евстафия на канон праздника Пятидесятницы является единственным сочинением гимнографического характера. Нами был проведен не полноценный анализ этого литературного памятника, поэтому на данном этапе изученности нашего автора не представляется возможным представить развернутую картину его как богослова и филолога. Мы

считаем, что на данный момент преждевременно делать какие-либо выводы, но проведенная работа может послужить прекрасным подспорьем для дальнейшего изучения святителя Евстафия как комментатора богослужебных текстов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959. 835 с.
2. Browning R. The Patriarchal School in Constantinople in the Twelfth Century // Byzantion. 1963. V. 33. P. 186–193.
3. Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. Ad imperatorem Manuelem Comnenum // PG. 135. Col. 933–963.
4. Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. De simulation // PG. 136. Col. 373–408.
5. Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. De Thessalonica urbe a latinis capta // PG. 136. Col. 9–140.
6. Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. Oratio anno auspicando habita // PG. 135. Col. 540–560.
7. Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. Oratio in psalmum XLVIII // PG. 135. Col. 520–540.
8. Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. S. Demetrii Marturis. Inuocationes // PG. 136. Col. 161–168.
9. Eustathios von Thessalonike. Prooimion zum Pindarkommentar / ed. A. Kambylis. Göttingen: Vandenhoeck + Ruprecht, 1997. 2 Vols. 232 с.
10. Eustazio di Fessalonica. La espugnazione di Fessalonica / ed. S. Kyriakidis. Palermo, 1961. 369 с.
11. Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. Expositio hymni pentecostalis Damasceni // PG. 136. Col. 503–754.
12. Gregory of Corinth. Exegesis to the iambic canon for Pentecost attributed to Giovanni Damasceno / ed. F. Montana. Pisa: Editori Gardens and Printers, 1995. 95 с.
13. Interpretazioni Aristofanee nel commento di Eustazio all'inno pentecostale attribuito a Giovanni Damasceno / ed. P. Cesaretti. Pisa: Ricerche di Filologia Classica, 1987. P. 169–231.
14. Joannes Geometra // PG. 106. Col. 811–1066.

15. *Kazhdan A., Franklin S.* Studies on Byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1984. P. 115–196. 298 с.

16. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1897. 1193 с.

17. *Mai A.* Spicilegium Romanum. Romae, 1841. V. 5. P. 161–383.

18. *Montana F.* Il commiato di Eustazio // Rivista di Filologia e di Istruzione Classica. 2016. V. 144. P. 156–174.

19. Pollucis Onomasticon / ed. E. Bethe. Leipzig: Teubner, 1900–1931. 1–2 Vols. (repr. Stuttgart, 1967. V. 3). 262 с.

Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae / ed. G. Heil, A.M. Ritter. Berlin: De Gruyter, 2012. 509 с.

20. *Ronchey S.* An Introduction to Eustathios' Exegesis in Canonem Iambicum // Dumbarton Oaks Papers. 1991. V. 45. P. 149–158.

21. *Theodori Prodromi.* Expositio canonum in festa dominikalia conscriptorum a sanctis dostisque poetis Cosma et Joanne Damasceno // PG. 133. Col. 1229–1236.

22. *Wilson N. G.* Scholars of Byzantium. London-Baltimore: Duckworth, 1983. 286 с.

23. *Wirth P.* Untersuchungen zur byzantinischen Rhetorik des XII Jahrhunderts. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1960. 156 с.

24. Λυκοφρονείως ἢ ἄλλως διθυραμβικῶς: Eustathius' Enigmatic Stylistic Terms and the Polyphony of the Iambic Pentecostal Canon / eds. F. Pontani, V. Katsaros, V. Sarris. Berlin: De Gruyter, 2017. P. 253–282.

25. *Μπαλανός Δ.Σ.* Οἱ βυζαντινοὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453. Αθήναι. 1951. 229 с.

26. Аристофан. Избранные комедии / пер. А. Пиотровского М.: Художественная литература, 1974. 496 с.

27. *Бибиков М. В.* Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2004. 734 с.

28. *Бибиков М. В.* Историческая литература Византии. СПб.: Алетейя, 1998. 315 с.

29. *Буганов Р. Б., Илюшечкина Е. В., Метицлер К.* Святитель Евстафий Фессалоникийский // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 17. С. 293–298.

30. Византийский словарь: в 2 т. / под ред. К. А. Филатова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2011. Т. 1. 573 с.

31. Гинзбург Е. Л. Конструкции полисемии в русском языке: Такономия и метонимия. М.: Наука, 1985. 224 с.

32. Глоссарий // Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 4 т. Т. 1. Вып. 2. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1907. 1055 с.

33. Каждан А. П. Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский. Жизненный путь // Византийский Временник. 1967. Т. 27. С. 89–106.

34. Литаврин Г. Г. Византийская империя во второй половине VII–XII в. // Культура Византии (вторая половина VII–XII в.) / под ред. В. Удальцовой, Г. Г. Литаврина. М.: Наука, 1989. 680 с.

35. Лихачев Д. С., Салмина М. А. Памятники русской литературы X–XVII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. 1970. Т. 25. С. 23.

36. Ловягин Е. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. СПб., 1855. 242 с.

37. Николаев А. И. Основы литературоведения: учебное пособие для студентов филологических специальностей. Иваново: ЛИСТОС, 2011. 255 с.

38. Проблемы поэтики языка и литературы: материалы межвузовской научной конференции, 22–24 мая 1996 г. / отв. ред. Л. В. Савельева. Петрозаводск: изд-во Карел. гос. пед. ун-та, 1996. 158 с.

39. Пузырев А. В. Анаграммы как явление языка: Опыт системного осмысления. М.: Ин-т языкознания РАН, 1995. 378 с.

40. Рогожникова Р. П. Сводный словарь современной русской лексики. Т. 1. М.: Русский язык, 1991. 800 с.

41. Софокл. Драмы / пер. Ф. Ф. Зелинский. Издание подготовили М. Л. Гаспаров, В. Н. Ярхо. М.: Наука, 1990. 608 с.

42. Фрейберг Л. А. Памятники Византийской литературы IX–XV вв. М.: Наука, 1969. 480 с.

43. Щукин Т. А. Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице» // Проблемы философии и теологии. 2013. Т. 3–4. С. 360–376.

УДК 140.8

Ворохобов А. В.

к.ф.н., доцент кафедры
библейстики, богословия и философии
Нижегородской духовной семинарии
e-mail: vorokhobov@yandex.ru

Vorohobov A. V.

Ph. D., associate Professor
biblical studies, theology and philosophy
Nizhny Novgorod theological Seminary
e-mail: vorokhobov@yandex.ru

ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ ФЕНОМЕНА ГЕРОИЗМА В ФИЛОСОФИИ ВИТАЛИСТИЧЕСКОГО ИММАНЕНТИЗМА И В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

PECULIARITIES OF UNDERSTANDING THE PHENOMENON OF HEROISM IN THE PHILOSOPHY OF VITALIST IMMANENTISM AND IN THE CHRISTIAN TRADITION

Аннотация. В статье эксплицируются и анализируются основные отличия в восприятии феномена героизма в философии виталистического имманентизма и в христианской традиции. Все то, что воспринимается в качестве героического в виталистской философии (независимость, сила, дерзость, самодостаточность, власть, здоровье, богатство), с точки зрения идеала христианского героизма (подвижничества), является выражением «самообожествления» человека. Философско-виталистическое понимание героизма элитарно и не доверяет бытию, тогда как христианское понимание героизма (подвижничества) предполагает инклюзивность и открыто для бытия.

Abstract. The article explicates and analyzes the main differences in the perception of the phenomenon of heroism in the philosophy of vitalistic immanentism and in the Christian tradition. Everything that is perceived as heroic in vitalist philosophy (independence, strength, boldness, self-sufficiency, power, health, wealth) from the point of view of the ideal of Christian heroism (asceticism) is an expression of «self-deification» of a person. The philosophical-vitalistic understanding of heroism is elitist and does not trust being, while the Christian understanding of heroism (asceticism) presupposes inclusiveness and is open to being.

Ключевые слова: героизм, подвижничество, христианство, философия, имманентизм.

Key words: heroism, asceticism, Christianity, philosophy, immanentism.

В любой философии и в любой теологии высшим проявлением человеческого превосходства над остальной природой является героизм. «Образ героя и героические мотивы поведения, — пишет Р. А. Лукьянова, — являются неотъемлемой частью любой национальной культуры. Они являются результатом многовекового опыта предшествующих поколений, они хранятся в коллективном бессознательном и присущи каждому индивиду. Представляя собой типизированные образы, герои таким образом, создают основу для возникновения особого рода „ментальных образований“, „ступков“ культуры в сознании человека» [3, с. 14]. Принимая различные формы, данное положение так или иначе говорит о том, что высшей степенью реализации человека является героическая экзистенция. Особое место среди таких людей, воплощающих идеалы героизма, занимают герои Древней Греции. Он сохранился не только в мифах и античной теологии, но и в греческих трагедиях. Глубина мысли и дерзновение ее героев делают греческую трагедию классическим выражением понимания героизма, нетленным доказательством человеческого гения и величия.

Существенными специфическими характеристиками древне-

греческого понимания героизма являются зрелищность и безысходность. Греческий героизм всегда направлен на эффект, на впечатление, на то, чтобы оставить след в памяти. Античный герой должен бросить вызов богам. Греческий театр не знал драмы, так что если герой здесь не бросает вызов богам, то он теряет свое величие, его образ распадается, а трагедия превращается в комедию. Трагичность и величие античного героя всегда связаны с его безысходностью, выражающейся в том, что он сталкивается без всяких шансов на победу с бытием, судьбой и волей богов. Именно здесь таится противоречие древнегреческого понимания героизма, поскольку, как бы ни был трагичен мир, история и жизнь человека, сам человек не может жить в постоянном состоянии абсурда и отчаяния. Несомненно, существует величие отчаяния, но это, тем не менее, не может быть выражением высшего исполнения жизни. Именно здесь пролегает граница, от которой ведется дискуссия о героизме в христианской философии и в философии, ориентированной на витализм.

В чем же сущность христианского героизма (или, как принято называть в отечественной православной традиции, подвижничества) и в чем он отличается от других видов героизма? Нехристианский религиозный героизм это либо безразличие и пассивность (буддизм), или биологический витализм (индуизм), или напористое миссионерство (ислам). Обычно христианскому героизму (подвижничеству) противопоставляется героизм греческий, который, как указывалось, имеет черты, позже развитые философской традицией, ориентированной на витализм. Христианское понимание героизма (подвижничества), с точки зрения критиков, ориентированных на виталистическое понимание, связано с идеей унижения, снисходительности и подчиненности, то есть со всем тем, что лишено силы к борьбе, всем, что негероично и противоположно жизни. На этот упрек христианство отвечает, что есть в истории герой, Который в Своем смирении, любви и снисходительности готов был при этом на неистощимое сопротивление, Который не бросал вызовов и не отчаивался, Который верил в жизнь и преуспел. Речь идет об Иисусе Христе. По словам прот. С. Булгакова, «...здесь-то и обнаруживается решающее значение того или иного высшего критерия,

идеала для личности: дается ли этот критерий самопроверки образом совершенной Божественной личности, воплотившейся во Христе, или же самообожествившимся человеком в той или иной его земной ограниченной оболочке (человечество, народ, пролетариат, сверхчеловек), т. е. в конце концов своим же собственным „я“, ставшим лишь пред самим собой в героическую позу» [1, с. 327]. Противники христианства всегда обвиняли его в том, что оно является религией рабов, неумных, больных и слабых людей. С христианской же точки зрения все эти упреки указывают не на слабые стороны христианства, а на честь, славу и несравненную ни с чем красоту христианского героизма (подвижничества). Нельзя забывать, что именно благодаря этим «слабостям» христианская вера является уникальной силой в мировой истории, разрушившей «абсолютное» государство (Римское) и положившей основу современной цивилизации. Любое мученичество — это героизм, но христианское мученичество уникально не только числом, но и качеством. Если греческий герой обязательно тщеславен и горд, то христианский герой смирен и молчалив. Греческий / философский герой вполне осознает свой героизм, тогда как христианский герой приписывает свое терпение и победу Христу, то есть верит, что именно благодаря Христу он больше не является героем в «греческом» смысле. Это ситуация, похожая на сравнение гения и святого: гений осознает свою гениальность и эксплицитен в ней, святой же не осознает свою святость и она для него имплицитна. Пауль Тиллих в связи с этим делает весьма интересное наблюдение: «Трагическая точка зрения древних греков и детерминистская точка зрения современного натурализма... сходятся: сила „самоутверждения вопреки“, т.е. мужество быть, есть дело судьбы. Это не отменяет моральной ценности мужества, но отменяет его моралистическую оценку: нельзя приказать обрести мужество и нельзя стать мужественным по приказу. На языке религии — это дело благодати... Истину виталистской интерпретации этики составляет благодать. Мужество как благодать — это и вывод, и вопрос» [2, с. 58].

Кроме тщеславия и смирения разница состоит и в том, что греческий героизм — это по сути своей недоверие, презрение и даже ненависть к бытию и всему божественному. В отличие от

него, христианский героизм (подвижничество) мотивирован доверием к человеку и Богу. Если вершина греческого героизма — стоицизм, презрение и ненависть, вершина христианского — это доверие, любовь и радость. Отличает греческий и христианский героизм и отношение к страданию, когда первый не решает проблему страдания ни логически, ни фактически, а второй дает оптимизм, надежду и радость. Но самая серьезная точка отличия греческого / философского и христианского осмысления героизма связана с милосердием. Ф. Ницше, будучи активным критиком христианства, великолепно это почувствовал, утверждая, что христианская вера является противоположностью борьбы, неспособностью сопротивляться, невозможностью иметь врагов, так как христианская вера — это милосердие. Ницше рассматривает милосердие как слабость и противоположность жизни [4].

Антихристианские виталисты обвиняют христианство в антивитализме, в перемещении акцента со значимых на слабых и бесполезных. При этом, как очевидно, греческий / философско-виталистский героизм является эксплицитным и элитарным, в то время как христианский героизм (подвижничество) инклюзивен, включая в себя и слабых, и сильных, не предполагая потерять кого-либо. Греческий философский героизм действует принципом устранения всех тех, кто не вписывается в его картину мира, поскольку не может поверить, что бытие само способно решать то, кто в него входит. Верить в то, что бытие самопротиворечиво, как верят в это древние греки и современные философы-виталисты, то же самое, что не доверять бытию. Христианский героизм (подвижничество) борется за слабых и «безнадежных», так как для него не существует никого совершенно «безнадежного». Он рассматривает конкретного человека, а не вид в целом, так как человечество состоит не из некой массы или суммы, а из уникальных людей в их неповторимой ценности. «Героический максимализм целиком проецируется во вне, в достижение внешних целей; относительно личной жизни, вне героического акта и всего с ним связанного, он оказывается минимализмом, т.е. просто оставляет ее вне своего внимания» [1, с. 327]. Таким образом, понимание личности человека отделяет виталистический героизм от христианского.

Философский / виталистский героизм полагает, что милосердие предполагает недоверие, так как не хочет оставить кого-то, чтобы он справился с проблемами сам. Но недоверием страдает именно виталистический философский героизм, так как он оставляет лишь некоторых, исходя из своего элитарного принципа, тогда как христианский героизм (подвижничество) исходит из идеи, что любой человек достоин жизни, что из минимума можно получить максимум, из болезни — здоровье, из смерти — жизнь, тогда как виталистический героизм не имеет об этом никакого представления. Если греческий героизм ориентирован на жизнь, на здоровье, на власть, то христианский на слабость, болезнь и терпение лишь потому, что считает их разрешимыми. Милосердие в христианском героизме (подвижничестве) является выражением веры, а не разума, что в конечном итоге отличает философско-виталистический и христианский героизм. С христианской точки зрения милосердие — не слабость, но сила. Героизм греческого типа — это героизм определенного момента, тогда как милосердие — это героизм множества моментов, часов, дней и годов, то, что иногда называют бескровным мученичеством. По справедливому замечанию прот. С. Булгакова, «Христианское подвижничество есть непрерывный самоконтроль, борьба с низшими, греховными сторонами своего я, аскеза духа. Если для героизма характерны вспышки, искание великих деяний, то здесь, напротив, нормой скорее является ровность течения, „мерность“, выдержка, неослабная самодисциплина, терпение и выносливость... Верное исполнение своего долга, несение каждым своего креста, отвергнувшись себя (т.е. не во внешнем только смысле, но еще более и во внутреннем), с предоставлением всего остального Промыслу, — вот черты истинного подвижничества» [1, с. 329]. Много легче быть героем лишь мгновение, чем героем всю свою жизнь. Проявить милость — значит не только принять другого, но и самому стать другим, а, значит, принять полноту бытия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н., прот. Героизм и подвижничество // Булга-

ков С. Н., прот. Сочинения в двух томах. Избранные статьи. М., «Наука», 1993. Т. 2. — С. 302–343.

2. *Тиллих П.* Мужество Быть // Символ. Париж, 1992. № 28. — С. 7–119.

3. *Лукьянова Р. А.* Философия истинности героизма. Автор. канд. филос. н. Уфа, 2012. — 23 с.

4. *Ницше Ф.* Антихрист. Пер. Н. Н. Полилова. — Санкт-Петербург: Прометей, 1907. — 155 с.

Гаевская Н. З.
соискатель кафедры философии
Русской христианской гуманитарной академии,
Санкт-Петербург
e-mail: Lovich2000@mail.ru

Gaevskaya N. Z.
Candidate of philosophy Department
Russian Christian humanitarian Academy,
Saint-Petersburg
e-mail: Lovich2000@mail.ru

«СМЕРТЬ» И «СПАСЕНИЕ» В ТОПИКЕ ПРАВОСЛАВНОГО ПОДВИГА И ПОДВИЖНИЧЕСТВА

«DEATH» AND «SALVATION» IN THE TOPIC OF ORTHODOX ASCETICISM

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы топологии православного подвига и подвижничества. Исследуются истоки формирования тематической топики на материале святоотеческой традиции. Представлены как философские, так и теологические аспекты в исследовании топики. Формирование топики подвига и подвижничества начинается в первохристианские времена. Ведущие топосы — это топос пути, духовной брани, социальной смерти. Наиболее полно в топике представлена эсхатологическая проблематика, становящаяся смыслообразующей в парадигме христианского подвига, раскрывающая подходы к проблемам смерти и Спасения на всем последующем пути развития традиции подвижничества.

Abstract. Subject article is the topology of the Orthodox asceticism and heroism. Start the process of formation of topics during the period of early

Christianity. Patristic tradition of the topic. The article has a philosophical and theological aspects of the research topics. The main topoi of austerity: the topos of the path of spiritual struggle, social death. The eschatological theme is the semantic paradigm of Christian heroism. The urgency of the eschatological topics is the solution of the problems of death and salvation.

Ключевые слова: подвижничество, подвиг, танатология, эсхатология, топология, топос.

Key words: ascetism, tanatologiya, eschatology, topology, topos.

Начало изучения, а также теоретического обоснования топики положено в работах Протагора [10, с. 75] и Аристотеля, которые рассматривали основную функцию топики как риторическую [2, с. 374]. Топос определяли как смысловую единицу, отличающуюся статикой, становящуюся общим местом рассуждений, в которой зафиксирован определенный общепринятый смысл. В исследовании религии, в частности христианских явлений, особую роль играют чрезвычайно сложные культурные процессы интерпретации в контексте топики. Топос — прообраз видимых вещей, образ культуры в процессе формирования. Основная функция топоса коммуникативная. Для нас сегодня особенно важно и актуально то, что семантическое поле топоса зыбко и неопределенно, а изучение топосов и топики стимулируется потребностью в гибком реагировании на вызовы времени, поисками средств, останавливающих процессы культурной деградации.

В изучение агиографии и феномена подвижничества понятия топоса и топики ввел Роберт Курциус в своей работе «Европейская литература и латинское средневековье» 1948 г., определив принцип «imitatio» как основной в формировании топосов [18, с. 111]. Роберт Курциус выявляет как определяющие такие топосы как «imitatio Cristi», «imitatio angeli», «imitatio apostoli», «imitatio Marie». Здесь необходимо остановиться на принципе формирования топосов, принципе подражания и уточнить, что

мы можем говорить скорее о подобии, уподоблении, на которых строится принцип *imitatio*. Подобие создает особое единение откликающегося с тем, чему он откликается, — через нахождение и того и другого — в одном смысловом материале, в одном образе. Действие принципа подобия приобретает таким образом бытийный характер и принадлежит действительной реальности, настоящему. Однако образ, наполняющий топос, с которым ментальная память связывает ментальную идентичность, выполняет и коммеморативную функцию. И если в диалоге Платона «Парменид» [9, с. 210] рисуется сложнейшая диалектика «одного» и «иного» как условия существования высшего «образца» или «идеи», по которой строится бытие, то Питер Джонстон в «Теории топосов» пишет: «Топос не есть результат встречи «единого» — это участник этой встречи, ориентированный на диалог. Топос — место бытия» [6, с. 148].

Православное подвижничество творчески, энергично развивалось в пространстве византийской духовности. Традиционно истоки православного подвига определяются исследователями как сакральные смыслы раннего христианства Ближнего Востока и Византии. Топика подвижничества свои истоки имеет в византийской агиографии и трудах византийских богословов и писателей Ефрема Сирина [15], Иоанна Дамаскина [5], Иоанна Мосха [8], Симеона Нового Богослова [4]. Историческое исследование данного вопроса говорит, что процесс формирования топики находится в самом центре преобразований связи устной культуры с письменностью. И если в этой среде воображение и память, в сущности, заменяют друг друга, поскольку для них в равной мере характерна способность формировать образы, в которых прошлое, настоящее и будущее неразрывно связаны, то религиозный характер устной и письменной культуры способствует формированию образов в памятованиях, объединяющих память и Надежду в устремлении к Вечности.

Для исследования топологии религиозного явления важно, что смыслы, находящиеся внутри образа, целиком погруженные в него, представляют собой нечто большее, чем образ, — а именно тайный акт созидания, акт утверждения и отрицания, — дискурс, который служит опорой для образа и одновременно обрабатыва-

ет его и углубляет. В связи с проблемой образов или типологии преп. Ефрем Сирийский затрагивает вопрос боговидения, говоря, что боговидение доступно для святых в виде прозрения в образах, то есть в энергиях (*raze*, букв. таинствах), но не в сущности. Традиция «тайны» (*raze* — араб.) как антитезы явного в откровении Бога и скрытого в Божественной непознаваемости разработана в трудах Ефрема Сирина [16, с. 9]. *Raze* — тайна наполняет *tu-ros* (тип, образ), и раскрывается в *topose*, так топос смерти выражается в тайне перерождения в эсхатологическом рае, в тайне воскрешения из мертвых. Для сирийского богослова между трансцендентным Богом и человеком пролегал пропасть, которую может преодолеть только Бог и из любви к своему творению перебрасывает человеческому сознанию мосты. Такими мостами и являются тайны, образы, типы. С тайной связана антитеза явного и скрытого как принципа построения типа и топоса. Таким образом, духовное содержание, наполняющее топос, структурно выражается в отношении трансцендентного и имманентного.

Основной топос подвижничества — топос социальной смерти. Танатологические характеристики топоса раскрываются в концептах смерти, памятования, и памяти смертной. Святоотеческая традиция обращает исследователя к трудам Исихия и Филофея Синайских, принадлежащих к VII и X вв. соответственно, отличающихся строгой выверенностью в опыте и позволяющих проследить эволюцию отношения к феномену смерти и памятования. В труде Исихия Синайского «О трезвении и святости», представленном во II томе «Добролюбия», выделяются следующие действия ума в размышлениях о смерти: **память о грехах, памятование о Боге, память смертная** [13, с. 194].

Память о грехах — это воспоминание согрешений словом, делом и помышлением в молитве и покаянии; мысленно переосмысливаемое, но не воображаемое. Наблюдение мысленное во внимании — свойства иного энергийного состояния, в котором раскрываются онтологические свойства памяти как формы бытийствования. Наблюдая за структурой анализа памятования в труде Исихия Синайского, мы можем отметить роль покаяния в практике памяти о грехах. Покаяние является условием воспоминания согрешений и отвержения греховных воспоминаний.

Покаяние подвижника всеобъемлюще, оно приводит подвижника к подвигу, становится условием принятия трудов подвижнических. Таким образом, топос социальной смерти наполняется духовным содержанием, бытийственность памяти сообщает топосу бытийный потенциал и открывает данную перспективу для топологического вектора.

Неотъемлемым условием **памятования о Боге** автор утверждает сердечное внимание и пагубность забвения. Забвение — это не просто отсутствие памяти, но отсутствие умного внимания сердца. Определяя функцию умного внимания сердца в памяти о Боге, автор в дальнейшем расширяет трактовку и определяет внимание сердца как общее условие памятования. Жизнь подвижника становится свидетельством о Христе, **память о Христе** — одной из характеристик памяти как подвижнической установки. «*Imitatio Cristi*» основной топос, подобие Христу цель сверхдолжных подвигов. Григорий Богослов пишет: «...ты увидишь Иисуса животворящим мертвых, распинаемым и распинающим мой грех, приносимым в жертву как агнец, погребаемым как человек и восстающим как Бог» [3, с. 531]. По словам преподобного Исихия, непрестанное памятование о Христе лукавые помыслы рассеивает как дым, и тогда возникает в уме нашем некое божественное состояние и ум сам уже ищет супостатов, чтобы поразить и разогнать. В памяти о Христе формируется топика *imitatione Cristi*, одним из основных топосов которой становится топос смерти, раскрывающий свое содержание в понятиях о жертве, духовной брани, борьбе с бесовскими силами.

Память смертная становится предметом осмысления в труде Филофея Синайского «Сорок глав о трезвении», созданном в X в. [14, с. 404].

Современные исследования показывают, что в смысловом пространстве памяти смертной хранится информация о способах личностного определения по отношению к смерти, формирования бытийной ответственности и преодоления релятивизма, способах влияния на культурный код. В пространстве от мирской жертвенности как поведенческой характеристики до искупления крестной жертвой Христа разворачивается процесс преобразования памяти о смерти в стратегию памяти смертной. Память

смертная направляет к покаянию, в покаянии человек обретает благодать, о которой св. Силуан говорит как о благодати памяти смертной [11, с. 136]. Культурный топос жертвы приобретает евхаристические характеристики. Преподобный Филофей определяет память о смерти как исходный пункт рассуждений, памятование о смерти как процесс умного делания, память смертную как результат подвижнических трудов и форму Благодати. В своем труде преподобный Филофей определяет наличие Благодати Божией как условия памяти о смерти и самого памятования, указывает на соединение в Благодати памяти и Надежды, говорит о том, что память открывает дорогу покаянию. Памятование становится топологическим механизмом, формирует содержание топосов и способствует фиксации в запоминании пространственных характеристик топоса. Тексты преподобных Исихия и Филофея Синайских хранят бесценные наблюдения, говорят о пристальной, глубокой интроспекции, позволяют проанализировать становление топика подвига и подвижничества в период раннего христианства. Танатологическая топика подвижничества включает в топологическую схему топосы жертвы, духовного борения, борьбы с бесовскими силами. Память определяет содержание топоса, памятование становится топологическим механизмом. Топос социальной смерти наполняется религиозным, христианским содержанием.

Топосы также имеют свою пространственную ориентацию, они фиксированы в пространстве. Фиксированные топосы — топосы места подвигов. «Место пустое, пустынное», «место ужасное», «место неутешное» соответствуют топосу *locus terribilis* — топосу непроходимости, недоступности. В процессе эволюции топос *locus terribilis* сменяется *locus amoenus*, «место подобно, удобно» [19, с. 11]. Мотивы обретения земли пустынной интерполированы в топос «нежелания славы от человек». Подвиг как «умертвии миру» способствует формированию топоса «земли пустынной» как места подобна, места упокоения подвижника. Топос смерти и топос пустынной земли соединяются в святости подвига [7, с. 47].

Подвиг столпничества отличается иными пространственными характеристиками, — это попытка укрепления в спасительной правде, утверждения «места» — топоса обретения надежды, то-

пологического маршрута, разворачивающегося в сотериологической перспективе, пронзительное выпрямление вертикали духовного самопревосхождения. Христианская надежда изначально строится по вертикали, когда душа устремляется вертикально ввысь, находя опору в Господе. Говоря о традиции столпничества, о. Георгий Флоровский отмечает мысль Евагрия о подвижничестве как пределе духовного восхождения, высшем состоянии души, ее «стоянии» — высшем покое и молчании, выше всякого раздумья и всякого созерцания, выше интуиции, единое и торжественное видение [17, с. 187]. Архимандрит Софроний Сахаров отмечает это состояние как «contemplation — union» — актуальное созерцание-соединение в духовном акте любви [12, с. 130]. Именно любовь спасает, ведет от смерти к жизни, наполняет пустоту смыслом, призывает Благодать Божию в этот мир.

Прошлое, как оно осмысливается в контексте святоотеческих трудов, предстает не только как иная реальность, но и как утраченная ментальность. Понятие памяти как повторения, принесенное из устной культуры, постепенно замещается претерпеванием памяти в Пасхальном Воскресении. Память воспринимается как способность оживить опыт прошлого и его ментальный потенциал. Но опыт не распространяется на эсхатон, так как эсхатология за пределами опыта. И только когда опыт подвига доходит до границ эмпирического бытия, он эксплицирует и толкует себя с помощью эсхатологии и в ее терминах. С. С. Аверинцев пишет: «В христианстве образ эсхатона подвергнут удвоению» [1, с. 401]. Можно выделить основные тематические топосы подвижничества. Один из основных топосов, в котором реализуется эсхатологический идейный комплекс и подвижническая топика обретает сотериологическую перспективу, — это топос духовной брани. Формирование топоса проходит несколько этапов. На первом этапе данный топос находит свое выражение в мотивах личных страстей и грехов. Тяжелейший нравственный труд подвижника по очищению души начинается с личного усилия, преодоления собственных грехов. На втором этапе формирования топоса появляются мотивы «наведения помыслов», с целенаправленным воздействием сил зла. Картины искушений, греховных помыслов; души, опутанные страстями, наведенное

отчаяние и уныние составляют топику «падения», в антиномии с которым происходит смысловое насыщение топики «духовных высот»: обретения чистоты в покаянии, духовных скорбях, памяти смертной. Третий этап одновременно самый насыщенный по содержанию и сложный для толкования. Это испытания, насланные «бесами». Мытарства загробные, Страшный Суд, движение ангелов с душами, литургическая жертва — становятся эсхатологическим содержанием топоса. Борьба между порочным миром и идеалами аскетизма, в которой духи зла в разнообразных видениях стараются вернуть себе возрождающуюся душу — один из топологических маршрутов, раскрывающих эсхатологическое содержание. Но вот их усилия побеждены духовным подвигом, подвижник становится источником поучений. Топос духовной брани находит свое выражение в образах, являющихся репрезентацией представлений о добре и зле, составляющих новозаветную традицию.

Жертва — топос, также имеющий эсхатологическое содержание. Образ жертвы, соединяющийся в своей конструкции с образом безумия, в противопоставлении раскрывает идею безумия христианского распятия и униженность ложного разума этого мира. Для византийской эсхатологии характерна идея бегства от мира. Подвижник предстает знамением, свидетельствующим, что Царство Христово не от мира сего. Следуя путем уничиженного Христа, подвижник безраздельно принимает кеносис Господа, предстает как глубоко эсхатологическая фигура. Во встрече с подвижником происходит осознание личной эсхатологии, в смысловое пространство «смерти» входят идеи памяти смертной, исцеления, сострадания, радости Преображения. Смысловую доминанту подвижнической топики составляет группа эсхатологических мотивов.

Так в смысловом пространстве подвига сформировалась особая характерологическая топика, отражающая тематическое содержание топоса христианского подвижника. Мы можем определить характер топики как эсхатологический, представленный идеями искупления, Страшного Суда и загробной жизни. Подвижник проходит долгий и тяжелый путь к покаянию и спасению. Представленные смыслы становятся сутью топоса и клю-

чевыми пунктами топологического маршрута, составляя таким образом отражающую эсхатологическую проблематику топологическую схему.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* София — Логос. Словарь. — Киев.: Дух-и-Литера, 2001.
2. *Аристотель.* Тописка // Собрание сочинений. Т. 2. — Москва.: Мысль, 1978.
3. *Богослов Григорий Назианзин,* Св. Слово 38 // Творения. Т. 1 — СПб.: тип. П. Сойкина, 1912.
4. *Богослов Симеон Новый.* Слова. — Москва.: Университетская тип., 1879.
5. *Дамаскин И.* Сказ о жизни преподобных отцов наших Варлаама и Иоасафа. — Москва: Сибирская Благовонница, 2013.
6. *Джонстон П. Т.* Теория топосов. — М.: Наука, 1986.
7. *Егорова М. С.* Тописка в агиографии и гимнографии: «живоносная мертвость» и «живые мертвецы» средневековой русской традиции // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 3 (69). 2017.
8. *Мосх И.* Луг духовный. — Москва.: Изд-во Св.-Троицкой Сергиевой лавры, 1896.
9. *Платон.* Парменид // Полное собрание творений под ред. Э. Л. Радлова. Т. 4. — Ленинград.: Academia, 1929.
10. *Платон.* Ион, Протагор и другие диалоги. — СПб.: Наука, 2014.
11. *Сахаров С. С., иеромон. Сафроний.* Старец Силуан. — Переяславль-Залесский.: Благотв. Братство им. Св. Александра Невского, 1999.
12. *Сахаров С. С., иеромон. Сафроний.* Видеть Бога как Он есть. — Переяславль-Залесский.: Благ. Братство им. Св. Александра Невского, 2001.
13. *Синайский Исихий Св.* О трезвении и святости// Добротолюбие. Т. 2. — Москва.: Паломник, 1995.
14. *Синайский Филофей Св.* Сорок глав о трезвении // Добротолюбие. Т. 3. — Москва: Паломник, 1995.
15. *Сирин Е. преп.* О покаянии. — Москва: Сестричество во имя

преп. Великой княгини Елизаветы, 1998.

16. *Старкова К. Б.* Понятие «тайны» в кумранских текстах // Правосл. палест. сборник. Выпуск 98 (35). 1998.

17. *Флоровский Г.* Византийские отцы V–VIII в. — Westmead. Farnborough: Gregg International Publishers, 1972.

18. *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. — Bern: Francke, 1948.

19. *Pratsch Th.* Der hagiographische Topos: griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. — Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2005.

Злобин М. А.

Аспирант Московской православной духовной академии
e-mail: zmax2080@yandex.ru

Zlobin M. A.

Post-graduate student of Moscow orthodox theological academy
e-mail: zmax2080@yandex.ru

**ОСНОВЫ ГНОСЕОЛОГИИ А. С. ХОМЯКОВА: ОТ КРИТИКИ
НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ К ОРИГИНАЛЬНОМУ
ИЗЛОЖЕНИЮ СВЯТООТЕЧЕСКОГО СПОСОБА
ПОНИМАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ**

**THE PRINCIPLES OF A. S. HOMYAKOV'S GNOSIOLOGY:
FROM THE CRITICISM OF GERMAN PHILOSOPHY TO THE
ORIGINAL EXPOUNDING OF HOW TO INTERPRET REALITY
IN THE LIGHT OF THE TEACHING OF THE FATHERS OF THE
CHURCH**

Аннотация. В данной статье рассматриваются основания гносеологии религиозно-философской системы А. С. Хомякова. В частности, акцент делается на критику немецкой философии и построение святоотеческого понимания реальности. В работе выявляется значимое положение о том, что ум облакает апофатические знания, доступные всегда численно малому духовному меньшинству, в катафатические богословские формы, доступные большему количеству интеллектуально развитых рационально мыслящих людей. Установлено, что сочинения Хомякова носят полемический и апологетический характер, что явствует из его антирационалистической и просвятоотеческой позиции. На основе изложенного полагаем, что гносеологическая концепция А. С. Хомякова выступает достаточно

значимым конструктом и теоретическим инструментом при изучении обоснования идеи святоотеческого понимания реальности.

Abstract. The article considers some principles of gnosiology characteristic of A. S. Homiyakov's religious and philosophical system in which special emphasis is laid upon the criticism of German philosophy and the interpretation of reality is constructed in the light of the teaching of the Fathers of the Church. The work is based on the important thesis which lies in the fact that human mind shapes apophatic knowledge open only to a small quantity of spiritually-advanced people in cataphatic theological forms available to a great number of intellectually developed and rationally thinking people. It is established that A. S. Homiyakov's works bear polemic and apologetic nature. This is clear from his anti-rationalistic position directed to the teaching of the Fathers of the Church. In the light of the above-said we suppose that A. S. Homiyakov's gnosiological conception is a quite important constituent and theoretical instrument helpful to study the substantiation of the idea based on the interpretation of reality in the spirit of the teaching of the Fathers of the Church.

Ключевые слова: гносеология, реальность, учение св. отцов о Церкви, философия, теология.

Key words: gnosiology, reality, the teaching of the Fathers of the Church, philosophy, theology.

Понимание всегда было важнейшей составляющей, а чаще всего и целью человеческого общения. В свою очередь оно всегда опиралось на способность личности познавать себя и окружающую реальность. Проблему познания по-разному решали для себя различные философы. Не обошел эту проблему стороной и А. С. Хомяков.

Гносеологическое учение Хомякова остается в настоящее время одной из наименее исследованных отраслей его творчества. Думается, что это связано также с тем, что хомяковская философия очень несистематична, у него отсутствуют строгие научные определения используемых им терминов, которые из-за этого остаются недостаточно или даже неправильно понятыми. При изучении

философского наследия Хомякова приходится буквально вгрызаться в текст, чтобы попробовать благодаря контексту уяснить точное значение тех или иных понятий, используемых им.

Проблема познания окружающей человека действительности является одной из центральных тем религиозно-философских размышлений А. С. Хомякова. Гносеологии и связанным с ней онтологии и антропологии посвящены многие значительные по объему места в таких сочинениях Хомякова, как «О статье Киреевского о характере просвещения России и Европы», «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского», «О современных явлениях в области философии» (Первое письмо к Ю. Ф. Самарину), Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину.

Хомяков начинает свои размышления о познании, а также об онтологии и антропологии главным образом с критики немецкой философской школы, в первую очередь с критики философии Гегеля, которая в его пору считалась авангардом философской мысли, властительницей умов интеллектуалов той эпохи.

Пытаясь проследить эволюцию европейской философии, Хомяков указывает, вслед за своим единомышленником И. В. Киреевским, на ее рационалистическую односторонность и тупиковость пути ее развития. Хомяков говорит о том, что Кант предложил заменить декартовский постулат «мыслю, следовательно, существую» другим — «существую, следовательно, существую». Но при этом Кант говорил: «Вещи (предмета) мы не можем знать в ней самой» [1, с. 293]. Гегель довел рационализм до крайнего предела и пришел к своему выводу: «Вещь (предмет) в самой себе не существует, она существует только в знании (понятии)» [1, с. 294]. Таким образом, Гегель поставил под сомнение безусловность и изначальную данность бытия, он решил, что само бытие находится в зависимости от нашей познавательной способности. Хомяков заметил, что по Гегелю «предмет в себе есть не что иное, как понятие об нем» [1, с. 294], но понятие не личное и даже не коллективно доступное, а сама потенциальная возможность понимания. При этом Хомяков делает любопытный вывод — так как Гегель говорит о предмете, как об источнике, дающем возможность познания, тогда можно сказать, что сам предмет является потенциальным источником всякой реальности, всякого бытия.

А значит, философию Гегеля можно назвать материализмом, а не идеализмом, к чему мы так все привыкли. Хомяков утверждает, что Гегель в своей диалектике и феноменологии отстранил априорное понимание сущего и решил, начав от простого и переходя к сложному, показать, что такое бытие. Однако он в конце концов пришел к фактическому тождеству бытия и небытия. Это произошло, потому что его бытие было настолько абстрактным и неопределенным, что больше походило на небытие. Ставя свой диагноз философии Гегеля, Хомяков дает такое наименование его философии — «воодухотворение отвлеченного бытия» [с. 268].

Шеллинг, пытаясь сгладить рационалистические перегибы Гегеля, ушел в другую крайность, в некий псевдодуховный мистицизм, предложив говорить не о бытии, а о «чистой возможности бытия» [1, с. 293]. Получается, что Шеллинг под бытием подразумевает бытие в потенции, а не реально существующее актуальное бытие. Иначе говоря, бытие по Шеллингу — это некая абстрактная возможность.

Главной ошибкой Гегеля, да и всей германской философии Хомяков называет признание тождественности рассудка и разума. Из-за этого германская философия убила саму себя своей сухой логикой. «Философия рассудка считала себя философией разума, а И. В. Киреевский выразил этот вывод еще яснее, сказав, что ей была доступна только истина возможного, а не действительного, или иначе закон, а не мир, в котором закон проявляется» [1, с. 273–274].

Мы видим, что Хомяков делает важное заявление: логическому (рассудочному) познанию доступен только закон действительности, а не сама реальная действительность как она есть. Познаваемый предмет не может быть познан рассудочными (логическими) способами во всей своей действительной полноте и поэтому не может быть познан только средствами философии.

Согласно Хомякову главной составной частью человеческой личности, осуществляющей познание, является дух (душа) человека, которую он чаще всего называет разумом [1, с. 328]. Хомяков так определяет трехчастность человеческого разума (души): «Разум не может сомневаться в своей творческой деятельности — воле, как и в своей отражательной восприимчивости — вере, или

окончательном сознании — рассудке» [1, с. 343]. Мы видим, что при всей нетождественности наименований большинства частей души (разума) хомяковское понимание разума и его структуры очень близко к святоотеческому пониманию души и ее структуры.

Так, согласно святым отцам, душа имеет свою сущность в сердце, энергию в уме, а свой рациональный центр в рассудке. Предание Церкви учит, что изначальный порядок, установленный Богом для Адама, был таков: ум человека был направлен на познание Бога, а рассудок (рацио, интеллект) к познанию тварного мира. При этом святые отцы утверждают, что главная проблема человечества в том, что после грехопадения в помраченном человеке произошло отождествление ума и рассудка (ошибка многих мыслителей, в том числе, как мы увидели, и Гегеля). Причем рассудок с его направленностью на тварное был взят за основу, а ум словно растворился в нем и был упразднен. До грехопадения трехчастность души сохранялась, при этом главная задача ума была в том, чтобы при соединении с сердцем — сущностью души, иметь общение с Богом и соединиться с Ним в Его энергиях, при этом одновременно оставаясь с помощью рассудка связанным также с тварным материальным миром. После грехопадения богообщение сошло до минимума, рассудок поработил ум, и одновременная и полноценная обращенность к Богу и к творению заменилась ущербной и односторонней сосредоточенностью на творении [3]. Мы видим, что у Хомякова термин «воля», которая понимается им как творческий центр и направитель движения души, соответствует святоотеческому термину «сердце», под которым святые отцы понимают сущность души, так скажем, ее перводвигатель. Когда Хомяков говорит о вере, говорит о том, что именно на ее основе должно быть основано познание, то очевидно, что он говорит о вере не только как о главной христианской добродетели, но и главным образом об основанном на вере уме (интуиции), благодаря которому в душе (по Хомякову — в разуме) человека отражаются (созерцаются, от лат. *intuitio* — созерцание), и, таким образом, познаются реальности Божественной жизни. Иными словами ум (интуиция) для человека — главное средство обретения ведения (знания) о Боге, источник апофа-

тического богословия, более точного и адекватно отражающего реалии духовного мира, нежели катафатическое богословие. Рассудок (рацио, интеллект) является средством общения человека с внешним тварным миром. Именно благодаря рассудку человек приобретает большинство знаний о материальном творении, а также имеет возможность осмысливать и концептуализировать ту информацию духовного характера, которую он приобретает благодаря уму (интуиции). Таким образом, ум облекает апофатические знания, доступные всегда численно малому духовному меньшинству, в катафатические богословские формы, доступные большему количеству интеллектуально развитых рационально мыслящих людей. Хомяков солидаризируется с мнением И. В. Киреевского, который, основываясь на словах ап. Павла, говорит, что «все системы мышления, исходящие из низших степеней, понятны тому, кто стоит на высшей степени и видит в них их ограниченность; но для мышления, стоящего на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием» [1, с. 281].

Подчеркнем, что святоотеческая концепция ума говорит о том, что он (ум) имеет бессознательные, алогичные, иррациональные свойства и его можно также отождествить с термином интуиция. В соответствии с этим термином познание, которое осуществляется с помощью ума в его святоотеческом понимании, называется интуитивным. По учению святых отцов такое понимание является более достоверным, так как основывается на том откровении, которое в моменты благодатного богообщения ум человека воспринимает в виде божественных созерцаний. Именно интуиция является тем фундаментом, на основании которого потом развивается прозорливость, как ведение (знание) сущности духовного и тварного мира и его частей, и как средство познания Божией воли, которая относится не только к будущему, но и к настоящему времени и имеет вневременный и вечный характер, свойственный вневременному и вечному Богу [4].

Теперь, имея в виду такое соотношение святоотеческой и хомяковской терминологии, перейдем к более подробному изложению теории познания Хомякова.

Хомяков утверждает, что всякое познание основывается на безусловном признании реальности бытия, наличия сущего, которое

он называет «все». В этом также его принципиальное отличие от Гегеля, который в основу своей диалектики ставит не онтологию и признание бытия сущего, а гносеологию, познавательные способности сознания, с помощью которого Гегель говорит примерно так: «...вещь сознается и потому она есть или может быть» [1, с. 297]. Для Хомякова очевидна обратная логика. Он говорит: «...в реальности же она (*вещь* — *комм. авт.*) есть, и потому она сознается или может быть сознана» [1, с. 297].

Хомяков утверждает, что сам процесс познания имеет следующую последовательность:

1. Понимание как потенция, как возможность или как хотение понимания.
2. Предмет, который необходимо понять (объект познания).
3. Понятие о нем, которое складывается в разуме человека (субъекта познания).
4. Понимание как реальность, как актуализация и воплощение прежде существовавшего потенциального понимания [1, с. 296].

Мы уяснили, что Хомяков называет душу разумом и говорит, что разум состоит из трех частей: воли, веры и рассудка. Также нами было замечено, что главной претензией Хомякова в адрес Гегеля и в целом в адрес западной философской школы было их почти религиозное и явно гипертрофированное преклонение перед рассудком, то есть рациональной частью человеческой души. По мнению Хомякова рациоцентризм, основанный на антропоцентризме, корни которого берут свое начало в эпохе Возрождения, стал самым главным ложным постулатом западной философии, и в частности гносеологии. Именно рациоцентризм завел в тупик западных философов, пытавшихся познать реальность только с помощью логики, отбросив в сторону ту часть души, которая Хомяковым названа верой и соответствует в святоотеческой терминологии понятию «ум» [2]. Отвечая на вызов рациоцентризма, вслед за святыми отцами Хомяков говорит, что истинное познание возможно духовным целомудренным человеком и только всей душой, при соединении двух главных познавательных центров человеческой души (по Хомякову — разума)\ —

логического рассудка и интуитивного ума (веры), а также воли разума, как он называет то, что именуется «сердцем» в святоотеческом понимании.

Хомяков говорит о том, что целостный разум, основанный на вере, нужен «для постижения разумной целостности сущего, для понимания его истинной и живой действительности, для ощущения допредметного движения всесущей мысли, наконец, для восприятия всего того, что, раз принятое, определяется сознанием воли, как я, но не от меня» [1, с. 281]. При этом он добавляет, говоря о свойствах и качестве разума, что «необходим разум, согласный с законами всего разумно-сущего не только в отношении к диалектическому рассудку, но и в отношении ко всем живым и нравственным силам духа» [1, с. 281–282].

Продолжая размышлять о вере, Хомяков говорит: «...полнейшее развитие внутреннего знания и разумной зречести (*вспомним выражение, встречающееся у многих святых отцов, в частности, у прпп. Симеона Нового Богослова и Антония Великого, о том, что ум — очи души! — комм. авт.*) [5] было названо верой по преимуществу и определено с изумительной строгостью величайшим из богоозаренных мыслителей Церкви, который в то же время признал, что оно не есть еще окончательное развитие всецелого разума (невозможное при земном несовершенстве), а только видение, как бы отражаемого в зеркале» [1, с. 282]. Здесь очевидна отсылка к словам ап. Павла о несовершенстве познания в земных условиях, в которых мы все видим гадательно, как в тусклом стекле (1 Кор. 13:12).

Итак, Хомяков утверждает, что истинное, полное и целостное познание возможно только с помощью разума, в котором живая вера соединена с логическим рассудком.

Размышляя над возможностью познания, Хомяков указывает на слова Киреевского, который объясняет, почему рационально-логическое мышление стало самым популярным гносеологическим путем в европейской философии. Ответ прост: он хотя и не для всех легок, но для всех доступен.

В связи с этим Хомяков признает, что целостное познание, основанное на вере, доступно для немногих: «Совокупление всех познавательных способностей в одну силу, внутренняя цельность

ума, необходимая для сознания цельной истины, не могут быть достоянием всех (слова Киреевского)» [1, с. 281].

Хомяков говорит, что для оздоровления всех частей души, а значит и появления способности истинного познания, обязательна и необходима жизнь человека на основе главного Божественного закона — закона любви, что является осуществимым только в лоне Христовой Церкви. Он говорит о единственности и уникальности Христовой Церкви и отождествляет ее с нынешней Православной Церковью во всей ее полноте, представленной Поместными Церквями.

Хомяков поясняет, что для проверки данных, полученных в результате познания, нужно внимать суждениям единомышленных людей, таких же целомудренных, цельно-разумных людей, у которых находится в гармонии все три части души. Таким образом, он утверждает, что абсолютно достоверное и безошибочное познание может иметь только соборный, церковный, а не сугубо личный характер. Именно этот путь деятельного воплощения в жизни закона любви издревле показан нам Православной Церковью. Хомяков добавляет, что при следовании по этому пути Православная Церковь не стесняет научной свободы, но задает ей нужный вектор и открывает большой простор. У латинян, скованных внешним авторитетом папства, и у протестантов, упивающихся анархической свободой, по словам Хомякова, этого нет.

Следует сделать одно небольшое добавление, которое поможет прояснить святоотеческую гносеологическую позицию, а заодно и, как думается, немного поправить Хомякова.

Святые отцы говорят, что в здоровой душе ум (вера по Хомякову) человека должен быть по преимуществу направлен на познание Бога, а рассудок на познание тварного мира. Соответственно можно утверждать, что недостаточное (нездоровое) развитие ума (веры) всегда губительно и имеет негативные последствия в смысле отсутствия положительной перспективы в вечности для души. Поэтому в данном случае духовно-познавательная функция ума, направленная на познание Бога, имеет не столько гносеологическое, сколько сотериологическое значение. В то же время недостаточное развитие логического рассудка человека никак не сказывается на вечной участи его души, ибо мы знаем огромное

количество святых, которые были простецами и далеко не интеллектуалами, достаточно вспомнить первых учеников Христа, апостолов, которые в большинстве своем были малограмотными рыбаками. Однако при оздоровлении ума (веры) благодать Божия может преобразить и рассудок любого человека, если это ему полезно. Пример такого удивительного и быстрого преобразования мы видим опять-таки в лице тех же апостолов, которые после Пятидесятницы из простых рыбаков стали самыми главными и эффективными (после Христа, конечно) проповедниками в истории человечества. Поэтому в сфере духовного познания функция рассудка очень ограничена, в то время как в области познания тварного мира его сила больше. При этом при исследовании материального мира безумным, то есть бездуховным рассудком происходит падение в бездуховную и безнравственную яму, выражающуюся в катастрофическом развитии страстей у исследователя и в неправильном использовании результатов его трудов. Богослову же сильный рассудок может лишь помочь осмыслить и концептуализировать ту информацию, которая была им получена в результате личных благодатных озарений или в результате его общения с благодатствованными людьми. Такой богослов-интеллектуал сможет лучше, точнее, ярче и гораздо более понятно для разнообразной аудитории выразить и донести богооткровенные истины и стать проводником людей к Христу и соработником Богу. В пользу этого тезиса можно привести слова свт. Григория Богослова, который говорил, что Божественные реалии понять тяжело, а изречь вообще невозможно. Об этом же говорил и ап. Павел, когда, будучи восхищенным до третьего неба, видел и слышал то, что другим людям невозможно и пересказать. И хотя здесь речь больше идет об апофатическом богословии, однако и при катафатическом богословствовании даже святые отцы сталкивались с множеством проблем в своих попытках осмысления и передачи Предания Церкви рациональным путем. Это мы видим на примере богословских споров, бывших до, во время и после всех Вселенских Соборов. Думается, что такое дополнение к гносеологии Хомякова уместно, ибо позволяет полнее раскрыть святоотеческое учение на этот счет.

В завершении стоит констатировать, что в отношении гносео-

логии и в отношении связанной с ней антропологии, Хомяков говорит фактически то же, что и святые отцы, только своим, оригинальным и соответственно более сложным для понимания языком. Он называет средоточие, сущность души не сердцем, но волей разума, а бессознательную интуицию (ум), с помощью которой осуществляется богообщение, верой разума. Рациональный рассудок сохраняет у него святоотеческое наименование и остается рассудком (разумом). При этом очевидно, что Хомяков отождествляет святоотеческое понятие «душа» и свой термин «разум». Это, кстати, является таким наблюдением, которое лишний раз оправдывает Хомякова в том, что он очень редко применяет такие термины, как «душа», «дух», «духовный», «душевный». Он просто заменяет их на термины «разум» и «разумный».

Мы увидели, что сочинения Хомякова носят полемический и апологетический характер, что явствует из его антирационалистической и просвятоотеческой позиции. В то же время в его гносеологии есть и слабые стороны, связанные с несистематичностью изложения, очень малой разработанностью терминологического аппарата, а также с вытекающей из этого туманностью и сложностью понимания многих его фраз.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Полное собрание сочинений. А. С. Хомяков. М. 1900. Том 1.
2. Добротолюбие. Том 5. Святой Григорий Палама, архиепископ Солунский. М. Сибирская благовонница. 2019.
3. *Митр. Иерофей (Влахос)*. Православная духовность. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ierofej_Vlahos/pravoslavnaja-duhovnost/
4. *Схимон. Иосиф Ватопедский*. Афонские беседы. Советы афонского старца. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iosif_Vatopedskij/afonskie-besedy/
5. Статья «Око души». URL: <http://azbukaspaseniya.ru/biblioteka/oko-dushi.html>

Раздел II.
ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 821.161.1

Волкова А. Г.

кандидат филологических наук,
проректор по научной работе
Калужской духовной семинарии,
доцент кафедры исторических
и церковно-практических дисциплин
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

Диакон Константин Штанкевич

выпускник КДС 2019 г.
e-mail: exakustodian73@bk.ru

Volkova A. G.

vice-rector for research
of Kaluga Theological seminary,
associate professor for the Chair
of Church and Historical Studies
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

Shtankevich K. Yu., deacon

Graduate of Kaluga Theological Seminary, 2019
e-mail: exakustodian73@bk.ru

**РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ НАТУРФИЛОСОФСКОЙ
ЛИРИКИ Б. Л. ПАСТЕРНАКА**

**RELIGIOUS MOTIVES OF NATURAL PHILOSOPHICAL
POETRY OF B. PASTERNAK**

Аннотация. Основной целью статьи является выявление и описание религиозных, а именно — христианских мотивов в так называемых натурфилософских стихотворениях Б. Л. Пастернака, то есть в

стихотворениях, которые обращаются к природе как к источнику поэтических образов. Однако в эти стихотворения Пастернак вкладывает особое религиозное чувство, которое вполне разовьется в его поздней лирике. Через подробный анализ поэтики показывает, какие именно смыслы заложены в поэтических текстах и какие религиозные мотивы выявляются в стихотворениях: это и обращение к православной гимнографии, образности, богослужению, но и к образам души, смерти и бессмертия.

Abstract. The purpose of this paper is the description of religious, to be more precise, Christian motives in so called natural philosophical poems by Boris L. Pasternak — in poems that turn to nature as a source of poetical images. But Pasternak included in them his specific religious sense that was completed in his late poetry. Exact analysis of these poems shows what meanings one can see in poetical texts and what religious motives can be found in poems: Orthodox hymnography, Christian imagery, divine services but also to the images of soul, death and immortality.

Ключевые слова: поэзия, Пастернак, творение, натурфилософия, христианство.

Key words: poetry, Pasternak, creature, natural philosophy, Christianity.

Религиозность поэзии Б. Л. Пастернака не очень часто становилась предметом рассмотрения. Так, более или менее полный обзор стихотворений, которые отмечены религиозностью взгляда, дан в статье иеромонаха Иова (Гумерова), размещенной на одном из православных интернет-ресурсов [2]. Однако религиозность подразумевает не только особую тематику, но и особую лексику и речевые обороты, то есть обращение к библейскому языку, о чем шла речь в главе первой [4], а также обращение к языку православной гимнографии, о чем будет идти речь далее, при анализе конкретных стихотворений. В ряде случаев библейский и более

широкий религиозный контекст лирики не виден так явно, однако без его учета невозможно адекватно интерпретировать стихотворный текст: он так и останется до конца не понятным, неясным.

Среди стихотворений Пастернака, в которых просматривается религиозное, а именно — христианское содержание, есть группа так называемых стихотворений «о природе» или «натурфилософских», хотя в них прочувствованное описание природы как живого человека представляет собой только первый пласт содержания. Истинный смысл запрятан глубже, потому что созерцание природы приводит к мыслям о существовании иного, Божественного начала, сотворившего весь окружающий мир. Однако в своем поэтическом творчестве Пастернак прошел достаточно традиционный для многих христиан путь — от веры в Бога с достаточно сильными элементами пантеизма до ортодоксальной христианской веры.

Одно из знаменитых стихотворений, которое иллюстрирует сказанное, это хрестоматийное «Я понял жизни цель...» (1915) [3, с. 45]. В нем есть такие строки:

Я понял жизни цель и чту
Ту цель как цель, и эта цель —
Признать, что мне неволю
Мириться с тем, что есть апрель.

Что дни — кузнечные мехи
И что растекся полосой
От ели к ели, от ольхи
К ольхе, железный и косой,

И жидкий, и в снега дорог,
Как уголь в пальцы кузнеца,
С шипеньем впившийся поток
Зари без края и конца.

С одной стороны, ожидание от первой строки стихотворения — философская тематика, размышление о смысле жизни («Я понял

жизни цель и что ту цель...»). Но далее перед читателем разворачивается неожиданная картина, изображающая апрельские дни (на это время есть косвенное указание и в последней строке стихотворения «от поста болят виски» — скорее всего, имеется в виду как раз Великий пост, который может приходиться на апрель). Более того, если внимательно прочесть стихотворение, то станет понятно, что практически весь поэтический текст — это достаточно метафорическое описание зари: это «поток», «железный, косой и жидкий», «впившийся в снега дорог». Но в созерцании всего этого и есть цель жизни, согласно мироощущению раннего Пастернака. Уже здесь природа тесно связывается с литургическим календарем (в данном случае, с Великим постом), так что сложно различить, на что именно направлено религиозное чувство поэта: на природу или на Того, Кто сотворил все это.

С точки зрения натурфилософии и религиозности Пастернака интересно стихотворение «Воробьевы горы» (1917) [3, с. 156]:

Грудь под поцелуи, как под рукомойник!
Ведь не век, не сряду, лето бьет ключом.
Ведь не ночь за ночью низкий рев гармоник
Подымаем с пыли, топчем и влечем.

Я слышал про старость. Страшны прорицанья!
Рук к звездам не вскинет ни один бурун.
Говорят — не веришь. На лугах лица нет,
У прудов нет сердца, Бога нет в бору.

Расколышь же душу! Всю сегодня выпей.
Это полдень мира. Где глаза твои?
Видишь, в высях мысли сбились в белый кипень
Дятлов, туч и шишек, жара и хвои.

Здесь пресеклись рельсы городских трамваев.
Дальше служат сосны, дальше им нельзя.
Дальше — воскресенье, ветки отрывая,
Разбежится просека, по траве скользя.

Просевая полдень, Троицын день, гулянье,
Просит роща верить: мир всегда таков.
Так задуман чащей, так внушен поляне,
Так на нас, на ситцы пролит с облаков.

Стихотворение «Воробьевы горы» являет собой образец лирики Пастернака, особенно раннего периода — в ней описание и восприятие природы одухотворяется, и притом что речь идет о природе, на уровне подтекста видно присутствие некой одухотворяющей силы, которая пока не называется, однако ощущается как Бог Творец. С одной стороны, в стихотворении Пастернака через метафоры, олицетворения, эпитеты говорится о живой природе:

Видишь, в высях мысли сбились в белый кипень
Дятлов, туч и шишек, жара и хвои.

Здесь пресеклись рельсы городских трамваев.
Дальше служат сосны, дальше им нельзя.
Дальше — воскресенье, ветки отрывая,
Разбежится просека, по траве скользят.

Однако в завершении стихотворения открывается то, что Пастернак за творением видит Творца: в последней строфе завершается хронотоп стихотворения: если в названии обозначено место — Воробьевы горы, то здесь говорится о точной дате — Троицын день:

Просевая полдень, Троицын день, гулянье,
Просит роща верить: мир всегда таков.
Так задуман чащей, так внушен поляне,
Так на нас, на ситцы пролит с облаков.

Эта последняя строфа показывает одухотворенный Божий мир: «роща просит», (мир) «пролит с облаков». Более того — в стихотворении явно говорится о том, что все происходит в день великого христианского праздника — на Троицу.

Отдельно рассмотрим стихотворение «Сестра моя — жизнь и сегодня в разливе...», так как с одной стороны, оно написано в 1917 г. и хронологически примыкает к стихотворению «Воробьевы горы», с другой — в нем находит выражение та пастернаковская концепция природы, о которой шла речь.

Сестра моя — жизнь и сегодня в разливе
Расшиблась весенним дождем обо всех,
Но люди в брелоках высоко брюзгливы
И вежливо жалят, как змеи в овсе.

Эта первая строфа предлагает нам метафору весны: «жизнь... расшиблась весенним дождем обо всех». Однако в контексте темы данной работы интересна третья строфа:

Что в мае, когда поездов расписание
Камышинской веткой читаешь в купе,
Оно грандиозней Святого писанья,
И черных от пыли и бурь канапе.

Данное четверостишие в исходном варианте имело несколько другой вид:

Что в мае, когда поездов расписание
Камышинской веткой читаешь в пути,
Оно грандиозней Святого писанья,
Хотя его сызнава все перечти [4, с. 319].

Здесь содержится характерное утверждение: расписание поездов «грандиознее», чем Священное Писание, то есть настоящий момент, повседневность, бытовые детали, бытие «здесь и сейчас» гораздо важнее, чем что-то древнее, пусть и священное. В этом — «...недоверие Пастернака к книжной мудрости, его чистосердечная убежденность, что из природы скорее почерпнешь искру святости, чем из вероучительных книг» [4, с. 319]. Исследователь русской литературы Михаил Эпштейн называет это скорее не христианством, а хасидизмом — ответвлением иудаизма: «...хри-

стианство Пастернака носило во многом условно-мечтательный характер... Хасидизм столь же отличается от христианского антропоцентризма, как и от языческого космоцентризма. Это молитвенное служение природы Богу, а не человека природе» [3, с. 319, 321]. Доля правды в этом есть, однако мировоззрение Пастернака развивалось, и далее будет показано, насколько он развился от такого восприятия природы и повседневности до христианских стихотворений в романе «Доктор Живаго».

В целом стихотворение, конечно, посвящено не природе: природа присутствует в нем, как и в других стихотворениях Пастернака, не самоцелью — она есть выразитель иных смыслов. Но Пастернак здесь называет своей сестрой саму жизнь, тем самым подчеркивая, что именно в повседневности, в деталях этой жизни и есть ее смысл, и он сам родственен этой жизни. Важно, что в ранних стихотворениях Пастернака отражено внимание к повседневным деталям, к вещиности. Это ярко отразилось в стихотворении того же 1917 г. «Давай ронять слова...» [3, с.189]:

Ты спросишь, кто велит,
Чтоб август был велик?

<...>

Ты спросишь, кто велит,
Чтоб губы астр и далий
Сентябрьские страдали?
Чтоб мелкий лист раки
С седых кариатид
Слетал на сырость плит
Осенних госпиталей?

Ты спросишь, кто велит?
— Всесильный Бог деталей
Всесильный Бог любви
Ягайлов и Ядвиг.

Ранний Пастернак как будто верит в такого Бога — «Бога деталей»: все стихотворения, о которых шла речь выше, внимательно относятся к деталям, в них религиозность поэта. Пастернак не

говорит о загробной жизни как части своей веры, о том, что будет после смерти — его интересует сама жизнь — в ней он видит проявления Творца:

Не знаю, решена ль
Загадка зги загробной,
Но жизнь, как тишина
Осенняя — подробна.

В этих очень музыкальных строках появляется метафорическое, необычное обозначение посмертного существования человека («загадка зги загробной»). Однако далее Пастернак как бы делает уступку и говорит о том, что ему неизвестно ничего о том, что ждет человека после смерти, но он видит эту жизнь во всех ее деталях, над которыми — Господь — «Всесильный Бог деталей».

К стихотворениям, которые на первый взгляд представляют собой стихотворения о природе, относится стихотворение «Ирпень» (1930 г.). Это стихотворение посвящено пребыванию Пастернака в городе Ирпень под Киевом, где он общался с известным историком В. Ф. Асмусом, музыкантом Г. Г. Нейгаузом. Этот период стал для поэта временем осмысления бессмертия души, на что оказало влияние не только общение с упомянутыми личностями, но и переживание гибели Владимира Маяковского. В письме Ольге Фрейденберг от 20 октября 1930 г. Пастернак писал: «...А лето было восхитительное, замечательные друзья, замечательная обстановка... мне давно, давно уже не работалось так, как там, в Ирпене. Конечно — мир совершенной оторванности и изоляции, вроде одиночества Гамсуновского Голода, но мир здоровый и ровный» [3, с. 207].

Стихотворение «Ирпень» начинается с описания природы:

Ирпень — это память о людях и лете,
О воле, о бегстве из-под кабалы,
О хвое на зное, о сером левкое
О смене безветрия, ведра и мглы.

О белой вербене, о терпком терпении

Смолы; о друзьях, для которых малы
Мои похвалы и мои восхваленья,
Мои славословья, мои похвалы.

Но потом поэт постепенно переходит к размышлениям о бессмертии, которое для него в данном случае ассоциируется с диалогами Платона, читавшимися в Ирпене, и с «Пиром во время чумы» А. С. Пушкина:

И осень, дотоле вопившая выпью,
Прочистила горло; и поняли мы,
Что мы на пиру в вековом прототипе —
На пире Платона во время чумы.

Откуда же эта печаль, Диотима?
Каким увереньем прервать забытьё?
По улицам сердца из тьмы нелюдимой!
Дверь настезь! За дружбу, спасенье мое!

И это ли происки Мэри-арфистки,
Что рока игрою ей под руки лег
И арфой шумит ураган аравийский,
Бессмертья, быть может, последний залог.

В приведенных строках появляются имена Диотимы и Мэри: первая из них — героиня диалога Платона «Пир», вторая — «Пира во время чумы» А. С. Пушкина (та самая Мэри, которая поет песню про Дженни и Эдмонда). Основная тема платоновского диалога — бессмертие, равно как основная тема пушкинского «Пира во время чумы» — это смерть и переживание смерти в этом мире. Пастернак проводит параллель между двумя пирами — платоновским пиром и пиром во время чумы, которому посвящена драма Пушкина, осмысливая эту параллель именно в религиозном ключе — в аспекте бессмертия. Пир представляет собой для Пастернака «вековой прототип», причем здесь поэт соединяет два пира — пир Платона и пир во время чумы.

Наконец, поздние стихотворения также наглядно демонстриру-

ют нам религиозность поэта, в которой он восходит от творения к Творцу, от создания к Создателю («Когда разгуляется»). При этом прямых отсылок к Священному Писанию не обнаруживается и здесь, можно заметить только косвенные. Далее, 50-е гг. для Пастернака — это время работы над романом «Доктор Живаго», в котором библейская основа его творчества явится в полном объеме. Если говорить точнее, то именно в стихотворениях из романа «Доктор Живаго» наиболее полно раскрылся пасхальный архетип творчества Б. Л. Пастернака, который отличает его поэзию и поэтику от, например, поэзии символистов: «Если символистам был более близок рождественский культурный архетип, то пасхальный архетип выразился в поэзии Б. Л. Пастернака» [1, с. 25]. Однако рассмотрение пасхальности поэтики стихотворений из главного романа Пастернака является темой отдельного, дальнейшего исследования.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Волкова А. Г. Изучение мифопоэтики Серебряного века в духовной семинарии: христианский подход // Христианская педагогика в современном мире: сборник материалов II Международной научно-практической конференции. Пенза: Пензенская духовная семинария, 2018. С. 21–27.
2. Иов (Гумеров), иеромонах. Как следует оценивать христианские мотивы в творчестве Б. Л. Пастернака // URL: <https://pravoslavie.ru/7010.html> (дата обращения 09.01.2019).
3. Пастернак Б. Л. Строку диктует чувство: стихотворения. М.: Эксмо, 2010. 416 с.
4. Эпштейн М. Ирония идеала. Парадоксы русской литературы. М: Новое научное обозрение, 2015. 382 с.

УДК 80

Еленская К. В.

преподаватель кафедры русского языка как иностранного
Калужского государственного университета
им. К. Э. Циолковского
e-mail: kr-elenskaya@yandex.ru

Elenskaya K. V.

teacher of the Department of Russian as a foreign language
Kaluga state University. K. E. Tsiolkovsky
e-mail: kr-elenskaya@yandex.ru

ПОДВИГ КАК АКТ ОПРАВДЫВАЕМОГО НАСИЛИЯ

FEAT AS AN ACT OF JUSTIFIABLE VIOLENCE

Аннотация. В статье даны определения понятиям «подвиг» и «насилие»; рассмотрен феномен подвига (религиозного, воинского и профессионального) через призму насилия в его широком и узком понимании.

Abstract. The article deals with the definitions of «feat» and «violence»; the author analyzes the phenomenon of religious, military and professional feat through the prism of violence in its broad and narrow understanding.

Ключевые слова: подвиг, религия, насилие, эксплицитная и имплицитная семантика слова.

Key words: feat, religion, violence, explicit and implicit semantics of the word.

В современном социуме понятие *насилие* рассматривается в широком и узком смыслах. В широком понимании *насилие* — это физическое или духовное, прямое или опосредованное, явное или скрытое, намеренное или случайное воздействие на человека, которое нарушает его свободу, вытекающую из его физической и социальной природы.

В узком смысле *насилие* — это действия того же характера, но нарушающие **законные** права и свободы человека и оцениваемые обществом как однозначно негативные.

В нашей статье рассмотрен феномен подвига через призму понимания насилия в отмеченных выше формах.

В русском языке под словом «подвиг» понимается «героический, *самоотверженный* поступок» [3, с. 798]. Лексема «самоотверженный» в свою очередь толкуется, как «*жертвующий* своими интересами ради общего блага, героический, благородный» [3, с. 1028]. Отсюда становится очевидно, что понятия «подвиг» и «насилие» (в том числе «самонасилие») имеют некую связь. Рассмотрим это подробнее.

Религия — сакральная сфера человеческой деятельности. На протяжении всего периода существования религии прослеживается ее связь с действиями, которые неверующими людьми воспринимаются как насилие над собой. Однако в религиозной среде эти действия считаются способом достижения духовного просветления или выполнения определенной духовной миссии, подвига во имя Бога. В большинстве случаев субъектом и объектом такого насилия выступает одно и то же лицо: *самобичевание, власяница, вериги, аскетизм (аскеза), мученик, шахид* и т.д.

Так, например, в словаре Д. Н. Ушакова лексема *самобичевание* в прямом значении толкуется, как «причинение себе **физических** страданий из религиозного изуверства», а в переносном — «причинение себе **нравственных** страданий вследствие раскаяния в ошибке» [4].

Причины, по которым религиозные люди физически истязают свое тело, различны, как и инструменты, к которым они для этого прибегают.

Ср.: *вериги*: «железные цепи, надевавшиеся на тело с религиозно-аскетическими целями» [3, с. 121], или *власяница*: «аскетическая

грубая одежда из волос какого-н. животного» [4], вызывающая зуд и раздражение кожи, способные довести слабого человека до безумия. Эти действия приносят человеку страдания, однако на шкале религиозных ценностей они направлены не столько на разрушение его плоти, сколько на достижение духовного просветления.

Если человек за веру отдал свою жизнь, его по религиозным канонам христианства называют *мучеником* («канонизированный христианской церковью святой, подвергшийся мучениям за веру» [2]), а в мусульманстве — *шахидом* («мученик, павший за веру, который именно благодаря такой смерти приобщается к сонму святых» [2]). И *мученик*, и *шахид* — это лица, совершающие подвиг во имя своей веры. Однако мученик жертвует только своей жизнью, а шахид, как правило, уносит с собой и жизни других. В связи с этим в нашем сознании лексема *мученик* не имеет негативных коннотаций, в отличие от лексемы *шахид*. Это подтверждают и толковые словари, называя шахида «террористом-смертником, современным камикадзе» [3, с. 1316].

В военном деле понимание насилия также не всегда однозначно, поскольку одно и то же действие разные стороны конфликта оценивают по-разному. Как правило, контрдействия, направленные против стороны-агрессора и совершаемые стороной, отстаивающей свою свободу и независимость, не только не осуждаются, но и поощряются, какими бы жестокими они ни были. В ряде случаев подобные действия приравнивают к подвигам, а люди, совершившие их, считаются национальными героями. Однако противоположной стороной конфликта эти же самые действия и люди будут оцениваться по-другому.

Например, *камикадзе* (в прямом значении «японский летчик-смертник, погибавший в бою вместе с атакующим цель самолетом» [3, с. 403]). Для одной стороны камикадзе — герой, для другой — убийца. В таком ключе могут быть рассмотрены любые военные действия, в том числе и те, которые принято считать подвигами (*таран, атака, подрыв, штурм* и т.д.).

Профессиональные действия *военных*, независимо от их направленности, всегда подразумевают насилие, т.к. «относятся к обслуживанию армии и нужд войны» [3, с. 146]. Но есть профес-

сии (*пожарный, спасатель, оперативник, ликвидатор, летчик* и т.д.), которые подразумевают действия, совершающиеся во благо людей, что по сути является ежедневным подвигом. Однако эти же действия являются насилием (в его широком понимании) по отношению к самому себе, поскольку предполагают добровольный риск и самопожертвование.

Таким образом, подвиг — это сознательное духовное или физическое воздействие на себя или других людей, совершенное с высокой нравственной целью и / или расцениваемое как таковое. Убийство солдат вражеской армии, мученическая смерть во имя веры, спасение людей ценой своей жизни — это в широком понимании акты осознанного насилия над собой или другими людьми.

В узком понимании данные действия не могут считаться насильственными, поскольку они не нарушают законных прав и свобод человека и поощряются социумом.

Есть языковые единицы, не укладывающиеся в бинарную оппозицию оценки «*это хорошо*» или «*это плохо*», а отклоняющиеся от нее, оставляя некую долю сомнения в однозначности этой оценки. В последнем случае могут употребляться иные формы выражения действий лица: *преодоление себя во имя других, правды; самопожертвование, духовный подвиг*. Это уход от оценки внешней картины мира в область внутреннего мира человека.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Еленская К. В. Культурная детерминация насилия/ненасилия / Казанская наука. №6 2019 г. — Казань: Издательство Рашин-Сайнс, 2019. — с. 40.
2. Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. — М.: Русский язык, 2000.
3. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка: Около 100 000 слов, терминов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов; Под ред. проф. Л. И. Скворцова. — 27-е изд., испр. — Москва: Издательство АСТ: Мир и Образование, 2018. — 1360 с.
4. Ушаков, Д. Н. Большой толковый словарь современного русского языка: 180 000 слов и словосочетаний / Д. Н. Ушаков. — М.: Альта-Принт [и др.], 2008. — 1239 с.

Раздел III. ИСТОРИЯ

УДК 930(470)

Алтунин Г. В.

Магистрант СПбГАСУ

(Санкт-Петербургский архитектурно-строительный университет)

e-mail: grin4eg89@mail.ru

Altunin G. V.

Master student, SPbGASU

(St. Petersburg University of architecture and construction)

e-mail: grin4eg89@mail.ru

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ НА КАЛУЖСКОЙ ЗЕМЛЕ

HISTORICAL PROCESS OF EMERGENCE AND DEVELOPMENT OF ORTHODOX MONASTERIES IN KALUGA REGION

Аннотация. В данной статье предпринята попытка проанализировать в динамике типологию монастырей Калужской губернии, закономерности их возникновения и закрытия, предпринятая в региональном срезе, а также выявить исторические этапы формирования, начиная с XV в. и заканчивая 1917 г., путем системного изучения. Приведены основные исторические события, так или иначе повлиявшие на становление и развитие монашеских обителей. Рассмотрены и проанализированы основные фундаментальные труды по истории монастырей России.

Abstract. This article attempts to analyze the dynamics of the typology of the monasteries of the Kaluga province, the patterns of their occurrence and closure, undertaken in the regional section, as well as to identify the

historical stages of formation, starting from the XV century and ending in 1917 through systematic study. Given the major historical events in one way or another influenced the formation and development of the monastic cloisters. The basic fundamental works on the history of Russian monasteries are considered and analyzed.

Ключевые слова: православный монастырь, типология монастырей, скит, пустынь, община, Калужская губерния, Калужская епархия, исторический этап.

Key words: Orthodox monastery typology of monasteries, monastery, deserts, community, Kaluga region, the Kaluga diocese, the historic stage.

Монастыри сыграли большую роль в становлении и развитии российской культуры, российского национального менталитета и даже в обеспечении безопасности границ страны. Велико их значение в формировании «образа России» и в развитии отечественного зодчества — не только культового, но и гражданского. Но перипетии отечественной истории в XX в. привели к упадку (и даже исчезновению) многих монастырей не только как институтов, но и как архитектурных ансамблей. В настоящее время разворачивается процесс поэтапного восстановления утраченных архитектурных доминант монастырских комплексов, что актуализирует научные исследования истории формирования монастырей как образцов русского зодчества в конкретном природном контексте.

С целью изучения процесса возникновения и формирования сети монастырей на территории Калужской земли было рассмотрено несколько дореволюционных источников по церковной истории. Так, наиболее полный список монастырей, возникавших и когда-либо существовавших на территории Калужской губернии, с их описанием, дан Зверинским В. В. в трехтомном фундаментальном труде по истории православных

монастырей «Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи». Изучив множество источников, он составил наиболее полный список. Дополняют этот список вышедшая в 1861 г. книга «Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба» и труд Ратшина А. М. «Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России», вышедший в 1852 г. Подробные описания монастырей приведены в шеститомном труде префекта и учителя философии Новгородской семинарии соборного иеромонаха Амвросия (Орнатского) «История Российской иерархии», вышедшего в 1807–1815 гг. в Москве. Данные по упраздненным монастырям содержатся в работе Чудецкого П. И. «Опыт исторического исследования о числе монастырей русских, закрытых в XVIII и XIX веках». Огромная по масштабам работа по систематизации сведений была предпринята П. М. Строевым, издавшим в 1877 г. справочник о настоятелях монастырей. Сведения о динамике открытия и закрытия монастырей содержались в исследовании И. М. Покровского 1907–1913 гг. «Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы», посвященных истории изменения русских епархий. Более глобальный замысел — проанализировать динамику возникновения и закрытия монастырей в России с XI до начала XX в. и причины этих изменений — предприняли историки Я. Е. Водарский и Э. Г. Истомина в монографии «Православные монастыри России и их роль в развитии культуры (XI — начало XX в.)».

В период с XV в. до начала XX в. на территории Калужской губернии было образовано 43 обители различного типа, уровня и статуса. В соответствии с типологией, предложенной Барсегян Т. В. [5], монашеские обители можно разделить: в зависимости от состава иноков — на мужские и женские; по уставу, регламентирующему устройство и уклад жизни — на общежительные и необщежительные (особножительные); по территориально-географическому признаку — на городские и

сельские (следует выделить особый тип, не относящийся ни к тем ни к другим, — пустыни — уединенные монастыри, основанные в безлюдных лесах или отдаленных степях); по типу ландшафтно-природных особенностей — расположенные на возвышенностях, равнинах, в низменностях, на берегах больших рек или их слиянии, при впадении малой речки в большую. После введения Духовных штатов в 1764 г. монастыри стали подразделяться на заштатные и штатные. Последние в свою очередь делились на 3 класса в зависимости от жалования, выделяемого из казны. Если до конца XVIII в. среди монашеских обителей Калужской губернии встречались только собственно монастыри и несколько пустыней (Козельская Введенская Оптиная, Калужская Успенская Тихонова, Медынская Благовещенская, Николаевская Благовещенская Городеченская Серпейская), то с начала XIX в. появляются новые типы монашеских поселений: скиты и общины. Скит — уединенная обитель, как самостоятельно существующая, так и выделенная из состава монастыря и расположенная вблизи него, имеет более строгий устав. Община представляла собой послушнический женский монастырь, переходную ступень между светской жизнью и монашеской. По типу организации и устройству внутренней жизни полностью соответствовали монастырям, но члены общины не принимали иноческого обета. Впоследствии община могла перерасти в монастырь. В XIX в. в Калужской губернии были основаны скиты: Иоанно-Предтеченский при Оптиной пустыни, Сретенский при Тихоновой пустыни, Успенский при Святотроицкой Тарусской женской общине и самостоятельный Мстихинский Сергиевский близ Калуги. Женские общины, основанные в данный период: Святотроицкая Тарусская, Скорбященская Медынская, Медынская Николо-Печерская, в честь иконы «Отрада и Утешение» близ Дугненского завода, Медынская Богородицкая. Как отдельное подразделение в структуре монастыря стоит отметить подворье, находящееся в крупном городе, как правило, в Москве или Санкт-Петербурге. Свои подворья в Москве имели Боровский Пафнутьев и Малоярославецкий Черноостровский монастыри, в Санкт-

Петербурге — Перемышльский Святотроицкий Лютиков монастырь.

На Калужской земле первые монастыри возникли в XV в. — период падения монголо-татарского ига и объединения русских земель вокруг Москвы. Это время ознаменовалось расцветом православного искусства и переосмысления культурных традиций, связывавших Киевскую Русь с Московским царством. Основание и развитие монастырей продолжалось вплоть до начала XX в. Таким образом, в течение пяти столетий своего исторического развития калужские монастыри меняли свою планировочную структуру, усложнялось их функциональное зонирование и композиционное решение. Не менее важные изменения происходили и в самом характере архитектуры, то есть в стилистических особенностях построек различных периодов, которые в целом проходили в русле развития русской архитектуры. Самые древние монастыри Калужской губернии, возникшие в XV в., первоначально все постройки имели деревянные, и только с течением времени, уже к XVII в., были постепенно перестроены в камне. За свою продолжительную историю они претерпевали значительные перестройки, изменения и утраты. Некоторые из них, возникая, так и оставались монашескими общинами, так и не получив развитой архитектурно-пространственной выразительности. Другие же вследствие своего активного исторического развития постепенно превращались в целостные архитектурные ансамбли. Среди самых первых монастырей, возникших на территории Калужской губернии, стоит отметить Оптину пустынь, Тихонову пустынь, Пафнутьев Боровский, Свято-Никольский Черноостровский, Лихвинский Покровский Добрый монастыри. Основанные еще в XV в., они существуют и до сих пор, являясь наряду с некоторыми другими православными монастырями России одними из древнейших.



Рис. 1. Монастыри, возникшие в XV в.: 1 — Боровский Покровский Высоцкий монастырь; 2 — Пафнутьев Боровский монастырь; 3 — Свято-Никольский Черноостровский монастырь; 4 — Успенский монастырь Тихоновапустынь; 5 — Спасо-Преображенский Воротынский монастырь; 6 — Лихвинский Покровский Добрый монастырь; 7 — Введенский монастырь Оптиная пустынь

Пик возникновения монастырей приходится на XVI в., когда было образовано 16 монастырей. Упадком же для монастырского строительства является XVIII в. — период массового упразднения монастырей и политики секуляризации монастырских владений. За весь XVIII в. в Калужской губернии был образован только один монастырь. XIX в. стал этапом возрождения духовной и монастырской жизни в Калужской губернии. Во многом возобновлению монастырского строительства способствовал тот факт, что в 1799 г. была образована Калужская епархия, архиереи которой были заинтересованы в поддержании старых и возникновении новых монастырей как центров духовной и просветительской деятельности на территории их епархии.

Как правило, основание того или иного монастыря связано

с именем определенной исторической личности, будь то уединившийся монах-отшельник, с течением времени собиравший круг учеников-единомышленников и образующий таким образом сначала монашескую общину, а потом уже и монастырь, либо представитель одной из княжеских династий мелких удельных княжеств, располагавшихся в верховьях Оки. Так, например, князья Воротынские (Воротынское удельное княжество — одно из немногих, просуществовавших до второй половины XVI в.) основали Спасский Воротынский монастырь («что на-Усть-Угры») и являлись покровителями и вкладчиками Перемышльского Шаровкина Успенского монастыря, Одоевские — Лихвинский Покровский Добрый, Оболенские — Никольский Черноостровский Малоярославецкий монастырь. Соответственно и храмовое строительство в данных обителях велось на средства знатных вкладчиков, а вновь построенные храмы или приделы посвящались святым, тезоименитым членам данной фамилии, или же святым и праздникам, связанным со знаменательными семейными событиями [5, с. 291]. При монастырском учредительстве монахами-отшельниками мы можем наблюдать своего рода духовную преемственность старинных монастырей Московского государства и вновь образуемых обителей. Так, преподобный Тихон Калужский, основавший Калужскую Тихонову пустынь, изначально был монахом московского Чудова монастыря, преподобный Никита Боровский — ученик Сергия Радонежского и насельник Боровского Покровского Высоцкого монастыря, монахом и впоследствии настоятелем которого был преподобный Пафнутий Боровский. Последний, уединившись и приняв схиму через 10 лет управления, основал Пафнутьев Боровский монастырь. Здесь стоит отметить значимую роль данного монастыря в общеисторических событиях России второй половины XV — начала XVI вв. Из числа послушников Пафнутьева Боровского монастыря вышел целый ряд крупных церковных деятелей, часть из которых положила начало новым обителям. Наиболее известны из них преподобный Иосиф, основатель Волоколамского

монастыря, и его брат Вассиан, архиепископ Ростовский [1, с. 84].

С самого начала своего основания монастыри существовали за счет пожертвований частных лиц в виде денежных вкладов и земельных владений — вотчин, которые пожизненно оставались во владении монастырей. С точки зрения экономики, сельское хозяйство было практически единственной статьёй доходов. Важную роль играл этот период экономический фактор, поскольку монастыри должны были в своей деятельности опираться в основном на результаты натурального хозяйства. Большое значение для хозяйственного и культурного развития монастырей имели промыслово-ремесленные слободы. Однако в ходе посадской реформы 1648–1652 гг. у обитателей были изъяты практически все городские территории с ремесленниками. Накапливая богатства, монастыри становились крупнейшими землевладельцами. Тем не менее, к началу XVIII в. монастыри Калужской губернии по количеству принадлежавших им крестьянских дворов сильно уступали богатым московским монастырям. Например, по переписным книгам 1700 г. Троице-Сергиева Лавра владела 20 394 крестьянскими дворами, а самый состоятельный из калужских монастырей — Пафнутьев Боровский — всего лишь 1 227, а остальные и того меньше: Лихвинский Покровский Добрый — 134, Лютиков Перемышльский — 114, Егорьевский (Георгиевский) Мещовский — 67 [3, с. 344–358]. Но уже во второй половине XVIII в. один только Боровский Пафнутьев монастырь, по описи 1763 г., владел землями, лесами, заливными лугами и рыбными ловлями в 16 уездах центральной России, а крепостных у монастыря было 11067 душ [6, с. 523–524]. (Неудивительно, что реформа Екатерины II по секуляризации монастырских земель крайне болезненно отразилась на их положении, приведя в некоторых случаях к закрытию монастырей.)

Рис. 2. Монастыри, возникшие в XVI в.: 1 — Боровский



Христорождественский монастырь; 2 — Казанский Богородицкий Шатрицгорский монастырь; 3 — Калужский Лаврентиев монастырь; 4 — Архангельский Воротынский монастырь; 5 — Мосальский Успенский монастырь Ферапонтова пустынь; 6 — Георгиевский Соболевский монастырь на реке Рессе; 7 — Богородицкий Введенский Брынский монастырь; 8 — Перемышльский Троицкий Лютиков монастырь; 9 — Перемышльский Богородице-Рождественский монастырь; 10 — Перемышльский Николаевский Резванский монастырь; 11 — Свято-Успенский Гремячев монастырь; 12 — Перемышльский Шаровкин Успенский монастырь; 13 — Лихвинский Афанасиевский монастырь; 14 — Козельский Вознесенский монастырь; 15 — Успенский Лихвинский монастырь; 16 — Жиздринский Успенский Троицкий монастырь

XVII в. стал временем активного строительства в калужских монастырях, в течение которого появились многие выдающиеся памятники архитектуры. Крупное строительство привлекало многих мастеров, в том числе московских (Трофим Шарутин, работавший в Пафнутьевом Боровском монастыре, Максим Семенов Апочен из московской Кадашевской слободы, строитель

Покровского собора в Лихвинском Покровском Добром монастыре), которые приносили элементы столичной церковной архитектуры в возводимые ими сооружения. Так, например, колокольня Боровского Пафнутьева монастыря построена по образцу колокольни московского Петровского. Параллельно разрастанию имеющихся монастырей продолжался процесс основания новых.

После завершения разрушительного Смутного времени, монастыри, являвшиеся крупными землевладельцами, смогли быстро отстроиться заново. Бедные же монастыри либо так и не смогли оправиться от разорения и запустели, либо кое-как смогли восстановиться с помощью разного чина людей. Положение бедных монастырей усугублялось тем, что теперь им было запрещено принимать от вкладчиков или увеличивать покупкой свои вотчины. Данный запрет был заменен к концу XVII в. в царствование царя Федора Иоанновича припиской малых монастырей к большим. Крупные богатые монастыри, пользуясь правами сильного покровителя, старались приписать к себе как можно больше небольших и обедневших обителей, тем самым завладевая их земельными владениями. Так, например, к влиятельному московскому Донскому монастырю были приписаны следующие калужские монастыри: Успенский Шаровкин (в 1684 г., упразднен в 1764 г.), Тихонова пустынь (после 1764 г. переведена за штат), Малоярославецкий Николаевский Черноостровский (с 1725 г., в 1764 г. переведен за штат), Жиздринский Успенский Троицкий (после 1764 г. упразднен). К Ново-Иерусалимскому монастырю были приписаны: Боровенская Успенская Ферапонтова пустынь (в 1722 г. была приписана к Троицкому Александроневскому монастырю в Санкт-Петербурге [8]) и Благовещенская Медынская пустынь, которые были упразднены после 1764 г. Перемышльский Николаевский Резванский и Воротынский Спасский в 1665 г. были приписаны к дому митрополита Сарского. Из всех перечисленных монастырей свою историю в качестве самостоятельной обители продолжила только Тихонова пустынь, в 1764 г. оставленная в числе заштатных.

Рис. 3. Монастыри, возникшие в XVII в.: 1 — Боровский Успенский



монастырь, что на Гноище; 2 — Медынская Благовеценская пустынь; 3 — Калужский Казанский монастырь; 4 — Мещовский Георгиевский монастырь; 5 — Борисоглебский Мосальский монастырь; 6 — Мещовский Дорогощанский Троицкий монастырь; 7 — Николаевская Благовеценская Городеченская Серпейская пустынь

В начале XVIII в. материальное положение монастырей значительно ухудшилось, что было вызвано общим состоянием государства в данный период, а также отсутствием возможности обителям самостоятельно управлять хозяйством. Однако, несмотря на чрезвычайную финансовую скудость, государство пыталось использовать монастыри для выполнения общественных, «полезных» функций. С 1720-х гг. туда стали отправлять на содержание отставных военных. Основным направлением строительной деятельности в этот период по причине финансовых затруднений стало возведение на территориях калужских монастырей хозяйственных, жилых

зданий, оград, а также ремонт и реконструкция уже существующих памятников.

Второй этап упразднения монастырей относится к выходу Духовного регламента, предписывавшего «меньшие монастыри сводить в большие, ради лучшего благоговения». В соответствии с данным регламентом калужские монастыри были объединены следующим образом: Оптина пустынь (вместе с Белевским Жабынским монастырем) была приписана к Белевскому Спасо-Преображенскому монастырю, Боровский Рождественский и Афонасиевский Лихвинский девичий — к Белевскому Крестовоздвиженскому, Троицкий Драгощанский — к Мещовскому Георгиевскому [4, с. VI], Архангельский Воротынский (в Кайшинском стану) — к Троицкому Лютикову, Николаевская Городеченская Серпейская пустынь — к Мещовскому Георгиевскому (в 1724 г.), Перемышльский Николаевский Резванский — к Анастасову монастырю (рядом с г. Одоевом, в 1724 г.). Стоит отметить, что одновременно проходил и обратный процесс — отделения приписанных монастырей. Так, в 1727 г. Троицкий Дорогощанский монастырь был отделен от Мещовского Георгиевского [9], а Лихвинский Гремячев Успенский — от Покровского Доброго [10].

Третий этап «упорядочения» сети монастырей связан с учреждением духовных штатов в 1764 г., согласно которому часть монастырей подлежала упразднению, оставшиеся же либо переводились за штат, то есть без содержания из казны, либо, в зависимости от назначаемого от казны жалования, делились на 3 класса. Мужским монастырям 1 класса выплачивалось в год от 2300 до 2500 рублей и разрешалось иметь до 33 монахов, 2 класса — до 1500 рублей при размере братии до 17 человек, 3 класса — 950 рублей при размере братии до 12 человек. Женские обители 1 класса могли иметь от 52 до 101 монахинь с содержанием в зависимости от монахинь, 2 класса — до 17 монахинь и годовое содержание от 525 до 700 рублей и 3 класса — до 12 монахинь при аналогичном годовом содержании. С введением монастырских штатов были упразднены: Мещовский Троицкий Драгощанский, Боровский Высоцкий Покровский, Лихвинский Успенский Гремячев, Мосальский Успенский Боровенский, Благовещенская

Медынская пустынь, Боровский Рождественский, Козельский Вознесенский, Мещовский Афонасиевский, Георгиевский Соболевский на Ресе, Казанский Богородицкий Шатрищегорский, Рождественский Богородицкий Малоярославецкий, Успенский Лихвинский, Шаровкин Успенский.

Переведенными за штат, на собственном содержании, оказались Малоярославецкий Николаевский Черноостровский (упразднен в 1775 г. и заново возобновлен в числе заштатных в 1800 г., а с 1817 г. переведен в число третьеклассных [11]), Оптина пустынь, Тихонова пустынь, Георгиевский Мещовский.

В число первоклассных монастырей был записан Пафнутьев Боровский, а третьеклассных — Лихвинский Афонасиевский, Лихвинский Покровский Добрый, Калужский Казанский Богородицкий, Калужский Лаврентиев Вознесенский (с 1799 г. кафедральный Калужский архиереев), Лютиков Троицкий [7, с. 74].

Рис. 4. Монастыри, возникшие в XVIII в.: 1 — Петровский



Афонасиевский Мещовский монастырь

После упадка в развитии в течение всего XIX в. отмечается процесс роста обителей. Немаловажную роль в данном

обстоятельстве сыграло образование Калужской епархии в 1799 г. События Отечественной войны 1812 г. напрямую затронули Калужскую губернию. На ее территории произошли многие решающие сражения, сопровождавшиеся значительными разрушениями, в том числе и монастырских построек. Так, сильно пострадали Пафнутьев Боровский и Никольский Черноостровский монастыри, требовавшие значительных восстановительных работ после завершения боевых действий. В целом данный период можно считать достаточно спокойным для калужских монастырей временем, когда они не переживали каких-либо серьезных потрясений. Правительство неоднократно предоставляло им различные льготы, способствовавшие укреплению финансового положения обитателей. Кроме того, существенно увеличилось число жертвователей. Нельзя не отметить влияния такого основополагающего фактора, определившего все происходившие положительные изменения, как новая государственная политика в отношении Церкви. К данному периоду полностью завершился процесс противостояния государственной власти и духовенства. Государство окончательно доказало свою ведущую роль во всех сферах жизни страны. Церковь, в свою очередь, полностью отказалась от притязаний на политическую власть. Светская власть хорошо понимала, что Церковь с ее глубокими традициями, разветвленной структурой, охватывающей самые отдаленные уголки огромной страны, наличием целой армии грамотного духовенства может оказать исключительное влияние на массы, особенно в сфере идеологии и культуры. Именно это направление в деятельности Церкви стало ведущим на протяжении XIX — начала XX вв. Заметно оживилось новое строительство на территориях монастырских комплексов. Завершилось формирование архитектурных ансамблей калужских монастырей, причем возводились не только хозяйственные и жилые постройки, но и храмы, в том числе — соборные.



Рис. 5. Монастыри, возникшие в XIX в.: 1 — Медынская Скорбященская община; 2 — Тарусский Свято-Троицкий монастырь; 3 — Успенский скит; 4 — Медынская Николо-Печерская община; 5 — Сретенский скит; 6 — Мстихинский Сергиев скит; 7 — Калужский Крестовский монастырь; 8 — Дугненский монастырь в честь иконы Божией Матери «Отрада и Утешение»; 9 — Шамординская Казанская Амвросиева пустынь; 10 — Иоанно-Предтеченский скит; 11 — Мосальский Казанский Боголюбивый монастырь; 12 — Жиздринская Мелхиседекова Пустынь

К 1917 г. Калужская губерния насчитывала 22 монашеские обители: Малоярославецкий Черноостровский Николаевский мужской, Пафнутьев Боровский мужской, Лихвинский Покровский Добрый мужской, Калужский Лаврентиев мужской, Перемышльский Троицкий мужской, Калужский Казанский женский, Мещовский Георгиевский мужской, Калужский Крестовский мужской (приписан к Архиерейскому дому), Казанский Боголюбивый женский монастыри, Калужская мужская Тихонова пустынь и приписанный к ней мужской Сретенский скит, Козельская Введенская Оптиная мужская пустынь

и приписанный к ней мужской Иоаннопредтеченский скит, Казанская Амвросиевская Шамординская, Святониколаевская, Богородицкая Медынская, Скорбященская, Святотроицкая Тарусская с приписанным Успенским женским скитом, Во имя иконы «Отрада и Утешение» женские общины, Сергиевский мужской скит близ Калуги [2. с. 139–140].

Православные монастыри Калужской земли отличались и по размерам, и по своему статусу, и по своей роли, сыгравшей в истории Российской государственности. Некоторые из них, возникнув, вносили свой определенный вклад в духовное и культурное развитие и навсегда исчезали под гнетом непрерывных нападений и опустошений, которым подвергались все без исключения монастыри Калужской губернии. Другие, основанные еще в XV в. и пройдя нелегкий путь становления и развития, неразрывно связанный с историей России, и разделив таким образом наравне с ней все исторические потрясения и катаклизмы, продолжают существовать и сейчас (Пафнутьев Боровский монастырь, Оптина пустынь и т.д.), являясь крупными духовными, культурными и туристическими центрами России, продолжая наряду с этим давние традиции монашеского подвига.

Приложение 1.

Схема расположения монастырей на территории Калужской губернии, возникших в XV–XIX вв.



Таблица 1.

Пояснения к схеме расположения монастырей на территории Калужской губернии, возникших в XV–XIX вв.

№ по схеме	Наименование	М/Ж	Основание	Упразднение	Примечание
1	Боровский Покровский Высоцкий монастырь	м	XV в.	1764 г.	В 1617 г. приписан к Боровскому Пафнутьеву монастырю.
2	Пафнутьев Боровский монастырь	м	XV в.	1922 г.	С 1764 г. I класса. Управляется архимандритом с 1684 г.
3	Боровский Успенский монастырь, что на Гноище	м	XVII в.	1762 г.	
4	Боровский Христорождественский монастырь	ж	XVI в.	1764 г.	В 1724–25 гг. приписан к Белевскому Крестовоздвиженскому монастырю
5	Свято-Никольский Черноостровский монастырь	м	XV в.	1917 г.	С 1725 г. по 1764 г. приписан к Донскому мон., в 1775 г. упразднен в 1800 г. как заштатный, с 1817 г. III класса
6	Медынская Благовещенская пустынь	м	XVII в.	1764 г.	
7	Медынская Скорбященская община	ж	XIX в.	1917 г.	
8	Казанский Богородицкий Шатрищегорский монастырь	м	XVI в.	1764 г.	
9	Тарусский Свято-Троицкий монастырь	м	XIX в.	1917 г.	
10	Успенский скит	ж	XIX в.	1917 г.	

11	Медынская Николо-Печерская община	ж	XIX в.	1917 г.	
12	Сретенский скит	м	XIX в.	1917 г.	
13	Успенский монастырь Тихонова пустынь	м	XV в.	1917 г.	Приписан к Московскому Донскому монастырю с 1684 по 1764 гг. Заштатный с 1764 г.
14	Мстихинский Сергиев скит	м	XIX в.	1917 г.	
15	Калужский Казанский монастырь	ж	XVII в.	1917 г.	С 1764 г. III класса, игуменское управление
16	Спасо-Преображенский Воротынский монастырь	м	XV в.	1725 г.	В 1665 г. приписан к дому Крутицких митрополитов, в 1725 г. запустел
17	Калужский Крестовский монастырь	м	XIX в.	1917 г.	
18	Калужский Лаврентиев монастырь	м	XVI в.	1917 г.	III класса в 1764 г. Заштатный с 1799 г. Управляется архимандритом с 1698 г.
19	Архангельский Воротынский монастырь	м	XVI в.	1762 г.	Запустел после 1613 г. Приписан к Троицкому Лютикову монастырю, потом к Воротынскому собору
20	Мосальский Успенский монастырь Ферапонтова пустынь	м	XVI в.	1764 г.	Приписан к Ново-Иерусалимскому мон. Управление игуменское
21	Мещовский Георгиевский монастырь	м	XVII в.	1917 г.	После 1764 г. заштатный, управляется архимандритом с 1678 г.

Исторический процесс возникновения и развития православных монастырей

22	Петровский Афонасиевский Мещовский монастырь	ж	XVIII в.	1764 г.	
23	Борисоглебский Мосальский монастырь	м	XVII в.	1676 г.	
24	Георгиевский Соболевский монастырь на реке Рессе	м	XVI в.	Нач. XVII в.	Разорен во времена Смуты, перенесен на новое место, где был основан Мещовский Георгиевский мон.
25	Мещовский Дорогощанский Троицкий монастырь	м	XVII в.	1764 г.	Управление игуменское
26	Богородицкий Введенский Брынский монастырь	м	XVI в.	До 1762 г.	
27	Дугненский монастырь в честь иконы Божией Матери «Отрада и Утешение»	ж	XIX в.	1917 г.	
28	Перемышльский Троицкий Лютиков монастырь	м	XVI в.	1917 г.	С 1764 г. III класса, управляется архимандритом с 1556 г.
29	Перемышльский Богородице- Рождественский монастырь	ж	XVI в.	1764 г.	Управление игуменское
30	Перемышльский Николаевский Резванский монастырь	м	XVI в.	1764 г.	В 1665 г. приспан к дому митрополита Сарского
31	Свято-Успенский Гремячев монастырь	м	XVI в.	1764 г.	Управление игуменское
32	Лихвинский Покровский Добрый монастырь	м	XV в.	1917 г.	С 1764 г. III класса, управлялся архимандритом с 1670 г. по 1764 г. и с 1799 г. по 1917 г.

33	Перемышльский Шаровкин Успенский монастырь	м	XVI в.	1775 г.	В 1684 г. приписан к Донскому мон.
34	Шамординская Казанская Амвросиева пустынь	ж	XIX в.	1917 г.	
35	Введенский монастырь Оптиная пустынь	м	XV в.	1917 г.	С 1764 г. заштатный, управление игуменское
36	Лихвинский Афанасиевский монастырь	ж	XVI в.	1764 г.	Управление игуменское
37	Иоанно-Предтеченский скит	м	XIX в.	1917 г.	
38	Козельский Вознесенский монастырь	ж	XVI в.	1764 г.	Управление игуменское
39	Успенский Лихвинский монастырь	м	XVI в.	1764 г.	
40	Николаевская Благовещенская Городеченская Серпейская пустынь	м	XVII в.	1744-1762 гг.	Управление игуменское
41	Мосальский Казанский Боголюбивый монастырь	м	XIX в.	1917 г.	
42	Жиздринская Мелхиседекова пустынь	м	XIX в.	1917 г.	
43	Жиздринский Успенский Троицкий монастырь	м	XVI в.	1764 г.	Приписан к Донскому монастырю

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Водарский Я. Е., Истомина Э. Г.* Православные монастыри России и их роль в развитии культуры (XI — начало XX в.). Тула: Гриф и К, 2009.

2. *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917–1921 гг.) — М.: Наука, 1975.

3. *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. — М.: Вербум-М, 2002.

4. *Кавелин Л. А.* Церковно-историческое описание упраздненных монастырей, находящихся в пределах Калужской епархии. М., 1863.

5. Монастыри в жизни России: Материалы научной конференции, посвященной 600-летию преп. Пафнутия Боровского и 550-летию основания им Рождества Богородицы Пафнутьев-Боровского монастыря (19–20 апр. 1994 г.) / Сост. В. И. Осипов. — Калуга; Боровск, 1997.

6. *Попроцкий М.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Калужская губерния. Часть 2.

7. *Ханыков В. Я.* Летопись калужская от отдаленных времен до 1841 года. — М., 1878.

8. РГИА. Ф. 796, Оп. 2, д. 310. О приписании Боровенского монастыря Мосальского уезда к Троицкому Александроневскому монастырю в Санкт-Петербурге (1722 г.).

9. РГИА. Ф. 796, Оп. 8, д. 55. Об отделении Дорогощанского монастыря Мещовского уезда от Георгиевского Мещовского монастыря (1727 г.).

10. РГИА. Ф. 796, Оп. 8, д. 88. Об отделении Гремячего монастыря Лихвинского уезда от Доброго Покровского (1727 г.).

11. РГИА. Ф. 797, Оп. 2, д. 5209 О возведении Малоярославецкого Николаевского монастыря в число штатных 3 класса (1817 г.).

Листратова О. М.

Калужский государственный университет

им. К. Э. Циолковского

e-mail: listratova.olesya@yandex.ru

Listratova O. M.

Kaluga state University

they. K. E. Tsiolkovsky

e-mail: listratova.olesya@yandex.ru

ПОЛКОВОЕ ДУХОВЕНСТВО В КАЗАЧЬИХ ЧАСТЯХ НА КАВКАЗСКОМ ФРОНТЕ И В ПЕРСИИ В ПЕРИОД ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

REGIMENTAL CLERGY IN COSSACK UNITS ON THE CAUCASIAN FRONT AND IN PERSIA DURING THE FIRST WORLD WAR

Аннотация. В статье рассматривается участие полкового духовенства в Первой мировой войне в составе казачьих частей, находившихся на Кавказском фронте. Показано, что служители Церкви на фронтах Первой мировой войны не только вдохновляли на подвиги свою паству, но и сами совершали их.

Abstract. The article deals with the participation of the regimental clergy in the First World War as part of the Cossack units that were on the Caucasian front. It is shown that the Ministers of the Church on the fronts of the First World War not only inspired their flock to feats, but also committed them themselves.

Ключевые слова: полковое духовенство, казачество, Первая мировая война, Кавказский фронт.

Key words: Regimental clergy, Cossack, First World War, Caucasian front.

«Казачество» и «Православие» — понятия, на протяжении многих веков истории России неразрывно связанные друг с другом. Православная вера сопровождала казака в течение всей его жизни. Не одну войну за родное Отечество прошли отважные русские казаки с верой в сердце, немало стран повидали, прославляя силу русского оружия, а когда власть в стране оказалась в руках Советов и славное казачество, одержавшее огромное количество побед, и православную веру, помогавшую ему в этом, было приказано забыть, стереть из памяти русского народа.

Революция 1917 г. перевернула, расколола такой самобытный мир казачества, в Советском Союзе его перестали выделять как особое сословие [9], о Православии и казачестве не принято было говорить, уделять им большое внимание в научных работах.

Сейчас отношение и к казачеству, и к Православию меняется, выходит большое количество работ, посвященных указанным темам. Данная статья — это попытка осветить один из небольших вопросов из истории Православия и казачества, а именно служение полкового духовенства в казачьих частях на Кавказском фронте Первой мировой войны.

Первая мировая, Великая, империалистическая — эта война получила разные названия в исторической литературе, в воспоминаниях современников, но как бы ни назывался этот конфликт, несомненно одно: именно здесь казачество последний раз прославило силу оружия русской императорской армии, еще раз были доказаны героизм и отвага русских воинов, и именно здесь в последний раз совершили свои подвиги полковые священники, являвшиеся неотъемлемой частью вооруженных сил Российской империи.

Русская армия в годы Первой мировой войны была в большинстве своем православной, а значит, необходимо было присутствие в ней служителей Церкви [12].

Военные священники в полках русского воинства стали появляться еще в период царствования второго русского царя из рода Романовых — Алексея Михайловича. К началу же Великой войны в каждом пехотном и кавалерийском полку был свой священник [4].

Особенно сильно потребность в священниках ощущалась в казачьих частях, ведь именно в среде казачества религия играла особую роль. Из воспоминаний самих казаков хорошо видно, что поддержка духовенства была очень важна для них. Офицер Донской казачьей батареи М. Т. Чернявский вспоминал, что перед отправкой на фронт прошел молебен в соборе [15, с. 38], офицер 12-го Донского казачьего полка М. В. Красовский также отмечал, что перед отправкой на вокзал в начале войны полк был построен на плацу и полковой священник отец Алексей Покровский отслужил молебен, а затем обходил построившееся сотни, окропляя всех святой водой [8, с. 69–70]. И таких примеров служения духовенства можно привести еще немало, ведь православная вера являлась для казачества одной из главных ценностей в жизни, особенно же сильно это прослеживается на примере Кубанского казачьего войска, располагавшегося и воевавшего на Кавказском театре военных действий. По мнению О. В. Матвеева в системе ценностей кубанского казачества главное место отводится именно Православию [10]. Кавказ на протяжении длительного времени российской истории был очень нестабильным регионом, здесь всегда приходилось соприкасаться с опасностью. Где же казаку воину, постоянно находившемуся на страже русских границ, было искать утешения? Конечно, в Православии. Как отмечает в своей работе Ф. Щербина: «Черноморцы же отличались особой религиозностью и приверженностью к православной религии, они наследовали ее от запорожских казаков, как девиз борьбы за веру» [16, с. 154].

На протяжении всей истории Кубанского казачьего войска для него мыслился только один фронт — Кавказский или Турецкий, именно так называли его сами кубанцы, что видно из воспоминаний казака-конвойца Д. И. Радченко: «Война Германская, а воевали с турками, которые были нашими давними врагами, неизменными и надежными» [13, с. 259–262]. Данный театр военных действий значительно отличался от европейских, воевать здесь приходилось дикими, примитивными средствами, полковник Ф. И. Елисеев приводит данные Масловского, который так описывал фронт: «Общий характер местности театра военных дей-

ствий — сильно гористый, безлесый, суровый, необыкновенно дикий, с глубокими мрачными ущельями, крутыми спусками и подъемами» [6, с. 7]. Именно здесь, в таких нечеловеческих условиях, вместе со своей паствой несли все тяготы полковой жизни служители Церкви.

Полковые священники, находящиеся в полках в мирное время, должны были заниматься религиозным воспитанием воинов, проводить церковные службы, а во время войны благословлять их перед боем, во время же самого боя священник должен был находиться в местах, где раненым оказывали первую помощь, должен был сам ухаживать за ранеными, делать перевязки [4]. Полковые батюшки не брали в руки оружие, это им запрещалось церковным канонами, но это не мешало им совершать подвиги, достойные государственных наград [5].

Кавказский фронт Первой мировой войны образовался не сразу, а лишь 16 октября 1914 г.¹. Особенно сильно этому способствовали немцы, которые, уйдя от англичан в Дарданеллы, с двух кораблей «Гебен» и «Бреслау» атаковали Черноморское побережье России. [11, с. 259–262]. Именно в эти первые часы войны на Кавказе совершил свой подвиг иеромонах Антоний, в миру Василий Смирнов. Корабль Прут, на котором служил отец Антоний, встретил противника недалеко от Севастополя, «Гебен» поджег корабль и его было решено затопить, дабы не отдать противнику, команда высаживалась на шлюпки, а священник, не желая оставлять раненых, не покинул корабль, до последней минуты благословляя отплывающих. За этот подвиг отец Антоний был посмертно награжден орденом Святого Георгия 4-й степени [5]. Так началась Первая мировая война на Кавказе.

О том, как служили полковые священники именно на Кавказском фронте, информации практически нет, этот вопрос затрагивается в работе П. Н. Стрелянова (Калабухова), но не полностью, а лишь касательно экспедиционного корпуса генерала Н. Н. Баратова, более ценным источником являются воспоминания самих казаков, находившихся в полках Кавказского фронта. Полковник

¹ Здесь и далее даты указаны по старому стилю.

Кубанского казачьего войска Ф. И. Елисеев вспоминает полкового священника, отца Константина Образцова, он пишет следующее: «Проводил все время с полком, участвовал абсолютно во всех его боевых переходах, следуя в хвосте колонны на своей маленькой лошадке». При этом следует отметить, что полк прошел огромные расстояния по труднопроходимой Турецкой земле, казаки жили в палатках, где даже не было соломы для подстилки на мороженную землю. Именно тогда вдали от Родины казаки больше всего хотели домой, в свои теплые курени, часто их вспоминали. Отец Константин, прислушиваясь к разговорам своей паствы, написал стихотворение о родной Кубани, оно было напечатано в Тифлисе под названием «Плач Кубанских казаков!». После этого было много операций, творение священника совсем забыли, но уже после многих сражений, когда дивизию перебросили в тыл, казаки слышали песню «Ты Кубань, ты — наша Родина» на стихи отца Константина, эту песню полк воспринял как молитву [7, с. 214–217].

Следует также отметить, что священники несли свою службу не только в полках, нельзя недооценить их помощь в лечебных заведениях, одним из таких заведений духовного ведомства был Серафимовский лазарет, организованный Петроградской духовной академией, который располагался на Кавказском театре военных действий. Условия работы здесь были очень непростые, постоянно не хватало перевозочного транспорта, да и организовать транспортировку в условиях горных дорог было очень сложно, именно поэтому студенты Московской духовной академии собственными силами доставляли раненых на излечение [3, с. 12].

Кавказский фронт Первой мировой войны нельзя рассматривать без упоминания одной из его операций, проведенной казачьими силами в 1915 г. и получившей название Хамаданской — это действия казаков генерала Н. Н. Баратова в Персии с целью очищения ее от турецких войск. Персия с самого начала войны заявила о своем нейтралитете, но события развивались таким образом, что уже к 1915 г. и шах, и правительство Ирана готовы были заключить с противниками Антанты Турцией и Германией союзный договор. Для того, чтобы этого не произошло, намест-

ник на Кавказе великий князь Николай Николаевич приказом по Кавказской армии от 11 октября 1915 г. в городе Энзели образовал штаб и управление Экспедиционного корпуса, который вошел в состав Кавказской армии, а затем и Кавказского фронта, начальником его назначался начальник 1-й Кавказской казачьей дивизии генерал-лейтенант Н. Н. Баратов. Из-за сильной отдаленности от главных сил Кавказской армии Персидский фронт, по сути, являлся самостоятельным направлением и играл далеко не последнюю роль для Российской империи [14, с. 107, 111–113].

Корпус этот размещался в Персии до 1918 г. и несомненно, в чужой, неправославной стране как ни в какой другой казакам была необходима поддержка духовенства, самому же духовенству здесь было также непросто, еще до войны на территории нынешнего Ирана была организована православная Урмийская миссия на приграничной с Турцией территории, в Урмии. Основной ее задачей являлось утверждение православной веры среди паствы, а также миссионерская деятельность среди ассирийцев данной области. В годы Первой мировой войны миссия оказалась в плачевном состоянии, несмотря на все трудности, она продержалась в Урмии до декабря 1914 г., а затем вместе с отступающими казаками была эвакуирована в Тифлис. В 1915 же году по мере наступления Кавказского фронта миссионеры вновь вернулись в Урмию, здесь была ужасная картина: паства находилась в ужасающем состоянии, многие погибли, те же, кто остался жив, несли нищенское существование. Но, несмотря на это, первоочередной задачей миссии в эти страшные годы стало «духовное окормление» оставшейся паствы и русских войск [2, с. 24, 33–35].

В одной из частей корпуса Баратова — Сводной Кубанской казачьей дивизии — изначально вообще не было полкового священника, командующий 4-м Сводно-кубанским полком войсковой старшина Беломестнов в 1916 г. написал рапорт-ходатайство, где отмечал, что чины полка лишены возможности слышать слово Божие не только из своего шатра, но и вообще по всей стране, где православных церквей вообще нет, нет возможности получить покаяние, отсутствие священника, кроме всего прочего, плохо сказывается на религиозно-нравственных чувствах полка. В свя-

зи с этим он очень просил назначить священника в командуемый им полк, или обратиться к настоятелю какого-либо монастыря с такой просьбой [14, с. 168–169]. Это позволило Н. Н. Баратову обратиться к Главнокомандующему с просьбой о добавлении в штат дивизии полковых священников. В «баратовской» дивизии с 1913 г. состоял священник протоиерей отец Альбицкий Александр Федорович, после отец Попов, о том, как он напутствовал своих воинов перед выступлением, сохранилась запись в полковом журнале [14, с. 169].

Немаловажно будет сказать, что у воинских частей в Персии были свои воинские праздники, а для тех частей, которые их не имели, их устанавливали специально. Так, в ноябре 1917 г. состоялся Георгиевский праздник для частей 1-го Кубанского полка, тогда же приезжал и походный атаман всех казачьих войск великий князь Борис Владимирович, по этому случаю был парад в День Святого Великомученика и Победоносца Георгия, который состоялся только после Молебна [14. 163–164, 170].

Таким образом, из всего вышесказанного видно, что присутствие полковых священников в казачьих частях на Кавказском фронте Первой мировой войны было просто необходимо, они не только вдохновляли свою паству на подвиги, но и сами совершали их, за что были удостоены не одной награды, а августейший главнокомандующий Кавказским фронтом великий князь Николай Николаевич не раз говорил такие слова: «Мы в ноги должны поклониться военному духовенству за его великолепную работу в Армии» [1, с. 72].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Архиепископ Константин (Горянов)*. «Не разлучившись с паствой»: Подвиг русского православного духовенства в Первую мировую войну // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. № 2 (8). С. 64–101. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ne-razluchivshis-s-pastvoy-podvig-russkogo-pravoslavnogo-duhovenstva-v-pervuyu-mirovuyu-voynu-1914-1918-gg> (дата обращения: 04.08.2019).

2. *Архиепископ Курганский и Шадринский Константин*. История православной миссии в Иране // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2 (4), 2012. С. 12–39 URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/istoriya-pravoslavnoy-missii-v-irane> (дата обращения: 07.09.2019).

3. *Борщукова Е. Д.* Деятельность Православной Церкви в организации медицинской помощи раненым в начальный период Первой мировой войны // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2011. С. 9–13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/deyatelnost-pravoslavnoy-tserkvi-v-organizatsii-meditsinskoj-pomoshi-ranenym-v-nachalnuy-period-pervoy-mirovoy-voyny> (дата обращения: 24.08.2019).

4. *Бухарин Ю. А.* «Молнии взрывов отражались в позолоте вздетых над головами крестов». Армейское духовенство в годы Первой мировой войны // Апостол. Церковно-культурный журнал. 2011. № 1 (7). С. 32–35. URL: https://histrf.ru/uploads/media/artworks_object/0001/07/d80b2a4e49dcc27649a3371c354e823299c991b0.pdf (дата обращения: 07.09.2019).

5. *Варшавчик С.* 5 священников — героев Первой мировой войны // Фома. 2018. № 11. // URL: <https://foma.ru/pyat-svyashhennikov-geroev-pervoy-mirovoy-voynyi.html> (дата обращения: 04.07.2019).

6. *Елисеев Ф. И.* Казаки на Кавказском фронте. 1914–1917: Записки полковника Кубанского казачьего войска в тринадцати брошюрах-тетрадах. М.: Воениздат, 2001. — 292 с., илл. — (Редкая книга).

7. *Елисеев Ф. И.* Ты, Кубань, ты — наша Родина. // Казачьи войска в Первой мировой войне / составл., предисл., комментарии д.и.н. С. В. Волкова. М.: АЙРИС-пресс, 2017. — 480 с. — (Белая Россия).

8. *Красовский М. В.* Кузьма Крючков — первый георгиевский кавалер Первой мировой войны 1914–1918 гг. // Казачьи войска в Первой мировой войне / составл., предисл., комментарии д.и.н. С. В. Волкова. М.: АЙРИС-пресс, 2017. — 480 с. — (Белая Россия).

9. *Лантева Е. В., Рожкова Л. П.* К вопросу об истории российского казачества // Вестник финансового университета.

2011. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-istorii-rossiyskogo-kazachestva> (дата обращения: 24.08.2019).

10. *Матвеев О. В.* Православие в истории и культуре Кубанского казачества // Православие — духовно-нравственный стержень казачьего мировоззрения: материалы Первой Межрегиональной научно-практической конференции в г. Москва, 16–17 августа 2011 г. Под общей редакцией Преосвященного Кирилла, епископа Ставропольского и Невинномысского, председателя синодального комитета Русской Православной Церкви по взаимодействию с казачеством. Ставрополь: Графа, 2011 // URL: <https://www.slavakubani.ru/geography/orthodoxy/orthodox-cossack-traditions/pravoslavie-v-istorii-i-kulture-kubanskogo-kazachestva/> (дата обращения 10.08.2019).

11. *Оськин М. В.* Первая мировая война. М.: Вече, 2010. — 368 с. — (Россия в великих войнах).

12. *Пахалюк К. А.* Православное духовенство на защите империи // Федеральный портал. История РФ. 2014. URL: <https://histrf.ru/biblioteka/pamytniky-geroyam-pervoy-mirovoy/b/pravoslavnoie-dukhovienstvo-na-zashchitie-impierii> (дата обращения: 04.07.2019).

13. *Радченко В. Г.* Байки деда Игната. М.: НП «Историко-культурное наследие Кубани», 2008. — 336 с.: ил.

14. *Стрелянов (Калабухов) П. Н.* Казаки в Персии. 1909-1918 гг. М.: ЗАО Центрполиграф, 2007. — 442 с. — (Россия забытая и неизвестная).

15. *Чернявский М. Т.* Служба в донской артиллерии. // Казачьи войска в Первой мировой войне / составл., предисл., комментарии д.и.н. С. В. Волкова. М.: АЙРИС-пресс, 2017. — 480 с. — (Белая Россия).

16. *Щербина Ф. А.* История Кубанского казачьего войска / Федор Щербина. М.: Вече, 2013. — 576 с.: ил. — (история казачества).

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.017.4

Диакон Игорь Иванов

магистрант

Национальный исследовательский Томский

государственный университет

e-mail: igorivanov030290@gmail.com

Deacon Igor Ivanov

undergraduate

National research Tomsk

State University

e-mail: igorivanov030290@gmail.com

ФЕНОМЕН ПОДВИГА КАК ОСНОВА ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

THE PHENOMENON OF FEAT LIKE A BASIS OF PEDAGOGICAL ACTIVITY

Аннотация. Статья рассматривает феномен подвига, его роль и значение в педагогической деятельности. В статье поднимается проблема отсутствия идеалов в современном отечественном образовании и трудности, которые она производит в педагогической деятельности. Указаны различия понятий подвижничества и героизма, а также предлагается решение данной проблемы.

Abstract. The article considers the phenomenon of feat, its role and importance in pedagogical activity. The article raises the problem of the lack of ideals in modern domestic education and the difficulties that it produces in pedagogical activity. The differences between the concepts of asceticism and heroism are indicated, and a solution to this problem is proposed.

Ключевые слова: Феномен подвига, педагогика, основа педагогической деятельности, подвижники, герои.

Key words: The phenomenon of asceticism, pedagogy, the basis of pedagogical activity, asceticism, heroes.

Эпоха постмодернизма, поколение которой страдает от крайней неопределенности, отсутствия высоких жизненных ориентиров и точек опор, является действительностью наших дней. Поколение постмодернизма в своей массе не принимает никаких героев и не имеет в них необходимости. Существует, вечно меняя угол своего зрения на окружающую действительность и на самое себя. Это поколение, в котором не признаются авторитеты, отрицаются идеалы. Противодействия этой тенденции современное российское образование не знает. Исследователи указывают, что это выражается в том, что федеральные образовательные стандарты как школ, так и вузов не предлагают достойный идеал подрастающему поколению, тем самым лишаясь точек опоры [1].

В свою очередь и педагог, который традиционно опирался на примеры для подражания (герои войны, лидеры стахановского движения или святые подвижники) лишается возможности предложить своим ученикам эти примеры в рамках учебной программы. Это ставит отечественное образование в невыгодное положение. Теряется мощный воспитательный эффект педагогической деятельности, который мог бы обеспечить нравственное становление личности школьника, а взамен ничего достойного не предлагается.

Бабенко О. А. подчеркивает, что этот вакуум был сразу же заполнен другими «героями» более «низкого сорта» или вовсе вымышленными [2]. В работе Кравченко С. М. и Болотовой Е. А. убедительно показано, что это явление усугубляется тем, что все чужеродные героические образы, которые транслируются через медиапространство, вытесняют собственное «Я» и становятся моделью его поведения [5].

В итоге мы получаем поколение прозападно образованных людей, которые внутри уже мало чего имеют общего с тысячелетней историей своего Отечества. Это люди, которые не способны

создать «устойчивую ценностную иерархию», вследствие чего не имеют возможности стать полноценной здоровой личностью. Мы полностью разделяем точку зрения авторов о том, что через «дегероизацию происходит и расчеловечивание» поколения и это — уже очень серьезная проблема, которая может носить необратимый характер. В этой связи привитие положительных примеров для подражания в рамках учебного процесса является необходимым условием для выполнения требований Концепции духовно-нравственного развития граждан РФ [3].

Исходя из этого, встает вопрос: какие именно примеры для подражания должны быть предложены? Эти примеры могут быть как современниками учеников, так и людьми прошлых эпох. Существует некая двойственность о том, как их называть. Иногда их называют подвижниками, иногда героями. Часто эти два слова употребляются как синонимы, но так ли это на самом деле, следует разобраться.

Разделение понятий подвижников и героев не случайно. Так, В. Г. Дидковская обращает внимание читателя на подмену значения слова «подвиг» в ходе истории. Слово «подвиг» является однокоренным со словом «движение», имеет в своей основе глубокий религиозный подтекст и означает некий процесс, движение вперед. Подвиг имеет вектор своего развития и конкретную цель, которой стремится достигнуть подвижник.

С течением времени слово «подвиг» стало ассоциироваться со словом «героизм» или «героический поступок». Оно стало рассматриваться как кратковременное явление [4], что, конечно же, далеко от исконного понимания слова. Рахова Е. Э. указывает на то, что подмена произошла не только в понимании продолжительности или кратковременности феномена подвига, но и в конечной цели, которой пытается достигнуть человек. В традиционном для России понимании целью подвижника является идеал Богочеловека Иисуса Христа [6]. Он является своеобразным «маяком», созерцая который, подвижник корректирует свой внутренний мир и внешнее поведение. В гуманистическом же героизме герой преследует эгоцентричную цель человекобога, как идеал самого себя. Здесь человек рисует, хоть и в целом чаще положительный, но тем не менее, свой собственный образ. Этот

подход опасен тем, что в этом случае человек лишается объективных критериев нравственности и сам решает, что есть черное, а что белое.

Следовательно, выбирая примеры для подражания между героями и подвижниками, следует обратить внимание на тот конечный итог педагогической деятельности, к которому мы стремимся. Если мы хотим получить общество, в котором граждане готовы к продолжительному подвижническому труду, опираясь на объективные критерии нравственности и морали, то и пропагандировать следует преимущественно подвижников.

Таким образом, систематическое исследование житий подвижников благочестия в рамках школьной и вузовской программ будет способствовать духовно-нравственному развитию и становлению личности подрастающих поколений.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ануфриев С. И., Костюкова Т. А.* Модернизация современного российского образования: направления, пути реализации целей и задач // *Информация и образование: границы коммуникаций.* 2016. № 8 (16). С. 9–14.
2. *Бабенко О. А.,* кан. фил. н. *Образ героя в культуре.* — Ростов на Дону, 1999.
3. *Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А.* Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. М.: Просвещение, 2009.
4. *Дидковская В. Г.* Подвиг, подвижник, герой. Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. № 2 (20). — Нижний Новгород, 2019.
5. *Кравченко С. М., Болотова Е. А.* Значение образа святых в формировании духовно-нравственного развития ребенка. Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. Вып. 3. — М., 2016.
6. *Рахова Е. Э.* Гуманистический героизм и православное подвижничество. Международный научный журнал «Инновационная наука». № 4. — Екб, 2016.

Абрамов С. И.

к.п.н., заведующий кафедрой общей и социальной педагогики
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
e-mail: serganika@mail.ru

Abramov S. I.

Ph. D., head of the Department of General and social pedagogy
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
e-mail: serganika@mail.ru

ПОДВИГ КАК МЕТОД ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРОСТКОВ

FEAT AS A METHOD OF SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF TEENAGERS

Аннотация. В начале двадцатого века А. М. Горький писал, что в жизни всегда есть место подвигу. Актуально ли это в начале двадцать первого века? Что составляет понятие «подвиг» с точки зрения светской атеистической педагогической парадигмы и педагогической парадигмы православной — религиозной? Каково место подвига в сфере духовно-нравственного воспитания, которое также различно понимается в атеистическом и религиозном педагогических подходах? Как можно использовать подвиг героев Отечества, а также святых подвижников в качестве метода воспитания в сфере патриотического и духовно-нравственного воспитания современных подростков? Формы и содержание духовно-нравственного и патриотического воспитания в реализации метода «подвиг» в условиях общеобразовательной и воскресной школы. Уровни и эффекты результатов использования метода «подвиг».

Abstract. At the beginning of the 20th century, Maxim Gorky wrote that there was always a place for heroic deeds in life. Is this assertion still

right at the beginning of the 21st century. How is the notion of «heroic deed» seen in pedagogy under the secular atheistic and Orthodox religious paradigms. What is the role of heroism in spiritual and moral education from the perspectives of atheistic and religious pedagogy? How could deeds of heroes and holy ascetic men of the Fatherland be used as a teaching method in patriotic and spiritual and moral education of modern teenagers. Forms and content knowledge for studying heroism in spiritual and moral and patriotic education in secondary and Sunday schools. Levels and efficacy of studying heroism.

Ключевые слова: подвиг, духовно-нравственное воспитание, патриотизм, метод воспитания, уровень результатов.

Keywords: heroic deed, heroism, spiritual and moral education, patriotism, method of education, level of results.

Советский писатель Максим Горький в своем произведении «Старуха Изергиль» вкладывает в уста главной героини следующие слова, обращенные к молодому человеку: «В жизни, знаешь ли ты, всегда есть место подвигам. И те, которые не находят их для себя, — те просто лентяи или трусы» [15]. На эту тему в советской школе писалось множество сочинений, устраивались диспуты и, как правило, если не все, то подавляющее большинство учеников старших классов стремились как-то проявить себя. Доказать, что они не являются лентяями и тем более трусами. Благодаря усилиям государства у советского школьника в жизни присутствовало множество мотиваторов героизма, в ряду которых были конечные слова клятвы героев романа Вениамина Каверена — подростков Сани Григорьева и Пети Сквородникова: «Бороться и искать, найти и не сдаваться!» [12] Это настоящий девиз, раскрывающий динамику подвига, суть которого определяется словарем С. И. Ожегова как «героический, самоотверженный поступок» [19]. Рассматривая данный социальный феномен в историко-педагогическом аспекте, можно сказать, что сложилась парадоксальная ситуация. Строки английского поэта

Альфреда Теннисона из стихотворения, посвященного Одиссею: «To strive, to seek, to find, and not to yield», стали мотивом формирования взглядов, убеждений и соответствующих нравственных установок, доминирующих в системе духовно-нравственного воспитания, направленного на создание мировоззренческой основы будущего строителя коммунизма.

Одним из проводников этого феномена в жизнь можно назвать «Педагогику общей заботы» И. П. Иванова. Данный педагогический подход позволял *не готовить ребенка жить*, а, уважая его личность, *ежедневно проживать с ним жизнь* деятельно, а не развлекательно. Приучать ребенка к активному отношению ко всему срезу жизненных вопросов в контексте всеобщей заботы, которая по мысли И. П. Иванова есть «...творческая деятельность, удовлетворяющая интересы, потребности общества, и личные интересы, потребности всех его членов, в настоящем и будущем» [8, с. 7]. При этом творческую деятельность детей и взрослых должны были объединять *общие цели, общие жизненно важные заботы*. Из чего следовало пять основных закономерностей педагогики общей заботы: 1. Каждое дело — с пользой, иначе — зачем? 2. Каждое дело — людям, иначе — зачем? 3. Каждое дело — творчески, иначе — зачем? 4. Наша цель — счастье людей! 5. Мы победим — иначе быть не может! Это педагогическое направление было чрезвычайно эффективно в формировании патриотического мировоззрения подростков в СССР на протяжении 60–80 гг. двадцатого века.

Но в период Перестройки и постперестройки такое направление воспитания было признано «идеологизированным» и от него в большинстве случаев отказались. Пришедший на смену советскому новый педагогический подход соответствовал 13-й статье Конституции РФ, которая гласит: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» и привел патриотическое воспитание в нашей стране в кризисное положение. Это случилось потому, что на деле Конституция РФ не является деидеологизированной. «Она, — как отмечает правовед А. Белякова, — содержит в себе либеральные идеи, то есть скрытую идеологию». Либеральная идеология, идеология

прав человека фигурирует в статье 2 Конституции РФ: «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина — обязанность государства» [22].

Таким образом, приняв такую Конституцию, страна резко перешла от социализма к либерализму, что отразилось на социальном заказе общества современной системе образования. Результатом чего стал новый девиз для жизни подростков, взятый из творчества американского певца Бобби Макферрина, который звучит так: «Don't Worry, Be Happy!» То есть «Не волнуйся, будь счастлив!». Это значит, что подвигу нет места в жизни современной молодежи. Нужно просто жить, не задумываясь о завтрашнем дне, и получать при этом как можно больше удовольствий. Прямо по Апостолу: «Станем есть и пить, ибо завтра умрем» (1 Кор. 15:32).

Данный тезис хочется подтвердить следующим фактом. Летом 2019 г. преподаватели ПСТГУ приняли участие в проекте «Помощники спасателей» для московских подростков (14–16 лет), находящихся в социально-опасном положении. При опросе около пятиста человек не более десяти из них смогли назвать людей, которые являются героями нашего Отечества. И то подростки, назвавшие героев, учились в школах, носивших их имя. Как тут не вспомнить французский афоризм: «Для лакея нет героя» (*Il n'y a point de heros pour son valet de chambre*) [23]? Данное положение, по нашему мнению, сложилось вследствие либерального подхода в педагогике, который не включает в свой арсенал подвиг как метод духовно-нравственного воспитания подростков. О недопущении этого еще в XIX в. предупреждали великие русские писатели. Например Л. Н. Толстой объяснял, почему на Западе не понимали величие М. И. Кутузова: «Для лакея не может быть великого человека, потому что у лакея свое понятие о величии» [20]. А Ф. М. Достоевский прямо указывал причину этого явления: «...наш либерал прежде всего лакей и только и смотрит, как бы кому-нибудь сапоги вычистить» [6].

Эта тенденция проявилась и в современной культуре, где понятие «подвиг» все больше становится горизонтально-плоским, те-

ряющим духовную, вертикальную составляющую. Если опустить все «разоблачительные» выступления и статьи либералов, посвященные уничтожению великих битв и ратных подвигов наших героев, а обратиться к современной популярной песне, имеющей патриотическую направленность, то увидим явную смысловую редуциацию последней. Так если мы сравним «Казачью» песню А. Я. Розенбаума [18] (1) и старинную казачью песню «Когда мы были на войне» [13] (2), то духовная деградация будет очевидна:

<p>1. <i>Под зарю вечернюю солнце к речке клонит, Все, что было — не было, знали наперед. Только пуля казака во степи догонит, Только пуля казака с коня собьет.</i></p>	<p>2. <i>Когда мы будем на войне, Навстречу пулям полечу на вороном своем коне! Но видно смерть не для меня И снова конь мой вороной меня выносит из огня.</i></p>
---	---

Этот пример показывает непонимание автором первой песни простого факта, что в сознание русского воина всегда вкладывалось понимание того, что «Смелого пуля боится, смелого штык не берет!» Об этом знали и наши враги, так, Фридрих Великий говорил, что русского солдата мало убить, его надо еще и повалить! И об этом есть в казачьих песнях:

<p><i>На завалах мы стояли как стена Пуля сыпала, жужжала, как пчела. Кровь широкими потоками текла.</i></p>	<p><i>А и что то за Донския казаки Колят, рубят да сажают на штыки [9].</i></p>
--	---

В сознании русского подростка через песни, пословицы, сказки воспитывалась храбрость и понимание того, что никакая пуля, никакой штык не может остановить и свалить смелого воина, кроме него самого, его воли. В этом случае честь и слава в боях

приобреталась бойцом не для себя, а для православной Отчизны [2].

Но, эти простые вещи, к сожалению, не воспринимаются современной педагогической парадигмой. Поэтому содержание патриотического воспитания на сегодня составляют псевдонациональные ценности, систематизированные по принципу эгоизма. Как пример приведем девиз старшего отряда «Спасатель» в детском оздоровительном лагере: «Наш девиз — четыре слова: спасся сам, спасай другого!»

Но такой девиз, основанный на принципе эгоизма, неприемлем в отечественной традиции патриотического воспитания по следующим причинам:

Во-первых, закон эгоизма в православном педагогическом подходе, который на протяжении целого тысячелетия является доминирующим в отечественной педагогике, отсутствует. Об этом пишет свт. Николай Сербский: «Не очень доверяй теориям и разговорам о законе эгоизма. Никакого закона эгоизма нет. Во Вселенной есть Бог, и люди — род Божий. Человек, бросившийся в воду, чтобы спасти утопающего, одним движением уничтожает все эти теории и пресекает такие разговоры» [16].

Во-вторых, в традиционном воспитании применяется принцип друго́доминантности: «Сам погибай, а товарища выручай». То есть делается опора на подвиг как метод духовно-нравственного воспитания;

В-третьих, если обратиться к этимологии понятия «подвиг», то оно имеет духовную основу. Об этом пишет советский славист Олег Николаевич Трубачев: «...старо-славянские, церковно-славянские слова подвигъ... подвигн ꙗ ти с ꙗ содержат в своих значениях и примерах словоупотребления ясное указание на движение вверх, подъем, поднятие: подвизати соответствует, например, греч. φέρειν „нести“» [21, 4–5]. С точки зрения этимологии слово метод (от греч. Μέθοδος) означает — «путь», «способ» — систематизированная совокупность шагов, действий, которые необходимо предпринять, чтобы решить определенную задачу или достичь определенной цели. Таким образом, метод воспитания — это путь достижения заданной цели воспитания. Следова-

тельно, «подвиг» как метод воспитания будет представлять собой в своем предельном, а лучше сказать духовном, то есть беспредельном аспекте — вертикальное, сакральное подвижничество, связанное с духовным внутренним восхождением личности к Абсолютному Идеалу, каковым в религиозном педагогическом подходе является Бог.

В-четвертых, само понимание Родины в традиционной педагогике трактуется уже не плоскостно, а духовно, сакрально — по мысли И. А. Ильина как: «...национальный сосуд Духа Божия... наш алтарь, и Храм, и освещенный им кровный дедовский очаг» [11]. Вследствие чего погибший за Родину исполнял слова Спасителя, обращенные к такому герою: «Нет больше той любви, аще кто положит душу свою за други своя» (Ин. 15:13). Господь наш Иисус Христос безмерным и неиссякаемым потоком Божественной любви, излившимся с креста Голгофского, попрал, т.е. уничтожил духовную и телесную смерть. В стяжании этой любви и кроется смелость защитников Отечества. «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 4:18), пишет ап. Иоанн Богослов.

Следовательно, для применения в педагогике понятия подвиг как метода воспитания, требуется духовное, внутреннее самоопределение человека, которое в наибольшей степени начинает определяться в подростковый период и период ранней юности. Об этом пишет о. Василий Зеньковский: «...пожалуй, только в эту — пору в живом и горячем порыве отдает себя юность на всю жизнь на какой-либо подвиг и остается свободно верной всю жизнь ему» [7, с. 110]. Поэтому подростковый и юношеский периоды жизни человека в силу своей специфики наиболее удобное время для воспитания патриотизма. «Патриотизм, — писал поэтому по поводу Святейший Патриарх Алексий II, — может жить лишь в той душе, для которой на земле есть нечто священное, которая на своем живом опыте узнала объективность и безусловное достоинство этого священного и увидела его в святынях своего народа. Система ценностей Святой Руси создавала все условия для высшего духовного самоопределения, а значит, и зрелого патриотизма русского народа» [3].

В целом подвиг в этом случае понимается как внутреннее, часто невидимое внешнему миру усилие над собой, своей слабостью, своими страстями, приводящее человека к Спасителю. Тогда и *духовно-нравственное воспитание* рассматривается как поддержка педагогом устремления ребенком к его встрече со Христом, через свой внутренний духовный подвиг.

Средствами достижения этого пути воспитанником будут, по выражению И. А. Ильина, следующие национальные «сокровища»: язык, песня, молитва, сказка, поэзия, история, армия, территория, хозяйство и особенно жития святых и героев. «Чем раньше и чем глубже воображение ребенка будет пленено живыми образами национальной святости и национальной доблести, — пишет Иван Александрович, — тем лучше для него. Образы святости пробудят его совесть. А русскость святого вызовет в нем чувство соучастия в святых делах, чувство приобщенности, отождествления; она даст его сердцу радостную и гордую уверенность, что «наш народ оправдался перед лицом Божиим»... Образы героизма пробудят в нем самом волю к доблести, пробудят его великодушие, его правосознание, жажду подвига и служения, готовность терпеть и бороться; а русскость героя даст ему непоколебимую веру в духовные силы своего народа» [10].

Но возникает закономерный вопрос: «Как эти сокровища передать современным подросткам?» Здесь, по нашему убеждению, нужно организовать неразрывное взаимодействие таких институтов воспитания, как светское общеобразовательная организация, образовательные организации Русской Православной Церкви и семьи. Данное взаимодействие должно привести к превращению жизненного пространства воспитанника «...в мотивирующее пространство, определяющее самоактуализацию и самореализацию личности, где воспитание человека начинается с формирования мотивации к познанию, творчеству, труду, спорту, приобщению к ценностям и традициям многонациональной культуры российского народа» [14]. Такое пространство представляет собой не классическое пространство материальных объектов и связей, а «хронотоп», под которым А. А. Ухтомский понимал закономерную связь пространственно-временных координат.

Алексей Алексеевич, вводя понятие «хронотоп» в контекст человеческого восприятия, утверждал, что с точки зрения хронотопа существуют уже не отвлеченные точки, но живые и неизгладимые из бытия события. Онтологическим свойством «хронотопа» является личностно-временное взаимодействие. Такое пространство само по себе является субъектом образовательного процесса. Способом собирания такого хронотопа является педагогическое событие, понимаемое как момент реальности, в котором происходит развивающая, целе- и ценностно ориентированная встреча взрослого и ребенка, разрушающая средостение между ними [5]. Механизмом создания такого мотивирующего пространства становится «детско-взрослая СО-бытийная общность» (В. И. Слободчиков), содержанием которой будет совместная деятельность по «самостроительству» (А. В. Мудрик) ребенка на основе принятия, эмпатии, доверия и рефлексии [1, с. 272–274]. Результаты деятельности такого пространства будут иметь три уровня [4, с. 9–11].

Первый уровень результатов получается посредством взаимодействия родителей и детей в семье, педагога и воспитанника на уровне класса в общеобразовательной школе, группы в воскресной школе или в учреждении дополнительного образования. Содержанием такого взаимодействия должно стать приобретение подростками знаний (об общественных нормах, основных положениях духовной жизни, социально одобряемых и не одобряемых формах поведения в обществе, фактах героических событий в истории нашего Отечества и его героях). Формами такого СО-бытия могут быть как традиционные педагогические формы, такие как: этическая беседа, совместное обсуждение прочитанных книг или просмотренных телепередач, фильмов, новостей и т.д. Так и тех сокровищ, о которых говорил И. А. Ильин. Например: русская народная песня, исполняемая вместе с педагогом. Как говорил свт. Николай Сербский: «Ты можешь анализировать песню, но не забывай петь» [17, с. 45]. Совместные молитва, чтение отечественной поэзии, проживание жития святых и героев и др. Посредством этих форм взрослый, как носитель положительного знания и повседневного опыта, должен стать значимым авторитетом для подростка. При этом следует помнить, что в беседе о

духовно-нравственном образе жизни ребенок не только воспринимает информацию от взрослого, но и невольно сравнивает ее с образом самого взрослого. Информации будет больше доверия, если сам взрослый культивирует такой образ жизни. К такому взрослому подросток может обращаться за советом и просить поддержки на втором этапе развития мотивирующего пространства.

Второй уровень результатов получается посредством взаимодействия подростков между собой на уровне класса, группы, всей общеобразовательной или воскресной школы, учреждения дополнительного образования. Т.е. в защищенной, дружественной просоциальной среде, в которой подросток получает (или не получает) первое практическое подтверждение приобретенных духовно-нравственных и социальных знаний, начинает их ценить (или отвергает). Содержанием такого взаимодействия должно стать приобретение подростками опыта переживания и позитивного отношения к базовым патриотическим ценностям Отечества, ценностного отношения к духовно-нравственной реальности в целом. Формами такого СО-бытия могут быть дебаты, тематический диспут, концерты, инсценировки, праздники, КТД (коллективно-творческое дело) патриотической направленности и т.д. на уровне класса и школы. Содержание таких форм могут быть заполнены такими сокровищами по Ильину, как и на первом этапе, с учетом масштаба и количества участников проводимого мероприятия. Это могут быть: хоровая песня, соборная молитва, инсценировка сказки, поэтический монтаж, дебаты по истории, армий, территории, хозяйству и пр.

Третий уровень результатов получается посредством взаимодействия подростка с представителями различных социальных субъектов за пределами семьи, образовательной организации, в открытой общественной среде. Получение подростком начального опыта самостоятельного общественного действия (подвига), формирование у подростка духовно-нравственной и социально приемлемой моделей поведения на примере подвига отечественных героев и подвизания православных святых. Только в самостоятельном общественном действии подросток

действительно становится (а не просто узнает о том, как стать) гражданином, патриотом, свободным, православным человеком не на словах, а на деле. Формами такого СО-бытия могут быть социальный проект патриотической направленности, субботник по уборке воинских захоронений, участие в акции «Бессмертный полк», благотворительные концерты, выставки, фестивали, посвященные Победе в ВОВ и т.д. История, армия, территория, хозяйство могут заполнить вышеприведенные формы.

Кроме того, следует помнить, что переход от одного уровня воспитательных результатов к другому должен быть последовательным, постепенным. При этом с переходом от одного уровня результатов к другому существенно возрастают воспитательные эффекты:

- на первом уровне воспитание приближено к обучению, при этом предметом воспитания как учения являются не столько научные знания, сколько знания о ценностях;
- на втором уровне воспитание осуществляется в сфере жизни и деятельности подростков. Поэтому теоретическое понятие духовно-нравственных и патриотических ценностей может усваиваться ими посредством отдельных поступков, перерастающих в определенную систему;
- на третьем уровне создаются необходимые условия для участия подростков в духовно-нравственно ориентированной и социально значимой деятельности. В результате которой ими приобретаются элементы опыта духовно-нравственного поведения в повседневной жизни по образу подвигов отечественных героев и святых подвижников благочестия.

Резюмируя вышесказанное, можно констатировать, что: знания о патриотических ценностях как содержание воспитания посредством метода «подвиг» переводятся в реально действующие, осознанные мотивы поведения подростка. Вследствие этого значения данных ценностей присваиваются подростками и становятся их личностными смыслами, а духовно-нравственное развитие достигает определенной полноты. Таким образом, создание мотивирующего пространства и достижения трех уровней воспитательных результатов в контексте патриотическо-

го воспитания, обеспечивает появление значимых эффектов духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся, прописанных в ФГОСах нового поколения: формирование основ российской идентичности, присвоение базовых национальных ценностей, развитие нравственного самосознания, укрепление духовного и социально-психологического здоровья, позитивного отношения к жизни, доверия к людям и обществу и т.д.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамов С. И.* Воспитательное пространство малого города. XXI Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 2. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 272–274.
2. *Абрамов С. И.* Досуг как средство духовно-нравственного воспитания юного казачества. Сборник Церковь и казачество: соработничество на благо Отечества: Материалы Четвертой Международной научно-практической конференции. — М.: ООО «Духовное преображение», 2015. — 336 с. С. 174.
3. *Алексий II (Ридигер), Патриарх.* Об истинном и ложном патриотизме. Электронный документ. URL: <https://zchapter.blogspot.com/2010/10/ii.html>
4. Внеурочная деятельность школьников. Методический конструктор: пособие для учителя / Д. В. Григорьев, П. В. Степанов. — М.: Просвещение, 2011. — 223 с. Стр. 9–11.
5. *Григорьев Д. В.* Событийный подход к воспитательному пространству. Воспитательное пространство как объект педагогического исследования / Под ред. Н. Л. Селивановой; отв. ред. Л. И. Новиковой, Е. И. Соколовой. — Калуга: Институт усовершенствования учителей, 2000. С. 68.
6. *Достоевский Ф. М.* Бесы. Часть первая. Глава четвертая. Электронный документ. URL: <https://ilibrary.ru/text/1544/p.31/index.html>
7. *Зеньковский В. В. протоиерей.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. YMCA-Press. — Париж, 1934. С. 110.
8. *Иванов И. П.* Педагогика коллективных творческих дел.— Киев: «Освита», 1992. С. 7.

9. Из-за леса, леса копий и мечей... Казачья песня. Электронный документ. URL: <http://stanica.su/starpesni.htm>.
10. Ильин И. А. Путь духовного обновления Электронный документ. URL: <https://iknigi.net/avtor-ivan-ilin/63232-put-duhovno-go-obnovleniya-ivan-ilin/read/page-13.html>.
11. Ильин И. А. Белая идея. Электронный документ. URL: <http://ruguard.ru/article/a-36.html>.
12. Каверин Вениамин. Два капитана. Электронный документ. URL: <http://booksburg.net/book.php?book=68345&page=17>.
13. Когда мы были на войне. Казачья песня. Электронный документ. URL: <http://www.minusy.ru/text/t:46018>
14. Концепция развития дополнительного образования детей. Утверждена Правительством РФ от 4 сентября 2014 г. № 1726-р. С. 2. Электронный документ. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_168200/
15. Максим Горький. Старуха Изергиль. Электронный документ. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=10494&p=1>.
16. Николай Сербский (Велимирович) святитель. Мысли о Добре и Зле. Свято-Елизаветинский монастырь. — Минск. 2005 г. — 255 с. С. 49.
17. Николай Сербский (Велимирович) святитель. Там же. С. 45.
18. Розенбаум А. Я. «Казачья». Электронный документ. URL: <http://www.rozenbaum.ru/#!/songs/i/0040>.
19. Толковый словарь Ожегова Электронный документ. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/164270>.
20. Толстой Л. Н. Война и мир, 4, 4, 5. Электронный документ. URL: <https://worte.ru/determine>.
21. Трубачев О. Н. Славянские этимологии. Сб. «Этимология. Принципы реконструкции и методика исследования, 1964». — М., 1965. С. 4–5.
22. Цит. по: Черняк Александр. Какая скрытая идеология заложена в Конституции РФ? Электронный документ. URL: <https://zen.yandex.ru/media/lsycheva/kakaia-skrytaia-ideologija-zalozhena-v-konstitucii-rf-5c28c1e151ac1300abc2786d>
23. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений. — М.: «Локид-Пресс». Вадим Серов. 2003. Электронный документ. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_wingwords/748/

Воробьева Н. В.

д.и.н., доцент, проректор по научной работе
Омской духовной семинарии

Vorobyova N. V.

doctor of historical Sciences, associate Professor,
Vice-rector for scientific work of
Omsk Theological seminary

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ: ТРАЕКТОРИИ МЕМОРИЗАЦИИ

HISTORICAL MEMORY OF THE GREAT PATRIOTIC WAR: TRAJECTORIES OF MEMORIZATION

Аннотация. Великая Отечественная война — целая историческая эпоха, вместившая экономические, политические, идеологические, военные, социальные, психологические теории и практики, взлеты и падения, ожидания и разочарования, идеалы, цели, интересы, невиданный патриотизм и героизм. Историческая народная память о ней — огромная ценность, духовный капитал России. Доминанты студенческого «военного» сознания — всеобщность гордости за выигранную войну, за Победу; всенародный патриотизм, массовый героизм, ярко проявившиеся не только в годы войны, но и в послевоенный период воодушевления, с которым советские люди восстанавливали разрушенное народное хозяйство; единство фронта и тыла. За 75-летие, прошедшее после Победы, в стране произошли существенные изменения, выросли новые поколения людей, модифицировалось общественное сознание. Что и как помнят об этой войне студенты Омской духовной семинарии, Омского государственного университета им.

Ф. М. Достоевского, Омского автобронетанкового инженерного института, по каким меркам оценивают ее сегодня, каковы уроки войны и Победы для новой России, рассматривается в докладе.

Abstract. The Great Patriotic War — a whole historical era, containing economic, political, ideological, military, social, psychological theories and practices, ups and downs, expectations and disappointments, ideals, goals, interests, unprecedented patriotism and heroism. The historical folk memory of her is a tremendous value, the spiritual capital of Russia. The dominants of the student's «military» consciousness are the universality of pride in a won war, for Victory; popular patriotism, mass heroism, clearly manifested not only during the war years, but also in the post-war period of enthusiasm with which Soviet people restored the destroyed national economy; unity of the front and the rear. Over the 75th anniversary since the Victory, significant changes have taken place in the country, new generations of people have grown, and public consciousness has been modified. What and how students of the Omsk Theological Seminary, Omsk State University F. M. Dostoevsky, Omsk Automobile Armored Engineering Institute, by what standards they evaluate it today, what are the lessons of war and Victory for the new Russia, is considered in the report.

Ключевые слова: историческая память, меморизация, Великая Отечественная война, воинский подвиг, Омская область.

Key words: historical memory, memorialization Great Patriotic War, military feat, Omsk region.

Для понимания исторической памяти о Великой Отечественной войне необходимо иметь в виду ее двоякое содержание. В ней диалектически взаимосвязаны «живая», непосредственная память народа и универсальная обобщенная реконструированная память (историческая литература, учебники по истории, телевидение, художественные произведения, кинофильмы и т.д.).

Первая — событийная память. Это индивидуальные и семейные истории, которые повествуют не только о том, что было (факты, события), но и как это было. Она нередко приходит в противоречие с тем, что встречается в обобщенном опыте, в реконструированной памяти. В Европе память о войне выполняет демократические функции, памятники о ней являются памятниками скорби, в России военные памятники служат демонстрацией не столько скорби, сколько мощи [6]. Противоречивость памяти о Великой Отечественной войне усугубляется вторжением идеологического компонента.

С 2010 г. мы проводим лонгитюдное исследование с интервалом 4–5 лет, в котором изучаем трансформацию исторической памяти о Великой Отечественной войне и значимости этого события для студенческой молодежи [2; 3].

В 2019–2020 учебном году был проведен социологический опрос студентов Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, Омской духовной семинарии и курсантов Омского инженерного автобронетанкового института, в исследовании приняло участие свыше 300 респондентов.

Рабочая гипотеза: 1) память о войне постепенно стирается, слабеет; 2) она все больше выходит за пределы непосредственной «живой» памяти. Причины этого: а) временная: годы войны и Победа все больше отдаляются по времени; б) естественная: живые носители памяти уходят из жизни, унося с собой память о войне.

Какие источники знаний о Великой Отечественной войне были выявлены? Во-первых, из учебников, лекций (ОмДС — 72%¹, ОмИАБТИИ — 80%, ОмГУ — 88%), во-вторых, из кинофильмов (ОмДС — 80%, ОмИАБТИИ — 68%, ОмГУ — 82%), в-третьих, из средств массовой информации (ОмДС — 64%, ОмИАБТИИ — 58%, ОмГУ — 68%). В 2010 г. на первом месте по популярности был ответ «из кинофильмов», на втором — средства массовой информации, на третьем — художественная литература; в 2015 г.

¹ Процент (%) от числа респондентов. Сумма ответов не равна 100%, так как по методике опроса можно было выбрать несколько вариантов.

на первом месте средства массовой информации, на втором — «семейные архивы», на третьем — учебники, лекции.

Около половины студентов Омского госуниверситета (46,7%) и Омской духовной семинарии (47%) смогли назвать повести, рассказы, поэмы, посвященные Великой Отечественной войне, тогда как только 19% курсантов ответили на поставленный вопрос.

Среди художественных источников знаний о войне были названы произведения из школьной программы по литературе: М. Шолохова «Они сражались за Родину», «Судьба человека» (ОмДС — 62%, ОмИАБТИИ — 66%, ОмГУ — 86%), А. Твардовского «Василий Теркин» (ОмДС — 56%, ОмИАБТИИ — 28%, ОмГУ — 82%), К. Симонова «Живые и мертвые», «Жди меня», «20 дней без войны» (ОмДС — 46%, ОмИАБТИИ — 14%, ОмГУ — 44%), В. Быкова «Мертвым не больно», «Обелиск», «Восхождение» (ОмДС — 32%, ОмИАБТИИ — 2%, ОмГУ — 34%), Б. Полевого «Повесть о настоящем человеке» (ОмДС — 34%, ОмИАБТИИ — 4%, ОмГУ — 22%), А. Фадеева «Молодая гвардия» (ОмДС — 52%, ОмГУ — 12%).

Известный всему миру подвиг «Молодой гвардии» не получает «прописки» в сознании молодежи (за исключением семинаристов) вместе с исключением произведения А. А. Фадеева из школьной программы и практическим отсутствием в кинопрокате фильма, снятого по мотивам романа [5].

Для формирования исторического сознания, поддержания, укрепления и обогащения исторической памяти трудно переоценить роль «домашних университетов», семейного воспитания, семейных «архивов», реликвий и атрибутики Великой Отечественной войны [1; 4; 7]. Однако мы видим явное снижение личностного фактора — ответы «от родственников, участников войны», «из бесед в семье», «из семейных архивов» находятся на последних ступенях. Победа в Великой Отечественной войне перестает быть событием личной переживаемой истории. Несмотря на то, что в мемориальной акции «Бессмертный полк» год от года участвуют все больше россиян, из опрошенных студентов лишь немногим более половины (53% всех опрошенных, из которых ОмГУ — 22% ОмДС — 34%, ОмИАБТИИ — 50%) на-

мереваются участвовать в акции, посвященной 75-летию Победы в 2020 г.

Несколько вопросов относилось к знаниям некоторых фактов и событий военных лет; лучшие знания у семинаристов, верно ответили 89,7% респондентов, Омский автобронетанковый инженерный институт — 66,4%, Омский госуниверситет — 53,7% (см. табл. 1). Уровень знаний, как мы видим из таблицы, вырос за последние пять лет.

Таблица 1.

Знание дат военных событий

Укажите даты военных событий	2009– 2010 уч. г.	2014– 2015 уч. г.	2019– 2020 уч. г.
Начало Второй мировой войны	62,5	22	90,7 ¹
Битва под Москвой	42,5	37	63,3 ²
Курская битва	33,1	49	89,4 ³
Сталинградская битва	35	49	75,3 ⁴
Прорыв блокады Ленинграда	31,25	48	54 ⁵
Разгром милитаристской Японии	33,1	44	58 ⁶

Рассмотрим локальный компонент исторической памяти о войне. Респондентам был задан вопрос об омичах — героях Советского Союза; опрошенные студенты государственного университета и Омской духовной семинарии назвали по девять имен, курсанты автобронетанкового инженерного института смогли вспомнить лишь шесть, что объясняется тем, что большинство опрошенных курсантов — иногородние и называли героев войны, но не омичей. Омичей-героев знают чуть более половины опрошенных. На первом месте ответ «Д. М. Карбышев», именем которого назван Омский аэропорт (ОмДС — 52%, ОмИАБТИИ — 16%, ОмГУ — 54%), также были названы П. Е. Осминин (ОмДС — 16%, ОмИАБТИИ — 2%, ОмГУ — 6%), Л. Н. Гуртьев (ОмДС — 20%,

¹ ОмДС — 96%, ОмИАБТИИ — 84%, ОмГУ — 92%.

² ОмДС — 92%, ОмИАБТИИ — 56%, ОмГУ — 42%.

³ ОмДС — 88%, ОмИАБТИИ — 86%, ОмГУ — 94%.

⁴ ОмДС — 94%, ОмИАБТИИ — 72%, ОмГУ — 60%.

⁵ ОмДС — 78%, ОмИАБТИИ — 50%, ОмГУ — 34%.

⁶ ОмДС — 90%, ОмИАБТИИ — 50%, ОмГУ — 34%.

ОмИАБТИИ — 6%, ОмГУ — 12%), Н. П. Бударин (ОмДС — 16%, ОмИАБТИИ — 2%, ОмГУ — 16%), П. И. Ильичев (ОмДС — 12%, ОмИАБТИИ — 2%, ОмГУ — 2%) и другие.

История Отечества — это не только летописи и архивы, рукописное наследие, памятники культуры, науки и техники, но и историческая память индивидов, осознающих свое родство с сотнями предшествующих поколений, активно работающее на самоидентификацию человека с другими соотечественниками. Знанию памятников и мемориальных комплексов, посвященных Великой Отечественной войне в Омске, был посвящен следующий вопрос.

Как видно из таблицы №2, наиболее часто упоминаемыми являются памятники генералу Д. М. Карбышеву, маршалу Г. К. Жукову и мемориальный комплекс «Парк Победы». В 2019–2020 учебном году высокий процент узнаваемости приобрел памятник «Труженикам тыла», установленный в 2010 г., а также памятник «Детям блокадного Ленинграда» 2014 г.

Таблица 2.

Назовите памятники героям Великой Отечественной войны в г. Омске и Омской области	2009–2010 уч. г.	2014–2015 уч. г.	2019–2020 уч. г.
Мемориальный комплекс «Парк Победы»	28,75	46	32 ⁷
Монумент Славы Героям на бульваре Победы	21,25	34	27,4 ⁸
Памятник Маршалу Г. К. Жукову	17,5	28	50 ⁹
Памятник генералу Д. М. Карбышеву	8,75	14	54,7 ¹⁰
Памятник-мемориал погибшим воинам-танкистам	0,62	1	21,3 ¹¹
Памятник Герою Советского Союза В. П. Горячеву	1,25	2	6 ¹²
Памятник Герою Советского Союза Л. Н. Гуртьеву	1,87	3	5 ¹³
Памятник партизанке Е. И. Чайкиной	2,5	4	—

⁷ ОмДС — 44%, ОмИАБТИИ — 20%, ОмГУ — 32%.

⁸ ОмДС — 42%, ОмИАБТИИ — 14%, ОмГУ — 26%

⁹ ОмДС — 70%, ОмГУ — 30%.

¹⁰ ОмДС — 46%, ОмИАБТИИ — 4%, ОмГУ — 22%.

¹¹ ОмДС — 20%, ОмИАБТИИ — 32%, ОмГУ — 12%.

¹² ОмДС — 6%.

¹³ ОмДС — 6%, ОмГУ — 4%.

Памятник «Труженикам тыла»	—	—	29 ¹⁴
Памятник солдатской матери Анастасии Аркадьевне Ларионовой	—	5	21 ¹⁵
Памятник детям блокадного Ленинграда	—	—	5 ¹⁶
Памятник Герою Советского Союза П. Осминину (г. Калачинск)	—	—	8 ¹⁷

Историю Великой Отечественной войны как минувшую социальную действительность, события и свершения прошлой общественной жизни людей нельзя изменить и поправить. Но историческое сознание, наши представления, взгляды, оценки, чувства, отношение к тем годам и людям подвержены изменениям и манипулированию. Наша историческая память представляет непрерывный диалог прошлого с настоящим. Меняемся мы, меняются власти, трансформируются представления о прошлом.

Какой личный вклад готовы внести студенты в организацию юбилейных мероприятий 75-летия Великой Победы?

Наиболее популярен ответ об участии в параде Победы и в акции «Бессмертный полк»¹⁸ — 35,4% (в сравнении с 11 % в 2015 г.); поздравление и помощь ветеранам войны¹⁹ — 9% (в сравнении с 31 % в 2015 г.) — процент снижается по объективным причинам — ветеранов из года в год становится все меньше; подготовка праздничных концертов, посвященных Победе²⁰ — 19,4%; разговор с молодежью о войне и Победе (диспут, лекция)²¹ — 9,4%, а также материальная помощь в создании памятников героям Великой Отечественной войны, посещение музеев, мультимедийного исторического парка «Россия — моя история», распространение в интернете информации о забытых и малоизвестных героях войны. Семинаристы также ответили: «молебен о памяти погибших воинов», «разговор с прихожанами / проповедь». Эм-

¹⁴ ОмДС — 70%, ОмГУ — 30%.

¹⁵ ОмДС — 18%, ОмГУ — 40%.

¹⁶ ОмДС — 6%, ОмГУ — 4%.

¹⁷ ОмДС — 8%, ОмГУ — 8%.

¹⁸ ОмДС — 34%, ОмИАБТИИ — 50%, ОмГУ — 22%.

¹⁹ ОмДС — 6%, ОмИАБТИИ — 14%, ОмГУ — 16%.

²⁰ ОмДС — 18%, ОмИАБТИИ — 8%, ОмГУ — 32%.

²¹ ОмДС — 22%, ОмИАБТИИ — 4%, ОмГУ — 2%.

пирические исследования исторической памяти поколений на примере Великой Отечественной войны как одного из самых выдающихся событий истории Отечества XX в. могут подтвердить или развеять опасения относительно разрыва в преемственности исторической памяти нескольких поколений наших современников.

Респондентам был задан вопрос: «Что значит для вас слово «Родина» в контексте прошлого, настоящего, и будущего?»

Самый популярный ответ, как и в 2015 г. — «место, где родился человек» 43,4%²² (в сравнении с 27% в опросе 2015 г.); «вера, род, земля предков, которой дорожу» — 24%²³ (в сравнении с 18% в опросе 2015 г.); «родной край, семья, народ» — 18,7%²⁴ (в сравнении с 18% в опросе 2015 г.); «Родина — вторая мать» — 9%²⁵ (в сравнении с 24% в опросе 2015 г.); «жизнь, окружение, святыни»²⁶ — 10%; «Родина — место, ради которого люди готовы на самопожертвование»²⁷ — 14%; «Родину не выбирают, она как данность от рождения — была, есть и будет»²⁸ — 6%; «Родина — кровь, войны, слава, вера (прошрое). Родина — нищета, произвол, слабость, трусость, рабство, безбожие (настоящее), Родина — смерть, разруха и горе — будущее»²⁹ — 2%, «Родина — земные врата Царства Небесного» — 2% ОмДС.

Вспоминая и пропуская через разум и сердце историю Великой войны и Великой Победы, у многих респондентов обязательно возникает вопрос, а могли бы ныне живущие поколения, современная Россия и Российская армия выдержать такое испытание?

²² ОмДС — 34%, ОмИАБТИИ — 46%, ОмГУ — 50%.

²³ ОмДС — 38%, ОмИАБТИИ — 18%, ОмГУ — 16%.

²⁴ ОмДС — 14%, ОмИАБТИИ — 12%, ОмГУ — 30%.

²⁵ ОмДС — 12%, ОмИАБТИИ — 4%.

²⁶ ОмДС — 12%, ОмИАБТИИ — 10%, ОмГУ — 8%.

²⁷ ОмИАБТИИ — 18%, ОмГУ — 10%.

²⁸ ОмДС — 2%, ОмИАБТИИ — 10%.

²⁹ ОмДС — 2%, ОмИАБТИИ — 2%, ОмГУ — 2%.

Способна ли современная молодежь на подвиг ради своей Родины подобно героям Великой Отечественной войны?					
	ОмДС	ОМИ-АБТИИ	ОМГУ	2019	2015
Нет, не способны, люди стали ослаблены, пассивны, трусливы и привыкли к комфорту	12	16	22	16,7	20
Молодежь не способна на самопожертвование, поскольку личное благо выше общественного	14	18	8	13,7	11
Война за Родину требует самопожертвования, а современная молодежь на это неспособна	20	14	20	18	16
Люди в большинстве стали слишком замкнуты на своей «индивидуальности», ложной свободе, они разобщены и не понимают по настоящему или не помнят что такое «Родина»	28	28	18	24,7	9
Да, если будет нужно, многие пожертвуют собой ради общей победы	50	32	42	41,4	20

Большинство опрошенных студентов и курсантов считают, что современная молодежь способна на подвиг, и готовы отстаивать ее свободу с оружием в руках. Процент готовых на самопожертвование, подвиг возрос за последние пять лет в два раза. Отметим, что большую уверенность в способности на подвиг выказали семинаристы, а меньшую — курсанты военного вуза.

Таким образом, мы можем констатировать фрагментарность исторической памяти молодежи о Победе в Великой Отечественной войне.

С течением времени не остается в живых тех, кто помнил войну и мог рассказать внукам и правнукам о ней, из актуальной семейной памяти стирается и уходит «военный» нарратив.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьева А., Меркушин В. Великая Отечественная война в исторической памяти россиян // Социс. 2005. № 5.

2. Воробьева Н. В. Историческое самосознание молодежи // Инновационное образование и экономика. 2010. № 6. С. 50–53.
3. Воробьева Н. В., Зубарев И. В. Великая Победа: историческое сознание студентов // Фундаментальные исследования. — 2015. — № 2 (часть 19). — С. 4340–4345.
4. Гудков Л. «Память» о войне и массовая идентичность россиян // Неприкосновенный запас. 2005. № 2/3 (40/41). С. 46–58.
5. Кукулин И. Регулирование боли (Предварительные заметки о трансформации травматического опыта Великой Отечественной / Второй мировой войны в русской литературе 1940–1970-х гг.) // Неприкосновенный запас. 2005. № 2/3 (40/41). С. 324–337.
6. Ли Д. Политика памяти и преодоление прошлого: Вторая мировая война и ее восприятие в современной Европе. Малые Банные чтения — 2004 («Неприкосновенный запас» и Культурный центр Гете-института, Москва, клуб «Билингва», 14-16 октября 2004 г.) // Новое литературное обозрение. — 2005. — № 74.
7. Щербакова И. Над картой памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 2/3 (40/41). С. 108–116.

Колесников С. А.

д. филол. н., проректор по научной работе
Белгородской православной духовной семинарии,
профессор Белгородского юридического института МВД России
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

Kolesnikov S. A.

D. of philological Sciences. n., Vice-rector for scientific work
Belgorod Orthodox Theological seminary,
Professor of Belgorod law Institute of the Russian interior Ministry
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

СОВРЕМЕННОЕ ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

MODERN THEOLOGICAL EDUCATION: MAIN DIRECTIONS AND PROSPECTS

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы, посвященные современному положению теологического образования. В качестве основных направлений выделены необходимость более четкого определения места теологии в современном образовательном пространстве, предлагается дефиниция теологичности, определяющая концептуальную семантику этого понятия. Тезис обязательной воцерковленности теологии, на наш взгляд, обуславливает принципиальную реалистичность и практическую значимость теологии для современности. Православная теология должна служить Церкви, и только в этом служении теология способна сохранить себя в перипетиях современных событий. Определяется специфика статусного положения теологии среди гуманитарных наук: теология предлагает свое описание антропологии, имеющей в теологическом освещении уникальную конфигурацию. Именно на этом «стыке» религиозно-

сти и веры и возникает подлинная теологичность, которая должна стать профессиональным ориентиром для теолога.

Abstract. The article deals with the issues of the current state of theological education. The need for a clearer definition of the place of theology in the modern educational space is highlighted as the main directions, the definition of theology is proposed, which determines the conceptual semantics of this concept. The thesis of obligatory churching of theology, in our opinion, determines the principal realism and practical significance of theology for the present. Orthodox theology should serve the Church, and only in this Ministry theology is able to preserve itself in the vicissitudes of modern events. The specificity of the status position of theology among the Humanities is determined: theology offers its description of anthropology, which has a unique configuration in the theological coverage. It is at this «junction» of religiosity and faith that a genuine dialogicity arises, which should become a professional reference point for the theologian.

Ключевые слова: православная теология, теология и образование, теологичность, актуальность теологического образования.

Key words: Orthodox theology, theology and education, technology, relevance of theological education.

Одна из основных проблем современной культуры, связанная с теологией, есть проблема непонимания того, зачем современному человеку необходима теология, непонимание того, какое место занимает теология и с какой целью действует она в сегодняшних реалиях. Решение этой проблемы осложняется еще и тем, что в силу исторических условий на протяжении практически всего XX в. православная теология не имела возможности раскрыть весь свой духовный и научный потенциал. К каким областям современной человеческой культуры, к каким сферам человеческой деятельности могут быть применены теологические подходы, какова практическая сфера применения теологических знаний — ответы на все эти вопросы пока еще имеют лишь самые общие, подчас весьма и весьма размытые очертания.

Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси, Председатель Синодальной Богословской комиссии Филарет в своем выступлении в феврале 2000 г. говорил, что «русская богословская наука, переживавшая расцвет в XIX — начале XX в., после 1917 г. была парализована» [2], а потому сегодняшнее положение теологии в академическом сообществе можно считать еще только первыми шагами по восстановлению всей значимости теологической науки.

Тезис обязательной воцерковленности теологии, на наш взгляд, обуславливает принципиальную реалистичность и практическую значимость теологии для современности. Православная теология должна служить Церкви, и только в этом служении теология способна сохранить себя в перипетиях современных событий. Главная функция православной теологии — «передача в словах того опыта, которым живет Церковь» [2, с. 588]. Внецерковное положение теологии по своему существу абсурдно, опустошенно, лишено самого «объекта» и «материала» исследования.

В рассуждениях С. Аверинцева есть четкое указание на специфику теологической позиции: «Я думаю, что, во-первых, богословским нельзя называть сочинение, которое не обращается — хотя бы по своей задаче (нелицемерно, нелукаво принятой автором) — ко всей полноте Церкви. Это значит, например, что оно не обращается только к коллегам, к коллегам господина автора. Боже избави, это не означает, будто и в богословских дисциплинах не должно быть университетской науки и разговоров между компетентными специалистами» [1, с. 32]. Именно гармоничность сочетания церковности и научности способна гарантировать современной теологии ее практическую востребованность и результативность.

Задача подлинной христианской теологии есть «обнаружение во всем отзвуков, отсветов Царства Божия» (о. С. Булгаков). Ни одна другая наука не может выполнить функцию восстановления человеческой памяти о Боге. Если обозначить метафизические области применения теологии, то они представлены, по выражению митрополита Филарета Московского, в трех сферах бытия: «Царство Природы, Царство Благодати и Царство Славы. Церковь Христова с ее учением, с ее благодатными таинствами и с ее

сакраментальной духовной жизнью есть Царство Благодати. Это Царство уже наступило, и мы живем в нем. И сейчас все должно быть освящено Божественной благодатью, все должно получить свое оправдание и смысл, все должно быть приведено к Богу. Но Царство Благодати — это еще не будущее Царство Славы, которое должно явиться в своем эсхатологическом завершении». Именно интенция теологии от познания природы через благостное восприятие мира за пределы эсхатологических горизонтов славы и есть тот вектор, в соответствии с которым развивается подлинная теология. Данная монография ставит себе задачей проследить хотя бы отдельные отрезки этого метафизического вектора, по траектории которого развивается христианская теология.

Кроме того, необходимо отметить уникальность положения теологии в системе современной гуманитаристики. Ни о какой иной гуманитарной науке, кроме теологии, нельзя сказать, что она соотносит себя с внеположенным «взглядом», со взглядом извне собственной аксиологической парадигмы: философия будет искать себя и — закономерно находить! — в исключительно философском дискурсе, социология — в социологическом, литературоведение — в литературоведческом... Но дискурс этот будет гуманитарным, «этимологически» человеческим. И только теология, или религиозная мысль, обращена за пределы гуманитаристики, а точнее: теология обретает свое обоснование за рамками гуманитарного. Теология генетически — вне-гуманитарна, над-гуманитарна. Только гуманитарное, только «человеческое» (именно «только», а не «слишком» человеческое!) не может рассматриваться в качестве ведущего базиса теологии: теология это слово о Боге, а не только о человеке.

Вообще, гуманитарная маркировка теологии в актуальном научном классификаторе — парадокс современности. «Слово о Боге» отнесено к гуманитарным дисциплинам, к дисциплинам, изучающим человека, наукам о человеке: ущербность современной научной парадигмы не позволяет отнести теологию ни в какой иной «научно-методический» регистр. Но — теология, как это очевидно, не говорит о человеке, вернее, говорит не только о человеке, а потому не вмещается в прокрустово ложе современной гуманитаристики. Можно, видимо, говорить о появлении особого ми-

ровоззренческого подхода к решению различных практических проблем в самых разных сферах человеческой культуры, подхода, который можно обозначить термином «теологичность».

Дефиниция данного термина могла бы выглядеть следующим образом, конечно, не претендуя на окончательную оформленность: *теологичность — характеристика особого образа реальности, основанного на признании Божественного творения как базисного принципа мироустройства и на признании интенциональности (смыслоформированности) бытия по отношению к целям, определенным Божественной волей.*

Исходя из этого определения, можно говорить и об особом типе исследователя, познающего реальность с теологических позиций, т.е. о профессиональном теологе. В XX в. специфика занятия теологией как особого типа познания реальности очень четко была определена в работе о. Г. Флоровского «Пути русского богословия»: «Наступает время, когда богословие перестает быть личным или „частным делом“, которым каждый волен заниматься или не заниматься, в зависимости от своей одаренности, влечений, вдохновения. В нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то „общим делом“, становится всеобщим и кафелическим призванием... Вновь открывается богословская эпоха... Наше время вновь призвано к богословию...» [4, с. 45]. И эта призванность придает профессии теолога особый аспект — аспект призвания.

Ответственность теолога велика, многогранна, сложна. «Понять свой крест, — писал о. В. Зеньковский о специфике пути теолога, — усмотреть внутреннюю ему жизнь, понять, как она может воплотиться в данных условиях существования, связать ее с общими моральными и религиозными началами — все это так трудно, требует подлинной прозорливости» [5, с. 83]. При этом еще святые отцы отмечали определенную исключительность теологического взгляда на мир: «Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди испытывавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу и тело» (св. Григорий Богослов, «1-е Слово о богословии»). Профессиональное занятие теологией имеет, как и сама теология, яркую специфику: это не

только процесс внешнего миропреобразования, что происходит в иных гуманитарных и естественных науках, это еще и процесс внутреннего совершенствования.

Сложность задачи, стоящая перед человеком, решившим стать профессиональным теологом, может быть определена, в пересказе С. Аверинцева, по аналогии с точкой зрения К. Ясперса, философа и богослова, который на примере своего личного опыта стремился объяснить другим и, видимо, себе, почему он, чувствуя призвание к философской деятельности, не стал поступать на философский факультет: «...казалось невозможным выговорить: „Я собираюсь поступить на философский факультет“. Взрослые будут спрашивать: „Мальчик (или молодой человек), а кем ты, собственно, будешь?“ — „Философом...“ Платон, Аристотель, Кант, Гегель — а теперь вот я буду философом. Ну, вы понимаете, что к богословию все это относится по формуле „кольми паче“». «Кольми паче», тем более эта высокая степень ответственности возникает при решении посвятить себя христианской теологии, в основании которой лежит величайший духовный опыт Священного Предания, опыт святоотеческого наследия, задающие высочайшую духовную «планку» роста.

С. Аверинцев в упоминавшейся работе «Богословие и культура» постарался коснуться проблемы выбора теологии как профессии. Он писал: «Богословом не может быть человек, который слишком однозначно, слишком одномерно отождествляет себя с некоторым одиозным (или даже симпатичным) идеологическим направлением, и в силу этого ведет разговор исключительно с людьми, которые уже заранее — его единомышленники; которые приняли его идеологию и теперь узнают из его трудов иллюстративные подробности. Богослов обязан давать ответ; по слову апостола Петра, давать ответ на вопрос, на возражение, на вызов, и притом давать его „с кротостью“» [1, с. 25]. Тем самым в перечень профессиональных качеств настоящего теолога входит способность увидеть мир в его многообразии, принять этот мир как Божественный мир и найти в мире слово Божие, чтобы о нем свидетельствовать всей своей дальнейшей профессиональной деятельностью. При этом С. Аверинцев отмечает очень серьезную опасность, которую должен преодолеть теолог — идеологи-

зацию своей профессиональной позиции. Сведение богословия только к описанию религиозного быта, фиксация, «замораживание» этого опыта — еще не вся задача, стоящая перед подлинной теологией. Современный православный богослов о. А. Шмеман писал в дневниках, что «религиозная мысль больше всего боится «нахождения» [3, с. 151], т.е. остановки в поиске, в отказе перенести зафиксированные результаты в реальную, живую веру. Именно поэтому религия без веры деградирует в идолопоклонство, а вера без религии — в идеологию. Именно на этом «стыке» религиозности и веры и возникает подлинная теологичность, которая должна стать профессиональным ориентиром для теолога.

В задачу теолога входит, помимо теологического «действия», еще и преодоление религиозного бездействия. Отец П. Флоренский в своих мемуарных очерках отмечал, что «...люди „верят“ по-своему... эта форма верят вместо веруют, ничуть не случайно, ибо веруют — значит духовно знают некоторую объективную реальность, а верят — значит имеют некоторое субъективное состояние уверенности, может быть насквозь иллюзорное» [6, с. 32]. Как раз задача подлинной теологии и состоит в том, чтобы определить ту демаркационную линию, которая разделяет духовное знание о реальности и субъективное искажение этой реальности. Причем задача теолога осложняется тем, что провести эту линию он должен прежде всего в самом себе, сделать самого себя «объектом» теологического воздействия, одновременно стремясь прочесть эту линию и в окружающем его мире.

Естественно, что такая задача сложно вписывается в привычные стереотипы секуляризованного общества. Э. Жильсон, профессиональный теолог, выросший в атмосфере XX в., предупреждал о специфике самоощущения теолога в «дехристианизированной» реальности: «В XX веке, в глубоко дехристианизированной стране философ-христианин ощущает всю непоправимость своей изоляции намного сильнее. Мучительно „поступать не как все“, в конце концов, это изнуряет. Едва ли кто-нибудь, как мне кажется, находит большое удовольствие в ощущении собственной чуждости, особенно если причиной этого является другое понимание самого смысла человеческой жизни» [7, с. 17]. Занятия теологией есть испытание духовной крепости, и об этом не должен забывать человек, избравший своей профессией богословие.

Возможны как минимум две позиции в теологическом миро-

познании. Во-первых, позиция «остановки жизни, внутреннего внимания» [3, с. 243], сосредоточенности на любовании величием и красотой Бога. Именно в таком подходе «обвинял», например, Н. А. Бердяев о С. Булгакова: «Ангельскому, а не человеческому началу хотел бы Булгаков вручить судьбу мира. Это обычный путь пассивно-женственной религиозности, души, жаждущей покориться и раствориться. Ангельское начало — не творческое, оно лишь прославляет Бога, образует в окружении Бога передаточную медиумическую среду» [8, 767]. «Ангельская» природа теологичности может быть, вероятно, в максимальной степени проиллюстрирована позицией блаженного Августина, получившего имя «ангельского доктора». Но не менее актуальной является и другая позиция — позиция теологии, открывающей новые грани Божественного присутствия в мире. По сути, двуединой задачей подлинной теологичности становится как раз органическое совмещение этих позиций, и способностью эффективно действовать в двух форматах и определяется профессиональный уровень теолога.

Наградой для теолога, по определению о. А. Шмемана, становится «чувство благодарности, радости и твердости» [3, с. 285], именно эти качества и ощущения становятся подлинным практическим результатом занятий теологии. Стремление к обретению подобного состояния — естественное состояние человека, осознающего себя христианином. В контексте этих ощущений возникает еще одна проблема, которую мы только наметим, — проблема веры и знания. Интуитивное понимание того, что теология порождает не только расширение рационального знания, но и сама проистекает из иррационального предощущения, также входит в комплекс профессиональных задатков теолога. Мудро о самом первоначальном этапе ощущения себя теологом говорил Э. Жильсон: «Юный христианин сам еще не осознает, что он является начинающим теологом, но именно им он постепенно становится. И если учесть, что к этому теоретическому образованию добавится религиозное почитание Бога, и, наконец, сама жизнь в Церкви (которые абстрактные понятия превращают в живые, лично познанные и глубоко любимые реальности), то мы поймем без особого труда, что к тому времени, когда юного хри-

стианина только собираются познакомиться с духом философии, последняя уже прочно занимает вполне определенное место в его душе. Этот подросток еще почти ничего не знает, но зато он уже во многое твердо верит» [7, с. 58]. Таким и должно считаться начало подлинного теологического знания, тесно соединенного с верой.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Богословие и культура // URL: <http://lib.cerkov.ru/preview/5836>. Дата обращения 01.07.2019.
2. Журнал Московской Патриархии, № 4, 2000.
3. *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. — М.: Русский путь, 2005.
4. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. — Киев: Путь к истине, 1991.
5. *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Клин: Христианская жизнь, 2002.
6. *Флоренский П.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. — М.: АСТ, 2004.
7. *Жильсон Э.* Философия в средние века. — М.: Республика, 2004.
8. *П. А. Флоренский: pro et contra /* Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. — СПб.: РХГИ, 1996.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

Общие требования к публикациям

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- Краткая аннотация (300–500 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение;
- цель исследования;
- материалы и методы исследования;
- результаты исследования и их обсуждение;
- выводы;
- заключение;
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно относиться как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим (желательно не более 15 источников), и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

Дополнительные требования

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 2 см, правое – 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с ука- занием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литерату- ры, который составляется в алфа- витном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

***По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу:
izdat.kds@yandex.ru***

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»

Подписано в печать 5.12.2019
Формат 60*90/16 Тираж 500 экз.

Адрес редакции:
248000
город Калуга, Набережная, дом 4
Калужская духовная семинария
Калужской Епархии РПЦ

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление