

**НАУЧНЫЕ ТРУДЫ
ДОНСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ**

Выпуск IV

Ростов-на-Дону
2016

УДК 1:27
ББК 86.372
НЗ4

По благословию
митрополита Ростовского и Новочеркасского Меркурия

Главный редактор:

Протоиерей Тимофей Фетисов, ректор Донской духовной семинарии

Редакционная коллегия:

Протоиерей Владимир Тер-Аракельянц, проректор по научной работе
Донской духовной семинарии, кандидат богословия, кандидат философских наук;
Ерыгин Александр Николаевич, заведующий кафедрой Богословия и философии
Донской духовной семинарии, доктор философских наук, профессор;
Рожковский Виталий Борисович, преподаватель Донской духовной семинарии,
доктор философских наук, профессор; **Матяш Дмитрий Владимирович**,
доктор философских наук, доцент; **Ходыкин Игорь Васильевич**, заведующий
кафедрой Библейских дисциплин, кандидат богословия; **Улитчев Иван Иванович**,
секретарь Ученого совета Донской духовной семинарии, кандидат богословия;
Табунщикова Людмила Викторовна, кандидат исторических наук, секретарь
кафедры Церковно-исторических дисциплин.

Выпускающий редактор:

Овчаренко Диана Львовна, руководитель медиацентра ДДС.

Корректор:

Каверда Елена Лаврентьевна

Научные труды Донской духовной семинарии: сборник.

Вып. 4. Ростов-на-Дону: Антей, 2016. – 280 с.

Н 34 ISBN 978-5-91365-

ББК 86.372

ISBN978-5-91365-237-9

© Донская духовная семинария, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
Раздел I. Церковь и государство	11
<i>Протоиерей Тимофей Фетисов</i> Кенотическое право в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов	12
<i>Овчаренко Д.Л.</i> Вероисповедная политика государства и государственная правовая идеология	35
Раздел II. Богословие и религиозная философия	43
<i>Ерыгин А.Н.</i> Античность и христианство в философском самосознании А.Ф. Лосева	44
<i>Астапов С.Н.</i> Три концепции чуда в христианской мысли	57
<i>Протоиерей Владимир Тер-Аракельянц</i> Скрытая полемика апостола Павла с Эпикуром	63
<i>Стульцев А.Г.</i> А.Ф. Лосев и музыка: трудный выбор верующего музыковеда	70
<i>Иерей Михаил Гапоненко</i> «Духовные основы жизни» В.С. Соловьева как феноменология православной духовности	84

<i>Улитчев И.И.</i>	
Некоторые тезисы полемики В.Н. Лосского с прот. Сергием Булгаковым: понятие о личности	92
<i>Липовой С.П.</i>	
Место и смысл понятия чуда в «диалектике мифа» А.Ф. Лосева	104
<i>Южно А.В.</i>	
М.М. Ван де Питте о проблеме феноменологического метода Э. Гуссерля	109
Раздел III. Церковная история	128
<i>Табуницкова Л.В., Герасимова В.В.</i>	
«Дело святых» 1927–1928 гг.	129
<i>Табуницкова Л.В.</i>	
Церковная жизнь на территории г. Таганрога в годы Великой Отечественной войны в период немецкой оккупации	135
<i>Шадрин А.В.</i>	
К истории учреждения Ростовской и Таганрогской епархии	144
<i>Бирюкова Ю.А.</i>	
Предпосылки почитания праведного Павла Таганрогского в свете отношения к его личности святых Иоанна Кронштадтского и Иоанна Рижского	162
<i>Протоиерей Михаил Литвинов</i>	
Протоиерей Иоанн Домовский: чудеса благодати и сила слова	171

Раздел IV. Церковно-практические дисциплины	181
<i>Протоиерей Александр Усатов</i>	
Что мешает катехизации и формированию приходских общин в настоящее время	182
Раздел V. Экзегетика	201
<i>Иерей Олег Пирогов</i>	
«Свобода выбора» (προαίρεσις) в комментариях святых отцов на священное писание	202
Раздел VI. Учебно-методические программы и исследо- вательские проекты регентско-певческого отделения	221
<i>Черевко Е.Н.</i>	
Русская церковная музыка времени итальянского влияния	222
<i>Алексеева С.Н.</i>	
Методические разработки Александра Васильевича Никольского	239
<i>Шевченко Л.В.</i>	
Методика развития тембрового слуха у детей	248
<i>Макаренко М.А.</i>	
Дирижирование и регентование – два вида управления хоровым коллективом	254
<i>Хорошайло Г.В.</i>	
Духовная музыка в репертуаре детских хоровых коллективов: праздник Рождества Христова	269

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предисловие

Вниманию читателей предлагается четвертый выпуск сборника научных трудов Донской духовной семинарии. У данного издания, на страницах которого представлен глубокий и компетентный анализ актуальных вопросов, стоящих перед Церковью и обществом, уже сформировался устойчивый круг авторов и стабильная читательская аудитория. Выпуск стал результатом научных изысканий преподавателей и студентов семинарии в юбилейный год – 1000-летия русского присутствия на святой Горе Афон. Для нашей духовной школы этот год отмечен рядом публикаций.

По сравнению с предыдущими выпуском в этом сборнике увеличился объем научных работ, выполненных не только преподавателями, но и студентами нашей семинарии. В книге содержатся статьи по основным направлениям научных исследований, которые проводились в нашей духовной школе. Читатели могут ознакомиться с интересующими их материалами по следующим разделам: I ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО, II. БОГОСЛОВИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ, III ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ, IV ЭКЗЕГЕТИКА, V ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ, VI УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРОЕКТЫ РЕГЕНТСКО-ПЕВЧЕСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ.

В первом разделе «**ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО**» рассматриваются вопросы богословия права и вероисповедная политика государства на современном этапе. Особое внимание читателей хотелось бы обратить на статью, посвященную кенотическому праву в Священном писании Ветхого и Нового Заветов, автором которой является ректор Донской духовной семинарии протоиерей Тимофей Фетисов. Автор полагает, что кенотические истоки права возникают одновременно с отношениями первых людей.

Во втором разделе важное место занимает статья заведующего кафедрой богословия и философии ДДС, профессора кафедры истории философии ЮФУ, доктора философских наук Ерыгина А.Н.,

«АНТИЧНОСТЬ И ХРИСТИАНСТВО В ФИЛОСОФСКОМ САМОСОЗНАНИИ А.Ф. ЛОСЕВА». В статье показана специфическая лосевская модель философского, философско-исторического и историко-философского самосознания как в отношении всего человечества во всемирной истории, так и России как звена мирового человечества. В том же разделе представлена статья доктора философских наук, профессора кафедры философии религии и религиоведения Южного федерального университета (Ростов-на-Дону), профессора кафедры теологии Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» Астапова С.Н., «ТРИ КОНЦЕПЦИИ ЧУДА В ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ». Автор полагает, что в данном случае решение вопроса феноменологического чуда является необходимым для понимания ряда религиозных феноменов: чудотворения, «истинных» и «ложных» чудес, ожидания чуда и т.п. «СКРЫТАЯ ПОЛЕМИКА АПОСТОЛА ПАВЛА С ЭПИКУРОМ» **представлена в работе проректора по научной работе ДДС, кандидата богословия, кандидата философских наук протоиерея Владимира Тер-Аракельянца и преподавателя кафедры философии и общегуманитарных дисциплин ДДС А.В. Юхно.** В статье утверждается, что сложное отношение античных философов и, в частности, эпикурейцев к христианству выразилось в противозепикурейских мотивах, хотя и не явно, но постоянно звучащих в проповедях св. апостола Павла.

В разделе «Церковная история» представлены статьи: кандидата исторических наук, преподавателя Донской духовной семинарии, члена Комиссии по канонизации святых Донской митрополии Табунщиковой Л.В. и магистранта Института Истории и международных отношений Южного федерального университета Герасимовой В.В., «ДЕЛО СВЯТЫХ» 1927–1928 гг. Здесь на основании следственного дела ОГПУ г. Таганрога рассматривается ход и результаты т.н. «дела святых» 1927–1928 гг., связанного с почитанием старца Павла Таганрогского группой богомольцев во главе с послушницей старца

Марией Величко. В другой статье Табунщиковой Л.В. «ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ НА ТЕРРИТОРИИ Г. ТАГАНРОГА В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ В ПЕРИОД НЕМЕЦКОЙ ОККУПАЦИИ», на основании широкого круга архивных источников, с привлечением коллаборационистской прессы рассматривается проблема религиозного возрождения на оккупированной территории города Таганрога в период Великой Отечественной Войны (1941–1945 гг.). Представляют интерес статьи кандидата исторических наук, преподавателя Донской духовной семинарии, члена Комиссии по канонизации святых Донской митрополии Шадриной А.В. «К ИСТОРИИ УЧРЕЖДЕНИЯ РОСТОВСКОЙ И ТАГАНРОГСКОЙ ЕПАРХИИ» и кандидата исторических наук, старшего преподавателя ПСТГУ, докторанта Общецерковной аспирантуры и докторантуры свв. Кирилла и Мефодия, члена Комиссии по канонизации святых Донской митрополии Ю.А. Бирюковой «ПРЕДПОСЫЛКИ ПОЧИТАНИЯ ПРАВЕДНОГО ПАВЛА ТАГАНРОГСКОГО В СВЕТЕ ОТНОШЕНИЯ К ЕГО ЛИЧНОСТИ СВЯТЫХ ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО И ИОАННА РИЖСКОГО» и протоиерея Михаила Литвинова «ПРОТОИЕРЕЙ ИОАНН ДОМОВСКИЙ: ЧУДЕСА БЛАГОДАТИ И СИЛА СЛОВА».

Раздел «**Церковно-практических дисциплин**» представлен статьей заведующего отделением дополнительного образования ДДС, протоиерея Александра Усатова «**ЧТО МЕШАЕТ КАТЕХИЗАЦИИ И ФОРМИРОВАНИЮ ПРИХОДСКИХ ОБЩИН В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ**». В статье рассматриваются как объективные (например, географические), так и субъективные факторы, мешающие развитию катехизической деятельности.

В разделе «**Экзегетика**» кандидатом богословия, преподавателем Священного Писания Ветхого Завета Донской духовной семинарии, заведующим отделением заочного обучения при Донской духовной семинарии, иереем Олегом Пироговым представлена статья «**Свобода ВЫБОРА**» (ΠΡΟΑΪΡΕΣΙΣ) В КОММЕНТАРИЯХ СВЯТЫХ ОТЦОВ

НА СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ». В работе рассматривается использование святыми отцами термина «свобода выбора» (греч. προίρεσις).

Заключает сборник впервые представленный раздел **«УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРОЕКТЫ РЕГЕНТСКО-ПЕВЧЕСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ»**. Здесь читатель может ознакомиться с разработками студентки IV курса Регентско-певческого отделения Донской духовной семинарии Черевко Е.Н. «РУССКАЯ ЦЕРКОВНАЯ МУЗЫКА ВРЕМЕНИ ИТАЛЬЯНСКОГО ВЛИЯНИЯ», студентки IV курса Регентско-певческого отделения Донской духовной семинарии Алексеевой С.Н «МЕТОДИЧЕСКИЕ РАЗРАБОТКИ АЛЕКСАНДРА ВАСИЛЬЕВИЧА НИКОЛЬСКОГО» и преподавателя Детской школы искусств имени С.С. Прокофьева г.Азова и Воскресной школы храма Азовской иконы Божьей Матери Шевченко Л.В. «МЕТОДИКА РАЗВИТИЯ ТЕМБРОВОГО СЛУХА У ДЕТЕЙ» и др.

Публикация сборника научных трудов Донской духовной семинарии адресована не только преподавателям и студентам богословских учебных заведений Русской Православной Церкви, но и всем интересующимся вопросами православного богословия, религиозной философии и церковной истории, потому, представляя работы наших преподавателей и студентов, редколлегия сборника выражает надежду, что каждая статья найдет своего благодарного читателя и заинтересованного собеседника.

*Проректор по НИР ДДС
протоиерей Владимир Тер-Аракельяни*

I. ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

*Протоиерей Тимофей Фетисов,
ректор Донской духовной семинарии,
кандидат богословия,
докторант ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия*

Кенотическое право в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов

*«Ибо вы знаете благодать
Господа нашего Иисуса Христа,
что Он, будучи богат,
обнищал ради вас,
дабы вы обогатились Его нищетою»
(2 Кор. 8, 9)*

Аннотация: В статье раскрываются кенотические истоки библейского права. Автор рассматривает ключевое для христологии понятие кенозиса, в контексте теократического принципа абсолютной власти, находя в их связи онтологическое единство любви и справедливости, нравственности и закона. Задачей исследования является богословское и философско-правовое обоснование предлагаемого автором нового термина – «кенотическое право». В рамках данной работы также осуществляется анализ теократического правосознания, ключевая роль в котором отводится послушанию. Один из выводов статьи заключается в том, что право гораздо шире отведенных ему законодательных границ и включает в себя все то, что способно быть регулятором нормативного поведения человека в социуме, и, в частности, религиозные идеи и ценности. Это означает, что эпистимиологические контуры настоящего исследования выходят за границы библеистики, освобождая в философско-правовой науке герменевтическое пространство для богословия права.

Ключевые слова: кенозис, кенотическое право, теократия, власть, закон, справедливость, монотеистическая этика, Адам, послушание, любовь, Христос.

Как известно, понятие «кенозиса» прочно вошло в тезаурус восточной патристики и в целом христианского богословия как результат осмысления известного христологического текста святого апостола Павла (Фил. 2, 5-8) об уничижении и славе Спасителя. Наряду с этим, в аскетической литературе «кенозис» имеет также антропологический, глубоко личностный аспект и отождествляется с добродетелью смирения¹. К сожалению, данный термин ни разу не употреблялся исследователями в области философии или богословии права для того, чтобы попытаться раскрыть смысл и природу этого феноменального явления, что едва ли является оправданным, учитывая тесную связь права и личности. И если для светского исследователя игнорирование библейских идей и ценностей является предсказуемым и в какой-то степени оправданным, то для богослова, исповедующего Божественное происхождение права, такое упущение едва ли извинительно.

Автор данной статьи не разделяет точку зрения тех исследователей, которые считают, что право исчезает там, где начинается религия с ее нравственными установками. Особые этические потенции высокого аксиологического порядка, изначально заложенные в праве, позволили ввести в философско-правовой оборот научные выражения, которые мы встречаем, например, в работах таких выдающихся теоретиков права, как И.А. Ильин или Е.В. Спекторский: «христианское правосознание»², «христианская философия права»³, «юриспру-

¹ «Смирение есть риза Божества. В него облеклось вочеловечевшееся Слово и через него приобщилось нам в теле нашем. И всякий облеченный в него истинно уподобился нисшедшему с высоты Своей и славу Свою прикрывшему смирением...» (Цит. по: *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М., 2013. С. 182).

² *Ильин. И.А.* Путь духовного обновления. СПб.: Изд-во «Библиополис». С. 185.

³ *Спекторский Е.В.* Христианство и правовая культура // Русская философия права: философия веры и нравственности. Антология. СПб., 1997. С. 343.

денция Нового Завета»¹ и т. п. Однако, на наш взгляд, с точки зрения богословия права, смысл, вкладываемый в эти выражения, остается несколько неопределенным.

Предлагая новый, вынесенный в название, правовой термин, мы не претендуем на выявление некоего отдельного вида права. В данном случае, будучи с точки зрения синтаксиса определением, понятие «кентическое» обозначает некое свойство, признак или качество, раскрывающее смысл и содержание исследуемого нами библейского права. Таким образом, задачей нашего очерка является всего лишь выяснение специфики библейского права, заключающейся, на наш взгляд, в его особом, кентическом характере.

I.

Хотелось бы с самого начала оговориться, что библейское право мы намерены рассмотреть как единый по своему генезису и целеполаганию феномен, данный первым людям, конкретизированный в Синайском законодательстве и получивший свое максимальное раскрытие в учении Божественного Законодателя Нового Завета. Поэтому под библейским правом мы понимаем все религиозно-правовые нормы и идеи, которые имеют Божественное происхождение.

Несложно обнаружить, что, в рамках библейского богословия, отношения человека и Бога чаще всего выражаются в правовых категориях власти и послушания, нарушения Закона и раскаяния. Эти правоотношения тем не менее носят особый характер, который им придает любовь, заключающаяся в основе Закона. Так, первым Законом, нормой, регулирующей поведение Адама и Евы, была заповедь о невкушении запретного плода. Невооруженным глазом в нем видна структура любого правового установления: «если-то-иначе».

Однако это вовсе не означает, что Протозакон охранял какие-то особые интересы Бога, тем более Его права собственности на данный плод. Первозаповедь преследовала своей целью уберечь людей от гре-

¹ *Спекторский Е.В.* Христианство и правовая культура. С. 342.

ха непослушания и самости, которые были бы преступлением против взаимной любви Отца и первозданной пары, попранием отеческой власти любви Творца. Поэтому состав преступления первого беззакония состоял в попрании любви, которая выражалась через заповедь. Любовь лежала в основе Закона, и потому проступок против любви и стал первым в истории нарушением Закона.

С внешней же стороны причина грехопадения первых людей состояла в непослушании единственному Закону. Непослушание в свою очередь явилось следствием утраты смирения. Если бы первые люди пребывали в смирении, то Закон не был бы нарушен. Бог заповедал, что вкушать от древа добра и зла есть зло. Несмотря на это, Ева, а затем и Адам, вероломно присвоили себе право самим определять, что есть добро и что зло. Так впервые появляется то, что философски языком философии объяснится И. Кантом и назовется автономной этикой. Нелишне в связи с этим заметить, что в библейском богословии нет места автономной от Бога и существующей самой по себе морали и этики. В системе монотеистической этики, где царствует теократический принцип, моральные ценности не имеют никакого другого основания, кроме воли Бога, Который и определяет, что есть добро и что есть зло.

Теократический принцип библейского права приучал ветхозаветного человека к покорности власти Бога посредством данного Им Синайского законодательства. Тем не менее, беззакония народа Израильского много раз приводили его к тяжелым историческим испытаниям, в результате которых смирение как априорное знание того, что только воля Бога, а не своя воля, ведет ко благу ко времени прихода Мессии, стало важнейшим внутренним элементом библейского правосознания. Благодаря дисциплине послушания Закону, до эпохи Нового Завета смирение осознавалось не как аскетическая, но как религиозно-правовая добродетель. Тому было несколько причин. Во-первых, Израиль отождествил юридически точное следование Моисееву законо-

дательству с религиозным поклонением и служением Богу. Во-вторых, добродетель послушания Закону Божию в практической плоскости обеспечивала равные права членов Израильского государства, причастность к которому обозначалась через участие в Синайском завете, который можно смело назвать «Заветом послушания».

Когда Ветхозаветное законодательство принималось вместе с Синайским Заветом, договор сопровождался жертвоприношением. Эта традиционная для древнего права сакраментальная деталь юридического акта на религиозном языке означала то, что ради выполнения договора человек готов принести в жертву нечто для себя ценное. Послушание Богу уже в Ветхом Завете имело кенотические черты, ибо предполагало и принесение в жертву своей воли, своей внешней свободы, которая ограничивалась рядом жестких правил договора.

Ветхий Завет исполняется пришествием Мессии. Бог не только отказывается от жертв, предлагаемых человеком, но и в бескрайнем умалении Своем добровольно становится закланным Агнцем. Заключение Нового Завета скрепляется не кровью тельцов, а Собственной Кровью воплотившегося Бога. Что бы человек ни вознамерился принести Богу в качестве жертвы, отныне теряет всякую ценность, поскольку ничто в мире не может превзойти цены той Жертвы, в которой Он есть и Приносящий и Приносимый. Это означает, что вступить в Новый Завет с Богом, Завет, основанный на Его Крови (Лк. 22, 20), с этого момента возможно лишь через сопричастность Жертве Великого Первосвященника. Отношения с Богом теперь не разграничены двумя сторонами договора. Человек отныне не один, как в Ветхом Завете, несет свои обязательства, но Бог Своим Крестом участвует в них лично, разделяя боль, страдания и смерть со Своим творением.

Таким образом, служение Творцу и участие в Его Новом Завете хотя и утратили договорно-возмездный принцип, но приобрели еще более жертвенный, кенотический характер. Если Ветхий Завет регламентировал жертвы посредством Закона, то Новый Завет провоз-

гласил Жертву как Закон, как основной принцип социальной жизни. Нормативным выражением Закона Жертвы становится: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас» (Ин. 13, 34). Участвовать в Новом Завете может тот, кто понесет вместе со Христом Крест жертвенной Любви. Самоумаление человека в выполнении Новозаветного Закона основано теперь не на слепом послушании Богу, а на подражании смирению Бога, преподающего образ такого послушания (ср. Мф. 11, 29). Примечательно, что в Новом Завете Божественная Любовь Христа не исключает абсолютное послушание Отцу Небесному, но открывается именно через него. Самоумаление Спасителя имеет особую, онтологическую глубину, как самооткровение Святой Троицы. По мысли архимандрита Софрония (Сахарова), богословие триадологии умозрительно открывает нам Сына Божия как Того, Кто в «совершенной полноте самоистощающейся любви предает Себя Отцу и в Божестве, и в человечестве Своем»¹.

Союз с Богом, разрушенный гордыней преслушания воли Закон, зеркальным образом восстанавливается послушанием Девы Марии как «новой Евы», и кенозисом Самого Творца как «нового Адама» (ср. Рим. 5, 19). Особо четко типология послушания подчеркивается параллелизмом действующих лиц в «Изложении апостольской проповеди» священномученика Ириния Лионского: «Именно из-за ослушавшейся девы человек был поражен; также и из-за Девы, покорной воле Бога, человек был возрожден... ослушание одной было изглажено и устранено послушанием другой... И тот грех, который был порожден древом, был изглажен древом послушания, на котором был распят Сын Человеческий, послушный Богу»². Христос совершает Крестное Искупление человечества через послушание Отцу: «Послушлив быв даже до смерти», – говорит апостол (Фил. 2, 8).

¹ *Софроний (Сахаров), арх.* Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 169.

² Цит. по: *Даниелу Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии. М.: Изд-во МП РПЦ, 2013. С. 58.

Теократический принцип Библии, основанный на абсолютной власти Бога во всем мироздании, при этом не отменяется, но в любви обретает кенотическое содержание. Бог употребляет Свою власть не для того, чтобы Ему служили, но «чтобы послужить» (Мф. 20, 25). В этом кенозисе уже не человек преклоняется перед Богом, но Бог преклоняется перед Своим творением настолько низко, насколько должен склониться пастух, чтобы возложить на свои плечи погибающую или больную овцу. Об этой онтологической связи могущественной власти, смирения и любви Божией весьма выразительно говорит преподобный Исаак Сирий: «Когда вся совокупность творения оставила и забыла Бога, усовершенствовавшись во всяком лукавстве, по Своей собственной воле и без просьбы сошел Он до их жилищ и жил среди них в теле, как один из них, и с любовью, которая превыше знания и слова всех тварей, Он умолял и обратиться к Нему. Он простил им все грехи, которые они раньше сотворили, и подтвердил истину этого примирения посредством убедительных знаков и чудес, и откровений им о Его тайнах; после всего этого Он снисходит до такого снисхождения, что хочет, чтобы Отцом называло грешное естество – прах от земли. Без великой любви могло это произойти?»¹.

По нашему мнению, библейское право всего корпуса Священного Писания пронизано кенотическим духом. И даже договорный характер Синайского завета, будучи внешне похож на юридический акт, не противоречит свойству любви, потому что в этом договоре Бог «не ищет своего». Сущностью Ветхозаветного права остается любовь трансцендентного Бога, но имманентного творению в Своем смирении. Ибо Он «предустраивал человека посредством Десятословия в дружбу Свою и в согласие с ближним: это, конечно, было полезно для самого человека, так как Бог ни в чем не нуждается от человека... Это доставляло славу человеку, а Богу ничего не доставляло»².

¹ *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М., 2013. С. 114.

² Там же. С. 356.

Если, по словам Христа, весь Ветхозаветный Закон основывается на любви к Богу и ближнему (Мф. 22, 37-40), то и Ветхозаветное право не может не быть кенотическим. Его Автором был Тот же, Кто стал жертвенным Агнцем Нового Завета: «Поелику в Законе и в Евангелии первая и важнейшая заповедь есть любить Господа Бога от всего сердца и затем следует подобная ей – любить ближнего как самого себя, то оказывается, что Один и Тот же Виновник Закона и Евангелия»¹. Удивительно, но заповедь любви дается как законодательное требование. Так Бог, будучи Абсолютом, проявляет в Законе Свою непререкаемую волю. Казалось бы, перед волей Всемогущего Абсолюта всякая иная воля должна умереть. Однако Бог в библейском праве не уничтожает свободу воли личности. Власть Божьей любви, требующая послушания, не перестает быть смиренной. Это необходимо кенотическая власть, ведь она предоставляет нам возможность свободно выбрать между «путем жизни» и «путем смерти», любовью и эгоизмом. И в этом также состоит кенозис Бога, его смирение перед свободой человека.

II.

Как правило, никто никогда не возражает против того, чтобы признавать библейское законодательство в его ветхозаветной части правом, а его заповеди нравственно-юридическими мононормами. Но когда речь заходит о Новом Завете, то хорошим тоном считается утверждать, что учение Христа прямой антипод права. Позволим себе напомнить по этому поводу, что сама по себе заповедь о любви к ближним отнюдь не нова, ведь мы находим ее еще в Книге Левит (Лев.19,18), а значит, Христос цитирует ту самую заповедь, которая в Ветхом Завете уже была неотъемлемой нормой Моисеева законодательства. Нормой она остается и в Новом Завете, и даже делается основополагающим правовым принципом. Она не только не теряет статус Закона, но признается сутью и основой Богоустановленного

¹ *Ириней Лионский, свт.* Творения. М., 1996. С. 345.

права (Мф. 22, 35-40). Единственным отличием здесь является новое понимание образа этой любви – «как Я возлюбил вас», т. е. любви бесконечной, не останавливающейся перед необходимостью пожертвовать не только чем-то личным во имя ближнего, но способной отдать, подобно Христу, и саму жизнь. Согласно принципу любви, древний юридический принцип «каждому – свое», которым считался классиками сущностью права, в кенотическом праве Христа замещается противоположным установлением: «Никто не ищи своего, каждый пользы другого» (1 Кор. 10, 24), где благо другого видится как свое собственное.

Естественно предположить, что секулярные правоведы тут привычно возразят: «Где право, а где любовь? Это же по природе разные понятия! Разве можно смешивать право и нравственность? Не Христос ли разделил Царство Божие и Царство Кесаря? Оставьте право нам – для земли, любовь заберите себе – для Неба».

Позволив себе несколько углубиться в данную тему, заметим, что кенотическое правопонимание, действительно, крайне непонятно светскому юристу, твердо выучившему, что сущность права содержится в справедливости, а не в «какой-то там» любви. Думается, основное заблуждение, являющееся препятствием к пониманию сущности кенотического права, состоит в расхожем восприятии любви как некой эмоции, очень сильной симпатии, вкусового предпочтения или романтической страсти. Поэтому, для уразумения Евангельского понимания права необходимо вначале раскрыть христианское учение о любви, согласно которому любовь заключается в способности самоотречения, возможности жертвовать своими интересами или даже самой жизнью в пользу «другого».

Здесь нет места сентиментальным или романтическим мотивам. Движущей силой христианской любви является желание блага другого человека. По этой причине даже наказание, которое, на первый взгляд, кажется необходимым возмездием и проявлением справедли-

вости, на самом деле будет ничем иным как проявлением любви, постольку, поскольку оно служит исправлению или искоренению греха, препятствующего вечному спасению. Справедливость нисколько не противоречит любви, если она продиктована не возмездием, а заботой о нравственном исправлении преступника, «основанием, побуждением, и целью правосудия должна быть любовь»¹. Цель кенотически понятого правосудия заключается в том, чтобы преступивший закон воскликнул вместе с Псалмопевцем: «Благо мне, что я пострадал, дабы научиться уставам Твоим» (Пс.118; 71).

Взгляд на справедливость как на равное воздаяние характерен не только для секулярного правоведения. Точно так же о справедливости, лишь с оговоркой на ее метафизическое происхождение, говорят сторонники Божественного происхождения естественного права. Однако притча Христа о рабочих, получивших равную плату за неравную работу, разрушает все классические стереотипы справедливости. В этом Евангельском откровении мы видим, как хозяин заплатил тем, кто работал с самого утра, и тем, кто проработал только один час, одно и то же вознаграждение – один динарий. С точки зрения естественной нормы это вопиющая несправедливость. Что же хозяин? «Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? возьми свое и пойдешь; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр?» Мф.20, 13-15). В этом отрывке Евангелия мы видим следующие отличительные свойства Божественной справедливости:

1) Божественная справедливость совершается властью и господством Бога (разве Я не властен в своем делать, что хочу?)

2) Свобода человека и его права не нарушаются (возьми свое и пойдешь).

¹ *Феофан Затворник, свт.* Наставления в духовной жизни. М., 2000. С. 152–153.

3) Бог, несмотря на неравные заслуги, воздает всем равную любовь (последнему то же, что и тебе).

4) Божественная справедливость совершается по Его любви (Я добр).

Как мы можем убедиться, подлинной сутью справедливости Бога является воздаяние каждому равной любви. Господь при этом действует со смирением: «Друг! Я не обижаю тебя». Разве возможны были бы подобные слова в диалоге могущественного царя с тем, кто находится в его полной власти? Итак, Божественная справедливость кенотична, потому что в ее основе лежит безграничная и равная, вне зависимости от заслуг, любовь к творению.

Пожалуй, телеологическое единство справедливости и любви наиболее полно и ярко раскрывается опять-таки в богословии кенозиса, центральной идеей которого является добровольное, даже до Креста самоумаление Бога. Ведь именно на искупительном Кресте, именно посредством жертвенной любви Господа нашего Иисуса Христа была восстановлена справедливость. Крест Христов становится, таким образом, онтологическим источником кенотического права.

Отрицая любовь как основание права, было бы непоследовательным искать его тогда в справедливости, поскольку справедливость, так же, как и любовь, является, прежде всего, нравственным принципом, тесно связанным с миром идеального. В этом смысле любовь не более идеальное, умозрительное понятие, чем справедливость. Справедливость не всегда бывает выгодной. Напротив, она, являясь проявлением совести, иногда требует от нас самих отказаться от каких-то прав или благ в пользу ближнего. А как быть в тех случаях, когда сила на нашей стороне, а правда – на стороне другого? Что тогда может заставить человека быть справедливым?

Воистину, откровенно и глубоко выразился на этот счет И.В. Киреевский: «Справедливость, правда, реже любви, потому что она труднее, стоит более пожертвований и менее усладительна»¹. Чтобы

¹ Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М., 2007. С. 31.

справедливость восторжествовала, от одной из спорящих сторон требуется пожертвовать своей выгодой, совершить некое самоотречение, умалить себя, чтобы не погрешить против справедливости. То есть, выражаясь христианским языком, проявить любовь.

И все-таки, где же онтологическое место справедливости в этом мире права любви? В Библии синонимом справедливости является понятие Правды Божией. «Правда Божия» имеет ближайшее, непосредственное отношение к Божественной любви. Настолько близкое, существенное и неразрывное, что «Правда Божия» называется у Отцов «человеколюбием» (φιλανθρωπία)¹. Один уважаемый автор так раскрывает значение этой мысли: «Правда Божия является в сущности одним из свойств Божественной воли, определяя цель и способ ее действий по отношению к людям. В этом же отношении «воля Божия есть спасение людей»². Таким образом, Правду Божию нельзя рассматривать как свойство воли Божией, совершенно отдельное от любви; в сущности, она – так же любовь. Следовательно, «спасающая правда», «Правда Божия» оказывается как бы истолкованием любви Божественной, определением способов и свойств ее осуществления в действительной жизни тварного бытия, проявляясь преимущественно в применении всех возможных способов и средств для привлечения их к союзу с источником их истинного блаженства – Богом»³.

Закон есть воплощенная воля Божия, которая целиком сотериологична. Между прочим, это означает, что защита законных прав человека, которая внешним образом выглядит как восстановление справедливости, в Библейском понимании должна быть не служением холодно-беспристрастной богине Фемиде, а осуществлением Правды Божией, т.е. исправлением последствий греха ради спасения человека.

При этом основной идеей справедливости служит не древнеримский

¹ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С. 195.

² Там же.

³ Там же. С. 196.

юридический принцип «каждому – свое», а милосердие, проистекающее из духа любви и сострадания к ближнему. Прекрасно пишет об этом древнехристианский апологет начала IV века Лактанций: «Ибо, что есть сама человечность, как не справедливость? Что есть справедливость, как не сострадание? Сострадание же есть не что иное, как познание жертвы Господней»¹.

Итак, справедливость, традиционно признаваемая ценностью этически более низкого порядка, нежели любовь, в христианском понимании способна быть проявлением любви. На этом можно было бы остановиться, но одинаково божественное происхождение двух вышеназванных ценностей, и, сказать более, божественное их отображение, понуждают искать и находить их бытийное единство. На наш взгляд, оно заключается в том, в частности, что любовь реализуется не без справедливости. Если любовь – это жертва чем-то «своим», то кем и на чем основано признание того, что ты жертвуешь действительно «своим»? И тут мы вступаем в сферу правового, где критерием того, что есть «свое», будет принцип справедливости, разграничивающий «мое» и «твое». Этим, в сущности, и занимается юриспруденция. Следовательно, принцип любви неразрывно связан с принципом справедливости.

Может ли быть ошибкой то, что Господь благоволил столь длинным путем вести человека к Своему Царству, используя для этой цели Царство Кесаря? Случайным ли было Его Воплощение именно в цивилизации самого совершенного права? Центральная идея Нагорной проповеди есть не что иное, как требование пожертвовать своим правом, что невозможно без изначального признания законного права. Подставить под удар другую щеку может только тот, кто пожертвовал своим правом защищать личное достоинство. Отдать верхнюю одежду, если даже у тебя просят одну только рубашку, невозможно без жертвы правом собственности, ведь законно передать можно только

¹ Цит. по: *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. СПб., 1998. С. 125.

свою собственную рубашку. Служить подчиненным, а не себе, можно лишь если ты имеешь власть на законных основаниях. И наконец, отдавая жизнь «за други своя», человек, не имея обязанности умирать, добровольно жертвует своим правом на жизнь. Дореволюционный автор этой мысли, профессор Харьковского университета, профессор М.А. Остроумов, подытоживает: «Таким образом, мы видим, что любовь изменяет порядок, водворяемый справедливостью, изменяет, но не отрицает, а, напротив, утверждает и признает. Любовь требует жертвы, но жертвовать я могу только тем, что мне принадлежит по справедливости, что признано за мной гражданским правом»¹.

Как мы выяснили, христианство не требует отказа от права, но заповедует по любви жертвовать им. Думается, именно в этом смысле необходимо прочитывать известное изречение преподобного Паисия Святогорца о том, что, чем больше в человеке духовного, тем меньшими правами он обладает². Примечательно, но в другом месте афонский подвижник высказывается, что у человека, живущего по Евангелию, есть «право на Божественную помощь»³, что можно понимать как право на любовь Божию. Без сомнения, это выражение так же выражает уникальную взаимосвязь справедливости и любви.

III.

Но может родиться законный вопрос: стоит ли тогда вообще считать идею любви – правом? Отвечая на это, напомним, что право в своей основе – это не сборник законов, а система идей и ценностей, принятых в обществе и регулирующих его жизнь. Какими идеями и ценностями должно руководствоваться общество христиан? Ответ однозначен – Евангельскими. А высшей Евангельской ценностью

¹ *Остроумов М.А.* Принципы государственного и церковного права / Вера и разум. Т. I. Ч. III. Харьков, 1887. С. 433.

² *Паисий Святогорец, св.* Слова. Т. 3. Духовная борьба. М.: Святая Гора, 2008. С. 115.

³ *Паисий Святогорец, св.* Слова. Т. 1. С любовью и любовью о современном человеке. М.: Святая Гора, 2008. С. 101.

является любовь! По признанию выдающегося юриста XX–XXI вв. Гарольда Дж. Бермана, право – это не только правила и концепции, «право – это также (и в первую очередь) тип отношений между людьми. Любовь в христианском понимании этого слова не более исключена из правовых отношений, чем из любого другого вида человеческих отношений»¹.

С.Л. Франк в своей работе «Религиозные основы общественности» писал: «Все теории, выводящие какие-либо формы общения из сочетания индивидуальных эгоистических воль, ложны: даже типически утилитарное общение на почве экономического обмена предполагает элементарную солидарность, доверие между людьми, иначе оно либо вообще невозможно, либо гибнет, выражаясь в попытках взаимного ограбления. Так, великий нравственный принцип: «Люби ближнего, как самого себя», хотя бы в ослабленной умаленной форме простого усмотрения в другом человеке «ближнего», «себе подобного», восприятия его, как «ты», т.е., связанного со мною и тождественного «мне» существа, с участью которого связана моя участь – есть неизбежная и вечная основа, без которой немисливо никакое общество»².

В рамках подобной философии права привычная для светского юриста формула – «право, как мера свободы» неожиданно обретает кенотический подтекст. В самом деле, всякая мера – это лишь часть, значит, умаление, кенозис полноты и самодостаточности. Это ограничение необходимо не только для регулирования общественных отношений, чем и занимается право, но является изначальным условием для того, чтобы эти отношения вообще возникли, чтобы появилось нечто общее. Известный философ Анастас Мацейна пишет об этом так: «Как Бог своим кенозисом делает общим свое бытие с человеком даже до его обожения, так и человек, своим кенозисом или ограниче-

¹ Берман Гарольд Дж. Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 369.

² Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. Париж. 1925. № 1. С. 16.

нием своей свободы вводит другого в пространство своего бытия. Так и создается отношение Ты-Ты, в котором свобода как высшее благо личности становится общей. Осуществление свободы в отношении с другим, заключает Мацейна, может проявляться только как любовь»¹.

Таким образом, онтологическое родство права и любви проявляется в самом эмпирическом опыте социальных отношений и доказывает то, что любовь, так же, как и право, должна быть регулятором общественной жизни в здоровом обществе. Более того, только она придает государству истинную стабильность. И наоборот, справедливость в отрыве от любви может стать даже саморазрушительной, если точно следовать римскому юридическому принципу: «Pereat mundus et fiat justitia» («Пусть погибнет мир, но восторжествует закон»). Не случайно именно оскудение любви видится в православном предании главным признаком общественного кризиса, ибо «не воля к самоутверждению и самовластию способна создать и сохранить общественную жизнь, а только ее самоограничение и самообуздание. Не стихийная половая страсть создает устойчивую семью – она только разлагает последнюю, – а ее самоограничение; не голод и корысть создают экономический строй, упорядоченное частное хозяйство и упорядоченное взаимодействие их между собой, – их создает честность, трудолюбие, ограничение потребностей, взаимное доверие, рождаемое выполнением обязанностей; не страх и не властолюбие творит государственное единство – оно создается готовностью к жертвам, аскетизмом воина и аскетизмом гражданского служения, верою в нравственную святость государственного начала. Человек как таковой не имеет вообще никаких «прирожденных» и «естественных» прав: его единственное и действительно неотъемлемое право есть право требовать, чтобы ему было дано исполнить его обязанность. Непосредственно или косвенно к этому единственному праву сводятся все законные права человека»².

¹ Мацейна А. Бог и свобода. М., 2009. С. 67.

² Франк С.Л. Религиозные основы общественности. С. 16.

Таким образом, любое право всегда должно оцениваться исходя из принципа любви. Только те права и лишь в тех пределах достойны признания общества, которые способствуют воспитанию в его членах истинной любви к человеку и искоренению трех основных, по словам аввы Дорофея, источников всех болезней человечества: славолубия, сребролюбия, сластолюбия¹. Смирение как ограничение собственного эгоизма в социальных отношениях может быть и правовой добродетелью. Даже в обыденной жизни неверующего лица правовое поведение предполагает некий навык смиряться перед законом, хотя бы он и не устраивал его лично и даже входил в противоречие с его интересами. Один страх уголовного или административного наказания не способен надежно защитить общество от циничного правонарушителя, ставящего свою волю выше воли не им установленных правил. «Я сам себе закон», – вот типичное кредо всякого преступника. И в данном антиправовом мышлении явственнее всего проявляется грех гордыни, который прямо противоположен добродетели смирения. Так что, каким бы «неюридическим» ни казалось это понятие, заимствованное из религиозного лексикона, светским правоведам приходится признать смирение одной из важных составляющих правопорядка. «Борьба с собственным эгоизмом и представляет собой деятельность подлинного правосознания. Сущность правосознания состоит в подчинении своей гордыни принципу любви к ближнему»².

Без любви как энергии самоограничения невозможны здоровые социально-правовые отношения. В свете этой истины открываются подлинные причины современного духовного кризиса права – ведь культивируемые и насаждаемые ныне ценности стяжательства и неограниченной свободы, психологические установки на постоянное получение удовольствия и наслаждения от жизни, являясь эманациями

¹ *Оситов А.И.* Свобода христианина, свобода Церкви и религиозная свобода // <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=694>

² *Овчинников А.И.* Духовный смысл права в юридической герменевтике // Правоведение. № 6. СПб., 2014. С. 104.

эгоизма, уничтожают любовь как единственную действенную основу правового поведения. «Ибо заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай чужого, и все другие, заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим. 13, 9). Рассматривая эти слова святого апостола Павла, можно сделать естественный вывод – любое преступление может быть одновременно квалифицировано как грех против любви к ближнему или обществу. Что это означает? То, что, называя преступление противоправным деянием, мы тем самым утверждаем, что оно направлено одновременно и против права, и против любви. А это, в свою очередь, также доказывает их органическое тождество, онтологическое единство. Об этом замечательно пишет святитель Феофан Затворник: «Любовь ко всем законами и добродетелям не только евангельским, но и человеческим, гражданским есть основа. Следовательно, всякое действие, согласное с законом, согласно и с любовью»¹. Итак, кенотическое правопонимание не только не противоречит сути права, но является условием его жизнеспособности и эффективности.

Может ли в реальности любовь быть надежным правовым регулятором? Да, если она основана на теократическом признании такого права, как повеления Бога. История Богоизбранного народа ярко демонстрирует, что правопорядок может вполне успешно обеспечиваться во всех сферах общества даже без участия государства. До появления царской власти, официальных институтов принуждения и прочих атрибутов государства в Древнем Израиле, Закон Моисеев, даже существуя еще в форме обычая, обеспечивал эффективную экономическую и социальную кооперацию людей в их частноправовой жизни. Божественное происхождение библейского права обеспечивало его стабильность, неизменность даже в угоду изменяющимся во времени политическим реалиям эпохи Израильских царей. И, наконец, оно не только само сохранилось как действующее право в период утраты

¹ *Феофан Затворник, свт.* Наставления в духовной жизни. С. 152.

государственной власти и введения новых иноземных законов, но и уберегло нацию от тотального распада в течение последующих веков.

Если ветхозаветное законодательство в виде иудейского права вошло в классификацию мировых правовых систем и до сего дня занимает там прочное место, то почему же новозаветное право, мотивирующее и определяющее правовое поведение сотен миллионов людей на планете, не может быть признано в качестве хотя бы права обычая? Ведь Законодатель и того и другого – один и тот же, и это – Христос. В конце концов, очевидно, что норму правоотношений в обществе неспособно установить право, которое зиждется на эгоизме индивидуума, то есть, как раз на том зле, что может только разрушать, а не созидать человеческие отношения в социальной жизни: «Поскольку Закон Божий, закон любви, есть высшая норма для всех жизненных отношений, право и государство должно черпать свой дух из этой высшей заповеди»¹.

В науке о праве бесспорным принято полагать, что правовое поведение возможно лишь при условии внутреннего, сознательного признания субъектом ценностей, выступающих как нормативные. Но достаточно ли здесь одного рассудочного признания, как психологического акта согласия с внешней волей? Если ценность остается абсолютно трансцендентной, т. е., внешней по отношению к личности, она никогда не будет ею опытно познана и признана. Каким же образом, в таком случае может быть реализовано кенотическое право, в основе которого лежит ценность любви и смирения? Отвечая на данный вопрос, хотелось бы горячо согласиться с мыслью великого русского правоведа Н.Н. Алексеева, высказанной им в его основополагающем научном труде «Основы философии права»: «Признание ценностей есть акт участия в существовании самой ценности, пребывание ценности в самой жизни и жизни в ценности»².

¹ *Новгородцев П.И.* О своеобразных элементах философии права // Русская философия права: философия веры и нравственности. Антология. С. 216.

² *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. СПб., 1998. С. 107.

Красивые идеи справедливости, любви, смирения, конечно, могут вызывать священный трепет, восторг и изумление, подобно великолепным звездам, сияющим далеко в небе. Но, как мы хорошо знаем, нечасто и недолго нам удается полюбоваться звездным небом. Все остальное время нашей жизни мы вовсе не смотрим ввысь. И чем выше ценность, тем более отдаленной она может казаться в практической жизни в мире сем. Поэтому бессмысленно противопоставлять форму и содержание, закон и любовь. Любви необходим закон для придания ей структуры; закону необходима любовь для придания ему направления и мотивации¹.

Христианская философия права не знает расстояния между ценностью и жизнью, между трансцендентным и имманентным, между любовью и правом. Антиномия Неба и земли, духа и материи, потустороннего и посюстороннего бытия окончательно преодолена во Христе. Воплотившись, Спаситель все небесное сделал земным, вознесшись, все земное возвел на Небо. Это означает, что лишь следуя крестным путем вместе с Богочеловеком, мы способны соединиться с небесным, не погубив земное. Тогда Логосы Божественных ценностей станут плотью нашей личности, оплодотворяя наше правовое сознание.

В заключение хотелось бы напомнить, что библейский Адам сыграл весьма важную роль в теоретических построениях на тему государства в работах авторов Средних веков и Нового времени. Настолько значительную, что профессор Гейдельбергского университета Георг Эллинек, известный нам как выдающийся философ права, признал: «Связь между Адамом и наукой о государстве становится, сказал бы я, почти самоочевидной, если принять во внимание, что взгляды известной эпохи на государство существенно обусловлены ее взглядами на человека, и эти, в свою очередь, внутренне связаны с ее воззрениями на происхождение человеческого рода»².

¹ *Берман Гарольд Дж.* Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 368.

² *Эллинек Георг.* Адам в учении о государстве. М., 1900. С. 1–2.

Думается, это справедливое утверждение в той же степени относится и к значимости эдемской истории для понимания сущности права. При этом неважно, какую версию о времени возникновения права считать истинной. Если считать, что право возникает одновременно с отношениями первых людей, то логично отыскивать его исконный смысл в самом начале истории человечества. Если рассматривать право как предвечную Божественную идею, как отображение свойств Бога, то и тут мы вынуждены искать ответ в человеке, потому что он также является образом, отображающим некие свойства Бога. И в том, и в другом случае истина сокрыта за затворенными воротами Эдема. Согласимся с одним современным автором, что смысл и образ права тесно связан с образом личности¹.

Эту истину, так сказать, «от обратного», подтверждает тот факт, что кризис права и последовавшие вслед за этим социальные потрясения XX в. явились следствием потери смысла права, который, к сожалению, был так и не найден в научном поиске правоведов и социологов XIX в. К сожалению, секулярная наука к этому времени навсегда распространилась с той истиной, что подлинным человеком может быть только Богочеловек. Таким богочеловеком призван был стать Адам, но потерпел поражение. Тогда Бог Сам становится Адамом. Христос, Он же – «новый Адам», как его традиционно именует святоотеческая мысль, и есть Тот, Кто в послушании Богу Отцу явил подлинный образ Божий в Своем человечестве. Это значит, что подлинный смысл права мы можем ныне открывать в познании Господа нашего Иисуса Христа, в его богочеловеческой Личности и в тех делах, которые энергично выразили Его сущность. Поэтому для понимания истинного смысла права много больше именитых ученых сделал простой афонский монах Паисий, который однажды произнес поразительные слова: «Бог есть Смирение»².

¹ *Бориц И.В.* Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М., 2008. С. 41.

² *Паисий Святогорец, препод.* Слова: в 6 т. Т. 5. Страсти и добродетели. М.: Святая Гора, 2008. С. 76.

Литература:

1. *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. СПб., 1998. С. 125.
2. *Берман Гарольд Дж.* Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 368.
3. *Бориц И.В.* Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М., 2008. С. 41.
4. *Даниел Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии. М.: Изд-во МП РПЦ, 2013. С. 58.
5. *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С.195.
6. *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М., 2013. С. 182.
7. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. СПб.: Изд-во «Библиополис». С. 185.
8. *Иринея Лионский, св.* Творения. М., 1996. С. 345.
9. *Киреевский И.В.* Духовные основы русской жизни. М., 2007. С. 31.
10. *Мацейна А.* Бог и свобода. М., 2009. С. 67.
11. *Новгородцев П.И.* О своеобразных элементах философии права // Русская философия права: философия веры и нравственности. Антология. С. 216.
12. *Овчинников А.И.* Духовный смысл права в юридической герменевтике // Правоведение. № 6. СПб., 2014. С. 104.
13. *Осипов А.И.* Свобода христианина, свобода Церкви и религиозная свобода // <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=694>.
14. *Остроумов М.А.* Принципы государственного и церковного права / Вера и разум. Т. I. Ч. III. Харьков, 1887. С. 433.
15. *Паисий Святогорец, св.* Слова. Т. 3. Духовная борьба. М.: Святая Гора, 2008. С. 115.
16. *Софроний (Сахаров), арх.* Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 169.

17. Спекторский Е.В. Христианство и правовая культура // Русская философия права: философия веры и нравственности. Антология. СПб., 1997. С. 343.

18. Феофан Затворник, свт. Наставления в духовной жизни. М., 2000. С. 152–153.

19. Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. Париж. 1925. № 1. С. 16.

20. Эллинек Георг. Адам в учении о государстве. М., 1900. С. 1–2.

Овчаренко Д.Л.,
ассистент кафедры богословия и философии
Донской духовной семинарии.
Ростов-на-Дону, Россия

Вероисповедная политика государства и государственная правовая идеология

Аннотация: Автор статьи полагает, что нормой является проявление толерантности меньшинств, вступающих в противоречие со стереотипами общественного поведения, морали, уклада жизни, к традиционному образу жизни большинства, а не наоборот. С другой стороны, необходимо в рамках законности давать простор и для людей с иными ценностно-культурными моделями.

Ключевые слова: Вероисповедание, политика, государство, право, идеология, толерантность, свобода, культура, религия.

В Конституции закреплён статус Российской Федерации как светского государства, и в ней же закреплены права граждан на свободу совести. Светское общество по своему строю характеризуется разнообразием и даже поляризацией мнений, мировоззрений и идеологий своих социальных групп, т. е. – широкой плюралистичностью. Однако, несмотря на плюралистичность убеждений, в социуме, обуславливаемом рамками конкретной территории, всегда господствует одна ценностно-культурная модель, имеющая имплицитные корни в культуруобразующей религии региона. Этот факт невозможно отрицать, как невозможно и разрушить традиционную культурно-ценностную модель общества, не разрушив устойчивую жизнь социума. Традиция – это «форма коллективной адаптации социальной общности к окружающей ее среде. Если уничтожить традицию, то социальный организм лишается своего защитного покрова и становится

неизбежным процесс его гибели»¹. Такой точки зрения придерживался Б.К. Малиновский, стоящий на вполне атеистических позициях в своих исследованиях.

Светское общество характеризуется смешением в одном регионе социальных групп с различными мировоззрениями. Кроме этого, современная ситуация отмечена повышенной скоростью миграции значительных социальных масс на территории, занятые этносом с иной культурой, иными ценностями и иными нормами поведения. В светских государствах плюрализм мнений, религий и традиций должен теоретически уравниваться толерантностью в обществе. Однако реальность доказывает, что теоретическая толерантность не в состоянии регулировать социальные конфликты, возникающие из-за столкновения разных ценностно-культурных моделей на одной территории, и в этой области необходимо дополнительное законодательное регулирование. Как отметил на проходившем в Донской Публичной Библиотеке Круглом столе по теме межэтнического диалога Ломакин Г.П. – начальник отдела по вопросу межнациональных отношений Правительства Ростовской Области – *самая распространенная причина межнациональных конфликтов, приводящих в том числе к человеческим жертвам, – это разное представление о нормах поведения в быту – (курсив авт.)*. Со своей стороны, нам бы хотелось отметить тот аспект, что вопрос межнациональных и межэтнических отношений, это во многом, вопрос отношений межрелигиозных. А межрелигиозные отношения – это та область, которая регулируется вероисповедной политикой государства.

Как считает исследователь М.О. Шахов, «под «вероисповедной политикой государства» понимается деятельность институтов государства, в которой объектом политического воздействия является религиозная сфера общественной жизни. ... Не вся религиозная жизнь,

¹ Социальная антропология / К.В. Воденко, С.С. Черных, И.С. Самыгин. Ростов н/Д: Феникс, 2014. С. 20.

а лишь те ее стороны, которые связаны с какими-либо аспектами политики самого государства»¹. Вероисповедная политика подразумевает «согласование интересов верующих и неверующих граждан различных религиозных объединений, этноконфессиональных групп, достижение между ними взаимопонимания и социального компромисса ради мирного сосуществования в обществе. ... Защита национально-государственной безопасности, противодействие пропаганде культа насилия и моральных норм, возражающих нравственным ценностям российского общества. ... Строится на принципах (*авт.*) уважения культурно-национальных традиций, менталитета различных общественных групп; учет взаимосвязи национальных обычаев, традиций и обрядов с религией»². Таким образом, вероисповедная политика государства направлена на поддержку стабильной и спокойной жизни общества и основывается на уважении культурно-национальных и – добавим – религиозных традиций разных социальных групп. В юриспруденции есть понятие «правовой обычай». Он отражает традиции, не зафиксированные в законодательстве, но реально практикующиеся в конкретном социуме, санкционированное государством исторически сложившееся правило поведения³. Вот именно этот обычай и складывала исторически культуруобразующая религия региона.

В связи с этим возникает вопрос: как именно в законодательстве должны быть отражены уважение к культуруобразующей религии региона, традиционной ценностно-культурной модели общества, выросшей из нее, и в какой мере они должны сопрягаться с уважением к культурно-национальным традициям, скажем, эмигрантов, которые могут вступать в противоречие с этой моделью? На чью сторону должен

¹ Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. С. 25.

² Там же. С. 34, 35.

³ Правовой обычай как источник права [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.grandars.ru/college/pravovedenie/pravovoy-obyчай.html> (дата обращения 27.06.2014).

встать закон в случае конфликта ценностно-культурных моделей социальных групп? Что он должен защитить – ценности большинства или ценности многообразных меньшинств в случае их конфронтации? В чем должна проявляться толерантность – в терпимости большинства к меньшинствам или наоборот?

Подыскивая ответы на все эти вопросы, необходимо помнить, что «вся система социальных регуляторов, определяющая запреты, предписания и дозволения, основывается на представлениях о добре и зле, о том, какие социальные явления надлежит поддерживать, а какие изживать или видоизменять, приближая к некоторому идеалу»¹. Таким образом, в практическом законотворчестве важно четко определить, на какие представления о добре и зле, правде и лжи, нормах поведения и морали необходимо опираться, выстраивая законодательную систему. И речь тут уже настойчиво идет о создании государственной правовой идеи, которая будет отражаться в вероисповедной политике государства.

Мы считаем, что сегодня для России крайне актуально ввести в законодательство понятие «чести и достоинства культуруобразующей религии региона и ее святых» и защитить их юридически от публичного негативного отношения к ним. Мы считаем, что с этими понятиями тесно сопряжены понятия «национальное достоинство», «культурное достояние нации и цивилизации», «исторический путь народа» и т. д. Обязанность уважительного отношения к религиозным святыням, именам и символам культуруобразующей религии региона должна органично войти в государственную правовую идею. На практике известно, что в некоторых регионах страны такое уважительное отношение обеспечивается неписанными общественными традициями. Эти полезные традиции необходимо закрепить и в законодательстве. Надо заметить, что публичное уважительное отношение

¹ Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. С. 28.

к религиозным святыням, именам и символам культуруобразующей религии региона, как к объектам культурного достояния и памятников исторического пути народа, никак не ущемляет свободу религиозных убеждений человека.

Может возникнуть вопрос – правомочно ли вообще светское государство вырабатывать правовую государственную идеологию? Мы считаем, что не только правомочно, но создание таковой строго обязательно. Так как без нее идеологический плюрализм светского государства на практике превращается в анархию полярных мнений конкретных представителей судебной власти в правовых вопросах, а теоретическая толерантность светского общества на практике становится индифферентностью к проявлениям зла в мире¹.

Но существование государственной идеологии, – и это мы особенно подчеркиваем, – правомочно только для идеологии правовых взаимоотношений человека с человеком и гражданина с государством, которая должна последовательно воплощаться в законодательстве, правительственных указах, государственных программах поддержки, в образовании и т. д. Создание государственной идеологии, затрагивающей свободу совести человека (пример – «государственный атеизм»), – в светском обществе недопустимо.

«Многие исследователи отмечают неустранимость идеологии из законодательства. Так, можно утверждать, что правовая идеология может рассматриваться как иерархия именно правовых ценностей ...таких, как права или обязанности человека и права или обязанности государства, формальное равенство, закон и указ, законность, право собственности, социальная справедливость и т. д. ...правовая идеология основывается на определенной доктрине, правопонимании»².

¹ Толерантность с особым цинизмом [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pravovims.ru/?p=6193> (дата обращения 17.10.2014).

² Овчинников А.И., Мамычев А.Ю., Юшко А.В. Понимание права в системе юридического знания и государственно-правовом развитии России: монография. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2009. С. 22.

Государственная правовая идеология, на наш взгляд, в первую очередь должна опираться на установившийся веками правовой обычай, на то «народное право», которое выросло на почве культуuroобразующей религии региона. И, хотя она ни в коем случае не вправе затрагивать *убеждения совести человека (курсив наш – авт.)*, но она вправе защищать и оберегать традиционную культурно-ценностную модель общества, принятые нормы морали, поведения, воспитания и т. д. «Законы, отразившие народное право», – пишет современный исследователь, – «играют положительную роль в существовании государства. Народное право, правовой обычай – становятся в таком случае критерием справедливости закона, естественным правом»¹. Фундамент государственной правовой идеологии – это выработанная исторической культуuroобразующей религиозной традицией культурно-ценностная модель, в рамках которой продолжает жить и существовать абсолютное большинство граждан – верующих и неверующих, разнорациональных носителей определенного менталитета в определенном регионе.

Мы особенно подчеркиваем важность учета именно регионального менталитета при практическом законотворчестве и в создании государственной правовой идеологии. Очень важен научный подход в определении того, какая именно культурно-ценностная модель превагирует в том или ином регионе. Эта модель и должна быть учтена и, в своих лучших проявлениях, защищена от коррозии с помощью законодательства. Ведь необходимость разработки государственной правовой идеологии обусловлена не только необходимостью обеспечения общественного порядка, но, в большей степени, необходимостью формирования и сохранения этнического самосознания, сохранения традиционных ценностно-культурных моделей, исторической традиции социума как основы сохранения нации.

¹ Овчинников А.И., Мамычев А.Ю., Юшко А.В. Понимание права в системе юридического знания и государственно-правовом развитии России: монография. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2009. С. 50 с.

Необходимо, также, исследовать вопрос о том, как можно соотнести толерантность с выработкой правовой идеологии в государстве? На наш взгляд, этот вопрос возникает при неправильном подходе к самому этому понятию. Нормой, на наш взгляд, является проявление толерантности меньшинств, вступающих в противоречие со стереотипами общественного поведения, морали, уклада жизни, к традиционному образу жизни большинства, а не наоборот. С другой стороны, необходимо в рамках законности давать простор и для людей с иными ценностно-культурными моделями. Именно создание государственной правовой идеологии, основанной на традиционных ценностях общества, и соотнесение законодательной базы с ней, позволит защитить от потрясений гражданское общество, живущее в парадигме традиционных ценностей в конкретном регионе, а также четко очертить круг законодательных уступок для людей с иными ценностными моделями.

Мы не претендуем на совершенство приведенных выше предложений и формулировок и предлагаем включиться в дискуссию по этому вопросу юристам, философам, теологам, религиоведам, правоведам и ученым других гуманитарных специальностей.

Литература:

1. Овчинников А.И., Мамычев А.Ю., Юшко А.В. Понимание права в системе юридического знания и государственно-правовом развитии России: монография. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2009. – 232 с.
2. Правовой обычай как источник права [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.grandars.ru/college/pravovedenie/pravovoy-obuychay.html> (дата обращения 27.06.2014).
3. Социальная антропология / К.В. Воденко, С.С. Черных, И.С. Самыгин. Ростов н/Д: Феникс, 2014. – 283 с.
4. Толерантность с особым цинизмом [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pravovrns.ru/?p=6193> (дата обращения 17.10.2014).

5. *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. – 352 с.

II. БОГОСЛОВИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Ерыгин А.Н.,
заведующий кафедрой богословия и философии ДДС,
профессор кафедры истории философии ЮФУ,
доктор философских наук*

Античность и христианство в философском самосознании А.Ф. Лосева

Аннотация: В статье показана специфическая лосевская модель философского, философско-исторического и историко-философского самосознания как в отношении всего человечества во всемирной истории, так и России как звена мирового человечества.

Ключевые слова: Лосев, античность, христианство, историко-культурный, символическая типология, социальная жизнь.

После Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. постепенно сходят со сцены последние крупные представители русской философской классики XX столетия – прот. Василий Зеньковский, прот. Георгий Флоровский, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский. Но до 1988 г. продолжал творить последний ученик В.С. Соловьева и последователь его «философии всеединства» Алексей Федорович Лосев.

Представляя выход этого замечательного мыслителя, философа и ученого на арену русских исканий в первой четверти прошлого века и оценивая его знаменитое теперь «Восьмикнижие» 1927–1930 гг., С.С. Хоружий отметил: «Философская жизнь России первых десятилетий века небывало богата и достижениями, и событиями; но даже на этом фоне восьмикнижие – уникальный факт, и уникальный во многих отношениях сразу. Фундаментальный цикл книг демонстрировал несомненное появление нового оригинального мыслителя с собственной проблематикой и собственным философским арсеналом, в сущности – основателя собственного направления». Поскольку же, «начиная

с высылки философов осенью 1922 г., – считает С.С. Хоружий, – свободные философские исследования в России были пресечены, ... книги Лосева уже не по существу идей, а по самому роду творчества, как плоды свободного любознания вне казенно предписанного рула, не имели почти ничего подобного себе и не имеют до сего дня. То были последние плоды свободной философской мысли в России»¹.

Пусть так. Но как обстояло дело в русской мысли после «арьергардного боя»? Разве она не продолжила свое мощное развитие за рубежом? Разве последние сторонники «всеединства», оставшиеся (О. Павел Флоренский) или оказавшиеся (Л.П. Карсавин) в России, не продолжали своих исследований? Разве не было и других значительных мыслителей (М.М. Бахтин, Г.Г. Шпет), творивших еще долго и после «философского парохода», и после лосевского «Восьмикнижия»? Разве, наконец, не появилось вскоре целое поколение ярких философских талантов, в основном, связанное с эпохой Великой Отечественной войны? И разве сам А.Ф. Лосев и в после-арьергардное время, без малого почти всю вторую половину XX века множивший свои труды и развивавший философско-культурологический и историко-философский взгляд на античность, не стал автором второго «Восьмикнижия» в 60–80-е гг. XX века?

Советская эпоха (после революции 1917 г.) наложила свою тяжелую и во многом новую печать на молодого религиозного философа, влюбленного в античность как предмет научных исследований. Но А.Ф. Лосев, оказавшийся не по своей воле в новой пролетарски-классовой психологической и идеологической атмосфере, сохранил в себе на всю долгую советскую дистанцию своей жизненной и творческой судьбы неразрывное сочетание – вместе с общей классической (и в том числе музыкально-поэтической) культурой – трех величайших проявлений интеллекта и духовности: науки, философии,

¹ *Хоружий С.С.* Арьергардный бой // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 212–213.

христианства. Причем, философия была тем, что их объединяло (и это была, прежде всего, античная философия)¹.

Тем не менее – и это основной тезис, который утверждается в предложенной статье, – А.Ф. Лосев, оказавшись последним философом-классиком уходящей советской эпохи и находясь, еще с юности, на гребне достижений современной ему науки, отдавал – и фактически (в рамках научно-философских исканий), и субъективно-экзистенциально – явный приоритет вере, христианству.

Даже если исходить в рассмотрении взглядов А.Ф. Лосева только из их представленности в двух «восьмикнижиях» (1927–1930 и 1963–1994 гг.), – этого достаточно, чтобы с самого начала предельно ограничить свои стремления к экспансии в мысль философа и историка философии под любым углом зрения и под любыми исследовательскими или иными предлогами. Подобное познается подобным, а ощутить самого себя хотя бы в той или иной мере подходящим к исполнению, например, заявленной в названии задачи – едва ли допустимо и основательно. Но как же тогда быть, чтобы иметь возможность высказываться? Как минимум, сразу же оговорить хотя бы самые главные ограничения и пределы движения стремящейся к цели и собственно исследовательской и познающей мысли.

Мое самоограничение таково. Согласно мнению В.П. Троицкого об «универсализме системы» А.Ф. Лосева, он «доказывал» его «на материале античной и христианской культур, филологии, лингвистики, музыковедения, логики, математики»². Принимая во внимание это

¹ Так что, если в эпоху Ф.М. Достоевского ключевой формой отечественного самосознания в культуре была литература, то в советское время, в XX веке, такой формой, несомненно, стала пусть подстраивавшаяся под идеологию, но все-таки философия. В этой области и созрел в итоге протест против окончательного и грубо опошлившейся действительности и во имя второго воцерковления России и ее новой христианизации, правда, протекавший прямо на наших глазах в период после смерти А.Ф. Лосева.

² Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. С.309.

обобщение, придется сразу отсечь шесть из семи названных компонентов, кроме первого. В нем же самом ориентироваться только на историческую и философскую составляющие античной культуры, причем, взятые не в качестве реалий предметно-проблемного поля специального изучения, а только в качестве уже готовых результатов антиковедческих исследований (и, прежде всего, самого А.Ф. Лосева).

Стоит, пожалуй, добавить и второе, методологическое ограничение: мой интерес в изучении и реконструкции рассмотрения А.Ф. Лосевым античности и христианства в специально-научной части задан ориентацией на апробирование возможностей социологии познания в данной деликатной интеллектуальной области, не очень-то жалующей всяческие внешние методы, «объективирующие» подходы и парадигмы, но принимающий во внимание в данном случае собственно-лосевские опыты выяснения «социальной природы платонизма»¹ и «социально-исторической основы античной эстетики»².

Наконец, я бы особо отметил и то, что к анализу христианства у Лосева я намерен подходить, что уже вытекает из первого самоограничения, не прямо, а опосредованно: принимая во внимание христианскую философскую позицию ученого как исследователя античности.

Имеются в виду, например, такого рода ситуации. Отвечая на вопрос об отношении «понятия судьбы к рабовладельческой формации», А.Ф. Лосев сказал: «рабовладельческий интеллект ограничивается материально-чувственными интуициями. Будучи ограничен как оформитель бессмысленных вещей, он вовсе не может претендовать на права абсолютного духа, который выше всякого разума и всякой судьбы»; при ответе на вопрос о месте в рабовладельческом миропорядке «античных богов» мы слышим: «Обычный взгляд на античных богов, как на что-то более высокое. Чем чувственно-материальный

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 773–904.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М.: Высшая школа, 1963. С. 33–135.

космос обязан своим происхождением бессознательному ... христианизированию античной религии. Ведь это только с христианской точки зрения бог есть такая абсолютная личность, которая выше и раньше всякого космоса, которая по своей собственной воле и ради своих собственных целей создает мир из ничего»¹.

Разумеется, в некоторой мере мною учитывались также те или иные инициативы в историографии, к примеру, оценка Н.К. Гаврюшиным принципиальной «критики платонизма» А.Ф. Лосевым в его «Очерках античного символизма и мифологии», где он «весьма выразительно и резко резюмировал антилатинские и пропаламитские настроения»². С них и начнем.

В «Очерках» А.Ф. Лосев решает «рассмотреть античность как единый культурный тип, и это единство, насколько возможно, увидеть и в отдельных мелочах». Ключевые ориентационные его слова при этом таковы: античность, Греция, язычество. Задача исследования – уловить специфику и неповторимость «античного лика» и «всерьез провести на практике общеизвестные рассуждения об ее пластичности»³. Громадность текста «Очерков» и обозначенные выше авторские ориентации позволяют взять за основу шестой раздел книги, в котором берется, по мысли Лосева, «не столько сам Платон, сколько платонизм», исторически выводимый, а с другой стороны, космополитическая и антропологическая «социология» показывается «как общее и частное в социальном бытии у Платона» и обосновывается тезис, что «платоновская социология есть философия монастыря». На примерах разбора вопроса о роли и характере мифологии, искусства и наук, феномена брака в жизни общества у Платона А.Ф. Лосев

¹ Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988. С. 229, 223.

² Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005. С. 317.

³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 5.

красочно показывает, что же это за философия с христианской точки зрения: «Платонизму трижды анафема»¹.

Завершая раздел о социальной природе платонизма, А.Ф. Лосев указывает на четыре его разновидности: 1) языческий платонизм и 2) православно-восточный (паламитский); 3) католически-западный; 4) варлаамитско-протестантский платонизм в христианстве. Беря философски-онтологическую основу религиозно-конфессиональных различий, А.Ф. Лосев находит, что у Платона и Плотина Единое, Ум, душа «составляют вместе с Космосом нечто субстанционально целое», тогда как у христиан «три основные ипостаси субстанциально отличны от космоса и раздельны с ним, составляя единую и личную духовно-индивидуальную субстанцию, своими энергиями творящую всякое инобытие».

Различие внутри христианства, по Лосеву, в том, что если «Византия в качестве первоисточника этой субстанции полагает ее саму», то «Рим» – «не ее апофатическую стихию, но сращенность ее с энергийными ее проявлениями» (с неизбежно вытекающим из этого *Filioqwe*), а «протестанты только и берут в общехристианской субстанции внешнюю сторону, энергию, отрывая ее от самой субстанции и мысля в качестве этой субстанции реальное Я самого человека»².

Наконец, в заключении (с опорой на Гегеля) автором приоткрывается проект «целой философии истории» со следующей исторически-культурной символической типологией. «Социальная жизнь»: 1) «понимаемая как материальная стихия символа, есть Восток»; 2) «понимаемая как символическая стихия символа, есть античная Греция»; 3) «данная как идеальная стихия символа, есть средневековая культура». В этом последнем случае соответственно три варианта символа: идеально-личностного (Византия), символически-веще-

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 860.

² Там же. С. 892–893.

ственного (латинство) и материально-вещественного (протестантизм). Сказанное и позволяет Лосеву в итоге, акцентируя внимание на античной теме, «уловить самый стиль, античный стиль платонизма и не навязывать Платону западноевропейских воззрений»¹.

Теперь глянем на античность у Лосева через призму Гегеля, его «Феноменологии духа» и «Философии истории» – в качестве ключевых источников для понимания идей и концепций А.Ф. Лосева, разумеется, на базе его же характеристики гегелевского учения об античности в только что кратко представленных «Очерках античного символизма и мифологии»². Возьмем на этот раз античную тему в ее философско-историческом осмыслении, «окунувшись» в основном в 60–80-е гг. прошлого столетия (имеется в виду, прежде всего, первый том второго «восьмикнижия»). В этой связи важно иметь в виду, что выход первого тома «Истории античной эстетики» почти совпал с начавшейся вскоре дискуссией об «азиатском способе производства» и теории общественных формаций. И это (приоритет А.Ф. Лосева) весьма символично: ему совсем не нужна была дискуссия, «захватившая» своим напряжением, прежде всего, область востоковедения; он ведь и без нее, сохраняя, как мы видели выше, лишь гегелевскую характеристику специфики Востока, мог спокойно утверждать свой взгляд на специфику античного мира!

Другое дело, что под вопрос попадало пресловутое советско-марксистское «рабовладельческое» единство того общественного строя, который следует сразу же за «первобытнообщинной» (родовое общество) формацией и на Западе (античность), и на Востоке (древневосточный мир). Но в 60–80-е гг. Лосева интересовала уже не полная всемирно-историческая схема, а только европейская линия исторического развития, где вслед за мифологией появлялась философия, а базисные социально-исторические условия того и другого четко

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 901, 904.

² Там же. С. 24–26.

ассоциировались с родовой ступенью развития и античным рабовладением. Даже в самом конце жизни ученого его взгляд на проблему, отразившийся в первых обобщающе-тезисных посмертных публикациях 1988 и 1989 гг., не изменился. Приведу несколько высказываний.

«Тип античной культуры – утверждает А.Ф. Лосев – есть предельная обобщенность природно-человеческой телесности с ее специфически жизненным назначением»¹. При этом, согласно Лосеву, «в античности никогда до конца не изживались элементы первобытнообщинной формации», так что в попытках истолкования природы «родственные отношения целиком переносились на природу и мир», что и рождало мифологию (со всеми богами и демонами); другое дело – «вопрос о соотношении рабовладения как базы с рабовладельческими культурными надстройками». А именно: «Рабство принесло с собою строгую необходимость различать умственный и физический труд ... Такое раздвоение тут же вызвало и мыслительную необходимость различать бездушную вещь и управляющего этой вещью человека»². Если прямо поставить вопрос о философии и ее возникновении, то слышим в ответ: «Античная философия в VI в. до н.э. как раз и зарождается вместе с рабовладельческой формацией, но общинно-родовая формация целиком никогда не исчезала в античное время... Поэтому дофилософская основа античной философии, проявлявшая себя как общинно-родовая и рабовладельческая формация, должна быть учтена в первую очередь»³.

Правда, А.Ф. Лосев странным образом не замечал противоречия, в котором находилась и официальная марксистская, и его собственная, в сущности, соловьевская, но с учетом идей Гегеля, Шпенглера, Шеллинга трактовка античности. Если во всемирном плане античность следует за Востоком (как мы видели в «Очерках»), что как раз полностью согласуется с Гегелем, то чисто «европейская» или собственно

¹ Лосев А.Ф. Держание духа. М.: Политиздат, 1988. С. 220.

² Там же. С. 223, 225.

³ Лосев А.Ф. История античной философии. М.: Мысль, 1989. С. 8.

античная типологическая трактовка ставит перед рабовладением, полисом, рациональным мышлением и философией первобытнообщинную (родовую) формацию, родовую организацию, «мифологические фантазии» и собственно мифологию. Ясно, что Востоку здесь нет места. А если есть, а если он тоже рабовладельческий по своей основе, то почему же в этих «рабовладельческих» обществах и культурах не появилась философия как их «культурная надстройка»?

Но вернемся в 1963 г., в первый том «Истории античной эстетики». Интересовать нас будет именно античность как зона локализации, по общепринятым тогда представлениям в марксистской литературе, классического «рабовладельческого» способа производства. Его философско-историческое осмысление Лосеву нетрудно было увязать со знаменитой формулой Гегеля «Господин-раб»¹, введенной в «Феноменологии духа» и нашедшей основательную конкретизацию в его «Философии истории».

Из воспоминаний А.Ф. Лосева «В поисках смысла (Из бесед и воспоминаний)» узнаем: «Логика Гегеля и его Историю философии я всегда знал, перечитывал и любил, а схемами, взятыми отсюда, часто пользовался»; «Трехтомные гегелевские «Лекции по эстетике» ... я впервые тщательно проштудировал не раньше 1924 года... Шпенглер совсем презрительно относился к Шеллингу и Гегелю; я же считаю их вершиной всемирно-человеческой философии»². Ни «Философия истории», ни «Феноменология духа», правда, здесь не упомянуты, но их влияние на построения А.Ф. Лосева трудно исключить: «Гегель утверждал, что античность представляет собою существенное равновесие и отождествление «идеи» и «материи». Идея, говорил он, понимая под нею духовную жизнь свободной индивидуальности, не дана здесь в своем чистом и самостоятельном виде... Гегель, одна-

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М.: Высшая школа, 1963. С. 53–54.

² Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С. 49.

ко. ... не понял, что и вся социально-экономическая жизнь античного мира также входит в эту «скульптурную» характеристику, и даже не только входит, но и является для нее реальной жизненной базой ... В нашем понятии рабства эти две стороны неразъединимы»¹.

Итак, гегелевская «эстетическая» формула античности принимается А.Ф. Лосевым с учетом марксистской «рабовладельческой» поправки, а фактически с учетом как раз формулы «Господин-раб» из «Феноменологии духа» самого же Гегеля. Но ирония ситуации, сложившейся к этому времени, состояла в том, что сохранить классически-философское (Гегель) и социально-экономическое (Маркс) представление о единой античности как рабовладельческой формации (после открытий Эванса и особенно расшифровки Вентрисом доэллинической и, как оказалось, все-таки греческой письменности) было просто невозможно. Крито-микенская и классическая цивилизации Греции резко разделились (по множеству принципиальных характеристик) между собою.

А.Ф. Лосев в своем теоретическом «ответе» на ситуацию сконструировал две рабовладельческие античности: «раннюю рабовладельческую формацию» крито-микенской эпохи и «рабовладельческую развитую формацию» классической эллинической эпохи². М.К. Петров в своей статье-рецензии на книгу А.Ф. Лосева, к сожалению, не опубликованной в свое время (в 1964–1965 гг.), называет их соответственно «бронзовой» и «мраморной» античностью³.

Главная идея А.Ф. Лосева заключалась в том, чтобы максимально снизить самостоятельное значение неожиданно ворвавшейся в греческую историю крито-микенской «вставки» и увидеть в единстве

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М.: Высшая школа, 1963. С. 53–54.

² Там же. С. 99–108.

³ См.: Петров М.К. Бронза и мрамор античности. В кн.: Ерыгин А.Н. Россия в пределах только разума: Введение в тему. Ростов н/Д: Изд-во ЦВВР, 2008. Приложение 1. С. 91–105.

мифологический (первобытнообщинный) и философско-эстетический (рабовладельческий) слои античности как целое. М.К. Петров же, развивая свое объяснение специфики античности и как культуры, и как античного способа производства (в работах 1966–67 гг. – «Античная культура», «Пираты Эгейского моря и личность» и «Социальные основы самосознания и научного творчества»), в отличие от своего выдающегося предшественника, не стал смягчать обнаружившийся разрыв между «бронзовой» и «скульптурной» эпохами, как и давно известное различие между этими цивилизационными формами, с одной стороны, и первобытностью, с другой. Говоря проще и подводя итог, три социальных элемента-структуры А.Ф. Лосева, приведенных в его теоретическом осмыслении к единству, М.К. Петров рассмотрел самостоятельными, и при этом, в данном случае, хронологически следующими один за другим.

Об этом споре великих специалистов и теоретиков античности можно многое сказать, но сдвинем внимание к основному вопросу статьи.

Что же все это значит для обнаружения в концепции А.Ф. Лосева его трактовки христианства? На мой взгляд, при всех недочетах, а точнее, вопросах, которые могут быть «предъявлены» сегодня его постоянной, через десятилетия идущей единообразной трактовке античности, одного не отнимешь у этой его последовательной позиции: приверженности к мировоззрению и духу православного христианства, с какими бы научно-философскими теориями и идеями она ни соединялась.

Научные идеи меняются. Дух и принципы (догматы) христианства остаются. И когда на наших глазах мыслитель-христианин обнаруживает в качестве ученого ту или иную степень близости чуждым христианству идеологиям (в той их части, которая является научно ориентированным построением, как в случае с формационной теорией Маркса), необходимо четко разводить одно и другое по разные стороны.

И неожиданно обнаруживается удивительный эффект: столь долго выстаивавший свой пост философа-христианина, А.Ф. Лосев,

добротой и капитально утверждая в советской философской и историко-философской литературе научное понимание античности, резко отделяющее ее от христианства и христианской культуры (как в примерах, приведенных выше), фактически утверждал своей «отрицающей» их совместимость методологией не только науку, но и само христианство.

Отсюда – специфическая лосевская модель философского, философско-исторического и историко-философского самосознания как в отношении всего человечества во всемирной истории, так и России как звена мирового человечества

Отсюда же и его критически-праведное отношение к своему учителю, с беспощадностью констатирующее ситуацию трагедии Соловьева-мыслителя перед его смертью, соотносимую с мировой трагедией Платона¹, блестяще запечатленной как раз В.С. Соловьевым².

Но научная строгость в отрицании любых языческих проявлений платонизма потому и была возможна в столь высокой степени, как эта честная апология в отношении своего учителя со стороны А.Ф. Лосева, что к уровню высоты мыслительно-теоретической позиции первого философского «восьмикнижия» после собственной трагедии мыслителя начала 30-х гг. присоединилась истинная христианская глубина ума, способного понимать и творить сердцем.

Читая пронзительное письмо к Валентине Михайловне Лосевой от 19 февраля 1932 г., представляющее его автора в положении последнего шага перед бездной, понимаем эту великую правду и право утверждать предельно решительные вещи со стороны человека, сказавшего: «я знаю, как тут умирают. И когда я околею на своем сторожевом посту, на морозе и холоде, под забором своих дровяных складов, и придет насильно пригнанная шпана ... поднять с матерщиной мой труп, чтобы сбросить его в случайную яму...», – вот тогда-то

¹ Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М.: Мысль, 1983. С.196.

² Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона // Творения Платона. Т. 1. М., 1899. С. 30.

и совершится подлинное окончание моих философских вздыханий и стремлений, и будет достигнута достойная и красивая цель нашей с тобой дружбы и любви... Но как только всплывет в уме твой образ..., – так чувствую, что молитва начинается сама собой!¹...

Литература:

1. *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005. С. 317.
2. *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев. М.: Мысль, 1983. С. 196.
3. *Лосев А.Ф.* Дерзание духа. М., 1988. С. 229, 223.
4. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М.: Высшая школа, 1963. С. 53.
5. *Лосев А.Ф.* История античной философии. М.: Мысль, 1989. С. 8.
6. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 5.
7. *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С. 305–306.
8. *Петров М.К.* Бронза и мрамор античности. В кн.: *Ерыгин А.Н.* Россия в пределах только разума: Введение в тему. Ростов н/Д: Изд-во ЦВВР, 2008. Приложение 1. С. 91–105.
9. *Соловьев В.С.* Жизнь и произведения Платона // Творения Платона. Т. 1. М., 1899. С. 30.
10. *Хоружий С.С.* Арьергардный бой // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 212–213.

¹ *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С. 305–306.

*Астапов С.Н.,
доктор философских наук,
профессор кафедры философии религии
и религиоведения Южного федерального университета
(Ростов-на-Дону), профессор кафедры теологии
Национального исследовательского ядерного
университета «МИФИ»*

Три концепции чуда в христианской мысли

Аннотация: Решение вопроса феноменологического чуда является необходимым для понимания ряда религиозных феноменов: чудотворения, «истинных» и «ложных» чудес, ожидания чуда и т. п. Поэтому вопрос о природе чудес волновал умы многих богословов и философов. В статье рассматриваются три концепции природы чудес: *Супранатуралистическая, Психологическая, Символическая*, которые для краткости называются концепциями чуда.

Ключевые слова: Чудо, *Супранатуралистическая концепция, Психологическая концепция, А.Ф. Лосев.*

Феноменологически чудо есть необычное (в определенном отношении даже неожиданное) событие, которое оказывает сильнейшее эмоциональное воздействие, приводящее человека в состояние крайнего удивления и изумления. Однако такое определение чуда не даёт ответа на вопрос о природе чуда: то есть об источнике, происхождении и сущности данного события. А решение этого вопроса является необходимым для понимания ряда религиозных феноменов: чудотворения, «истинных» и «ложных» чудес, ожидания чуда и т. п. Поэтому вопрос о природе чудес волновал умы многих богословов и философов. Представляется, что в христианской мысли (богословской и религиозно-философской) сложились три концепции природы чудес, которые для краткости мы будем называть концепциями чуда.

1. Супранатуралистическая концепция. Эту концепцию разделяет большинство теологов. В ней чудо понимается как сверхъестественное непостижимое событие, вызванное силой Бога и превосходящее законы природы (нарушающее их) ради достижения важной религиозной цели.

Самое короткое и ёмкое определение чуда в рамках данной концепции предложил Фома Аквинский: «Чудом в собственном смысле слова называется то, что происходит вне порядка природы»¹. Обращает на себя внимание то, что Фома в этом определении феноменологически заключает, что чудо есть событие в естественном мире, а неожиданность его связана с тем, что вместо ожидаемого в соответствии со знанием процессов природы результата мы видим результат неожиданный – «вне порядка природы». Этот неожиданный результат мы приписываем действию какой-то сверхъестественной силы. Но так как нам неизвестны все силы и порядки природы, такое приписывание может быть ошибочным, то есть, чудом считается то, что таковым, по сути, не является. Это проблема чудес истинных и мнимых. Её Фома решает, внося в своё определение уточнение – чудо есть то, что происходит «вне порядка всей сотворённой природы»². Исходя из этого определения, приписывание чудес ангелам, святым, волхвам неправомерно, ибо никто кроме Бога не может изменить весь природный порядок.

Супранатуралистическая концепция чуда была подвергнута критике в философии Нового времени английским мыслителем Давидом Юмом. Суть юмовской критики можно свести к трём моментам. Во-первых, говорящий, что чудо есть событие, нарушающее законы природы, допускает противоречие в своём определении. Законы природы не могут быть нарушены, так как они выявляются в результате обобщения данных опыта. Если закон установлен для всей суммы

¹ Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae prima pars. Textum Leoninum Romae 1889 editum. Quaest. 110, art. 4, arg. 3.

² Ibidem. Arg. 4.

фактов, то отдельный факт, противоречащий закону, не нарушает его, а требует объяснения: может быть, исходя из других законов, и, может быть, ещё не установленных. Во-вторых, чудеса – это не факты, а свидетельства. Скорее всего, эти свидетельства ложны, поскольку очевидцы заблуждаются, будучи не знающими законов природы, охваченными сильными эмоциональными переживаниями или руководимые корыстными желаниями. В-третьих, описания чудес, в отличие от данных опыта, не общезначимы, ведь чудеса одной религии подвергаются критике со стороны приверженцев другой религии¹.

Рационалистическая критика чудес в философии Нового времени привела к появлению психологической концепции природы чуда.

2. Психологическая концепция. Чудо понимается как феномен религиозного сознания, способ объяснения какого-либо события, оказавшего сильное эмоциональное воздействие на верующего. В западноевропейской теологической мысли эту концепцию разделяли представители «либеральной теологии»: Д. Штраус, А. Гарнак, Э. Трёльч, а в философской мысли – большинство философов XVIII–XIX вв.: от представителей французского Просвещения до основоположников психологической науки. Психологическая концепция профанирует и субъективизирует чудеса, низводя их в ранг интерпретации неожиданных (случайных) событий, вызвавших сильное воздействие на верующего индивида. Она не способна объяснить значение чуда для верующего и останавливается только на указании позитивного влияния чуда на его личность.

Эта концепция, а вместе с ней и супранатуралистическая концепция, были подвергнуты критике А.Ф. Лосевым в книге «Диалектика мифа». В этой же книге Лосев формулирует свою, символическо-персоналистскую, концепцию чуда.

3. Символическая концепция. Чудо понимается не как нарушение сверхъестественной силой естественных законов, а как естествен-

¹ Юм Д. Исследования о человеческом разумении. Гл. 10.

ное событие, манифестирующее сверхъестественное личности верующего. Иначе говоря, чудо не есть онтологический факт, но не есть и исключительно психологический факт, это факт антропологический. Чуда не бывает без человека, оно совершается для человека. Его задача быть указанием, символом чего-то предельно важного в религиозной жизни. Как символ является символом только для того, кто может понять его смысл, так и чудо совершается только для того, кто готов в него поверить и изменить под его воздействием свою жизнь.

Эта концепция представлена в истории христианской мысли двумя вариантами: имперсоналистским (Г.В.Ф. Гегель, Ф. Шлейермахер, П. Бергер) и персоналистским (А.Ф. Лосев, П. Тиллих, Х. Яннарас). Имперсоналистская концепция рассматривает чудо как встречу двух планов бытия: повседневного и трансцендентного, прорыв более высокого уровня бытия на более низкий. Чудо – знак и указание бесконечности (Ф. Шлейермахер).

Персоналистскую концепцию рассмотрим на примере концепции А.Ф. Лосева¹. Она связана со специфической лосевской диалектикой. В отличие от гегелевской диалектики, имеющей форму: тезис – антитезис – синтез (снятие противоречия между тезисом и антитезисом), у Лосева, в «Диалектике мифа», диалектика принимает форму пентад: тезис и антитезис снимаются в синтезе, но синтез сам выступает оппозицией и по отношению к тезису, и по отношению к антитезису, и поэтому претерпевает два момента собственного снятия: как противоречия с тезисом, и как противоречия с антитезисом. С помощью такой диалектики Лосев описывает структуру личности, выделяя в ней пять моментов.

Первый момент (тезис) – идея личности. Это то, чем должно быть то, что называется личностью. По-другому, это смысл или идеальное

¹ Подробно концепция чуда, разработанная в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева, проанализирована в моей статье: Астапов С.Н. Личностно-символическая концепция чуда в философии А.Ф. Лосева // Гуманитарные и социальные науки 2015. № 2. С. 41–48.

задание личности. Второй момент (антитезис) – становление личности. Личностью человек не рождается, а становится, личностные качества формируются на протяжении всей жизни человека. Третий момент (синтез) – ставшая личность, предельная выполненность идеи личности. Но то, насколько полно в конкретном человеке воплотилась идея личности, заставляет соотносить выполненность с самой идеей (третий момент с первым). Оппозиция третьего и первого моментов снимается в четвертом моменте. Четвертый момент личности, по Лосеву, – это идеал личности. Мы говорим «сформировавшаяся личность», тем самым как бы заявляя, что процесс становления личности закончен. Но человек живёт, и личность его развивается, обретая новые черты, что-то утрачивая. Поэтому ставшую личность на том или ином этапе нужно соотносить со становлением, историей личности. Оппозиция третьего и второго моментов снимается в пятом моменте. Пятый момент личности – это реально-жизненный (вещественный) образ личности. Когда этот реально-жизненный образ личности обнаруживает в себе идеал, а через него – идею личности, происходит чудо: «Когда пятый и третий моменты совпадают целиком, мы говорим – это чудо; и при помощи четвертого момента в недоумении пересматриваем и перечисляем те удивительные факты и идеи, в которых выразился первый момент личности, когда он стал выполняться во втором»¹.

Итак, чудо, согласно А.Ф. Лосеву – это встреча двух личностных планов: внешне-исторического и внутренне-смыслового, в сфере одной личности. Концепция Лосева становится более понятной, если обратить внимание на то, что, по христианскому учению, человек есть образ и подобие Бога. В этом случае чудо предстаёт как встреча незавершённой и несовершенной личности человека с её завершённым планом и совершенством в совершенной Личности Бога. Иначе

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 148.

говоря, чудо является реализацией в личности её совершенной идеи, логоса. Причем, в силу того, что такая реализация происходит внезапно для человека, чудо вызывает у него эмоциональное потрясение.

Лосев пишет, что любая вещь и любое событие может пониматься как чудо, но это понимание должно быть вызвано особыми обстоятельствами, которые наука, в силу специфики своего знания, не может учитывать. Поэтому для научного мышления нет чуда, оно возможно только в сфере мифологического и религиозного видения мира. Чудо – это символ, знак, знамение идеально-личностного бытия в конкретном, историческом (наличном) бытии. Если какое-либо событие рассматривается с логической, эстетической или практической точки зрения, оно не есть чудо. Но если оно рассматривается с точки зрения изначального самоутверждения полноты личности, то оно – самое настоящее чудо.

Литература:

1. *Астапов С.Н.* Личностно-символическая концепция чуда в философии А.Ф. Лосева // Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 2. С. 41–48.
2. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 148.
3. *Юм Д.* Исследования о человеческом разумении. Гл. 10.
4. Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae prima pars. Textum Leoninum Romae 1889 editum. Quaest. 110, art. 4, arg. 3, 4.

*Протоиерей Владимир Тер-Аракельяни,
проректор по научной работе ДДС,
кандидат богословия, кандидат философских наук;
Юхно А.В.,
преподаватель кафедры философии
и общегуманитарных дисциплин ДДС*

Скрытая полемика апостола Павла с Эпикуром

Аннотация: *Сложное отношение античных философов и, в частности, эпикурейцев к христианству выразилось в противэпикурейские мотивы, хотя и не явно, но постоянно звучащие в проповеди св. апостола Павла. При том, что, есть мнения, что эпикуреизм стал мостом для перехода от греческой философии к христианству, что терминология, основные идеи, способ обращения к пастве в виде посланий и многое другое были заимствованы Павлом у Эпикура, учения святого апостола и античного философа расходятся радикально.*

Ключевые слова: *Апостол Павел, Эпикур, Де Витт, религия, идеи, миссионерство.*

Из единственной исторической книги Нового Завета – «Деяний святых Апостолов» мы узнаем, сколь враждебно была встречена проповедь апостола Павла в Ареопаге именно эпикурейскими философами. Как только апостол коснулся центральной темы христианского вероучения – воскресения из мертвых, «Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним» (Деян. 17:18). Цитируя греческого поэта-стоика Арата (Деян. 17:28) и критикуя идолопоклонство, св. апостол подчеркивал: не должно думать, «что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого» (Деян. 17:29). Данная критика сопровождалась рассказом о воскресении из мертвых. Выслушав

апостола Павла, эпикурейцы назвали его «суесловом» (Деян. 17:18), а «услышавши о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. 17:18-32). Сложное отношение античных философов и, в частности, эпикурейцев к христианству имело соответствующие последствия. С тех пор противозепикурейские мотивы, хотя и не явно, но постоянно звучат в проповеди св. апостола Павла. Н. Де Витт посвятил сравнению эпикуреизма и христианства как отдельные статьи, так и большой труд «Святой Павел и Эпикур» (1954)¹. Данный автор и вовсе считал, что эпикуреизм стал «мостом для перехода от греческой философии к христианству», полагая, что терминология, основные идеи, способ обращения к пастве в виде посланий и многое другое были заимствованы из учения Эпикура апостолом Павлом, который первоначально был эпикурейцем². Этой же точки зрения придерживались Дж. А. Пэнихас³ и Дж. Рист⁴. Эпикуреизм, по их мнению, имел самое широкое распространение в античном мире, служил подготовкой христианства, помогая преодолеть разрыв между греческим интеллектуализмом и религиозным образом жизни, и выдвинул то, что можно назвать «религией гуманности»⁵.

Мнение о том, что последователи философии Эпикура имелись во множестве в языческом мире, подтверждает еще Лактанций. Влияние эпикурейцев на практическую жизнь общества было гораздо сильнее, нежели митраистов, стоиков, скептиков, или, даже, неоплатоников. С другой стороны, большое значение имело то обстоятельство, что

¹ *De Witt N. W.* St. Paul and Epicurus. Minneapolis, 1954.

² Современную христианизацию философии Эпикура следует отличать от попыток соединения христианства с эпикуреизмом, предпринятых Эразмом Роттердамским и другими гуманистами.

³ *Panichas C.A.* Epicurus. N. Y., 1967. P. 136.

⁴ *Rist J. M.* Epicurus. Cambridge, 1972.

⁵ *Шахнович М.М.* Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. С. 145.

особое распространение эпикуреизм получил именно в Малой Азии, центре миссионерских усилий ап. Павла. Так, эпикурейские школы были обнаружены в Лампсаке, Митилене, Вифинии, Колофоне, вблизи Эфеса. Во II в. до н. э., родной город ап. Павла, Тарс, управлялся эпикурейцами, а сам эпикуреизм, по мнению Де Витта, был придворной философией печально известного сирийского царя Антиоха Эпифана (174–167 до Р. Х.)¹.

Главным способом пропаганды эпикурейских идей в древности были их доктринальные тексты, имевшие широкое распространение по всей Империи. Наверняка эллинистически образованный ап. Павел был знаком с их содержанием. Косвенным подтверждением этого являлось и то, что, подобно Эпикуру, использовавшему эпистолярный жанр для распространения своего учения, и ап. Павел свое учение излагал в виде писем-обращений к поместным христианским церквям. Изучая наследие св. апостола, ученые давно обратили внимание на то, что, с одной стороны, его греческий язык существенно отличался от такового других евангелистов, а с другой – большое количество терминов, являющихся наиболее распространенными в эпикурейских текстах, одновременно встречаются у ап. Павла, и практически не используется или используется крайне редко в текстах других Новозаветных авторов.

В Посланиях апостола Павла подчеркнуто значение догмата о воскресении мертвых и загробном воздаянии для христиан: «Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых? для чего и мы ежечасно подвергаемся бедствиям?» (1 Коринф. 15:29-30). Но у Эпикура можно прочесть совершенно противоположное: «... еще хуже тот, кто говорит, что «хорошо не родиться, а родившись, как можно скорее пройти врата Аида». Если он говорит так по убеждению, то почему не уходит из жизни? Ведь это в его власти, если это было действительно твердо решено»¹. Тертуллиан по этому поводу

¹ Цит. по: *Шахнович М.М.* Сад Эпикура. Указ. соч. (Эпикур III, 126-127).

писал, что, в отличие от эпикурейцев, у христиан есть надежда на воскресение мертвых: «Такое верование ... гораздо утешительнее Эпикурова, потому что оградит тебя от уничтожения»¹.

Другой пример: часто употребляемое ап. Павлом выражение «блаженны» (Гал. 4:15) является центральным понятием в эпикурейской философии для определения ничем не омрачаемой радости, как конечной цели жизни, обретаемой с помощью формирования правильных мнений и последующим за этим действий. Еще такого рода пример параллелей находим в послании к Филиппийцам 4:8. Это термин «помышляйте» (или размышляйте). Он широко использовался в эпикурейских текстах и, в то же время – практически не встречается в Новом Завете помимо посланий ап. Павла. В этом же послании, далее, используется выражение: «ибо я научился быть довольным тем, что у меня есть» (Фил. 4:11-12). Данное выражение, означающее автаркию, довольно часто используется эллинистическими философами, но в Новом Завете мы видим его только у ап. Павла. Причем, Павлово значение этого выражения в данном случае совершенно тождественно эпикурейскому – удовлетворение малым или тем, что предоставляется обстоятельствами. Известно, однако, что Эпикур не связывал ограничения в питании с религиозными запретами, а исходил из того, что эти ограничения необходимы для здоровья: «Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, недорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни ... »². И еще: «Я ликую от радости телесной, питаюсь хлебом с водой, и плюю на дорогие удовольствия – не за них самих, но за неприятные последствия их»³.

Чаще всего в посланиях ап. Павла, кроме прямых параллелей с эпикурейскими текстами, звучит критика тех или иных эпикурейских

¹ Творения Тертуллиана. Ч. 1. СПб., 1847. С. 198.

² Цит. по: Шахнович М.М. Указ. соч. 131. С. 146.

³ Там же. Эпикур. Огрызки, 37. С. 146.

воззрений. И, хотя прямые ссылки на Эпикура отсутствуют, Де Витт собрал впечатляющий список аллюзий, смысл которых, по его мнению, очевиден. Так, он считает, что в послании к Римлянам, которое начинается словами: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познавши Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: Называя себя мудрыми, обезумели» и далее (Рим. 1:20-32), апостолом Павлом критикуется эпикурейское учение о нетленности природы, вытекающее из этого богопочитание, последствиями чего стали безумие, нравственное разложение и упорство в стоянии во зле всех последователей Эпикура. Другим примером подобного рода критики стало выражение «Мир и безопасность» (1 Фес. 5:3). Эти слова были лозунгом эпикурейцев, и Де Витт убежден, что Павлово упоминание их имеет специфический смысл: он предсказывает уничтожение всей той эпикурейской цивилизации, с которой ему приходилось сталкиваться в своих путешествиях по Малой Азии. Эту же тему автор продолжает на примере другого выражения: «Их конец – погибель, их бог – чрево, и слава их – в сраме: они мыслят о земном» (Фил. 3:19). По всей видимости, в данном случае, ап. Павел имеет в виду знаменитый эпикурейский тезис: «Начало и корень всякого блага есть удовольствие желудка, так что к этому удовольствию восходит все мудрое и превосходное»¹. Тот, что Метродор еще более решительно высказывает, заявляя, что: «разум, если он шествует согласно природе, имеет свой всецелый источник – в желудке»². Очевидно, что здесь упоминаются не просто язычники, а именно эпикурейцы, традиционно обвиняемые в этих пороках.

В начале 2-й главы послания к Ефессянам читаем еще одно антиэпикурейское выражение, где, обращаясь к неопитам, апостол пишет:

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1997. С. 189.

² Там же. С. 188.

«И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаям мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие» (Ефес. 2:2). Герменевтический ключ Де Витта состоит в рассмотрении проповеди ап. Павла в контексте места и времени его служения. Так, по его мнению, Эфес того времени был преимущественно эпикурейским городом, жители которого не признавали иного мира, кроме материального, состоящего из атомов. Таким образом, предполагается, что христианские неопиты, к которым обращается ап. Павел, в большинстве своем являлись бывшими последователями Эпикура. Тогда становится понятным, что «сыны противления» – это все, еще не обращенные язычники Эфеса, опять-таки преимущественно эпикурейцы. В этом же контексте, согласно Де Витту, следует рассматривать выражение о князе, господствующем в воздухе. Рассуждение его строится на эпикурейском утверждении состава души из атомов. Атомы воздуха, по мнению Эпикура, были главными составляющими души мудреца. Господство в воздухе было силой, способной умиротворять и овладевать душами, а сам упомянутый выше князь ассоциируется Де Виттом с Эпикуром. На ту точку зрения, что обращенные ап. Павлом в Малой Азии некогда были эпикурейцами, (как говорит Де Витт, «покоренными теорией атомов»), указывает еще один эпизод, описанный в послании к Галатам. Здесь апостол, сравнивая неопитов с наследниками, пишет: «Так и мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира» (Гал. 4:3). Под «вещественными началами мира», как полагает Де Витт, имелся в виду эпикурейский атомизм. Поражает также близостью ассоциации воспроизведение ключевого высказывания в учении о смерти Эпикура: «Против всего можно себя обезопасить, но, что касается смерти, то

мы, люди, живем в неукрепленном лагере», и апостольское: «Последний же враг истребится – смерть» (1. Кор. 15:26).

В конечном итоге учения ап. Павла и Эпикура расходятся радикально. Хотя ап. Павел и использует эпикурейскую терминологию касательно покоя ума и связанных с этим понятий, два пути к блаженству оказываются совершенно различными. Эпикур считал, что счастье в этой жизни может быть достигнуто каждым с помощью сформированных правильных мнений. Апостол же, конечно, полагал, что человек не в состоянии спасти себя сам, и вера в Господа Иисуса Христа есть единственное средство человеческого спасения.

Литература:

1. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1997. – 815 с. С. 189.
2. Творения Тертуллиана. Ч. 1. СПб., 1847. С. 198.
3. *Шахнович М.М.* Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2002. С. 145.
4. *De Witt N. W.* 8t. Paul and Epicurus. Minneapolis, 1954.
5. *Panichas C.A.* Epicurus. N. Y., 1967. P. 136.
6. *Rist J. M.* Epicurus. Cambridge, 1972.

*Стульцев А.Г.,
заведующий кафедрой Филологии
и общегуманитарных дисциплин
Донской духовной семинарии,
кандидат философских наук*

А.Ф. Лосев и музыка: трудный выбор верующего музыковеда

Аннотация: В статье рассматривается процесс переосмысления А.Ф. Лосевым отношения к музыке. Делается попытка ответить на два вопроса: почему Лосев, любивший прежде музыку, сознательно оставляет ее и почему, оставив ее, вновь возвращается к ней после возвращения из лагеря.

Ключевые слова: А.Ф. Лосев, музыка, духовная оценка музыки, монашество и музыка.

Упомянув имя Алексея Федоровича Лосева (1893–1988), чаще всего говорят о его философии, реже – об эстетических и филологических концепциях, еще реже – о теории музыки и математики. В данной статье мы рассмотрим его отношение к музыке, но не столько в плане теоретических построений, сколько в плане практических установок опытного православного человека. Ибо в ситуацию духовного выбора, в которой оказался Лосев на рубеже 20–30-х гг., могут попасть многие современные любители классической и популярной музыки, вставшие при этом на путь православного спасения. Под «музыкой», лосевское отношение к которой мы будем разбирать, прежде всего, подразумевается европейская классическая музыка Нового времени, хотя сделанные Лосевым наблюдения и выводы вполне можно приложить и к современным музыкальным явлениям. Под «церковной музыкой» подразумевается традиционное для восточного

Православия богослужебное пение, восходящее к традициям Средневековья, а отчасти и Античности.

Особое отношение А.Ф. Лосева к музыке формировалось с самого детства: его дед по материнской линии – протоиерей Алексей Поляков, – был настоятелем новочеркасской Михайловской церкви, на колокольне которой еще юный Лосев «сумел проявить себя как первоклассный звонарь»¹; отец Лосева был скрипачом, дирижером и известным церковным регентом («редкий знаток церковной музыки» и «знаток церковного Устава»²); сам Алексей Лосев 8 лет учился играть на скрипке в школе итальянца Федерико Стаджи (1853–1913)³. В гимназические годы он почти каждый день (!) посещал местный театр⁴, и при этом пел в гимназическом церковном хоре⁵. В 1921 г. А.Ф. Лосев стал действительным членом «первого состава» так называемого ГИМНа (Государственный Институт Музыкальной Науки, существовавший с 1921 по 1926 гг.)⁶, а в 1922-м г. – профессором Московской Государственной Консерватории, в которой преподавал до 1929 г. Еще со студенческих лет Лосев активно посещает концерты классической музыки и лично общается с известными музыкантами и теоретиками музыки того времени (Нежданова А.В., Конюс Г.Э., Скребков С.С., Юдина М.В. и пр.)⁷. Любовь к музыке нашла отражение и в его религиозной жизни: в 20-е годы Лосев регентовал, пел и звонил в колокола в московском храме Воздвижения Креста Господня на Воздвиженке⁸.

¹ Данцев А.А. Новочеркасск Алексея Лосева. Новочеркасск: «Набла», 1997. С. 20.

² Тахо-Годи А.А. Лосев. (ЖЗЛ вып. 742) М.: Мол. гвардия; Студенческий меридиан, 1997. С. 7.

³ Там же. С. 21–22.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Там же. С. 22.

⁶ <http://www.theremin.ru/center/gimn.htm>

⁷ Тахо-Годи А.А. Лосев. (ЖЗЛ вып. 742) М.: Мол. гвардия; Студенческий меридиан, 1997. С. 22.

⁸ Там же. С. 122, 147.

В 20-е гг. Лосев активно осмысливает музыку в теоретическом плане: в 1927 г. опубликованы такие фундаментальные работы, как «Диалектика художественной формы» и «Музыка как предмет логики». Известный отечественный музыковед Юрий Николаевич Холопов (1932–2003) писал: «...книга «Музыка как предмет логики» (1927) стала первым в истории русской науки фундаментальным трудом, который, можно сказать, положил начало этой отрасли знания... Лосев – основоположник философии музыки в России»¹. А в одном из докладов он высказался еще более категорично: «Алексею Федоровичу Лосеву принадлежит философская теория музыки, представляющая сейчас самой лучшей в XX в.»².

Казалось бы, это – идущий по восходящей путь выдающегося музыкального теоретика, музыкального критика, знатока и ценителя музыки. Но в конце 20-х гг. Лосев, как следует из его письма к М.В. Юдиной (16.02.1934), «перестал заниматься музыкой»³. Аналогичное высказывание Лосева звучит много позже – спустя почти сорок лет (30.04.1972) – в личной беседе с В.В. Библихиным (1938–2004): «Музыку любил, потом бросил»⁴.

Загадка первая – почему в конце 20-х годов А.Ф. Лосев «бросил музыку»?

Ответ можно найти в текстах самого Лосева, если учесть факт принятия им 3 июня 1929 г. монашеского пострига с именем Андроник.

¹ Холопов Ю., Кириллина Л., Кюренья Т., Лыжов Г., Поспелова Р., Ценова В. Музыкально-теоретические системы: Учебник для историко-теоретических и композиторских факультетов музыкальных вузов. М., 2006. С. 583.

² Холопов Ю.Н. Философия А.Ф. Лосева и перелом в музыке XX века // Культура в эпоху цивилизационного слома: материалы междунар. науч. конф. 12-14 марта. Москва: [Сб.] / Рос. акад. наук, Науч. совет по истории мировой культуры; Редкол.: З.Н. Галич и др. М., 2001. С. 582.

³ Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. С. 145.

⁴ Библихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 150–151.

В романе Лосева «Женщина-мыслитель» (1933) главный герой (alter ego автора) говорит известной пианистке Марии Радиной о «музыкальном соблазне», который нужно преодолеть, чтобы начать «новую, великую, духовную жизнь»: «Вы и должны начать новую жизнь. В вас я вижу великого человека, который, однако, соблазнился на своем призвании, начал запутываться и, кажется, вот–вот готов совсем погибнуть. Вы призваны к великому делу... И мне тоже начинает казаться, к немзыкальному делу... Вы – артист не музыки, а духа... Великое духовное призвание вам предназначено. Однако природа – действительно, непонятно почему – вложила в вас, кроме того, еще огромный талант к музыке и как бы предначертала вопрос, обращенный ко всей вашей жизни: преодолешь ли ты музыкальный соблазн или отдашься ему во власть и погубишь свое великое призвание духа? И вот вы соблазнились... Так преодолите же теперь, пока еще вы живы, пока еще не поздно, преодолите же эти лживые музыкальные соблазны, подчините музыку себе, а не будьте рабой, начните новую, великую, духовную жизнь...»¹. Тон высказывания дает понять, что говорящий имеет опыт преодоления такого соблазна. Лосев, несомненно, говорит об опыте своего духовного выбора.

Выбор между музыкой и «великим духовным призванием» был для Лосева невероятно труден, ибо обе эти сферы в молодости влекли его с одинаковой силой. В одной из бесед с близкими (20.07.1980) он вспоминал, что «самое «сильное счастье» знал, когда отстаивал всюнощную в монастырях, длившуюся несколько часов, и еще, такое же счастье, когда слушал Вагнера»². Конечно, речь не об абсолютной онтологической равноценности Вагнера и Всенощной, но о силе воздействия на душу конкретного человека. Чтобы сделать выбор, Лосев, очевидно, сравнивал музыку и религию в какой-то иной, «недушев-

¹ Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. С. 101.

² Библихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 277–278.

ной» системе координат. С этой иной точки зрения музыка оказалась гибельным соблазном, требующим борьбы и отречения, а вовсе не светлым идеалом, требующим самоотверженного служения, как об этом любят говорить люди искусства.

Служить и подчиняться можно и нужно только высшему. Но музыка не является для Лосева высшим пределом: над музыкальной сферой есть «область человеческого творчества, которая превосходит музыку со всем ее глубоким содержанием, со всем ее богатством интимных движений души»¹, там звучит «музыка самого бытия человека»², «внутренно звучащая музыка молитвы и любви»³, «ангельское славословие»⁴.

Для православного монаха Андроника, которым стал Алексей Лосев, необходимо было осмыслить, сравнить музыку земную и музыку небесную. Он пришел к неутешительным для верующего музыканта выводам: музыка не просто ниже, примитивнее, менее духовна, чем молитва, – светская музыка мешает, сопротивляется, препятствует молитве; ибо «богослужение есть воздымание всего человеческого существа в горний мир, а музыка – оставляет существо человека вполне на земле и только приводит в состояние игры его чувства и созерцания»⁵. Музыка и молитва для Лосева были поняты как явления взаимоисключающие: музыка есть «фальсификация молитвы и любви», «нельзя молиться, любить, творить и жить под музыку, ибо и молитва, и любовь, и творчество, и сама жизнь суть своя собственная музыка, не терпящая никакой другой»⁶.

¹ Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. С. 76.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 78.

⁴ Лосев А.Ф. Завещание о любви // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 1. М.: Время, 2002. С. 240.

⁵ Лосев А.Ф. Метеор // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 1. М.: Время, 2002. С. 298.

⁶ Там же. С. 300.

Из двух близких его сердцу увлечений Лосев в конце 20-х годов выбрал более ценное, что и выразилось, с одной стороны, принятием монашества, с другой, – отказом от занятий музыкой и в смысле посещения концертов, и в смысле теоретических изысканий, и в смысле общения с музыкантами.

Но в конце 20-х гг. Лосев пытался бросить не только музыку, но и все свои научные занятия. Об этом он советуется со своим духовным наставником, афонским старцем о. Давидом (Мухрановым). В одном из лагерных писем (09.03.1932) он так описывает этот случай: «Когда я однажды сказал Д.: «Думаю, не бросить ли мне науку?» Он, с своими печальными и усталыми глазами... ответил: «Нет, зачем же науку бросать? Ты страсти свои брось». Этот ответ был понятен и высок – как высшее откровение мудрости. Да, да, именно так, именно так. И как всегда бывает в истинном послушании, наставление внешне абсолютно совпадало с тайным стремлением души, алчущей спасения. По нашему постоянному жизненному и религиозному опыту с тобой, надо было уничтожить не науку, но дурные страсти...»¹. Науку Лосев не бросил, но бросил музыку, следовательно, ее он и отнес к разряду «дурных страстей».

В другом письме из лагеря (30.06.1932), оценивая свое желание писать прозу (которая, как теперь хорошо известно, в основном именно «музыкальная проза»), Лосев высказывал предположение, что это «прелесть» или «болезненный вывих»². Аскетический термин «прелесть» Лосев уже употреблял в работах 20-х гг. Например, в работе «Очерки античного символизма и мифологии» (1928 г.) многократно встречаются оценки разных явлений относительно понятия «прелесть»: «Непосредственная чувственная воспаленность заменилась «умной прелестью», но прельщенность тварью не исчезла. Платонизм с этой

¹ Лосев А.Ф. Письма из лагеря и в лагерь (1931–1933) // А.Ф. Лосев Жизнь (Повести. Рассказы. Письма.) СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 394.

² Там же. С. 410.

точки зрения есть сплошная «прелесть»¹; «прелесть равносильна душегубительному обману и мареву, выступающим под видом красоты, ласки и добра»²; прелесть есть «...духовное ослепление и утверждение результатов собственной капризной фантазии за подлинную истинную реальность»³; «Это, конечно, не молитва и не общение с Богом. Это – очень сильные галлюцинации на почве истерии, т. е. прелесть»⁴; «кактоличество же для православия развратно и прелестно...»⁵ и пр., и пр.

Уже после возвращения из лагеря в центральном тексте музыкальной прозы начала 30-х гг. – в романе «Женщина-мыслитель» – через понятие «прелесть» дается оценка искусству в целом: «В старину у монахов был один такой термин. Когда аскет брался за непосильные подвиги, он терял чувство объективной реальности, начинал искаженно и уродливо оценивать и вещи, и самого себя. В таком случае говорили, что монах находится в прелести. Вот в такой прелести находится всякий артист, если он действительно отдал свою жизнь искусству и если оно для него вообще единственное серьезное занятие. Жизнь для искусства – это глубочайшая прелесть, принципиальнейшее растление духа, от которого, можно сказать, нет никаких средств, – самая трудная неизлечимая и безнадежная болезнь духа. Прелестно искусство не только в смысле содержательного украшения жизни, не только в смысле приятной и красивой улады, но и в смысле потери всякого чувства действительности, в смысле – превращения здоровых и нормальных форм взаимосвязи субъекта и объекта в напряженно-воспаленные и в то же время онтологически бесплодные субъективные фикции»⁶. Нет основания надеяться, что такая «прелестная» характе-

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 76.

² Там же. С. 683.

³ Там же. С. 856.

⁴ Там же. С. 885.

⁵ Там же. С. 891.

⁶ Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. С. 65.

ристика искусства не относится и к музыке. Духовный приговор Лосева однозначен и категоричен: «та прельщенность, которую дает музыка, гораздо тоньше и глубже, гораздо принципиальнее, чем все прочее... Нет большего искажения объективной действительности, чем в музыке и в сознании настоящего, всерьез настоящего музыканта»¹.

До монашества и Беломорканала термин «прелесть» в отношении к музыке еще не звучит. Но в работе «Музыка как предмет логики» (1927 г.), определяя место музыки в иерархической вертикали «тело-душа-дух», Лосев постепенно приближается к такой оценке: «Музыкальное пространство и музыкальное время, равно как и последующие характеристики музыкального бытия, как видно, весьма близко напоминают концепцию душевной жизни и ее стихию, как она много раз изображалась в своей текучей беспредметности у многих мистиков и философов. Музыка оказывается интимнейшим и наиболее адекватным выражением стихии душевной жизни, в ее отличии от живой биологической ткани общего жизненного процесса, с одной стороны, и от чисто духовных оформлений и преодолений, с другой. Все это было интуитивно ясно каждому чуткому художнику, и только рассудочная и мертвая философия не умела этого осознать и формулировать»². В православной традиции трехчастного деления человека на тело, душу и дух душа занимает не главное место, но промежуточное. Она призвана подчинить себе тело и подчинить себя духу. Следовательно, и музыка как «выражение стихии душевной жизни» не может быть чем-то высшим, но должна подчиняться, служить чему-то высшему.

В дополнениях к «Диалектике мифа» (1930 г.) специфику отношений ума и души Лосев описывает так: «...ум в моем и в антично-средневековом понимании отнюдь не есть одна из способностей души и отнюдь не «помещается» в «душе», но именно «душа» «помеща-

¹ Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель. С. 65–66.

² Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // А.Ф. Лосев Форма–Стиль–Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 452.

ется» в уме. Ум не есть отдельная способность. Это духовное средоточие, превосходящее самую «душу». «Душа» есть не что иное, как развертывание «ума», переход ее в инобытие. То, что обычно именуется «душой», совпадает, таким образом, у меня именно со «стремлением». «Ум» и «душа» (стремление) вовсе не находятся на одной плоскости, но «ум» выше «души»¹. Из такого представления следует, что безусловное и полное погружение в музыкальную сферу, выражающую «стихию душевной жизни», есть отказ от ума, его деградация, потеря способности мыслить. Поэтому, уже как следствие такого отказа, может происходить «потеря всякого чувства действительности»², по сути – неадекватность реальной жизни, безумие.

Ответ на первую загадку можно сформулировать так: Лосев бросает музыку, ибо то, чем он увлекался с детства, по мере духовного роста оказалось «страстью» души, «прелестью». Увлечение музыкой, служение музыке не есть только помеха и отвлечение от молитвы, но есть путь к состоянию духовной прелести, а значит – движение диаметрально противоположное духовному росту: духовная деградация, радикально меняющая гармонию отношений души и духа (разума), духовная смерть.

Но такой ответ порождает следующую загадку...

Напомню, 18 апреля 1930 г. А.Ф. Лосев был арестован, судим и отправлен отбывать наказание на строительство Беломоро-Балтийского канала. Осенью 1933 г. судимость была снята, и Лосев возвращается в Москву. И уже с 1 декабря 1933 г., судя по сохранившимся дневниковым записям³, он опять посещает концерты. В это же время он пишет художественные тексты, главные герои которых размышляют о природе музыки, о музыке и обществе, о музыке и нравственности,

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». (Философское наследие. Т. 130). М.: Мысль, 2001. С. 335.

² Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. С. 65.

³ Там же. С. 156.

о музыке и религии. Как нам к этому относиться? Как это можно объяснить? Есть ли ответ у самого Лосева на наши недоуменные вопросы?

В письме к М.В. Юдиной (17.02.1934) по поводу романа «Женщина-мыслитель» А.Ф. Лосев писал: «Я не скрываю от Вас, что музыка, да и Вы сами – для меня сейчас только результат моей слабости, как слабеет монах на тяжелом подвиге...»¹. Датировка письма при сопоставлении с дневниковыми записями дней посещения концертов недвусмысленно свидетельствуют, как именно оценивал монах Андроник свое возвращение к музыке: слушание музыки – «результат слабости», музыкальная проза «есть тоже в некотором смысле «акт слабости»»².

Загадка № 2: почему Лосев-монах снова возвращается к тому, что уже разоблачено им как «глубочайшая прелесть» и «принципиальнейшее растление духа»?

Ответ мы находим в письме к М.В. Юдиной. В специфическом стиле житийной литературы Лосев рассказывает следующую притчу: «Вот, бывало, при посещении того или иного монастыря встретишь какого-нибудь унывающего монаха, который подвижничает целую жизнь, а все Бог не посылает ему утешения, все он чувствует себя слабым, покинутым и почти погибшим. Начнет это он рассказывать о себе, и даже слезы закапают. И вдруг захочется его чем-нибудь утешить. «Отец такой-то! Не унывай! Хочешь, я тебе леденцов дам?» И берет монах леденцы, и становится у него на душе светлее и спокойнее, и прошли уже слезы, заулыбался человек, опять захотелось ему молиться, трудиться, быть бодрым и веселым подвижником...»³. Именно такими «леденцами» Лосев и считал свое возвращение к музыке⁴.

Почему же после возвращения из лагеря Лосеву понадобились музыкальные «леденцы», почему он стал «унывающим монахом»?

¹ Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель. С. 153.

² Там же. С. 145.

³ Там же. С. 144.

⁴ Там же. С. 153.

Скорее всего, это было связано с нарушением привычного распорядка жизни любого религиозного человека: молитва, пост, церковные Таинства. Намек на это можно видеть в его первом письме к Юдиной: «Теперь же я лишен роскоши уединения, лишен того, где был ежедневно утром и вечером; теперь унываю я, в бесплодной и одинокой борьбе с гранитной стеной невежества, варварства и злобы. Теперь-то вот и хожу часто на концерты...»¹. Слова о том, где он «был ежедневно утром и вечером», трудно объяснить чем-то иным кроме утреннего и вечернего молитвенного правила. Монах Андроник тоскует по прежним духовным состояниям, и тоску эту пытается заглушить музыкой. В повести «Метеор» (1933 г.) он пишет: «Музыку мы любим тогда, когда жизнь скучна, сера и неинтересна. Настоящая, полная жизнь не знает музыки, ибо она сама есть музыка, сама есть жизнь как музыка, бытие – как искусство... Мы идем в концерт потому, что мы – несчастливы. Мы берем в руки инструменты потому, что наша жизнь – невеселая, мелкая, скучная суэта, а ведь так хочется жизни, так хочется любви, красоты, счастья, утешения!»². Об искусстве как инструменте борьбы с тоской Лосев упоминал в своем дневнике еще в далеком 1914 г.: «...так не удалось прогнать тоску искусством»³.

Но для Лосева совершенно очевидно, что музыка для его лишенной молитвы души – лишь суррогат. Истинная «любовь, красота, счастье, утешение» придут только с восстановлением религиозной жизни. Станным, наверное, для собеседника – его секретаря В.В. Бибихина – были слова Лосева (запись от 23.06.1974), что «пост и молитва должны играть в человеке, должны доставлять радость»⁴. Как

¹ Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель. С. 145.

² Лосев А.Ф. Метеор // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 1. М.: Время, 2002. С. 297–298.

³ Лосев А.Ф. Дневники и письма // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 1. М.: Время, 2002. С. 408.

⁴ Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 219.

крик из глубины души самого А.Ф. Лосева звучат слова главного героя повести «Метеор»: «Дайте один глоток свежего воздуха, одну светлую улыбку любви, один намек на подлинную жизнь, и – вся музыка разлетается прахом»¹. Другая героиня повести – Елена Дориак – вторит ему: «Вы думаете, мне нужна музыка? О, как вы заблуждаетесь, если думаете так! ... Музыка – это тоже суэта, тоже базар и сутолока, тоже томление и даже смятение духа! ... Все эти ее откровения, о которых вы говорите, я отдам за одно мгновение подлинного жизненного счастья, – будь то просветленное веселие подвижника-молитвенника, будь то семейный мир и радость счастливой матери!»².

Стало ли легче «унывающему монаху» Лосеву?... Да. Но положение «подпольного верующего» угнетало его до последних дней. В конце жизни (запись 80-х гг.) в беседе с Алексеем Бабуриным (ставшим позже священником) Лосев с сожалением говорит: «Меня многие считают счастливым: профессор, доктор наук, печатается, а я считаю прожитую жизнь неудачной. Я хотел быть настоящим монахом, а стал не поймешь кем... Бог наделил меня различными дарованиями: я был звонарем, регентом, хорошо знал церковный устав, литургию. Наиболее постоянной моя любовь была и остается к богослужению, но даже этого я был лишен... С чем предстану перед Богом?»³. В этих словах – «я хотел бы..., а стал...» – ясно звучит тоска православного человека по нормальной православной жизни: со службами, пением, молитвами, постами и праздниками. Всего этого Лосев внешне был лишен, но всю жизнь помнил об этом и нес это в себе – «Моя церковь внутрь ушла»⁴, – сказал он как-то Бибихину (19.01.1973).

¹ Лосев А.Ф. Метеор // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 1. М.: Время, 2002. С. 299.

² Там же. С. 282.

³ Алексей (Бабурин), свящ. Из общения с А.Ф. Лосевым // А.Ф. Лосев Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. (составление и общая редакция А.А. Тахо-Годи). СПб., 1997. С. 527.

⁴ Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 173.

Разочаровался ли Лосев в музыке? Нет, скорее, он нашел ей соответствующее место – ниже сферы умного делания (молитвы), но выше сферы мещанского служения телу: «Пусть уж лучше будет Бетховен и Вагнер, чем мелкая пошлость среднего мещанина»¹.

Литература:

1. *Алексий (Бабурин), свящ.* Из общения с А.Ф. Лосевым // А.Ф. Лосев Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. (составление и общая редакция А.А. Тахо-Годи). СПб., 1997.
2. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
3. *Данцев А.А.* Новочеркасск Алексея Лосева. Новочеркасск: «Набла», 1997.
4. *Лосев А.Ф.* Дневники и письма // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 1. М.: Время, 2002.
5. *Лосев А.Ф.* Женщина-мыслитель // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002.
6. *Лосев А.Ф.* Завещание о любви // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 1. М.: Время, 2002.
7. *Лосев А.Ф.* Метеор // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 1. М.: Время, 2002.
8. *Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики // А.Ф. Лосев Форма–Стиль–Выражение. М.: Мысль, 1995. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». (Философское наследие. Т. 130) М.: Мысль, 2001.
9. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

¹ *Лосев А.Ф.* Женщина-мыслитель // А.Ф. Лосев «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. С. 78.

10. *Лосев А.Ф.* Письма из лагеря и в лагерь (1931-1933) // А.Ф. Лосев. Жизнь (Повести. Рассказы. Письма.) СПб.: АО «Комплект», 1993.
11. *Тахо-Годи А.А.* Лосев. (ЖЗЛ вып. 742) М.: Мол. гвардия; Студенческий меридиан, 1997.
12. *Холопов Ю., Кириллина Л., Кюренян Т., Лыжов Г., Поспелова Р., Ценова В.* Музыкально-теоретические системы: Учебник для историко-теоретических и композиторских факультетов музыкальных вузов. М., 2006.
13. *Холопов Ю.Н.* Философия А.Ф. Лосева и перелом в музыке XX века // Культура в эпоху цивилизационного слома: Материалы междунар. научной конф. РАН. М., 2001.

*Иерей Михаил Гапоненко,
преподаватель ДДС*

Духовные основы жизни» В.С. Соловьева как феноменология православной духовности

Аннотация: Автор статьи полагает, что труд Владимира Соловьева «Духовные основы жизни» посвящен проблеме великой преобразовательной работы каждой отдельно взятой личности над собой, в результате чего достигается одухотворение всего общества. Придавая важное значение христианскому духовно-нравственному устройению, автор понимает, что духовное совершенствование человека должно происходить в условиях окружающего мира.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, личность, общество, духовность, христианское государство.

Произведение великого русского философа Владимира Соловьева «Духовные основы жизни» явилось отражением важной вехи не только его творчества, но и всего процесса развития его личных отношений с Богом. Размышления автора о судьбах России в историческом и геополитическом контексте привели его к осознанию необходимости великой преобразовательной работы каждой отдельно взятой личности над собой, чтобы достигнуть через это одухотворения всего общества. Именно этой проблеме философ и посвятил свою знаменитую работу. Придавая важное значение христианскому духовно-нравственному устройению, автор понимает, что духовное совершенствование человека должно происходить в условиях окружающего мира, поэтому слова, которыми философ завершает предисловие к своему сочинению, можно считать постановкой задачи, достижению решения которой и посвящен его труд: «Итак, личная и общественная религия в теснейшей связи между собою обращаются к каждому человеку

с такими заповедями: молись Богу, помогай людям, воздерживай свою природу, сообразуйся внутренне с живым Богочеловеком Христом, признавай Его действительное присутствие в Церкви и ставь своею целью проводить Его дух во все области человеческой и природной жизни, чтобы сомкнулась через нас богочеловеческая цепь мироздания, чтобы небо сочеталось с землёю»¹.

Путь философа к познанию истины

Личность Владимира Сергеевича Соловьева, одного из самых ярких, известных русских религиозных философов, во все времена вызывала споры. Одни исследователи его творчества называли его пророком, другие – едва ли не еретиком. Путь к познанию Истины для этого великого человека был действительно непрост. Но все научные искания и жизненные разочарования, на фоне общего тяготения к Православию, под конец жизни привели его к исповеди у православного священника и причастию. Великий русский философ закончил свою жизнь в мире с Церковью².

В поздние годы жизни вера ученого стала приобретать церковные черты, своей жизненной задачей философ считал философское «оправдание веры отцов» и служение истинному христианству. Первоначальное стремление раскрыть средствами философски просвещенного разума содержание христианской веры, и затем осуществить истинное христианство в жизни, преодолев ее темные стороны с помощью реформ, сменилось качественно иным взглядом на христианскую жизнь, который и воплотился в книге «Духовные основы жизни», увидевшей свет в 1884 г. Это произведение называют «светлой книгой о вере, благодати, молитве, посте, милостыне, таинствах, церковной жизни, грехе и смерти»³.

¹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни, Изд. «Жизнь с Богом» <https://books.google.ru/books?isbn=5458302788> – 1953 – Religion с. 133.

² Василенко Л.И. Введение в философию религии. ПСТГУ, 2009 // www.mpda.ru/publ/text/245152.htm

³ Там же.

По мнению современного исследователя К.М. Антонова, работа «Духовные основы жизни» раскрывает феноменологический аспект всей философии религии Соловьева, главный метод которого заключается в прояснении смысла, логической структуры и взаимосвязи основных религиозных феноменов¹. Само произведение представляет собой попытку показать образцовый духовный путь человеческой личности, проясняет смысл и соотношение основных элементов религиозной жизни человека: молитвы, поста, жертвы, милостыни, представляющих как моменты целостного акта религиозного обращения².

Основы личного благочестия

Это утверждение легко проиллюстрировать посредством текста самого произведения. Так, раскрывая суть такого основополагающего понятия духовной жизни, как молитва, автор изображает ее как следствие сердечного отвращения человека от зла и инструмент, с помощью которого можно получить помощь в преодолении этого зла. Для того, кто ищет добра и понимает, что в себе самом его нет, естественным является стремление обратиться к сущему добру, к Источнику всякого добра. По словам Соловьева, «верить в божественный источник добра и молиться Ему, отдавая Ему свою волю во всё, есть истинная мудрость и начало нравственного совершенства». Бог, Который вечен и существует Сам в Себе, не может быть доступен человеку до тех пор, пока он живет по своей воле. Так же как неизменное солнце дает видимость вещей прозревшему, Бог открывается желающему того, чтобы Он стал существовать для него. Свои утверждения ученый подтверждает не одними только философскими заключениями, но текстом молитвы Господней, подробно объясняя ее суть и показывая, как в ней раскрывается жажда Божественного присутствия

¹ Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике. XIX – начало XX в. М.: ПСТГУ, 2009.

² Там же.

в человеке, жажда освящения этим присутствием как духовной, так и материальной сторон жизни человека.

Для человека, пожелавшего жить по-Божии, это желание становится только первым шагом на пути своего духовного устроения. Но этот шаг многое меняет. В.С. Соловьев утверждает в своем произведении, что совершить что-либо противное воле Божией можно только поддавшись искушению, в то время как человек безбожный для творения зла в искушениях не нуждается, но творит зло вследствие испорченности своей человеческой природы. Над духовным же человеком, по словам автора, грех не имеет власти, хотя и возможность совершения греха сохраняется. Человек духовный может быть «увлечён грехом только тогда, когда грех представится как безгрешное и зло примет вид добра, в чём и состоит сила искушения»¹.

От рассмотрения понятия о молитве автор переходит к тому, что является следствием молитвы, этого духовного единения с Богом – жертве и милостыни. По мнению философа, человек, имеющий духовную связь с Богом, становится промежуточным звеном между Творцом и остальными людьми, вообще всем творением. Соловьев замечает, что не всякое обращение к Богу имеет результатом благодатную нравственную связь, но способность человека творить дела Божии в мире свидетельствует о наличии такого взаимообщения Бога и человека. Человек, склонив свою волю к воле Божией, положив начало своей благодатной жизни в молитве, религиозный человек движется дальше, он вступает в новую религиозную связь с людьми. Эта связь устроится на основании совершенной любви, о которой заповедал Господь («заповедь новую даю вам, да любите друг друга»). Способность проявлять любовь к людям выражается в благотворении, или милостыне.

Автор делает вывод о том, что «истинная милостыня есть чисто нравственное, благодатное отношение к ближнему, как истинная мо-

¹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни. Указ. соч. С. 42.

литва есть чисто-нравственное благодатное отношение к Богу». Вместе с этим он опровергает искаженные крайние отношения к такой добродетели, как милостыня, возникшие в современном ему обществе. Противников всякой милостыни, которые стремятся исключить принцип благотворительности из общественных отношений, Соловьев разделяет на две категории. Одни – приверженцы экономической свободы, не желающие ничем делиться, другие, которыми являются социалисты, отвергают милостыню потому, что сами желают взять чужое.

Третьим из основных понятий об истинной христианской духовной жизни В.С. Соловьев видит пост. По его словам, «получив благодать Божию в молитве, мы передаём её ближним в милостыне... Но наши обязанности не ограничиваются одними людьми. Мы в долгу у всей той твари, которая ради нашего греха стонает и мучится донныне»¹. Началом распространения Божией благодати на живую природу и на весь наш мир автор полагает личную прямую обязанность о собственном теле, «ибо каждый в собственном теле может содействовать искуплению всемирного тела»².

В «Духовных основах жизни» выделяются автором три вида поста. Первым является пост духовный, как воздержание от самолюбивых и властолюбивых действий, отказ от власти и славы человеческой. Вторым – пост умственный, как воздержание от односторонней деятельности ума, «от нескончаемых вопросов, без толку и без цели предлагаемых»³. И третьим – пост чувственной души, который должен быть выражен в воздержании от чувственных наслаждений. Интересно, что при этом разделении автор сообщает, какому сословию тот или иной вид поста особенно необходим.

Следует обратить внимание на признание писателем невозможности сразу достичь истинного результата поста. Но он настаивает

¹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни, Указ. соч. С. 62.

² Там же. С. 62.

³ Там же. С. 64.

на обязанности человека постепенно идти к поставленным целям, ослабляя и уменьшая безблагодатные стремления своего естества. Здесь автор видит мудрость св. Церкви, которая, «не требуя безусловного воздержания, признаёт много степеней и видов физического поста»¹.

«Молись Богу с верой, делай добро людям с любовью и побеждай свою природу в надежде будущего воскресения» – такой итог подводит философ описанию духовных обязанностей всякого христианина, и во второй части своего произведения предлагает перспективную задачу индивидуального духовного устройства – преображение мира, который лежит во зле. Автор искусно изображает сущность нашего тленного мира, смысл его существования, а также то, как через взаимодействие человека и Бога этот мир может сочетаться с Божественным началом. По словам Соловьева, «для того, чтобы божественное начало действительно одолело злую волю и жизнь человека, необходимо, чтобы оно само явилось для души как живая личная сила, могущая проникнуть в душу и овладеть ею; необходимо, чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая только, а перерождая её»².

Личность, общество, христианское государство

Центральной идеей второй части произведения является рассмотрение откровения замысла Божия о мире, который исполнился во Христе, пришествие Которого обусловила возможность внутреннего единства каждого со всем. «И Слово плоть бысть и вселися в ны» – цитирует слова Священного Писания автор. Реальным способом вхождения в это внутреннее единство являются таинства; сущности христианских таинств философ уделяет особое внимание, а вместе с ними – сущности Церкви как формы религиозной жизни христианского человечества. Автор рассматривает Церковь в трех ракурсах:

¹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни. Указ. соч. С. 65.

² Там же. С. 42.

1) как множественность отдельных людей 2) как единую образующую форму, соединяющую их в одно целое, и 3) «всеединое действие Духа Божия, которым живёт и движется это целое во взаимодействии всех частных даров и служений»¹. Пребывая в единстве со всем посредством Церкви, человек находится в истинной целостности, и именно в этом состоянии для него становится возможным воспринять Божество. Из этого следует, что во всей полноте обожествлённый человек есть человек соборный, т. е. пребывающий во вселенской Церкви. Тот же человек, который желает вне Церкви достигнуть божественного достоинства, является воплощением лжи.

В завершение своих размышлений автор обращается к понятию христианского государства. Он высказывает идею о том, что только христианская религия может дать истинный смысл и значение государству. Автор справедливо замечает, что «пока государство было всё, общество было ничто. Но как только цель жизни была поставлена выше государства, так живые силы общества освобождаются, перестают быть рабами государства»². Государство здесь представляется одной из первых ступеней на пути к высшему единению. Возможность пройти этим путем, по словам В.С. Соловьева, дана каждому человеку в христианстве: «Личность, внутренне освобождённая благодатью Христовой, должна прилагать эту свободу к делу создания христианского общества»³.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Произведение В.С. Соловьева «Духовные основы жизни» явилось ярким и доступным по своему изложению введением в духовную жизнь; в нем автор вместе с рассмотрением основных понятий, относящихся к духовной жизни каждого христианина, раскрывает смысл духовной жизни личности в перспективе всего человечества: христи-

¹ Соловьев В.С. Духовные основы жизни. С. 102.

² Там же. С. 131.

³ Там же. С. 133.

анство, Церковь, христианское государство и общество. «Когда мы ощутили сердечное отвращение от зла, господствующего в мире и в нас самих, когда мы делали усилия, чтобы побороть это зло, и опытом убедились в бессилии нашей доброй воли, – тогда наступает для нас нравственная необходимость искать помощи другой воли, – такой, которая не только хочет добра, но и обладает добром и, следовательно, может сообщить и нам силу добра. Такая воля есть, и, прежде, чем мы поищем ее, она уже находит нас. Она извещает о себе нашу душу в вере и соединяет нас с собою в молитве», – этими словами автор начинает свою работу, но они же могут стать началом духовной жизни в Боге для многих читателей.

Литература:

1. Соловьев В.С. Духовные основы жизни, Изд. «Жизнь с Богом» <https://books.google.ru/books?isbn=5458302788>– 1953. Religion. С. 133.
2. Василенко Л.И. Введение в философию религии. ПСТГУ, 2009.
3. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике. XIX – начало XX в. М.: ПСТГУ, 2009.
4. Ермишин О.Т. Философия религии. ПСТГУ, 2012.

*Улитчев И.И.,
кандидат богословия, преподаватель
кафедры богословия и философии ДДС, доцент ПСТГУ*

Некоторые тезисы полемики В.Н. Лосского с прот. Сергием Булгаковым: понятие о личности

Аннотация: В статье излагаются основные положения учения прот. Сергия Булгакова о человеческой личности как «ипостаси тварной Софии», рассматривается взаимоотношение понятий «личность» и «природа» в философии прот. С. Булгакова и В.Н. Лосского, анализируются основные тезисы полемики В.Н. Лосского против учения прот. С. Булгакова о личности, являющегося органическим элементом софиологической системы последнего, подчеркивается специфика персонализма В.Н. Лосского, внесшего принципиальные коррективы в персонализм русской религиозной философии.

Ключевые слова: богословие личности, софиология, христианская антропология, персонализм, природа, индивид, свобода личности.

Основополагающей установкой философского учения прот. Сергия Булгакова является характерное для «философии всеединства» убеждение, что «тварный мир» есть образ бытия Бога, мир в определенном смысле происходит «из самого Бога». «Божественный мир (синонимичные понятия в терминологии о. Сергия Булгакова – Божественная природа, София – *И.У.*) принадлежит не только бытию Божию, ипостасируясь в нем, но он существует и в себе, в неипостасном бытии своем, именно как определенное содержание Божественного космоса, как мир. И эта двоякость бытия божественного мира в Боге полагает основание и для двух образов его бытия в себе самом: как Божественного мира, входящего в ипостасную жизнь, и как

мира, заключающего в себе всю полноту и богатство своего бытия. И этому соответствует то самоопределение ипостасного Бога, которым Он, предвечно имея его, как собственную природу, отпускает из недр ипостасного бытия в самобытие, делает его в подлинном смысле космосом, творит мир «из ничего», т.е. из самого Себя, из своего собственного божественного содержания»¹. Творение мира о. Сергий описывает как «акт Божественного самоопределения, силой которого Бог Свою собственную природу, или Софию Божественную, определяет к неипостасированному, самобытному и в этом смысле внебожественному бытию, тем самым как бы упраздняя ее включенность в ипостасное бытие Божие»². Таким образом, возникает «тварная София», становящееся бытие, которая предстает перед нами в разнообразии пространственно-временных форм, которая включает в себя и «ничто» как некую «онтологическую тень» бытия. Множественность, временность, изменяемость, характеризующие тварное бытие, являются, согласно Булгакову, результатом «самоистощания», кенозиса Бога, порождающего из Себя в любви собственное инобытие.

Согласно Булгакову, в отличие от Софии божественной, которая есть жизнь Бога, его природа, ипостасируемая в Лицах Пресв. Троицы, тварная София («сотворенная» природа, как инобытие Бога во множественности и изменяемости) сама по себе не имеет ипостаси, и ипостасируется в только человеческой личности (или духе). «Тварная София ипостасирована так же, как ипостасирована предвечно и София Божественная. Только она ипостасирована не Божеской, но человеческой личностью»³. «Сама человеческая личность, я, не софийна, но придана софийности, вложена в нее как ее субъект или ипостась. Она сообразна личности Божией, есть ее образ. Бог как бы повторил в ней Самого Себя, отразился в ней, причем в этом отражении изобразившийся образ и сам получил жизнь и бытие, стал

¹ *Булгаков Сергей, прот.* Невеста Агнца. М., 2005. С. 56.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 94.

личностью. Вот предельная формула для выражения творческого акта Божьего в отношении к человеческой личности: Бог отразил Самого Себя в Своих образах, Себя в них повторив и умножив»¹.

Итак, по Булгакову, человеческие личности ипостасируют тварную Софию, которая, как мы помним, также является содержанием божественной жизни, «инобытием» божественной природы. Таким образом, человеческие (и ангельские) ипостаси, по сути, «воспроизводят» бытие Ипостасей Пресв. Троицы, находятся с ними на одном онтологическом уровне, хотя имеют своим содержанием «тварную» (относительно тварную) природу. «Эти ипостаси, не будучи Богом, божественны, и не только естеством своего духа, вдунутого в человека Богом, но и ипостасными своими ликами как живыми отражениями троичного Бога»². «Человеческий дух, личность, имеет не тварное, а Божественное происхождение, хотя личность и сотворена, т.е., определена к бытию для твари, или в связи с сотворением мира»³. «Бог как бы повторяет самого себя, творит Себе со-Я по ипостасному образу Своему, наделяя их дыханием собственной божественной жизни»⁴.

В этом контексте о. Сергей видит основание свободы человека в самой его ипостасности, субъективности, бытии человеческого духа как я, которое воспроизводит божественный образ бытия: «Творение личности необходимо включает не только божественное призвание к бытию (точнее, божественное внеположение ипостасного бытия за пределы Божества, как акт творчества Божия), но и ответное (или «одновременное») самоположение тварной ипостаси, или согласие я на свое положение Богом. (...) Творческий акт Божий, призывающий к бытию тварное я, как бы включается в собственное его самополагание, в нем осуществляется, потому что иного образа осуществления он и не может иметь. Я и есть самополагающееся я, его бытие является

¹ Булгаков Сергей, *прот.* Невеста Агнца. С. 95.

² Там же. С. 126.

³ Там же. С. 93.

⁴ Там же. С. 96.

его самоположением, которое есть дело свободы, и не может быть совершенно принуждением, хотя бы и со стороны всемогущества Божия. И в этом смысле творение является, вместе с тем, и самотворением, человек соучаствует с Богом в своем собственном сотворении, точнее сказать, последнее включается Богом в Его собственный акт. Эта тайна образа Божия в ипостаси не поддается дальнейшему постижению, она есть предел для нашего самосознания и самопознания, его собою устанавливающий»¹. «Все вообще творение, в силу софийности своей, имеет нетварно-тварный характер, поскольку положительная сила его бытия есть тварная София, как образ Софии Божественной. Нарочито же это относится к тому, что составляет самое средоточие бытия, мир «стяженный», именно к человеку, и особенно к человеческому духу, как живому образу или повторению божественных ипостасей»². «Тайна сотворенности тварного духа в том, что Бог этому «дуновению», изливаю Своего естества, дал бытие ипостасное. (...) Духовное бытие укоренено в вечности Божией, тварный дух ей подобовечен и несотворен, и он несет в себе сознание и этой вечности, и этой несотворенности, как и вообще божественности своей, почему духовное самосознание есть по существу и богосознание»³.

В этом контексте о. Сергей и акцентирует различие между «природой» и «личностью»: человек по своему составу «не только духовен, но и душевно-телесен или природен, в нем живет не только его дух, но и природа, последняя притом и своею собственной жизнью. Природа не духовна, но лишь душевно-телесна. (...) В природе мы имеем все ступени от совершенно дремлющей, для нас неприметной жизни минералов и вообще «неорганических» веществ, чрез жизнь растительного мира, к бесконечным вариантам жизни органической с ее сознательностью. Эта животная сознательность, которая, одна-

¹ Булгаков Сергей, *прот.* Невеста Агнца. С. 103.

² Там же. С. 127.

³ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. М., 2000. С. 114.

ко, не духовна, хотя и индивидуальна»¹. Однако, человек призван к одухотворению, обожению собственной природы, причем, это возможно именно благодаря наличию в человеке духовного, божественного, или личного, начала: «Духовная жизнь сынов Божиих не делает их непричастным природной жизни сынов человеческих, напротив, это двойство природ в человеке, его изначальное бого-человечество, делает возможным обожение жизни, нераздельное и неслиянное общение обеих природ в человеке. Если бы человек способен был освободиться от природного естества силою духовной жизни, он был бы просто Бог, и его жизнь сливалась бы с божественной жизнью. Однако, хотя ему доступно и это (...), но лишь как тварному, и именно природно-тварному духу, которому дано возводить всю тварь к образу духовного бытия. Таким образом, чрез духовное начало природа в человеке становится принадлежащей духу, одуховляемой»².

Именно в контексте различения «духа» и «природы» прот. С. Булгаков различает личность и индивидуальность, соотнося последнюю категорию с тварным, «природным» бытием. «Индивидуальность не есть еще личность, но лишь ее «подставка» или возможность. Можно сказать, что индивидуальность в живом существе есть душа, оживляющая тело, в качестве особого образа тварной жизни. Индивидуальна амеба, индивидуальны даже растения, индивидуален весь животный мир не только с его видами, но и индивидами, и в наибольшей мере индивидуален, сложен человек в психическом существе своем, по слову ап. Павла, «человек душевный». (...) В этом смысле индивидуальность софийна (т. е. имеет отношение к «божественному миру», инобытию Бога – *И.У.*). Но в силу этого же она не есть лицо или личность или личный Дух, поскольку сама София не есть ипостась, но ипостасность, хотя и предвечно ипостасируемая Божественными ипостасями. Она не может сообщить творению того, что ей самой

¹ Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 115.

² Там же. С. 116.

не свойственно. Природная индивидуальность дается природой, но тварная София сама еще должна быть ипостасирована»¹.

Человеческая личность (дух), в отличие от природного, «индивидуального» начала в человеке, которую она «ипостасирует», согласно Булгакову, «неопределима» и «неисчерпаема». Интересно отметить, что в этом пункте тезисы прот. Сергея Булгакова весьма схожи с высказываниями В.Н. Лосского из «Очерков мистического богословия Восточной Церкви». Например, в уже цитированном здесь раннем труде «Свет Невечерний» прот. С. Булгаков пишет: «Личность неопределима, ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, над всеми своими состояниями или определениями. Личность есть каждому присущая и неведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина»². «Человек трансцендентен миру и в этом смысле свободен от мира, есть немир. Он не исчерпывается никаким *что*, не определяется никаким определением, но есть, как и Бог, абсолютное *нечто*. Всякую мировую данность он себе внеполагает и противопоставляет, как некое *что*, сам оставаясь от нее свободным и ей трансцендентным. Больше того, человек трансцендентен и самому себе во всякой своей эмпирической или психологической данности, во всяком самоопределении, которое оставляет ненарушенным покой его абсолютности и незамутненной ее глубины»³.

В общем контексте системы о. Сергея совершенно закономерно, что само обожение твари во Христе как Ипостаси Пресв. Троицы, которое о. Сергей Булгаков также именуется «ософиением», является этапом, точнее, завершающим итогом «самооткровения» Божества. «В Богочеловечестве, чрез воплощение Сына и сошествие Духа Святого, мир и человек получили полноту ософиения, София Божественная соединилась с Софией тварной, произошло совершенное обоже-

¹ Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 92–93.

² Булгаков С.Н. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 245.

³ Там же. С. 243.

ние творения в соединении двух природ во Христе Духом Святым»¹. «Церковь, как тело Христово, есть причастность к Божественной жизни, ее самооткровение в совершающемся обожении твари. Потому все едино во Христе, ибо един Христос и един Дух Св., и едина Церковь, как эта божественная жизнь, подаваемая твари»². После Боговоплощения и Пятидесятницы, в процессе обожения человечества «Божественная ипостась Христова множится и отождествляется во множестве ипостасей человеческих, из которых каждая получает и сохраняет свою собственную личную яинность, а в то же время отождествляет себя с Христом, индивидуально погружаясь в Его личность»³.

Таким образом, в системе прот. Сергия природа человека софийна, т.е. относительно нетварна, так как она относится к «тварной Софии», но внутренняя логика процесса «творения», т.е. само-откровения и само-полагания Божества, предполагает непременно «ипостазирование» тварной Софии в равнобожественных «нетварно-тварных» ипостасях, которые духовны и свободны именно в силу своей ипостасности, являются отражением, образом божественных «я» (Лиц Пресвятой Троицы), а также «просвещение», «ософиение» тварной природы до степени «соединения тварной Софии с божественной». Особое значение имеет в этом процессе ипостась Логоса, Богочеловека Христа как ипостаси Божественной Софии «в собственном смысле», которая является одновременно Богочеловеческой «надыпостасью» для всех членов Церкви как тела Христова, будучи для них динамическим «эталоном» соединения «божественного» с «тварным».

В связи с этим было бы явно несправедливым утверждать, что в философской системе прот. Сергия нет места для свободы человеческих личностей – она декларируется и обосновывается многократно и убедительно. Однако, человеческое, в том числе и личное, бытие

¹ Булгаков С., прот. Невеста Агнца. С. 427.

² Там же. С. 279.

³ Булгаков С., прот. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Париж, 1945. С. 284.

в этой системе, в духе учений немецкого идеализма XIX в., всецело «встроено» в метафизику божественного самооткровения, «самораспространения» Бога. Объектом критики В.Н. Лосского является тот факт, что в философской системе «всеединства», собственно говоря, не существует ничего, кроме Бога и Его различных проявлений в собственном «инобытии», свобода тварной ипостаси – это свобода самого Божества, многократно «отражающегося» в человеческих ипостасях, хотя природа этих ипостасей, в отличие от Ипостасей Пресв. Троицы, и является относительно «тварной», инобытием Божественной Софии.

В противовес этой позиции, В.Н. Лосский подчеркивал, что «творение не есть саморазвертывание, бесконечное самораспространение Божества»¹, тварь «не имеет никакого обоснования ни в самой себе, как созданной из ничего, ни в Божественной сущности, ибо никакая необходимость не понуждала Бога творить»². Р. Уильямс так передает критические замечания В. Лосского в адрес учения прот. Сергия Булгакова, изложенные им в неизданных лекциях 1955–57 гг.: «Булгаков впал в ту же самую ошибку, которую он так удачно критиковал в схоластическом богословии, – ошибку сведения Лиц и Троицы к абстракциям, заимствованным из теории познания. Для схоластов Бог становится слишком близок к образу человека как «интеллектуальной субстанции»; для Булгакова этот образ есть обобщенное понятие «духа», почерпнутое из немецкого идеализма. (...) Конечно, самооткровение характерно для личностного существования, но как свободное исхождение, а не как необходимая внутренняя диалектика. Тайна недоступной личностной глубины Божественной жизни сводится к «Absolute-Ich» Фихте, поглощается процессом космической самореализации, в котором Лица Божества и действия Бога *ad extra* [вовне] смешиваются и подчиняются метафизической необходимости»³.

¹ Лосский В.Н. Боговидение. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 180.

² Там же. С. 181.

³ Уильямс Роуэн. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика / Пер. с англ. Киев, 2009. С. 71–72.

Наличием этой «диалектики самооткровения Бога» и объясняются упреки В.Н. Лосского в адрес системы о. Сергия в «природном детерминизме», упразднении человеческой тварной свободы в «софийно-природном процессе обожения. Космологическая картина, характерная для софианской метафизики, по мнению Лосского, всецело «природна» (т. е. подчинена определенным законам, «внутренней необходимости»), поэтому богословская альтернатива системе прот. Сергия Булгакова развивалась Лосским по двум направлениям. Владимир Николаевич, во-первых, отверг отождествление личности с человеческим духом (нус), полностью выведя «личность» за пределы понятий и делая его всецело «апофатическим»; во-вторых, в противовес булгаковскому «панхристизму», «вбиранию» человеческих личностей в ходе «космического» процесса обожения в Ипостась Христа В.Н. Лосский сделал особый акцент на источнике «личностного разнообразия» в Церкви – Ипостаси Св. Духа. Следует отметить, что о Св. Духе как источнике разнообразия личных благодатных даров в Церкви писал и прот. Сергей Булгаков, он также использовал известную нам по трудам Лосского терминологию «аспектов» Церкви: «христологического» и «пневматологического». Вероятно, в данном случае в богословии В.Н. Лосского мы обнаруживаем определенную «корректировку» позиции своего старшего современника. Лосский, используя основные «несущие конструкции» богословской системы Булгакова, акцентирует различие «природного» единства Церкви в Ипостаси Богочеловека и личностного разнообразия путей обожения членов Тела Христова в Ипостаси Св. Духа, обращая внимание, в контексте полемики против *filioque*, на ипостасную «независимость» Св. Духа от Логоса.

В.Н. Лосский писал: «Как «члены Тела Его» (...), мы становимся *по природе* частью нового человечества, «Христовыми», но наша *личность* не делается частью Его Личности или Ипостаси: иначе спасение зависело бы только от одного вступления в Церковь, после

которого обоженье человека совершалось бы уже «механически», само собою. (...) Ибо Церковь есть не только Тело Христово, но и «полнота Наполняющего все во всем» Духа Святого, исполнившего Церковь благодатью в Пятидесятницу, сойдя на *каждого* из членов Тела Христова в огненных языках и продолжая совершать *личную* Пятидесятницу каждого нового члена Церкви через таинство миропомазания. В Церкви, в единстве новой *природы*, в единстве человеческой *воли*, соединенной здесь с волей Божественной, человеческие *личности* призваны усвоить каждая тот Дар, который сообщается ей Духом Святым, соединиться с благодатью, вернее – соединить в себе тварную природу с нетварным Божественным Даром, энергией или Божеством»¹.

Таким образом, отправной точкой богословствования В.Н. Лосского, в частности, его учения о личности, была проблематика, поставленная в русле традиции русской религиозной философии (прот. Сергей Булгаков, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин), а именно, рассмотрение личности человека как духовного начала, взаимодействующего с миром «природы» (в том числе, «низшей», душевно-телесной составляющей человеческого естества). Для указанной традиции также характерно восприятие личностного бытия с точки зрения экзистенциальной «заданности», при котором личностями в собственном смысле слова именуются Ипостаси Пресв. Троицы (прот. Сергей Булгаков, Л.П. Карсавин), а человеческие ипостаси (личности) мыслятся и полагаются как результат процесса «самораскрытия» Божества, ипостазирования божественной природы (Софии) в ее инобытии (прот. С. Булгаков), либо как форма бытия, соотносимая по своему онтологическому достоинству с Божественными Ипостасями (Н.А. Бердяев). Подобный подход, во многом опирающийся на традиции немецкой классической философии XIX в. (Шеллинг, Гегель), позволяет обожать онтологическое превосходство личности, как «нетварного»

¹ Лосский В.Н. Боговидение. С. 195–196.

(по образу бытия) начала, над миром «тварной» природы, подчеркнуть неопиcуемость личности как «онтологического ядра» человека посредством «природных» характеристик, а также свободу и «открытость» личного бытия в противоположность «миру природной необходимости». Кроме этого, он согласуется с христианским представлением о богообразности человека и уподоблении Богу как цели и эталоне человеческого бытия. Для персонализма русской религиозной философии (в лице прот. С. Булгакова, Карсавина и Бердяева) также характерен акцент на открытом, «соборном» бытии личности, реализующей свою богообразность, в противовес эгоистическому, замкнутому бытию «индивидов», обусловленных природной необходимостью, который обусловлен влиянием как «философии всеединства» В.С. Соловьева, так и славянофильского «богословия соборности».

Однако, для В.Н. Лосского, в целом воспринявшего указанные, сформированные в русской религиозной философии методологические принципы, подчеркивающие неопиcуемость личности с помощью природных характеристик, ее несводимость к природе, а также «открытый» образ бытия личности «в единстве природы», было неприемлемо метафизическое обоснование богообразного достоинства личности, предложенное в философских учениях Булгакова, Бердяева и Карсавина, в которых личность признавалась, в той или иной степени, нетварным началом, конституирующим человеческое естество в качестве, по сути, «определяющего элемента» его состава. Справедливо указывая на пантеистический уклон подобных построений, Лосский подвергает понятие личности «десубстанциализации», трактуя его всецело «апофатически», как указание на некий неопиcуемый «образ бытия». Это, с одной стороны, приводит к логической неопределенности понятия личности в богословии В.Н. Лосского и некоторой терминологической «размытости» богословского дискурса, когда понятия, имевшие в христианской богословской традиции и в учениях русских религиозных философов вполне определенное

значение, «деконцептуализируются» и используются лишь как знаки, указывающие на нечто «невыразимое» (что, в некоторых случаях, создает почву для субъективизма и логической путаницы в богословских построениях). Но, с другой стороны, подобный подход позволяет, без содержательного искажения православных вероучительных истин, облечь их в форму, которую можно соотнести с парадигмальными для европейской культуры XX в. философскими и культурными течениями, предложив адекватный христианский ответ на поставленные ими проблемы, с использованием того понятийного аппарата, на котором они были сформулированы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., Республика, 1994.
2. *Булгаков Сергей, прот.* Невеста Агнца. М.: Образ, 2005.
3. *Булгаков Сергей., прот.* Агнец Божий. М.: Образ, 2000.
4. *Лосский В.Н.* Боговидение. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
5. Уильямс Роуэн. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика / Пер. с англ. Киев: Дух и литера, 2009.

*Липовой С.П.,
канд. филос. наук, доцент*

Место и смысл понятия чуда в «Диалектике мифа»

А.Ф. Лосева

Аннотация: *В статье посредством метафоры ширины автор выражает грандиозность синтеза философии, религии и культуры, который А.Ф. Лосев осуществил, выполняя идею В.С. Соловьёва. Метафорой предельной глубины автор выражает ту мысль, что во всех своих исследованиях Алексей Фёдорович реализовался как Философ (с большой буквы), бескомпромиссно опускаясь к самым глубинам, к самой последней основе всех явлений, какие бы он ни изучал. Эта установка – энергетический принцип всех его работ, к чему бы они ни относились: философия (прежде всего экзистенциально-онтологическая проблематика); искусство в целом и его отрасли; наука в целом и её дисциплины.*

Ключевые слова: *А.Ф. Лосев, феноменология чуда, духовная культура, проблема авторского языка, стяженность.*

Трудно переоценить значение, уникальность того, что сделал А.Ф. Лосев для православного интеллектуализма. Широта охвата отраслей духовной культуры не может не поражать. Одна метафора приходит на ум – необозримые пространства евразийских степей от Днепра до предгорий Алтая. Высота устремлений – выше Эвереста. Глубина проникновения – глубже Марианской впадины.

Посредством метафоры ширины хотелось бы выразить грандиозность того синтеза философии, религии и культуры, который А.Ф. Лосев осуществил, выполняя идею В.С. Соловьёва. Метафорой предельной глубины – ту мысль, что во всех своих исследованиях Алексей Фёдорович реализовался как Философ (с большой буквы), беском-

промиссно опускаясь к самым глубинам, к самой последней основе всех явлений, какие бы он ни изучал. Эта установка – энергетический принцип всех его работ, к чему бы они ни относились: философия (прежде всего экзистенциально-онтологическая проблематика); искусство в целом и его отрасли; наука в целом и её дисциплины.

Метафорой высоты можно было бы выразить то, что в своих исследованиях А.Ф. Лосев с такой же энергией ищет высшую, последнюю стадию изучаемого явления, которую он понимает как абсолютную полноту реализации того, что заложено в основании феномена. Когда философ, исследуя феномен, установит его специфику, его абсолютную самость в отношении к другим феноменам и выразит его в точном определении, он уясняет идею (основу) этого явления. А идея показывает и высшую цель феномена. Тогда философ познал смысл феномена. И он достиг того, что хочет как философ – понял явление. «Философ хочет всё понимать» – назвала Аза Алибековна Тахо-Годи словами самого Алексея Фёдоровича своё предисловие к «Диалектике мифа» 2001 года издания. «Всё понимать» – этими словами Алексей Фёдорович сам раскрыл существо своей религиозной философии.

Но метафорой бескрайних степей, высочайшей горы и глубочайшей впадины можно выразить и ту мысль, что не всякому интеллектуалу будет одинаково «уютно» в разных смысловых «пространствах» исканий, приёмов и целей исследования, ходов мысли и результатов А.Ф. Лосева. Их освоение требует предельного напряжения всех сил, кропотливого труда, интеллектуальной смелости и дерзания духа. Но и при этом не факт, что у разных исследователей творчества А.Ф. Лосева будет возникать одинаковое или хотя бы близкое понимание того, что он делал, как он делал и что получил в итоге.

И первая проблема, с которой при изучении сочинений А.Ф. Лосева сталкиваются как исследователи, так и просто читатели, – это проблема его авторского языка. Большой знаток творчества Алексея Фёдоровича в его специфике А.А. Тахо-Годи писала, что он «эзопо-

вским языком» говорил об «ареопагитских истоках интереса к проблеме имени»¹. Конечно, здесь сказано не обобщённо – не обо всех сочинениях и не в отношении всех тем и проблем. Но прибегнуть к иносказаниям А.Ф. Лосева вынуждали обстоятельства². А эти обстоятельства идеологического контроля сопровождали его практически всю жизнь. И именно они вынуждали его подбирать темы: истории эстетики, философии, культуры. Однако и работы по этим темам должны были, по крайней мере со стороны лексической, соответствовать идеологическим требованиям. Причём, не только в смысле, чего нельзя говорить, но и смысле, что нужно говорить.

Поэтому очевидно, что проблема авторского языка А.Ф. Лосева нуждается в проработке специалистами. А пока это не сделано, исследователям и читателям, наверно, следует с особым вниманием относиться к тому, как сказано всё, что мы читаем у А.Ф. Лосева, – прямо, иносказанием, идеологическим кивком или каким-либо иным приёмом уклонения от прямой речи.

Решая проблему чуда, необходимо, прежде всего, философски квалифицировать трактат «Диалектика мифа». При ближайшем рассмотрении очевидно, что в нём разработана экзистенциально-онтологическая антропология. Конечно, в работе с диалектическим движением мысли разворачивается учение о мифе. Но посредством этого учения разработана теория существования человека как особого типа бытия. По словам А.Ф. Лосева, формула мифа содержит «четыре члена: 1) личность, 2) история, 3) чудо, 4) слово». И они могут быть выражены одним словом – имя³. Причём, подводя итог своему исследованию, он настойчиво подчёркивал: «Хотя употреблены мною и обыкновенные слова, но они взяты не в их обычном спутанном значении, а в строго

¹ Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. Серия: мыслители XX века. М.: Изд-во политической литературы. 1991. С. 9.

² Там же. С. 10.

³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 213.

проанализированном и зафиксированном смысле. Поэтому пользоваться полученной формулой может только тот, кто хорошо усвоил себе диалектику таких категорий как «личность», «история», «слово» и «чудо»¹. Однако всё же достаточно и обычного значения этих пяти слов, чтобы понять их соотношение в смысле что чем объясняется. Воспользовавшись манерой Аристотеля, можно продемонстрировать различие сущности и её акциденций. Не личность сказывается об истории, слове, чуде и имени. Но, наоборот, каждое из этих слов сказывается о личности. Поэтому очевидно, что личность есть философская целесообразность учения о мифе. Но сама личность тоже сказывается – о человеке. Поэтому учение А.Ф. Лосева о мифе есть антропология.

Внимательному исследователю остаётся только попытаться высказать то главное, что удалось уразуметь в отношении понятия чуда. Что касается места понятия чуда в «Диалектике мифа», то оно достаточно определённо выражается в двух моментах. Это, во-первых, где оно находится в формальном развитии системы? Со всей определённой оно её завершает. В этом смысле оно есть диалектическая целесообразность всего исследования мифа. Во-вторых, что оно значит в составе других понятий и категорий «Диалектики мифа»? Ответ на этот вопрос лучше всего выразить словом, которое придумал и использовал в своей «Философии истории» другой русский религиозный философ – Л.П. Карсавин. Это слово – стяженность. Оно буквально «стягивает» их все в окончательное и абсолютно завершённое единство. После него сказать о мифе уже больше нечего.

Наконец, о смысле понятия чуда. Этот смысл может быть выражен по крайней мере в трёх моментах:

1. Что такое чудо? Прежде всего чудо – это событие, которое происходит с личностью. Суть этого события в том, что оно есть со-бытие.
2. Это такое событие, которое предъявляет личности её онтологическую основу (абсолютно неизменное основание, идею) вместе с её

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа».

полной реализацией, исполнением. В этом смысле чудо, похоже, есть механизм, которым эмпирическая личность не рассыпается на свои способности и состояния. И, что очень важно, чудо сводит в единство все моменты её личной истории и все моменты её со-бытия со всем остальным бытием (со всем, чем она не является). Поэтому говорить о «перманентном чуде» по отношению к этому понятию в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева не вполне адекватно, хотя его текст даёт к этому достаточно поводов. Но если продумать ту феноменологию чудес, которую можно обнаружить у А.Ф. Лосева в исследовании мифологического чуда, то приходится признать: чудо всё-таки редкое явление.

3. И важнейший смысл понятия чуда у А.Ф. Лосева находится далеко за пределами «Диалектики мифа». А именно понятие чуда должно свести в единство религию, философию, науку и культуру. Оно подготавливает тот высший синтез, который составляет цель и смысл всей религиозной философии А.Ф. Лосева.

Литература:

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001.
2. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. Серия: мыслители XX века. М.: Изд-во политической литературы, 1991.

Юхно А.В.,
преподаватель кафедры философии
и общегуманитарных дисциплин ДДС

М.М. Ван де Питте о проблеме феноменологического метода Э. Гуссерля

Аннотация: *Соответствует ли пафос «действительного осуществления метафизики, или универсальной философии» (Гуссерль, Кризис) характеру и направленности гуссерлевской феноменологии и её метода? По мнению М.М. Ван де Питте, если феноменологическая метафизика возможна, то о ней следует говорить как о методологическом идеализме, реализующем методические меры предосторожности для обеспечения определенной степени объективности. В своей концепции философского метода Гуссерль, по Ван де Питте, достаточно «субъективистски» объявил использование (лишь более вдохновенное и тщательное) традиционных философских инструментов методологической новацией, но, с другой стороны, в сфере субъективности он сделал акцент на её логико-эйдетическом измерении как объективном условии возможного содержания этой сферы.*

Ключевые слова: *Гуссерль, М.М. Ван де Питте, феноменологическая редукция, эпохэ, эйдетическая дескрипция.*

Теснейшая связь феноменологии Гуссерля в целом и развиваемого им же феноменологического метода – хорошо известное обстоятельство истории феноменологии. Как отмечает А.В. Ямпольская, «Гуссерль неоднократно определял феноменологию именно как феноменологический метод, или как философскую дисциплину на основе этого метода»¹. В 1907 г. Гуссерль говорит об этом так: «Феноменология –

¹ Ямпольская А.В. Феноменологическая редукция как философская конверсия // Вопросы философии [Электронный ресурс]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=603&Itemid=52 (Дата обращения: 11.11.2015) (Вопросы философии, 2012, №9: 157–166).

так обозначается некая наука, некоторая связь научных дисциплин; но феноменология обозначает вместе с тем и прежде всего метод и установку мышления: специфически философскую установку мышления, специфически философский метод¹. В «Идеях I» Гуссерль говорит об «особом значении методических соображений для феноменологии»², но здесь он еще не проводит эксплицитного различия между методом «техническим» и «подлинным», как это впоследствии сделано в его последней большой работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Как видится Гуссерлю в «Кризисе», «сама идея новоевропейской науки, идея математизации мира, ... уже несла в себе зародыш поразившего ее к XX в. кризиса: систематическое возвращение к «изначальному мышлению» она подменяет развитием определенной техники, искусного умения оперировать “буквами, значками связей и отношений (+, ×, = и т. д.) сообразно взаимоупорядочивающим их правилам игры, которая на деле по существу ничем не отличается от игры в карты или в шахматы”(HUA VI §9g S. 46)»³. То есть, наука «”выключает” (Хайдеггер бы сказал – “забывает”) собственно “мышление, усматривающее сами вещи» в процессе «применения счетной техники по техническим правилам для достижения результатов», теряя тем самым их «действительный истинностный смысл”(Ibid.)»⁴.

Поскольку гуссерлевская феноменология (заявившая в свое время о себе в программной статье «Философия как строгая наука») «хочет быть не наукой технического плана, а научной философией или даже “первой философией”, она обречена на создание уникального метода, вытекающего исключительно из ее собственных задач»⁵. В основе фе-

¹ Гуссерль Э. *Идея феноменологии. Пять лекций* / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. С. 85.

² Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I* / Пер. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009. С. 195.

³ Ямпольская А.В. *Указ. соч.*

⁴ Там же.

⁵ Там же.

номенологического метода, как известно, лежит феноменологическая редукция, имеющая своим ядром *epoché*¹. И если первую философию воспринимать как предприятие разума, имеющее самое серьезное, фундаментальное значение для человека и всей человеческой культуры (а традиционное восприятие именно таково), то не должны показаться экстравагантными слова позднего Гуссерля об эпохэ. Вспомним знаменитую фразу из «Кризиса» о личностно-экзистенциальном и культурно-историческом значении реализации феноменологического метода: «Быть может, выяснится даже, что тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохэ прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную переменную, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстает человечеству как таковому»². Нельзя, настаивает Гуссерль, забывать «о возможности радикально изменить все человечество посредством этого эпохэ, проникающего в глубины его философии»³. Философствующее человечество, действительно, оказалось достаточно радикально изменено гуссерлевским эпохэ, поскольку феноменология заняла прочное место в совокупном философском поле, существенно и необратимо видоизменив его ландшафт. Что же касается личностно-экзистенциального аспекта, то суждения активных представителей феноменологической философии наших дней (суждения, являющиеся, очевидно, свидетельствами их опыта) подтверждают (на индивидуальном уровне)

¹ Гуссерль в «Кризисе» говорит так: «подлинное трансцендентальное эпохэ позволяет произвести “трансцендентальную редукцию”» (Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию* / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 204).

² Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию* / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 187.

³ Там же. С. 204.

заявленный Гуссерлем экзистенциально-конверсионный потенциал эпохэ. Соответственно, в констатации того, что редукция «по-прежнему находится в центре феноменологической работы»¹, имеется в виду «редукция как творческий акт, порождающий как область феноменологической работы, так и сам субъект в качестве определенного феномена, включающая аспект поворота, самопревосхождения и философски-аскетического самоограничения»², то есть, «осуществление феноменологической редукции соединено с трансформацией осуществляющего ее феноменологизирующего субъекта»³, «редукция есть “рекурсивный”, авто-аффицирующий акт, который необратимо деформирует своего исполнителя»⁴.

Между тем, по замечанию одного из исследователей, анализирующих феноменологию с критических позиций, «лишь очень немногие из многочисленных дискуссий о гуссерлевском методе содержат в себе попытку высказать, что он собой в точности представляет»⁵, при этом в большинстве этих дискуссий рассматривается эпохэ, т. е., аспект метода. В целом этот исследователь, а именно М.М. Ван де Питте, готов утверждать, что Гуссерль оставил нам не вполне разработанную и работоспособную методологию, а лишь некоторые фрагменты будущего философского метода.

Результатом усилий Гуссерля, направленных на то, чтобы ясно очертить границы метода, адекватного трансцендентальной философии, являются его «Картезианские размышления», которые сам Гуссерль считал наиболее успешным выражением темы, впервые поднятой в Лондонских лекциях (1922), и затем переработанной

¹ Ямпольская А.В. Указ. соч.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Van de Pitte, M.M. Is There a Phenomenological Method? // *Metaphilosophy*, Vol. 8, № 1. January 1977. P. 21. Здесь и далее тексты, не издававшиеся до настоящего времени на русском языке, приводятся в моем переводе – А.Ю.

во «Введении в философию» (1922/1923) и в «Первой философии» (1923/1924)¹. Однако, по мнению Ван де Питте, в «Картезианских размышлениях» Гуссерль даже не пытается прямо сформулировать свое понимание философского метода, а, скорее, приглашает к со-философствованию с ним, в ходе которого метод познается по его применению в деле². Начиная с картезианского отвержения любого ранее приобретенного знания, философ должен обрести средства для дальнейшего продвижения по направлению к философии – науки, предоставляющей основание для объективного знания и таким образом – для всех наук. И если Декарт заблуждался в своем предположении некоторой конкретной модели науки, то Гуссерль надеется показать корректность своего предположения возможности абсолютного обоснования научного знания вообще. Возможность подлинной науки основывается, по Гуссерлю, на адекватной очевидности как аподиктической достоверности. Это приводит к первому методологическому принципу, вполне декартовскому по своему содержанию: не принимать в качестве научной истины ничего, что не познаётся с очевидностью, что не дано как таковое с ясностью и отчетливостью. «Вооруженный лишь картезианским сомнением и картезианской очевидностью, Гуссерль ведет нас к открытию тех элементарных когнитивных сил, которые должны предоставить основания для *mathesis universalis*»³.

В этот момент, говорит Ван де Питте, на сцене и появляется эпохэ. Феноменологическое эпохэ – это методическая техника воздержания от всякого утверждения в отношении объективного мира, который, тем не менее, остается в поле рассмотрения *qua* феномен. В результате эпохэ мы достигаем нашего основополагающего знания – *cogito*, того сознания, для которого существует мир. Тем самым достигается сфера трансцендентальной субъективности – «посредством фун-

¹ Van de Pitte M.M. Op. cit. P. 21–22.

² Ibid. P. 22.

³ Ibid. P. 23.

даментального феноменологического метода трансцендентального эпохэ» или, как теперь называет его Гуссерль, «трансцендентальной феноменологической редукции» (СМ¹, 21). Важно обратить внимание, говорит Ван де Питте, что «эпохэ» и «редукция» употребляются здесь синонимически; в целом, по его мнению, строгую границу между двумя понятиями провести затруднительно – иногда Гуссерль отождествляет эпохэ и редукцию, а иногда различает их². Но вопреки тому впечатлению от ситуации, к которому нас иногда располагает гуссерлевский язык, мы, утверждает Ван де Питте, в ходе со-философствования с Гуссерлем не добавили ничего нового к фундаментально картезианским процедурам, проведенным вплоть до открытия трансцендентальной сферы. Сам Гуссерль к этому моменту признал лишь два пункта, отличающих его результат от позиции Декарта: он избежал нелегитимного допущения обоснованности дедуктивной модели науки и признал то его, которое было открыто благодаря эпохэ, чистым, а не эмпирическим. Тем не менее, именно на этом «стыке» Гуссерль провозглашает свою независимость от Декарта – Декарт не сумел распознать той главной и единственной задачи, которая возникает перед философом по достижении сферы cogito, а именно систематической экспликации трансцендентального переживания, развертывания, «раскрывания» науки о конкретной трансцендентальной субъективности (СМ, 29–31). Таким образом, сам Гуссерль видит свое «фундаментально существенное отклонение от картезианского курса» (СМ, 31) в терминах предмета, но не метода³. И далее, продолжая обосновывать это свое, казалось бы, вполне убедительное наблюдение, Ван де Питте приводит аргумент, в котором нельзя не заметить странной двусмысленности... Говоря об отличии гуссерлевского курса от декартовского, предметной, а не методологической стороной

¹ Cartesian Meditations. Translated by Dorion Cairns. The Hague, Nijhoff, 1960.

² Van de Pitte M.M. Op. cit. P. 23.

³ Ibid.

дела, Ван де Питте пишет: «Гуссерль признает это¹, когда он критикует Декарта не за неудачу в распознавании необходимости построения научной философии, но за его неспособность “прояснить чистый смысл метода трансцендентального эпохэ” (СМ, 31). Поскольку Декарт потерпел неудачу в этом отношении, он не сумел также достичь подлинной сферы философии – трансцендентального уровня»². Как мы видим, здесь предметное различие прямо связывается с различием все-таки методологическим.

Поскольку в результате применения трансцендентального эпохэ в его чистом смысле Гуссерлю удается достичь сферы трансцендентальной субъективности, возникает вопрос о методологических процедурах, необходимых для её исследования. А также: насколько аподиктическими могут быть получаемые при этом результаты? – этот вопрос не может не беспокоить Гуссерля, отмечает Ван де Питте – если феноменология должна быть наукой о конкретной трансцендентальной субъективности, необходимо показать, что ego sum охватывает сложные данные трансцендентального опыта, т. е., что непосредственный опыт философа в отношении его собственного существования есть основа опыта трансцендентальной жизни структурно упорядоченного ego с его способностями, habituальными стереотипами и т. д. Такого рода демонстрация представляет собой великую задачу феноменологии – и она должна базироваться на описании трансцендентального опыта. Сам Гуссерль успел провести определенную работу по описанию этого рефлексивного опыта (self-experience), но, – говорит Ван де Питте, – такое описание не рассматривалось им ни как специфически философская процедура, ни тем более как весь философский метод. В ходе описания философ просто принимает позицию представителя обычной, «естественной» науки и направляет свое внимание на то, что с очевидностью заключено в трансцендентальном самопережи-

¹ Характер указанного различия.

² Van de Pitte M.M. Op. cit. P. 24.

вании (self-experience). Таким образом, – заключает Ван де Питте, – различие между представителем традиционной науки и философом в данном случае определяется предметом их заботы, но не способом её приложения. И, наконец, является или нет описание специфически философской операцией – в любом случае в нем (с методологической точки зрения) нет ничего нового¹. Никакой методологической инновации не несет с собой и следующее за этим введение понятия трансцендентальной феноменологической рефлексии².

Следующий шаг Гуссерля состоит в обсуждении интенциональности, её нозического и нозматического компонентов. Гуссерль утверждает, что прояснение синтеза компонентов интенционального акта должно раскрыть метод, соответствующий “дескриптивной трансцендентально-философской теории сознания” (СМ, 41). Причем, этот метод будет уникальным: “...становится очевидным, что, в качестве интенционального, анализ сознания совершенно отличается от анализа в обычном или естественном смысле” (СМ, 46, 49). В чем же состоит это различие? – “Интенциональный анализ руководствуется фундаментальным знанием о том, что, будучи сознанием, всякое cogito есть (в самом широком смысле) имение в виду того, что имеется в виду, но в любой момент это имеемое в виду есть нечто большее (нечто имеемое в виду плюс еще нечто), чем то, что в этот момент имеется в виду эксплицитно” (СМ, 46). – По мнению Ван де Питте, Гуссерль таким образом сообщает нам скорее о том, что достигается посредством интенционального анализа, чем о том, что он собой представляет – им рассматривается не анализ, а анализандум³. Тогда получается, что обсуждение интенционального анализа – это прежде всего развитие теории интенционального объекта, основывающейся на понятии конститутивной активности сознания (СМ, 46). Конкретные указания на то, как феноменолог должен приступить

¹ Van de Pitte M.M. Op. cit. P. 24.

² Ibid. P. 25.

³ Ibid. P. 25.

к такому анализу, немногочисленны; есть указание на “рефлексивное внимание” (СМ, 47) и “экспликацию” (СМ, 48). Но как первое можно отличить от «трансцендентальной феноменологической рефлексии», о которой шла речь выше – т. е., от направленности внимания на cogito и описания cogito на основе эпохэ, т. е., в феноменологической перспективе?.. Второе из этих указаний тоже малопродуктивно.

Вышеизложенное позволяет Ван де Питте зафиксировать следующую проблему. В попытке объяснить, что он имеет в виду под интенциональным анализом, Гуссерль делает ряд утверждений о природе интенционального объекта и самого интенционального акта. Именно потому, что интенциональность имеет специфическую “горизонтную структуру”, подлинно научная философия должна развивать “методы совершенно нового типа” (СМ, 50) для описания и анализа своих объектов. Однако единственным средством распознавания “горизонтных структур” являются эти новые методы¹. Как избежать этого круга? Возможно, – говорит Ван де Питте, – Гуссерль просто имел в виду, что, если, вооружившись эпохэ, мы абстрагируемся от всех «метафизических» проблем и займемся тщательной рефлексией и точным описанием, то нам откроется интенциональность как комплекс реальных и идеальных, актуальных и возможных элементов, каждый из которых подлежит экспликации в терминах конститутивной функции сознания. Но тогда получается, что старательное применение вполне традиционных философских инструментов приносит результаты, недоступные лишь нашим менее дотошным предшественникам. А с этим уже решительно не согласился бы Гуссерль².

«Картезианские размышления» дают нам возможность предположить, что уникальность интенционального анализа связана с порядком, в каком анализируются объекты. Начиная с актуально данного более или менее определенного объекта, феноменолог рефлектирует

¹ Van de Pitte M.M. Op. cit. P. 26.

² Ibid.

на то, в каком модусе сознания представлен этот объект, затем на модусы его потенциальной данности, “горизонтно” индцированные в текущем модусе, затем на потенциальные модусы, не входящие в состав текущего модуса, но такие, в которых, тем не менее, был бы дан “тот же самый” объект, и т. д. – до тех пор, пока мы не достигнем формального типа, включающего в себя точно очерченные особые типы, представляющие исходное *cogitatum* в универсализованном виде. Таким образом мы достигаем осознания структур и типологических подобий интенционального акта. Эти структуры подлежат систематической экспликации в “теории трансцендентальной конституции всякого объекта вообще” (СМ, 51). По Гуссерлю, мы находимся теперь на той стадии “конституциональных исследований”, для которых “возможен один единственный метод” (СМ, 65). Он включает в себя “раскрытие систем интенциональности, актуальной и потенциальной, принадлежащих к *ego*. Он касается само-конституции *ego*, распознаваемой теперь в качестве центральной проблемы феноменологии” (СМ, 68; 156–157). Ключевым для этого раскрытия является указание на “предустановленные горизонты”, характерные для этих систем интенциональности. Дополнительные указания на этот счет рассыпаны по тексту четвертого и пятого Размышлений, а в наиболее ясном виде они изложены в параграфе 34 пятого Размышления со следующим заголовком: «Фундаментальная разработка феноменологического метода. Трансцендентальный анализ как анализ эйдетический». Здесь, по словам Гуссерля, представлено “фундаментальное методологическое прозрение, которое, будучи схваченным, проходит через весь феноменологический метод” (СМ, 69).

Оценка, которую дает Ван де Питте ходу развития мысли Гуссерля в этом пункте, может производить несколько фрустрирующее впечатление. Он утверждает, что указанный раздел «Картезианских размышлений» дает все основания для вывода, что Гуссерлю так и не удалось указать на что-либо, что могло бы специфицировать феноме-

нологический метод¹. В этом пункте Гуссерль признает, что обсуждение метода в первых трех Размышлениях и проведенный им анализ по таким темам, как интенциональность, горизонт и др., не заключали еще в себе методологических идей и техник, которые были бы сущностно феноменологическими. Всё, что предшествовало введению понятия эйдетического анализа, было эмпирическим описанием: “Чрезвычайное разнообразие неизвестных ранее открытий и проблем должно было первоначально выступить в одеянии лишь эмпирической дескрипции (хотя и выполненной исключительно внутри сферы трансцендентального опыта)” (СМ, 69). Ван де Питте обращает внимание на то, что придаточное предложение в скобках просто указывает, как мы должны помнить, использование нами декартовской методологической догадки, запрещающей обычные метафизические постулаты. Таким образом, то, что было проанализировано к настоящему моменту (т. е. предмет анализа), действительно, отличается от того, что анализировалось бы самым обычным эмпиристом, но способ обращения с, соответственно, трансцендентальным или реальным объектом (т. е. метод анализа) вряд ли разнится существенным образом².

Эйдетическая дескрипция, далее, выступает как средство перевода эмпирических описаний в “новое и фундаментальное измерение” (СМ, 69), которое только и может быть охарактеризовано как подлинно феноменологическое. Только благодаря эйдетической феноменологии философия становится “научной” в требуемом смысле (СМ, 72).

Эйдетическая дескрипция, как уже отмечалось, представляет собой перевод содержания опыта (в любом из его модусов) на уровень универсальности. Чистый эйдос понимается как охватывающий все мыслимые единичные реализации, экземпляры когнитивного объекта (СМ, 70). Другими словами, именно в эйдетической дескрипции мы

¹ *Van de Pitte M.M.* Op. cit. P. 27.

² *Ibid.* 27.

схватываем всякий конкретный интенциональный акт (с его ноэмати-ческим компонентом) моего *de facto* трансцендентального *ego* как экземпляр априорно-всеобщего. Благодаря такого рода универсалиям, и, в частности, благодаря универсальному “трансцендентальному *эго*”, осмысленно-значащим является наш язык (СМ, 72). В соответствии с местом, занимаемым в размышлениях Гуссерля, эйдетический анализ выступает как второй, – наряду с *эпохэ*, – концепт, от экспликации которого зависит понимание отличительного характера феноменологического метода. Необходимо в точности уяснить, чем эйдетический анализ отличается, например, от платоновской или аристотелевской интуиции общих понятий. К сожалению, говорит Ван де Питте, интересное обсуждение Гуссерлем вопроса в параграфе 34 является слишком кратким, чтобы послужить этой цели¹.

Несмотря на возможное беспокойство в отношении полученных результатов со стороны тех, кто следил за развитием мысли Гуссерля в «Картезианских размышлениях», он в завершение трактата заявляет об успехе в учреждении философии как аподиктического, т. е., подлинно научного, фундамента для всех прочих наук, включая *mathesis universalis*. В отличие от самого Декарта, Гуссерль, как он считает, преуспел в картезианском предприятии, и именно потому, что открыл ускользнувший от мысли Декарта “с необходимостью берущий свое начало и с равной необходимостью и непреложностью применимый метод” (СМ, 152).

Впоследствии беспокойство в отношении успешности проекта «Картезианских размышлений» испытывал и сам Гуссерль. Об этом свидетельствует наблюдение Герберта Шпигельберга: «Даже в свое последнее десятилетие Гуссерль имел обыкновение утверждать, что

¹ *Van de Pitte M.M.* Op. cit. P. 28. В связи с этим Ван де Питте упоминает о попытке Яна Паточки реконструировать верное понимание эйдетической интуиции на основе тестов из «*Ideen I*» и «Логических исследований». Причем попытка оказалась успешной – были выявлены те аспекты гуссерлевского обсуждения *эйдоса*, которые приводили к недоразумениям. (Ibid.)

адекватный отчет о феноменологической редукции все еще не появился»¹. Также и посмертно опубликованные под титулом «Первая философия» тексты указывают на то, что у Гуссерля были серьезные сомнения в отношении необходимости для феноменологии того метода, который представлен в «Картезианских размышлениях». В отражающих работу над этим трактатом архивных манускриптах Гуссерль исследует несколько совместимых подходов к трансцендентальной субъективности. Рудольф Бём, цитируя Гуссерля, перечисляет пять таких возможных путей: 1). Путь, разведанный в *Идеях*, т. е. картезианский путь; 2). Путь через критику позитивных наук; 3). Путь в трансцендентальную философию от запрашивания преданного жизненного мира; 4). Путь в трансцендентальную феноменологию как абсолютную и универсальную онтологию через позитивные онтологии и позитивную первую философию; 5). Путь универсальной феноменологической психологии². В более поздние годы Гуссерль вновь возвращался к идее множественности путей, ведущих к одной и той же намеченной им цели. При этом, по наблюдениям Р. Бёма, Гуссерль был крайне неудовлетворен своей работой над методом. Сам Бём, издатель архивных материалов Гуссерля, видит в них стенограмму “мыслительного процесса, отмеченного разрывами, скачками, повторами и противоречиями”³.

В начале этой статьи мы отмечали заявку феноменологии Гуссерля на то, чтобы быть наукой; не наукой технического плана, а научной философией или даже “первой философией” – причем, именно из этого намерения для феноменологии вытекала задача создания её уникального метода. В связи с этим Ван де Питте обращает внимание на то, что, привыкнув думать о Гуссерле как об идеалисте, а о редукции – как о гармонирующем с этим философским профилем методе,

¹ *Van de Pitte M.M.* Op. cit. P. 29. (The Phenomenological Movement. The Hague, Nijhoff. 1965. P. 135).

² Ibid.

³ *Van de Pitte M.M.* Op. cit. P. 29.

мы склонны упускать из вида тот факт, что Гуссерль стал создавать феноменологию «в интересах обеспечения логического обоснования наших обычных реалистических допущений – т.е. нашей “естественной установки”». Его трансцендентальный идеализм задуман как легитимизация отвержения с позиций здравого смысла претензий логиков-психологистов, субъективных идеалистов и скептиков вообще»¹. Об этом говорил и В.И. Молчанов: в «Логических исследованиях» «Гуссерль отождествляет субъективизм с релятивизмом и подвергает его критике, оценивая субъективизм всецело негативно»². Говоря о релятивизме или субъективизме, выражающемся в суждениях, которые коренятся «в видовой специфике человека, в конституирующих ее законах», Гуссерль замечает: «Поскольку эти суждения принадлежат к общей форме человеческой субъективности (человеческого “сознания вообще”), то также и здесь можно говорить о субъективизме (о субъекте как последнем источнике познания и т. п.)»³. То, что Гуссерль «пока свободно переходит от термина “субъективизм” к термину “релятивизм” и наоборот»⁴, и при этом подвергает строгой критике релятивизм, – отмечает В.И. Молчанов, – «еще не осознается, видимо, Гуссерлем как проблемное напряжение: утверждение о том, что субъект – это последний источник познания, формально совпадает с одним из основных принципов феноменологии»⁵.

Каким же образом онтологический реализм, к подтверждению которого стремится феноменология⁶, согласуется (или соотносится) с одним из ее основных принципов (“субъект – последний источник познания”), который формально совпадает с критикуемым Гуссерлем

¹ *Van de Pitte M.M.* Husserl: The Idealist Malgre Lui // *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 37. № 1 (September, 1976). P. 70.

² *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 80.

³ См.: Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 80–81.

⁶ *Van de Pitte M.M.* Husserl: The Idealist Malgre Lui. P. 72.

субъективизмом? Как в этой ситуации выглядит и какую роль играет феноменологический метод?

В основе метода, как мы знаем, лежит эпохэ: «реально имманентное или, что означает здесь то же самое, адекватно самоданное, является бесспорным – это я имею право использовать. Трансцендентное (не реально имманентное) я не имею права использовать, стало быть, я должен совершить феноменологическую редукцию, исключение всех трансцендентных положений»¹. То, что у Гуссерля следует непосредственно за приведенной фразой, ясно свидетельствует о том, что Ван де Питте называет онтологическим реализмом его намерений: «Почему? Если мне неясно, как познание может постичь трансцендентное, не само-данное, а «за-пределами-себя-подразумеваемое» («Hinausgemeintes»), то никакое из трансцендентных познаний и ни одна из наук не может, наверное, помочь мне как-то достичь ясности»². Однако, как замечает Ван де Питте, совершенно ясно, что «никто не сможет перейти от *res cogitans* к *res extensa* с помощью эпохэ, хотя мог бы комфортно переходить от идеи одного к идее другого. К сожалению, идей не достаточно для обоснования естественной установки. Все-таки нужны какие-нибудь “вещи”»³. И мы могли бы ожидать, что Гуссерль откажется от задачи подтверждения обычного познания, видя невозможность этого в рамках философии эпохэ. Но этого не происходит. Он продолжает говорить об объектах как существующих: «Все естественное познание, донаучное и, тем более, научное, является трансцендентно объективирующим познанием; оно полагает объекты как существующие, претендует на то, чтобы постичь положения вещей (*Sachverhalte*) в познании, которые в нем не в «истинном смысле даны», ему не “имманентны”»⁴.

¹ *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. С. 49.

² Там же.

³ *Van de Pitte M.M.* Op. cit.

⁴ *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. Пять лекций. С. 105.

Предлагая именовать вопрос о природе познания до и после применения эпохэ нередуцированным и редуцированным вопросом соответственно, Ван де Питте дает следующую оценку подхода Гуссерля. «Редуцирование» исходного вопроса – это «элиминирование, или абстрагирование от, всякого трансцендирующего (transcendental) отношения – т. е. отношения к человеческому сознанию, пространственно-временному миру, существованию и т.д. В результате вопрос “Каким образом мы действительно знаем трансцендентные объекты?” превращается в вопрос “В чем состоит сущность какого бы то ни было познания?” Различие между естественной и феноменологической формулировками – это различие между действительной реальностью и возможностью»¹. Мотив Гуссерля в редуцировании вопроса заключался в том, что адекватное описание сущности, т. е. условий возможности познания, должно было послужить в значительной мере объяснением факта познания. Но, говорит Ван де Питте, можно показать, что Гуссерль заблуждался, видя в редуцированном вопросе переформулировку нередуцированного вопроса².

Невозможно отрицать, что Гуссерль рассматривал эпистемологию как пропедевтику к будущей метафизике. Это могло бы вызвать удивление с учетом роли эпохэ и феноменологического акцента на описании. Может быть, имелась в виду метафизика в особом, феноменологическом смысле? Но Ван де Питте ссылается на оценку Марвина Фарбера, утверждавшего, что Гуссерль употреблял этот термин в обычном смысле³. Объяснение факта *adequatio intellectus et rei* с неизбежностью включало бы в себя или делало возможным раскрытие структуры и характеристик реальности. Таким образом, ответ на нередуцированный вопрос был бы по существу метафизикой или логически приводил к ней. Но в каком смысле редуцированный

¹ *Van de Pitte M.M.* Husserl: The Idealist Malgre Lui. P. 73.

² Ibid.

³ Ibid. P. 74. (Farber, *The Foundation of Phenomenology*. Albany: State University of New York Press, 1968. P. 174).

вопрос о познании мог быть метафизикой или влечь её за собой? Как бы мог состояться переход от разметки условий возможности познания к описанию существующего, тех реалий, которые наивно предполагаются обычным исследователем? Очевидно, – отвечает Ван де Питте, – только путем приостановки действия эпохэ – т. е. отказа от феноменологической перспективы, путем прекращения философствовать¹. Редуцированный вопрос не может дать основы для метафизики уже потому, что «редуцированный» означает, что ссылка на все метафизические (реальные, трансцендентные, существующие) аспекты когнитивного объекта исключается, пока и поскольку продолжается корректное философствование. Поэтому, – заключает Ван де Питте, – редуцированный вопрос, – это, скорее всего, не просто переформулировка нередуцированного вопроса. Это совсем другой вопрос².

В тексте «Идеи феноменологии» имеются ясные указания на то, что Гуссерль отдавал себе отчет в том, что его метод ограничивает его область понятий и значений, препятствуя метафизическому интересу. И это противоречит первоначальной задаче исследования того, как познание достигает того, что превышает сферу его самого, выходит за его собственные границы. И противоречит устойчивой метафизической заботе Гуссерля – о каковой ясно свидетельствует его последняя работа, где он по-прежнему говорит о метафизике как о подлинной возможности. В «Кризисе» мы читаем: «Подлинные духовные битвы европейского человечества как такового разыгрываются как битвы философий, а именно как борьба между скептическими философиями или, скорее, «нефилософиями», сохранившими только название философии, но не поставленную перед ней задачу, – и действительными, все еще живыми философиями. Живы они, однако, потому, что борются за свой подлинный и истинный смысл и тем самым за смысл подлинного человечества. Привести скрытый разум к пониманию им

¹ *Van de Pitte M.M.* Husserl: The Idealist Malgre Lui. P. 74.

² Ibid. P. 75.

его возможностей и тем самым усмотреть возможность метафизики как истинно возможной – таков единственный способ стать на многотрудный путь действительного осуществления метафизики, или универсальной философии»¹.

Соответствует ли пафос «возможности метафизики как истинно возможной», пафос «действительного осуществления метафизики, или универсальной философии» характеру и направленности гуссерлевской феноменологии и её метода? Ван де Питте отвечает на этот вопрос так: «если и имеет смысл продолжение разговора о феноменологической метафизике, то она оказывается тем, что лучше всего может быть охарактеризовано как методологический идеализм – идеализм, не нацеленный на выражение того, что есть, но представляющий собой лишь результат методических мер предосторожности для обеспечения определенной степени объективности. Такая метафизика описывала бы то, что может быть, но не то, что есть. Но это была бы уже метафора метафизики»².

Выше уже упоминалось проблемное напряжение, замеченное В.И. Молчановым в ситуации критики Гуссерлем субъективизма с его субъектом как последним источником познания, с одной стороны, и формального совпадения именно такого понимания субъекта с основным принципом феноменологии, с другой стороны³. Теперь, когда мы рассмотрели некоторые аргументы М.М. Ван де Питте в отношении феноменологического метода, мы, пожалуй, могли бы сделать вывод, что они реализуют перспективу этого совпадения как в формальном, так и в реальном смысле – разумеется, только в методологическом аспекте. Ибо, с одной стороны, Гуссерль, по Ван де Питте, достаточно «субъективистски» объявил использование (лишь более вдохновенное и тщательное) традиционных философских инструмен-

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. С. 31.

² Van de Pitte M.M. Husserl: The Idealist Malgre Lui. P. 75.

³ Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 80–81.

тов методологической новацией, но, с другой стороны, в сфере субъективности он сделал акцент на её логико-эйдетическом измерении как объективном условии возможного содержания этой сферы.

Литература:

1. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Пер. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Скляднева. СПб.: Владимир Даль, 2004.
4. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. 327 с.
5. Ямпольская А.В. Феноменологическая редукция как философская конверсия // Вопросы философии [Электронный ресурс]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=603&Itemid=52 (Дата обращения: 11.11.2015) (Вопросы философии. 2012. № 9: 157–166).
6. Van de Pitte M.M. Husserl: The Idealist Malgre Lui. //Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 37. №1 (September, 1976). P. 70–78.
7. Van de Pitte M.M. Is There a Phenomenological Method? // Metaphilosophy, Vol. 8. № 1. January 1977. P. 21–34.

III. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

Табуницикова Л.В.,
кандидат исторических наук,
преподаватель Донской духовной семинарии,
член Комиссии по канонизации святых
Донской митрополии;
Герасимова В.В.,
2-й курс магистратуры Института
Истории и международных отношений
Южного федерального университета

«Дело святых» 1927–1928 гг.

Аннотация: В статье на основании следственного дела ОГПУ г. Таганрога рассматривается ход и результаты т.н. «дела святых» 1927–1928 гг., связанного с почитанием старца Павла Таганрогского группой богомольцев во главе с послушницей старца Марией Величко. Основное внимание автор акцентирует на пунктах обвинения дела, характерной чертой которых была предвзятость и субъективность.

Ключевые слова и фразы: Таганрог, Русская Православная Церковь, Мария Величко, старец Павел Таганрогский, Павел Стожков, «дело святых», Николай Чудновский, Никита Борановский.

В городе Таганроге и его окрестностях в 1920-е гг. существовала довольно обширная община почитателей старца Павла Таганрогского. На его могиле, в часовне регулярно совершались панихиды при стечении большого количества богомольцев. Духовным лидером и организатором почитания старца была Мария Величко, его послушница. Ядро общины составляли ее секретарь и казначей Никита Борановский (Барановский) и еще семь послушниц. Духовное окормление осуществлял протоиерей Николай Чудновский¹.

¹ Фетисов Т., *святц.* Из истории православия в Таганроге. Секретные документы, неизвестные материалы, новооткрытые свидетельства, трагические страницы. Обновленцы в Таганроге. Блаженная Елена Таганрогская. Таганрог, 2000. С. 53.

В 1927 г. Таганрогским ОГПУ было заведено уголовное дело по обвинению 10 человек – почитателей старца Павла: Величко Марии, Чудновского Никанора, Борановского Никиты, Лукьяненко Агрипины, Топчиенко Агрипины, Козленко Ольги, Задорожной Пелагеи, Юрченко Устины, Кищенко Ольги, Барташовой Степаниды. Дело возникло на основании «материалов, имеющихся в распоряжении секретного отделения Тагокротдела ОГПУ о том, что группа лиц, состоящая из 8-ми монашествующих, одного торговца и одного священника, и представляющая из себя актив, так называемой, коплички «Старца Павла». «Путем обмана и надувательства темной верующей массы, этот актив эту массу пытался воспитывать в антисоветском духе»¹.

Следственным производством было установлено, что после смерти старца Павла Стожкова, послушница его, и, по версии следствия, сожительница Мария Величко, являющаяся центральной фигурой дела, «с целью использования сложившегося мнения в некоторых кругах верующей массы о старце Павле, как о сподвижнике и обладающем прозорливостью и способностью исцелять, сгруппировала вокруг себя группу лиц – почитателей указанного старца, создав, таким образом, актив, организовав для него общежитие в доме, в котором жил до смерти старец Павел»². Пункты обвинения советской власти разнообразием не отличались.

Во-первых, члены общины обвинялись в сборе денег на сохранение памяти и почитание старца Павла. На месте погребения старца «активом», вместо прежней деревянной часовенки, была построена кирпичная часовня с мраморным иконостасом и гробницей, деньги на которые община добывала, по словам следствия: «путем обмана, лжи, запугивания темной религиозной массы, свято верующей в святость старца Павла и в прозорливость матери Марии»³.

¹ Таганрогский государственный литературный и историко-архитектурный музей-заповедник (ТГЛИАМЗ). Ф. 8. Д. 59. Л. 100.

² Там же.

³ Там же. Л. 101.

Во-вторых, членам общины инкриминировалось лечение больных нетрадиционными для медицины методами. К могиле и кресту старца прикладывали больных, считалось, что даже земля с могилы имеет благодатную силу¹. Для данной цели в течение десятков лет, богомольцы уносили землю с могилы старца в больших количествах. Помимо земли, практиковалась раздача ладана и масла из лампадок. Практиковалось обливание холодной водой и лечение на мраморной плите захоронения старца Павла.

Следствие, путем опроса свидетелей (по делу их проходило 45 человек), установило несколько смертных случаев людей, лечившихся у Марии Величко. Смерть их, по объяснению следствия, была вызвана методами лечения. Случаи выздоровления (такие случаи также были зафиксированы) объяснялись исключительно обращением к врачам и медицинской помощью².

В-третьих, силами общины в 1911 г. была напечатана книга под названием «Жизнь и подвиги прозорливого старца сподвижника Павла Павловича Таганрогского». Обвинение базировалось на том, что книга основана на «вымышленных фактах и вообще лжи». Так, оспаривался следствием факт владения семьей старца крепостных людей и, как следствие, невозможность отпуска их на волю Павлом Стожковым³.

В-пятых, еще одним пунктом обвинения была прозорливость послушницы старца Марии Величко, которая занималась, говоря языком уголовного дела: «предсказаниями и инсценировкой исцелений». Так, в 1923 г. она предсказала некоему торговцу по фамилии Куриленко, что при поездке в Москву, с целью продажи масла, последнее у него пропадет и что якобы это предсказание сбылось. Допрошенный Куриленко действительно заявил, что на обратном пути домой у него были похищены вещи, приобретенные на деньги, вырученные от продажи

¹ *Киричек М.С.* Святые купола Таганрога. История храмов, утраченных и существующих. Таганрог: ИП Стадников Р.Н., 2008. С. 125.

² ТГЛИАМЗ. Ф. 8. Д. 59. Л. 105.

³ Там же. Л. 104.

масла. Данные действия потерпевший объяснил собственной халатностью¹.

Помимо вышеперечисленной «преступной» деятельности со стороны обвиняемых, следственным производством также было установлено, что обвиняемые не только занимались «обманом, надувательством темной верующей массы», но и выявляли себя классовыми врагами Советской власти, «воспитывая своих почитателей в антисоветском и контрреволюционном духе». Так, например, секретарь общины Никита Борановский несколько раз писал в газету «Красное знамя» опровержения на заметки рабкоров, «бичующих шарлатанство, творимые в компличке»². Священник Чудновский, в свою очередь, в проповеди говорил: «Оглянитесь кругом, посмотрите везде всюду на этот разлив неверия в современном обществе, на этот широкий потоп безбожия, подобный шумному разливу весенних вод, и этим современным неверием ничего не оставлено из христианства, что не было бы кощунственно осмеяно»³.

Ситуация осложнялась социальным положением привлеченных к ответственности: Никита Борановский являлся торговцем, служившим в Белой армии чиновником военного времени, протоиерей Чудновский служил в царской армии бригадным священником, имел сына и зятя, бывших белых офицеров, бежавших за границу.

В конечном итоге члены общины обвинялись:

1. «В том, что с целью личной наживы и беспечного существования они, создав из себя актив, во главе с Марией Величко, систематически использовали религиозный фанатизм темной верующей массы, давая ей, с целью исцеления для употребления в пищу землю, ладан из кадил, масло из лампадок, своеобразно лечили на мраморной доске и проч. На этой почве зарегистрировано несколько смертельных случаев. Для большего укрепления веры в святость старца Павла (на чем они построили свое благополучие) в дореволюционное время они не-

¹ ТГЛИАМЗ. Ф. 8. Д. 59. Л. 106.

² Там же. Л. 109.

³ Там же.

однократно пытались открыть его мощи, выпустить в свет описание его жизни, построенное на лжи и обмане, распространяли литературу Иоанна Кронштадского религиозно-монархического содержания и т. д., а обвиняемый Чудновский вплоть до 1927 г. выступал перед верующими с проповедями, направленными к укреплению работы этого актива, призывая и запугивая верующую массу больше чтить «старца Павла».

2. В том, что пытались легализовать свою преступную работу, инициатива и проведение чего в жизнь исходила от обвиняемых Борановского и помощницы Марии Величко – Лукьяненко Агрипины, ведавшей всем хозяйством и запасами этого актива.

3. Кроме того, обвиняются в том, что среди верующей массы вели контрреволюционную агитацию, направленную к подрыву государственного строя в Советской России. Теперь уже, в 1927 году, для этой цели они использовали землетрясение в Крыму. Проповедь, произнесенная Чудновским в этот период времени, носила антисоветский характер, что предусмотрено ст. 123 УК»¹.

В процессе следствия обвиняемые своей вины не признали.

Окончательный приговор суда, проходившего 13-16 июля 1928 г. в Таганроге, гласил: «Суд считает оставление в данной местности Марии Величко, Никандра Чудновского, Никиты Борановского, Агрипины Лукьяненко общественно опасным в порядке ст. 23 и 35 УК, приговаривает применить к ним меру социальной защиты – выслать из пределов Северного Кавказа сроком на три года и штрафа в 300 руб. с каждого»². Послушницы были осуждены условно.

Дальнейшая судьба Марии Величко, которой на момент вынесения приговора было 76 лет, не совсем ясна. По одним сведениям, благодаря многочисленным жалобам и просьбам заключенных и их близких при-

¹ ТГЛИАМЗ. Ф. 8. Д. 59. Л. 111–112.

² Фетисов Т., свящ. Из истории православия в Таганроге. Секретные документы, неизвестные материалы, новооткрытые свидетельства, трагические страницы. Обновленцы в Таганроге. Блаженная Елена Таганрогская. Таганрог, 2000. С. 55.

говор был пересмотрен, и люди были отпущены на свободу¹. Согласно устной легенде, приговор остался в силе, но вместо матери Марии в ссылку добровольно пошла другая женщина – одна из послушниц общины. Скончалась Мария Величко в г. Таганроге в последние дни немецкой оккупации 16 июня 1943 г. в день святителя Тихона Амафунтского².

Секретарь общины Никита Борановский в 1938 г. был повторно осужден. Таганрогскими властями ему инкриминировалась подготовка диверсионного акта на городском водопроводе³. Впоследствии был реабилитирован.

Литература:

1. Архив Управления Федеральной службы безопасности по Ростовской области (Архив УФСБ РО). П-16052. Дело по обвинению Богомолова В.И. 1938–1939 гг. Т. 4. Л. 139.

2. Киричек М.С. Святые купола Таганрога. История храмов, утраченных и существующих. Таганрог: ИП Стадников Р.Н., 2008. С. 125.

3. Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / Сост. В. Королева. <http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=4879> (дата доступа 10 ноября 2015 г.)

4. Таганрогский государственный литературный и историко-архитектурный музей-заповедник (ТГЛИАМЗ). Ф. 8. Д. 59. Л. 100.

5. Фетисов Т., священник. Из истории православия в Таганроге. Секретные документы, неизвестные материалы, новооткрытые свидетельства, трагические страницы. Обновленцы в Таганроге. Блаженная Елена Таганрогская. Таганрог, 2000. С.

¹ Киричек М.С. Святые купола Таганрога. История храмов, утраченных и существующих. Таганрог: ИП Стадников Р.Н., 2008. С. 126.

² Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / Сост. В. Королева. <http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=4879> (дата доступа 10 ноября 2015 г.)

³ Архив Управления Федеральной службы безопасности по Ростовской области (Архив УФСБ РО). П-16052. Дело по обвинению Богомолова В.И. 1938-1939 гг. Т. 4. Л. 139.

Табунищикова Л.В.,
кандидат исторических наук,
преподаватель Донской духовной семинарии,
член Комиссии по канонизации святых
Донской митрополии

Церковная жизнь на территории г. Таганрога в годы Великой Отечественной войны в период немецкой оккупации

Аннотация: В статье на основании широкого круга архивных источников, с привлечением коллаборационистской прессы рассматривается проблема религиозного возрождения на оккупированной территории города Таганрога в период Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). Проанализированы взаимоотношения с немцами епископа Иосифа (Чернова) и его деятельность по возрождению религиозной жизни в городе. Установлено, что самое раннее открытие православного храма в военный период зафиксировано именно в г. Таганроге, где немцы пытались использовать начавшееся стихийное религиозное возрождение в своих агитационных целях.

Ключевые слова и фразы: Таганрог, Русская Православная Церковь, открытие храмов в оккупацию, Великая Отечественная война, оккупация, Ростовская область, епископ Иосиф (Чернов), коллаборационистская газета «Новое слово».

До настоящего времени церковная жизнь на территории оккупированного г. Таганрога в годы Великой Отечественной войны комплексно не исследовалась. Историография поставленной в настоящей статье проблемы крайне скудна. Тема религиозной жизни г. Таганрога в годы войны затронута, в той или иной степени, в работах Линца С.И.¹,

¹ Линец С.И. Северный Кавказ накануне и в период немецко-фашистской оккупации: состояние и особенности развития (июль 1942 – октябрь 1943 гг.): дисс. ... д-ра истор. наук. Пятигорск, 2003.

Шишкина Е.Н.¹, Киричек М.С.², Свентицкого Д.В.³, Королевой В.В.⁴, однако полномасштабное исследование, посвященное данной теме, в настоящее время отсутствует.

В 1920–1930-е гг. в г. Таганроге были закрыты все церкви и молитвенные дома. Данная ситуация была характерна для всей Ростовской области, поскольку к 1941 г. из 911 церквей (на 1920 г.)⁵ осталась, по официальным данным, действующей одна Преображенская церковь в хуторе Обуховка Азовского района⁶. Коренные изменения в ситуации в Ростовской области пришлось на время немецкой оккупации. Немецкая разведка доносила, что после занятия Донской области началось самопроизвольное открытие церквей везде, где было духовенство и церковные здания⁷.

Религиозную жизнь в Ростовской области на непродолжительный период возглавили два уцелевших и живших на покое архиерея – архиепископ Ростовский Николай (Амассийский) и епископ Таганрогский Иосиф (Чернов). К концу 1942 г. оба архиерея вошли в состав

¹ *Шишкин Е.Н.* Русская Православная Церковь на оккупированных территориях Кавказа в августе 1942 – феврале 1943 г. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 6 (61).

² *Киричек М.С.* Святые купола Таганрога. История храмов, утраченных и существующих. Таганрог, 2008.

³ *Свентицкий Д.В.* Динамика и анализ публикаций на церковную тему в оккупационной прессе Дона и Кубани в период Великой Отечественной войны // Известия ВУЗов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2014. № 3.

⁴ *Королева В.В.* Таганрогский период служения митрополита Иосифа (Чернова). XXI ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Москва. № 21. 2011.

⁵ *Шадрина А.В.* Храмы Донской и Новочеркасской епархии конец XVII века – 1920 г. Справочник / отв. ред. А.В. Венков. Ростов н/Д: Антей, 2014. С. 16.

⁶ Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф.Р-4173. Оп. 5. Д. 39. Л. 1.

⁷ Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов. Сборник документов. Составитель М.В. Шкаровский. Издательство Крутицкого Патриаршего Подворья. М., 2003. С. 265.

Украинской автономной Церкви Московского патриархата, в храмах их епархий возносили имя митрополита Сергия (Страгородского).

Оккупация Таганрога началась значительно раньше, чем основных районов области – 17 октября 1941 г. и продолжалась не 6 месяцев, а почти 2 года – до 30 августа 1943 г.

Возглавивший церковную жизнь в Таганроге епископ Иосиф (Чернов) последний раз до войны репрессировался в 1935 г., был осужден на 5 лет лишения свободы, наказание отбывал по декабрь 1940 г.¹ После освобождения проживал в г. Азове (в Таганроге ему проживание было запрещено), работал в детских яслях сторожем². После начала немецкой оккупации 8 августа 1942 г. пешком пришел в Таганрог, куда путь до прихода немцев ему был запрещен.

Через несколько дней после прибытия был вызван в бургомистерство, где ему было предложено пройти регистрацию. Получив ее, 27-го августа 1942 г. приступил к службе в Крестовоздвиженской домово-архиерейской церкви³. 28-го августа владыка Иосиф освятил Никольский собор. «Ныне, с помощью группы верующих и бургомистерства, он вновь становится местом вознесения молитв», – говорилось по этому поводу в местной коллаборационистской прессе. При освящении присутствовал ряд почетных гостей во главе с бургомистром, г. Дитером, и его заместителем, г. Акимцевым⁴.

Перед освящением собора епископ Иосиф был вызван в отдел пропаганды, где ему предложили прочитать перед согражданами речь⁵. При освящении собора, где присутствовали работники бургомистерства и немецких воинских частей, Чернов написанную офи-

¹ Архив Управления Федеральной службы РФ по Ростовской области (Архив УФСБ по РО). Д. П.-38243. Л. 237.

² Архив УФСБ по РО. Д. П.-49273. Т. 1. Л. 60 об.

³ Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / Сост. В. Королева. <http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=4879> (дата доступа 10 ноября 2015 г.)

⁴ Освящение храмов в Таганроге // Новое слово. 1942. 1 сентября. № 73 (76).

⁵ Архив УФСБ по РО. Д. П.-49273. т. 1. Л. 65.

цером речь, как и собственную проповедь, читать отказался. Больше ему речей читать не предлагали, но, по настоянию властей, он был вынужден во время пребывания в Таганроге с августа 1942 г. по февраль 1943 г. написать три статьи антисоветского характера в местную коллаборационистскую газету «Новое слово». 17 октября 1942 г., в день 1-й годовщины захвата города немецкими войсками, в Никольском соборе, по приказу немцев, совершил литургию¹. Годовщина сопровождалась и другими праздничными мероприятиями.

В результате активного возобновления религиозной жизни в Таганроге очевидцами отмечался всплеск крещений, венчаний и отпеваний, в результате чего бургомистр Таганрога Ходаевский 21 июля 1942 г. был вынужден своим специальным распоряжением привести к упорядочению регистрацию данных актов. Поэтому теперь крещение, венчание и отпевание могли проходить в церкви только после соответствующей регистрации в городском ЗАГСе².

В прессе Таганрога поздравление с Пасхой, столь необычное для последних двадцати лет, прозвучало уже весной 1942 года, в апрельском номере местной коллаборационистской газеты «Новое слово», являющейся печатным органом таганрогского бургомистра³. На Пасху 1943 г. (когда большая часть Ростовской области была освобождена) таганрогцев поздравлял по радио комендант города г. Штейнвакс и руководитель таганрогского отделения пропаганды оберлейтенант Краузе: «Русские люди! Граждане Таганрога! Снова наступила Пасха, величайший праздник русского народа. <...> Несмотря на все ужасающие преследования, большевизму не удалось уничтожить дух христианства. Германские власти и здесь, как везде, разрешили службу в православных церквях. Фюрер Адольф Гитлер внес в программу

¹ *Линец С.И.* Северный Кавказ накануне и в период немецко-фашистской оккупации: состояние и особенности развития (июль 1942 – октябрь 1943 гг.): дисс. ... д-ра истор. наук. Пятигорск. 2003. С. 459.

² Там же. С. 457.

³ Снова в Таганроге Пасха // Новое слово. 1942. 5 апреля. № 27. С. 1.

своей партии параграф о поддержке позитивного христианства; это свято выполняется и сегодня, так как все мы знаем: народ, живущий без религии, это несчастный народ»¹.

По случаю праздника, таганрогское бургомистерство заявило о необходимости проведения благотворительной пасхальной акции. Для этих целей на Пасху было обещано выделить бедным и нуждающимся г. Таганрога 1.118.000 руб. Кроме того, было заявлено о выдаче по 400 г. муки и по 300 г. масла к пасхальным дням для всего гражданского населения².

Примерно в это же время на страницах «Нового слова» активно критиковалось религиозное возрождение в советской России, со ссылкой на берлинскую газету «Новое слово»: «религиозная свобода в СССР, которая если и проводится там в настоящее время, то исключительно по политическим соображениям»³. В статье «НКВД в епископском одеянии» заявлялось: «Предполагаемое открытие церквей в Советском Союзе не нашло, по видимому, особенного отклика за границей. Теперь советская агитация, с помощью НКВД, прибегла к новому трюку, который должен рассеять последние сомнения еще не окончательно уверовавших иностранцев. В советской прессе за последнее время нередко попадаются обращенные к Сталину послания лиц различных вероисповеданий»⁴.

Иосиф (Чернов) после прихода советских войск был арестован в 1944 г. и судим в 1945 г. как агент гестапо и тайный иоаннит (последователь секты почитателей Иоанна Кронштадского – *Л.Т.*). Основное обвинение базировалось на его профашистской речи при освящении Никольского храма и антисоветских публикациях в газете «Новое слово». Публикации епископ признал, от обвинений в пособничестве

¹ На таганрогском радио в пасхальные дни // Новое слово. 1943. 1 мая. № 50–51 (175–176).

² Христос Воскресе // Новое слово. 1943. 25 апреля. № 28. С. 1.

³ Церковь в СССР и Ватикан (из берлинской газеты «Новое слово») // Новое слово. 1942. 2 мая. №35 (38).

⁴ НКВД в епископском одеянии // Новое слово. 1943. 13 мая. № 56 (181).

гестапо категорически отказался, признав только факт провозглашения им многолетия немецкой армии на площади у памятника Петру I в июне 1943 г. после перенесения его немцами на старое место в центре города (вместо памятника Ленину)¹.

В период немецкой оккупации Ростовской области на местах массово открывались храмы. Всего во время Великой Отечественной войны в Ростовской области, в оккупационный и послеоккупационный периоды, по подсчетам автора, было открыто 240 церквей. Подавляющее число открытий – около 200, что составляет более 85 %, – пришлось на период оккупации².

Анализ архивных источников показал следующие данные по городам области:

Ростов-на-Дону: открылось 11 храмов в 1942 г.

Азов: 3 храма в 1942 г.

Батайск: 2 храма в 1942 г.

Гундоровская станица (ныне г. Донецк): 1 храм в 1942 г.

Зверево: 1 храм в 1942 г.

Каменск-Шахтинский: 1 храм в 1942 г.

Новочеркасск: 1 храм в 1941 или 1942 г., 5 храмов в 1942 г.

Новошахтинск: 1 храм в 1942 г.

Шахты: 4 храма в 1942 г.³

Однако самое раннее открытие храма в области зафиксировано именно в Таганроге: в декабре 1941 г. здесь была открыта кладбищенская церковь Всех Святых. По утверждению местного краеведа

¹ Архив УФСБ по РО. Д. П-49273. т. 1. Л. 83.

² Табуникова Л.В. Количественный анализ открытия православных храмов и молитвенных домов на оккупированной территории Ростовской области в годы Великой Отечественной войны // «Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики» Тамбов «Грамота» 2015. № 10 (60). Ч. I. С. 174.

³ Табуникова Л.В. Количественный анализ открытия православных храмов и молитвенных домов на оккупированной территории Ростовской области в годы Великой Отечественной войны. С. 173.

М.С. Киричек, староста храма первая обратилась к новым властям с просьбой об открытии данной церкви¹. Архивные источники подтверждают дату возобновления функционирования церкви 1941 годом². Так, протоиерей Курдюмов Владимир Михайлович позже в служебной анкете указывал время своей службы во Всехсвятском храме: 1941-1942 гг.³ Священник Цыганенко Дмитрий Степанович служил в церкви с 1-го января 1942 г. Дьякон Скляренко Захарий Иванович состоял на службе в кладбищенской церкви с декабря 1941 г.⁴

По другим данным, первой в Таганроге возобновила богослужения Крестовоздвиженская домовая архиерейская церковь⁵.

Помимо Всехсвятского храма, в годы оккупации возобновили деятельность еще 4 храма (Георгиевский молитвенный дом, Кресто-Воздвиженский молитвенный дом, Никольская церковь и храм Рождества Пресвятой Богородицы), которые были открыты в 1942 г.⁶.

Таким образом, в период оккупации Ростовской области ранее всего активизировалась церковная жизнь в г. Таганроге. Руководство епархиальной жизнью принадлежало епископу Иосифу (Чернову) (задолго до прибытия в Ростов архиепископа Николая (Амассийского)). В период оккупации в городе открывалось 5 церквей, из которых кладбищенская Всех Святых была открыта в декабре 1941 г. Немецкие власти пытались использовать начавшееся религиозное возрождение в своих целях, для чего в печати проводили соответствующую агитацию и пропаганду. Можно констатировать, что первоначальный процесс открытия храмов и возрождения религиозной жизни был мас-

¹ Киричек М.С. Святые купола Таганрога. История храмов, утраченных и существующих. Таганрог, 2008. С. 122.

² ГАРО. Ф.Р-4173. Оп. 6. Д. 69. Л. 10, 13; Д. 304. Л. 35.17.

³ ГАРО. Ф.Р-4173. Оп. 4. Д. 116. Л. 25 об.

⁴ ГАРО. Ф.Р-4173. Оп. 6. Д. 77. Л. 10 об.

⁵ Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / Сост. В. Королева. <http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=4879> (дата доступа 10 ноября 2015 г.).

⁶ Там же.

совым и стихийным, несмотря на то, что немцы пытались направить данный процесс в русло решения собственных задач и интересов.

Список литературы:

1. Архив Управления Федеральной службы РФ по Ростовской области (Архив УФСБ по РО). Д. П.-38243. Следственное дело Чернова И. 1936 г.
2. Архив УФСБ по РО. Д. П-49273. т. 1. Следственное дело Чернова И. 1945 г.
3. Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф.Р-4173. Оп. 4. Д. 116.
4. ГАРО. Ф.Р-4173. Оп. 6. Д. 304.
5. ГАРО. Ф.Р-4173. Оп. 6. Д. 69.
6. ГАРО. Ф.Р-4173. Оп. 5. Д. 39.
7. ГАРО.Ф.Р-4173. Оп. 6. Д. 77.
8. *Киричек М.С.* Святые купола Таганрога. История храмов, утраченных и существующих. Таганрог, 2008. – 170 с.
9. *Королева В.В.* Таганрогский период служения митрополита Иосифа (Чернова). XXI ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Москва. № 21. 2011. С. 422–426.
10. *Линец С.И.* Северный Кавказ накануне и в период немецко-фашистской оккупации: состояние и особенности развития (июль 1942 – октябрь 1943 гг.): дис. ... д-ра истор. наук. Пятигорск, 2003. 657 с.
11. На таганрогском радио в пасхальные дни // Новое слово. 1943. 1 мая. № 50–51.
12. НКВД в епископском одеянии // Новое слово. 1943. 13 мая. №56 (181).
13. Освящение храмов в Таганроге // Новое слово. 1942. 1 сентября. № 73.

14. Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов. Сборник документов. Составитель М.В. Шкаровский. Издательство Крутицкого Патриаршего Подворья. М., 2003. 366 с.

15. *Свентицкий Д.В.* Динамика и анализ публикаций на церковную тему в оккупационной прессе Дона и Кубани в период Великой Отечественной войны // Известия ВУЗов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2014. № 3. С. 51–54.

16. Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / Сост. В. Королева. <http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=4879> (дата доступа 10 ноября 2015 г.)

17. Снова в Таганроге Пасха // Новое слово. 1942. 5 апреля. № 27.

18. *Табунщикова Л.В.* Количественный анализ открытия православных храмов и молитвенных домов на оккупированной территории Ростовской области в годы Великой Отечественной войны // «Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики» Тамбов «Грамота». 2015. № 10 (60). Ч. I. С. 172–174.

19. Христос Воскресе // Новое слово. 1943. 25 апреля. № 28.

20. Церковь в СССР и Ватикан (из берлинской газеты «Новое слово») // Новое слово. 1942. 2 мая. № 35 (38).

21. *Шадрин А.В.* Храмы Донской и Новочеркасской епархии конец XVII века – 1920 г.: справочник. Ростов н/Д: Антей, 2014. 440 с.

22. *Шишкин Е.Н.* Русская Православная Церковь на оккупированных территориях Кавказа в августе 1942 – феврале 1943 г. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 6 (61). С. 113–126.

*Шадрина А.В.,
кандидат исторических наук,
преподаватель Донской духовной семинарии,
член Комиссии по канонизации святых Донской митрополии*

К истории учреждения Ростовской и Таганрогской епархии

Аннотация: *Статья посвящена ранее не изучавшейся проблеме учреждения Ростовской и Таганрогской епархии, которая ныне является частью Ростовской и Новочеркасской епархии Донской митрополии. Вопрос вначале о передаче в к. XIX – н. XX в. приходских церквей из Екатеринославской епархии в ведение Донской и Новочеркасской епархии, затем об учреждении викариатства, и, на завершающей стадии, о самостоятельной епархии, был поставлен в связи с присоединением в 1887 г. Ростовского уезда и Таганрогского градоначальства Екатеринославской губернии к Области Войска Донского. Постоянно оказываемое противодействие урегулированию церковно-административных границ со стороны Екатеринославского епархиального начальства задержало процесс более чем на 20 лет. В результате, в 1911 г. было учреждено Таганрогское викариатство Екатеринославской епархии, в 1915–1916 гг. «Особой Комиссией по вопросу об увеличении в Российской Церкви числа епархий и о более удобном распределении границ некоторых существующих ныне обширных епархий» был разработан проект учреждения Приазовской епархии, а в 1919 г. на Юго-Восточном русском церковном соборе в Ставрополе была учреждена самостоятельная Ростовская и Таганрогская епархия.*

Ключевые слова: *Екатеринославская и Таганрогская епархия, Донская и Новочеркасская епархия, Таганрогское викариатство, Приазовская епархия, Ростовская и Таганрогская епархия, еп. Феофилакт (Климентьев), смчч. Иоанн (Поммер), еп. Арсений (Смоленец).*

Ростовская и Таганрогская епархия, ныне являющаяся частью Ростовской и Новочеркасской епархии Донской митрополии, имела длительную историю учреждения, одним из этапов которого было открытие Таганрогского викариатства. Начало этой истории было положено 19 мая 1887 г., когда входившие в состав Екатеринославской губернии Ростовский округ с городами Ростовом-на-Дону, Нахичеванью, посадом Азов, и Таганрогское градоначальство, состоявшее из города Таганрога и пяти волостей: Мыс-Добронадеждинской, Никольской, Троицкой, Покровской и Преображенской¹, указом императора Николая II были присоединены к Области Войска Донского². Из этих населенных пунктов были образованы два округа: Ростовский и Таганрогский. Новообразованные округа со всеми военными и гражданскими учреждениями были подчинены наказному атаману Войска Донского³. Изменение административной принадлежности не коснулось только храмов, которые остались в ведении Екатеринославской епархии⁴. Эта ситуация была не случайной. Еще в период подготовки закона о переходе из Екатеринославской губернии в Область Войска Донского таганрогский городской голова А.Н. Алфераки в своей докладной записке на имя министра внутренних дел от 24 ноября 1886 г. и екатеринославский губернатор Д.Н. Батюшков в представлении от 13 октября 1886 г. коснулись интересов местных церквей. Таганрогский городской голова писал: «духовное ведомство едва ли найдет возможным выделение Таганрогского округа из ведения епископа Екатеринославского и Таганрогского», так как епархия понесла чрез

¹ Полный перечень населенных пунктов, присоединенных к Области Войска Донского см. Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии // Донские епархиальные ведомости. 1914. № 18. С. 855–863.

² Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3. Т. VII. 1887 год. СПб., 1889. № 4466. С. 234–238.

³ Там же. С. 234–238.

⁴ Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии (Из архивных документов) // Донские епархиальные ведомости. 1914. № 14. С. 545.

то вознаградимый для нее материальный ущерб. Мера эта отзывалась бы тяжело на местных учреждениях духовного ведомства, которые едва ли даже могли бы продолжать свое существование с лишением источников дохода из этой наиболее богатой части губернии»¹. Екатеринославский губернатор сообщал, что Екатеринославское епархиальное начальство намерено ходатайствовать «об оставлении Екатеринославской епархии в настоящем ее составе»². Мнения екатеринославского губернатора, консистории и таганрогского головы были учтены, и церковно-административное деление осталось прежним.

Через два года после присоединения Ростовского и Таганрогского округов к Области войска Донского, в 1889 г. войсковой наказной атаман Н.И. Святополк-Мирский поднял вопрос о передаче церковью этих округов в ведение архиепископа Донского и Новочеркасского. Главным аргументом атамана была необходимость согласования границ епархий с административными границами Области Войска Донского³. В ответ на запрос обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева по вопросу, поднятому наказным атаманом, Преосвященный Серапион (Маевский), епископ Екатеринославский и Таганрогский, 21 июля 1889 г. сообщил, что отделение церковью Ростовского и Таганрогского округов, «доставляющих значительные средства на содержание духовно-учебных заведений и других учреждений Екатеринославской епархии, поставило бы последнюю в большие затруднения относительно покрытия расходов по содержанию этих учреждений»⁴. Поэтому Преосвященный просил «повременить решением этого вопроса впредь до устранения неблагоприятных последствий от сего мероприятия»⁵.

¹ Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии... С. 539–540.

² Там же. С. 540.

³ Там же. С. 549.

⁴ Там же. С. 549–550.

⁵ Там же. С. 549–550.

Спустя 10 лет, в 1898 г., главное Управление казачьих войск вновь возбудило тот же вопрос¹. По установленной процедуре обер-прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев запросил мнение епископа Екатеринославского и Таганрогского о переходе храмов Ростовского и Таганрогского округов Области Войска Донского в Донскую и Новочеркасскую епархию. Преосвященный Симеон (Покровский) в свою очередь просил духовенство изложить мнение по поднятому вопросу. Духовенство Ростовского округа «заявило, что отделение его невозможно по следующим соображениям: 1) несмотря на дальность расстояния округов (400 верст) от Екатеринослава, однородность населения Екатеринославской епархии и округов Таганрогского и Ростовского – одинакова: этнографические, социальные, интеллектуальные условия одни и те же, а по Дону начинается казачество с особенностями его быта; создался там другой облик жизни при совершенно ином складе духа населения»². Собрав сведения, Преосвященный Симеон 8 мая 1898 г. ответил обер-прокурору, что «вопрос об отделении [церквей] Таганрогского и Ростовского округов... и в настоящее время остается для положительного решения неблагоприятным»³.

Еще через 10 лет, в 1908 г. вопрос о выделении храмов Ростовского и Таганрогского округов из Екатеринославской епархии был поднят вновь. Инициатива на этот раз исходила от Таганрогской городской думы. Причиной стали возникшие между думой и Екатеринославской духовной консисторией недоразумения, касавшиеся вопросов содержания городского таганрогского кладбища, устройства церкви на Мясницкой площади и образования при ней прихода⁴. 9 февраля 1908 г. дума направила ходатайство наказному атаману Войска Донского А.В. Самсонову, который в свою очередь 18 февраля 1908 г. об-

¹ Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии... С. 550.

² Там же. С. 551.

³ Там же. С. 552.

⁴ Там же. С. 608.

ратился к обер-прокурору Св. Синода П.П. Извольскому¹. На запрос обер-прокурора епископ и духовенство Ростовского и Таганрогского округов вновь дали отрицательный ответ, мотивируя невозможность перехода в состав Донской и Новочеркасской епархии причинами финансового характера.

До 1908 г. Преосвященный Донской и Новочеркасской епархии и Донская духовная консистория были «посторонними свидетелями» в деле о присоединении церквей Ростовского и Таганрогского округов к Донской епархии. В 1908 г. на донскую кафедру был перемещен Высокопреосвященный Владимир (Сеньковский), который выразил беспокойство по поводу «быстро развивавшегося в Донской епархии сектантства и пониженного религиозно-нравственного состояния прихожан церквей Ростовского и Таганрогского округов, входивших в состав епархии. Изучая причины сего, он невольно пришел к заключению, что развитие сектантства в епархии в значительной степени есть результат злостной пропаганды, идущей из г.г. Ростова и Таганрога. Отсюда же шла и анархическо-социалистическая пропаганда, находившая благоприятную почву среди заводского населения Таганрогского округа»². Высокопреосвященный Владимир 6 марта 1909 г. подал в Св. Синод представление о необходимости присоединения Ростова и Нахичевани к Донской и Новочеркасской епархии на правах викариатства с открытием кафедры викарного епископа в Ростове³.

Узнав о ведущихся ходатайствах, Таганрогский городской голова П.Ф. Иорданов 9 марта 1909 г. лично просил Высокопреосвященного Владимира «о перечислении и города Таганрога в Донскую

¹ Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии (Из архивных документов) // Донские епархиальные ведомости. 1914. № 15. С. 609.

² Там же. № 16. С. 669.

³ Там же. С. 670.

епархию»¹. Просьбу таганрогского головы поддержал наказной атаман Войска Донского генерал-лейтенант А.В. Самсонов. 12 марта 1909 г. Высокопреосвященный Владимир вновь обратился в Св. Синод с прошением о присоединении города Таганрога с принадлежащими к нему местностями к Донской епархии, причем, он высказал следующее мнение: «было бы целесообразно со временем, когда будут изысканы местные средства, учредить в городе Таганроге кафедру викарного Преосвященного, с назначением ему здесь постоянного пребывания и с подчинением его Донскому Архиепископу»².

Поскольку решение Св. Синода затягивалось, вопрос о присоединении Ростова и Таганрога к Донской и Новочеркасской епархии был поднят в 1910 г. на Всероссийском миссионерском съезде в Казани. Основываясь на необходимости решения миссионерских задач, съезд признал «присоединение этих городов к Донской епархии желательным и постановил возбудить о сем ходатайство пред Святейшим Синодом». В резолюции съезда звучало: «ходатайствовать пред Св. Синодом об открытии... второго викариатства в Донской епархии»³.

Широкое освещение проблемы церковно-административной принадлежности храмов Ростовского и Таганрогского округов заставило отреагировать на нее Екатеринославского Преосвященного. Для того, чтобы не потерять храмы, приносящие немалую часть доходов епархии, Екатеринославская духовная консистория возбудила перед Св. Синодом ходатайство об учреждении в Ростове и Таганроге кафедры викарного епископа Екатеринославской епархии. На предложение Екатеринославского епархиального начальства выделить средства на содержание викария Ростовская городская дума «не нашла возможным дать таковые средства и оставила вопрос открытым. Таганрогская

¹ Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии (Из архивных документов) // Донские епархиальные ведомости. 1914. № 16. С. 670.

² Там же. С. 671.

³ Там же. № 17. С. 744 – 745.

же дума... живо откликнулась на это предложение, предоставив для жительства епископа и его свиты принадлежащий городу большой дом, расположенный в центре города на обширной площади, стоимостью 150 000 рублей, и ежегодно из городских средств на содержание архиерейской кафедры 6000 рублей»¹. Как впоследствии писал о Таганроге епископ Таганрогский сщмч. Иоанн (Поммер), «значительные жертвы принесены и приносятся местным городским управлением в пользу открытого в городе в 1911 г. викариатства. Для помещения викарного епископа городом отведен прекрасный двухэтажный каменный дом, расположенный в центре города, на одной из городских площадей. При покаях епископа устроена домовая церковь. Имеются при доме и все необходимые хозяйственные постройки с отдельным жилым флигелем. На содержание этих зданий городским управлением отпускается ежегодно в распоряжение викарного епископа по 6000 рублей. По открытии викариатства городское управление, возглавляемое городским головой Иваном Евграфовичем Платоновым, всегда с неизменной предупредительностью шло навстречу всем нуждам и просьбам епископа... городом отведен в расстоянии около двух верст от города, на возвышенном берегу Азовского моря, в старом городском парке участок земли в одну десятину под архиерейскую дачу, представляющий собою громадную ценность»².

Получив гарантии обеспечения викарной кафедры в Таганроге, Преосвященнейший Симеон (Покровский), епископ Екатеринославский и Таганрогский в 1911 г. обратился с ходатайством в Св. Синод. 1 апреля 1911 г. в Таганроге была учреждена кафедра викарного епископа Екатеринославской и Мариупольской епархии³.

¹ Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии (Из архивных документов) // Донские епархиальные ведомости. 1914. № 17. С. 745–746.

² РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 370. Л. 2–2 об.

³ Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3. Т. XXXL. 1911. Отделение 1. СПб., 1914. № 35004. С. 235 – 236.

Первым Таганрогским епископом Высочайше был назначен архимандрит Феофилакт (Федор Климентьев), 24 апреля 1911 г. хиротонисанный в епископа Таганрогского¹. Ныне он покоится у алтарной стены ростовского кафедрального собора Рождества Пресвятой Богородицы († 9.09.1923 г.)

Учреждение кафедры викарного епископа в Таганроге не удовлетворило ни граждан города Таганрога, ни городские власти Ростова-на-Дону, ни войсковое начальство Области Войска Донского². В мае 1910 г. Ростовская городская дума постановила возбудить ходатайство об учреждении самостоятельной епархии. В качестве материального обеспечения дума предложила безвозмездно отвести городские участки для постройки зданий епархиального дома, духовных учебных заведений и консистории. Ходатайство же о материальной помощи для учреждения викариатства было отклонено³.

Решение Ростовской думы было неудовлетворительным для основания самостоятельной кафедры, поэтому в 1912 г. по инициативе Таганрога был поднят вопрос об образовании самостоятельной Приазовской епархии⁴. 11 октября 1912 г. Таганрогский городской голова И.Е. Платонов обратился к войсковому наказному атаману Войска Донского В.И. Покотило с ходатайством о представлении в Св. Синод от имени наказного атамана ходатайства об учреждении самостоятельной Приазовской епархии⁵. Узнав мнение Высокопреосвященнейшего Владимира (Сеньковского), давшего положительный отзыв,

¹ Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии (Из архивных документов) // Донские епархиальные ведомости. 1914. № 17. С. 746.

² Там же. С. 747.

³ К. Об учреждении епископской кафедры в Ростове-на-Дону // Ростовский-на-Дону листок. 1914. № 289. С. 2.

⁴ Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии (Из архивных документов) // Донские епархиальные ведомости. 1914. № 17. С. 750.

⁵ Там же. С. 750–752.

наказной атаман направил соответствующее прошение в Св. Синод. Простение наказного атамана было отклонено. Св. Синод «это ходатайство не нашел возможным удовлетворить «в виду трудности его осуществления в настоящее время по особому строю жизни Донской и Екатеринославской епархий»¹.

Следующий этап ходатайств об учреждении уже Азовской епархии с кафедрой в Ростове-на-Дону начался в 1913 г. Инициатором выступил гласный Ростовской городской думы И.С. Кошкин, который в феврале 1913 г. обратился к думе с заявлением «об учреждении самостоятельной Азовской епархии, законопроект о коей, по сведениям его, находился на рассмотрении Святейшего Синода»². Дума поддержала И.С. Кошкина, который 14 марта 1913 г. от ее имени подал в Св. Синод прошение об учреждении в Ростове-на-Дону епархии.

Причины возбуждения ходатайств об учреждении Азовской епархии были следующими:

1) Значительность населения городов Ростова и Нахичевани на Дону. В 1909 г. коренное население обоих городов состояло из 211 389 жителей. В 1912 г. 245 898, а по сведениям полицейского управления на сей 1914 г. 261 167; с пришлым же людом более 300 000. По вероисповеданию: из коренных жителей православных 75 проц[ентов], а из пришлых 90 проц[ентов].

2) Удаленность от Епархиального города не благоприятно отражается не только на интересах горожан, но и уездного населения (какового 1 миллион) имеющих надобность по актам рождения, брака, смерти и др. случаям.

3) Лишение торжественного епископского богослужения в благолепных храмах.

¹ Павловский С. К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии (Из архивных документов) // Донские епархиальные ведомости. 1914. № 17. С. 752.

² К. Об учреждении епископской кафедры в Ростове-на-Дону // Ростовский на Дону листок. 1914. № 289. С. 2.

4) Развитие сектантства в связи с упадком православия.

Для удовлетворения религиозных нужд населения имеется 24 храма православных и 16 иноверческих, что не соответствует процентному отношению населения по вероисповеданиям (на 8125 коренных жителей православных или 10 000 с пришлым людом приходится один храм и таковой же приходится на 4375 иноверцев), что доказывает прогресс антихристианской пропаганды и вызывает необходимость учреждения епархии в таком большом, разноплеменном, полном кипучей деятельности городе»¹.

21 марта 1913 г. прошение, поданное И.С. Кошкиным, рассматривалось в Св. Синоде, затем было передано на заключение епископа Екатеринославского и Мариупольского Агапита (Вишневого) и на обсуждение епархиального съезда. В указе Св. Синода от 11 февраля 1914 г. говорилось, что «Епархиальный съезд духовенства отнесся отрицательно к ходатайству уполномоченного города И.С. Кошкина, признавая, что удовлетворение такового нанесет большой материальный ущерб Екатеринославской епархии». Мнение съезда разделил и Преосвященный Агапит. Сообщив решение епархиального съезда и Преосвященного Агапита, Св. Синод, тем не менее, сообщил, что «Святейший Синод находит соответственным в интересах возможно полного удовлетворения религиозных потребностей православного населения г. Ростова на Дону, учредить в сем городе викариатство с предоставлением епископу особых полномочий в пределах инструкции, какая мыть дана сему епископу. Но для разрешения дела об учреждении в гор. Ростове на Дону кафедры викарного архиерея с особыми полномочиями епископа, необходимо иметь подробные сведения о том, изъявит ли общественное управление города Ростова на Дону согласие на назначение пособия на содержание преосвященного викария, на устройство для него помещения (временного или устройства дома) и на содержание канцелярии и в каком размере»².

¹ К. Об учреждении епископской кафедры в Ростове-на-Дону // Ростовский на Дону листок. 1914. № 289. С. 2.

² Там же. С. 2.

Городская управа на заседании 25 февраля 1914 г., заслушав указ Св. Синода и доклад И.С. Кошкина, постановила: «признать учреждение в нашем городе викарного епископа с особыми полномочиями желательным и ассигновать единовременно на постройку дома для епископа и канцелярии при нем 25 000 руб. и вносить по 12 000 руб. ежегодно в городскую роспись на содержание епископа и канцелярии. Отвода особого участка городской земли не потребуется, так как дом для епископа предположено строить в церковной ограде собора по фасаду Старо-Почтовой ул[ицы]»¹.

Получив гарантии материальной поддержки викарной кафедры, с 1915 г. в Св. Синоде началась разработка проекта учреждения самостоятельной Приазовской епархии с викарной кафедрой в Ростове-на-Дону. Этому способствовало учреждение при Св. Синоде Комиссии по вопросу об увеличении в Российской Церкви числа епархий и о более удобном распределении границ некоторых существующих ныне обширных епархий, которую возглавил митрополит Петроградский и Ладужский Питирим (Окнов)². Определения Св. Синода от 6–11 июля 1916 г. гласило: «Святейший Правительствующий Синод слушали: представленные Преосвященным митрополитом Петроградским... журналы Особой... Комиссии по вопросу об увеличении в Российской Церкви числа епархий и о более удобном распределении границ некоторых существующих ныне обширных епархий, с заключением Комиссии касательно учреждения Приазовской епархии...

ПРИКАЗАЛИ: Состоящая под председательством Преосвященного митрополита Петроградского Особая Комиссия пришла к заключениям, что было бы необходимо: I. Ростовский и Таганрогский округа Екатеринославской епархии выделить в самостоятельную епархию. II. Епархию эту назвать Приазовской, а епархиального епископа Приазовским и Таганрогским. III. Епархиальным городом новопроекти-

¹ К. Об учреждении епископской кафедры в Ростове-на-Дону // Ростовский на Дону листок. 1914. № 289.С. 2.

² РГИА. Ф. 797. Оп. 86, отд. 3, ст. 4. Д. 111. Л. 2.

руемой епархии избрать Таганрог. IV. В г. Ростове на Дону учредить, по изыскании на это средств, полусамостоятельное викариатство. V. В целях детального обследования всех вопросов касательно местных средств для обеспечения епископских кафедр – самостоятельной в Таганроге и викарной в Ростове, командировать ныне же в эти города директора Хозяйственного Управления с архитектором. VI. По выяснении результатов означенной в п. V командировки, поручить Хозяйственному Управлению разработать для внесения в законодательном порядке законопроект об утверждении самостоятельной Приазовской епархии и Ростовского в ней викариатства, с отпуском из казны потребных кредитов на содержание учреждений новопроектируемой епархии. VII. Раздел общепархиального имущества между епархией Екатеринославской и выделяемой из нея Приазовской произвести, по учреждении этой последней епархии, применительно к основаниям, намеченным хозяйственным Управлением, причем в проектированную Управлением особую Комиссию для выработки в подробностях условий разделения епархиального имущества командировать в качестве посредника представителя от центрального управления Святейшего Синода»¹.

9 августа 1916 г. войсковой наказной атаман Войска Донского граф П.Х. Граббе ходатайствовал перед митрополитом Питиримом «о содействии к возможно скорому разрешению вопроса об учреждении Приазовской епархии»². Тогда же был поставлен вопрос о необходимости учреждения в Донской епархии Усть-Медведицкого викариатства³.

О том, что вопрос учреждения Приазовской епархии был близок к разрешению, свидетельствует сообщение обер-прокурора Св. Синода Н.П. Раева на имя Высокопреосвященнейшего Питирима, митрополита Петроградского и Ладужского о том, что «для выяснения

¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 86, отд. 3, ст. 4. Д. 111. Л. 2 – 2 об.

² РГИА. Ф. 797. Оп. 86, отд. 3, ст. 4. Д. 111. Л. 3 об.

³ РГИА. Ф. 797. Оп. 86, отд. 3, ст. 4. Д. 111. Л. 3 об.

всех вопросов, связанных с учреждением Приазовской архиерейской кафедры, с отделением для новой епархии некоторых частей от епархий Донской и Екатеринославской, мною предположены к командировке директор Хозяйственного Управления действительный статский советник Осецкий и архитектор статский советник Дмитриев, но отбытие их должно быть отсрочено на самое короткое время в виду лежащей на действительном статском советнике Осецком заботе по представлению сметы Святейшего Синода на 1917 г.»¹

Не только Ростов-на-Дону, но и Таганрог выразил заинтересованность в учреждении самостоятельной Приазовской епархии. Так, в обращении епископа Таганрогского, викария Екатеринославской епархии сщмч. Иоанна (Поммера) от 16 февраля 1917 г. на имя обер-прокурора Св. Синода Н.П. Раева, говорилось: «Когда в Синодальных кругах стал выработываться проект об открытии самостоятельной Приазовской епархии, город Таганрог изъявил согласие, в случае учреждения здесь епископской кафедры, принести в пользу оной новые значительные жертвы, а именно: отвести под помещение будущих епархиальных учреждений – Духовной консистории, Епархиального училищного совета и др[угих] – примыкающий непосредственно к архиерейскому дому обширный двухэтажный каменный дом, могущий вместить в себе не только епархиальные учреждения, но и быть предоставленным под квартиры некоторых служащих при консистории и епископе. Далее, в случае если признано будет возможным и необходимым открыть в Таганроге, по учреждении здесь самостоятельной епископской кафедры какие-либо духовно-учебные учреждения, город согласен бесплатно отвести для них необходимый участок земли на расположенной пред окнами архиерейского дома площади. Вообще следует сказать, что в настоящее время, когда почти повсюду наблюдается охлаждение к интересам церкви и религии, проявляемое Таганрогским Городским Управлением сочувствие к нуждам молодой

¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 86, отд. 3, ст. 4. Д. 111. Л. 6.

епископской, пока еще викарной, кафедры и чрезвычайная отзывчивость его вообще к вопросам церковного благоустройства являются из ряда выдающимися»¹. Не только городской голова И.Е. Платонов и епископ Таганрогский, но и прихожане Таганрога выразили желание, чтобы кафедра Приазовского и Таганрогского епископа была учреждена в Таганроге².

Работа по учреждению Приазовской епархии с Ростовским викариатством была прервана революционными событиями 1917 г. Этот вопрос был решен только в 1919 г. на Юго-Восточном русском церковном соборе в Ставрополе, на котором присутствовали архиепископ Донской и Новочеркасский Митрофан (Симашкевич), избранный председателем Высшего Временного церковного управления, епископ Таганрогский, викарий Екатеринославской и Мариупольской епархии Арсений (Смоленец) и будущий протоиерей Ростовского собора Рождества Пресвятой Богородицы профессор Варшавского университета П.В. Верховский³.

22 мая 1919 г. на заседании собора под председательством архиепископа Митрофана (Симашкевича) в присутствии 54 членов собора было принято решение об учреждении Ростовской и Таганрогской епархии. Протокол гласил: «<...> А.И. Ивановский докладывает следующее принятое в отделе положение о преобразовании Приазовского и Таганрогского викариатства в самостоятельную епархию: «Преобразовать Приазовское викариатство в самостоятельную Ростовско-Таганрогскую епархию с пребыванием епископа Ростовского и Таганрогского в г[ороде] Ростове-н[а]-Д[ону]». Проф[ессор] П.В. Верховской как докладчик отдела по данному вопросу выясняет следующие мотивы, по которым внесена в отдел просьба о преобра-

¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 370. Л. 2 об. – 3.

² РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 370. Л. 7.

³ Крячко Н., свящ. Учреждение Временного Высшего церковного управления на Юго-Востоке России в 1919 году. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/691675/> (дата обращения: 12.07.2015).

зовании Таганрогского викариатства в самостоятельную епархию: 1) вопрос этот возник давно и был бы решен раньше, если бы не воспрепятствовал этому неожиданно государственный переворот 1917 года; 2) викариатство обнимает собой компактную территорию в 5 благочиннических округов, удобно превращающуюся в самостоятельную епархию; 3) викарий Таганрогский по утвержденной Св[ященным] Синодом инструкции обладает широкими полномочиями и не ведает лишь дел бракоразводных, судебных и метрических, но это ограничение мешает ведению дел местного церковного управления, предоставление же Преосвященному викарию этих недостающих прав было бы равносильно дарованию епархии самостоятельности; 4) в случае учреждения самостоятельной Ростовско-Таганрогской епархии, о чем ходатайствует и Ростовское городское самоуправление, последним будут предоставлены епархии участок земли и все необходимые на это дело средства. Представители викариатства и были уполномочены внести это предложение, для осуществления которого нет препятствий.

Епископ Гермоген возражает против утверждения данного постановления отдела на следующих основаниях. Территория викариатства, преобразуемого в епархию, тонкой лентой, как это можно видеть на карте, окружает берег Азовского моря, сама будучи окружена границами Донской епархии. Территория викариатства не совпадает с территорией Ростовского и Таганрогского гражданских округов, так что большая часть сел и станиц данных округов не войдут в состав учреждаемой епархии, и жители их в гражданских центрах не найдут своего представителя церковной власти, а для дел двойного гражданского и церковного характера необходима будет двойная поездка. Обращает внимание и малое количество церквей в учреждаемой епархии – всего 70 церквей, тогда как в пределах двух данных гражданских округов их до 200. По указанным основаниям и, главное, для согласования пределов местного гражданского и церковного управления

необходимо открыть новую епархию целиком для Ростовского и Таганрогского округов.

Докладчик проф[ессор] П.В. Верховской разъясняет, что данное ходатайство возбуждено духовенством и мирянами 5 благочиннических округов, входящих в состав викариатства, относительно же прилегающих округов неизвестно, желают ли там присоединения к открываемой епархии или нет, а потому мы не можем согласиться на расширение границ новой епархии по проекту Преосвященного Гермогена и просим утвердить постановление отдела. Собор утверждает постановление отдела о преобразовании Приазовского и Таганрогского викариатства в самостоятельную Ростовско-Таганрогскую епархию с пребыванием епископа Ростовского и Таганрогского в г[ороде] Ростове-н[а]-Д[ону]»¹.

Несмотря на то, что Юго-Восточный русский церковный собор в Ставрополе был создан без благословения Св. Патриарха Тихона, он был им признан. Е.И. Махароблидзе впоследствии, ссылаясь на письмо одного своего «сотрудника по канцелярии Выш[его] Церк[овного] управления на Юго-Вост[оке] России», переехавшего в Москву, заявлял, что организация Ставропольского Собора и ВВЦУ на Юго-Востоке России стали основанием для издания Патриархом Тихоном известного указа № 36226... Кроме того, Патриарх Тихон признал все распоряжения, сделанные ВВЦУ на Юго-Востоке России»².

Первым епископом Ростовским и Таганрогским был назначен викарный епископ Таганрогский Арсений (Смоленец).

Учреждение Ростовской и Таганрогской епархии с центром в Ростове-на-Дону стало причиной учреждения здесь епархиального

¹ Цит.: *Крячко Н., прот.* Архив Юго-Восточного русского церковного Собора 1919 г. как источник по истории Русской Православной Церкви. URL: http://www.sedmitza.ru/data/2012/06/27/1237054930/2012_1_2_04.pdf (дата обращения: 12.07.2015).

² *Кострюков А.А.* Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России как начало зарубежной церковной власти // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История Русской Православной Церкви. 2008. Вып. II: 3(28). С. 54–55.

управления, которое разместилось на подворье ростовского собора Рождества Пресвятой Богородицы. Учитывая, что новая епархия была образована 22 мая 1919 г., вероятно, с лета того же года ростовский собор Рождества Пресвятой Богородицы получил статус кафедрального. Первый известный сегодня официальный документ, в котором собор Рождества Пресвятой Богородицы именуется кафедральным, датирован 20 сентября 1920 г.¹

Источники и литература:

Архивные источники:

1. Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. 226. Оп. 21. Д. 464 а.
2. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 86, отд. 3, ст. 4. Д. 111.
3. РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 370.

Опубликованные источники:

1. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3. Т. VII. 1887 год. СПб., 1889. № 4466.
2. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3. Т. XXXL. 1911 год. Отделение 1. СПб., 1914. № 35004.

Литература:

1. Об учреждении епископской кафедры в Ростове-на-Дону // Ростовский на Дону листок. 1914. № 289.
2. *Кострюков А.А.* Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России как начало зарубежной церковной власти // Вестник ПСТГУ. Серия II: История Русской Православной Церкви. 2008. Вып. II: 3(28).

¹ ГАРО. Ф. 226. Оп. 21. Д. 464 а. Л. 13.

3. *Крячко Н., свящ.* Учреждение Временного Высшего церковного управления на Юго-Востоке России в 1919 году. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/691675/> (дата обращения: 12.07.2015).

4. *Павловский С.* К вопросу о присоединении городов – Ростова-на-Дону, Нахичевани и Таганрога с их округами к Донской епархии (Из архивных документов) // Донские епархиальные ведомости. 1914. № 14. С. 543–554. № 15. С. 608–620. № 16. С. 668–681. № 17. С. 744–753. № 18. С. 855–863.

5. *Шавельский Г., протопресв.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М.: Изд-во Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории, 2010.

*Бiryukova Ю.А., к. и. н.,
старший преподаватель ПСТГУ,
докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры
свв. Кирилла и Мефодия, член Комиссии
по канонизации святых Донской митрополии*

Предпосылки почитания праведного Павла Таганрогского в свете отношения к его личности святых Иоанна Кронштадтского и Иоанна Рижского

Аннотация: *Статья посвящена ранее не изучавшейся проблеме отношений святого праведного старца Павла Таганрогского и святых Иоанна Кронштадтского и Иоанна (Поммера). Автор отмечает, что лицам, которым приписываются встречи со св. Иоанном Кронштадтским, хотя бы придать духовный авторитет, значение некоей «духовной скрепы» церковного общества и государства, или просто оправдать.*

Ключевые слова: *Павел Таганрогский, Иоанн Кронштадтский, Иоанн (Поммер), Матрона Московская.*

С именем святого праведного Павла Таганрогского связано предание о его встрече со святым Иоанном Кронштадтским. Святой Иоанн Кронштадтский во время своего посещения города Таганрога встретился со старцем Павлом в его келье и осветил колодец на подворье. Подтверждается ли это предание источниками или следует относиться к нему, как к легенде?

Действительно, всероссийская слава сделала св. Иоанна желанным гостем в любом месте Российской империи, но первые 30 лет служения он почти не выезжал из Кронштадта дальше Санкт-Петербурга. Начало известности положила заметка, опубликованная 20 декабря 1883 г. в газете «Новое время»: 16 человек благодарили о. Иоанна

за исцеления, которые, как они засвидетельствовали, произошли по его молитвам¹. К этому времени старца Павла уже не было в живых – он умер в 1879 г., уже это обстоятельство говорит о том, что встреча этих двух святых была маловероятна.

В самом деле, известно одно описание посещения св. Иоанном Таганрога, опубликованное в журнале «Нева». Протоирей Иоанн Кронштадтский прибыл в город 7 октября 1897 г., отслужил в дворцовой церкви панихиду по безвременно умершему императору Александру I, после чего остановился в доме купца Степанова на ночлег. На следующий день прот. Иоанн, при большом стечении верующих, отслужил заутреннюю литургию в Успенском соборе, посетил городскую управу, строящуюся церковь Петра и Павла, женскую и мужскую гимназии, и в десятом часу вечера отбыл в Ростов.

Первое, что обращает на себя внимание, это год посещения Иоанном Таганрога – 1897, тогда как старец Павел умер в 1879 г. В данном случае их встреча была невозможна.

Предание сообщает, что св. Иоанн Кронштадтский при посещении кельи старца Павла освятил колодец, который сохранился и по сей день и считается святыней. Но на фотографиях подворья начала XX в. отсутствует какой-либо колодец. Более того, ныне существующий колодец является дождевым и установлен в середине XX в., следовательно, к подворью того времени никакого отношения не имеет.

Нет сведений и о посещении св. Иоанном Кронштадтским общины, иначе это непременно бы нашло отражение в житии св. Павла (самое первое житийное повествование о нем, составленное² в 1911 г.,

¹ *Ильяшенко Филипп, свящ., Фирсов С.Л.* Иоанн Кронштадтский // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/471321.html>

² *Алексеев Иоанн, свящ.* Жизнь и подвиги в Боге почившего прозорливого старца-подвижника Павла (Павловича) Таганрогского, описанные после смерти старца живущей в его келье послушницей Марией Цурютиной, на основании сказаний о нем лиц, живших с ним и знавших его. М.: Типография И. Ефимова, 1911.

не упоминает об этом факте) или в летописи общины, которая велась послушницами. Однако этого мы не находим. Таким образом, мы не можем обоснованно говорить о том, что св. Иоанн Кронштадтский и старец Павел встречались при жизни, что св. Иоанн посещал общину.

Примеры подобных преданий о встречах святых и не святых людей со святым праведным Иоанном Кронштадтским не единичны. Например, в житии блаженной Матроны Московской: «До нас дошло предание о встрече Матронушки со святым праведным Иоанном Кронштадтским, который по окончании службы в Андреевском соборе Кронштадта попросил народ расступиться перед подходящей к более 14-летней Матроной и во всеуслышание сказал: «Матронушка, иди-иди ко мне. Вот идет моя смена – восьмой столп России»¹.

Сравним с описанием встречи св. Иоанна со св. Павлом из жития старца: «Незадолго до кончины блаженного Павла его посетил святой праведный Иоанн Кронштадтский; предание сохранило слова приветствия, которыми обменялись подвижники: «Здравствуй, столпе от земли до неба...», – сказал отец Иоанн, а Павел Павлович ответил: «Здравствуй и ты, солнце от запада на восток...».

Св. Иоанну Кронштадтскому приписывают множество подобных встреч, имевших особое, пророческое, значение не только с блаженным Павлом и св. Матроной, но и с Г.Е. Распутиным, с Л.Н. Толстым. Описания этих встреч присутствуют в литературе об этих лицах и не всегда согласуются с тем, что известно из источников о самом Иоанне Кронштадтском. Сведения о месте, времени и обстоятельствах встреч бывают весьма противоречивы. Таким образом, можно говорить о сложившейся народной традиции. Скорее всего, появление подобных повествований связано с особенностями почитания самого св. Иоанна Кронштадтского, со значением его фигуры в народном восприятии. Везде он предстает как огромная духовная величина – духовный све-

¹ Блаженная Матрона Московская // Православный календарь. URL: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4629.htm>

тильник, столп – основание церковной жизни. Лицам, которым приписываются встречи со св. Иоанном, хотят придать таким образом духовный авторитет, значение некоей «духовной скрепы» церковного общества и государства, или просто оправдать. И это хорошая тема для более глубокого исследования народного почитания святых.

А мы можем констатировать определенную тенденцию к сопряжению крупных персон с их великим современником – св. Иоанном Кронштадтским.

При том, что, кроме предания, нет никаких свидетельств о встрече двух святых, св. Иоанн вполне мог знать о св. Павле. Он был знаком с баронессой Е.К. Таубе, которая посещала при жизни блаженного и покровительствовала его общине¹, и в то же время была духовной дочерью св. Иоанна Кронштадтского. Одна из послушниц св. Павла (Улиания) после его смерти, по благословению отца Иоанна Кронштадтского, переехала в Кронштадт, и жила в его Доме Трудолюбия².

Итак, несмотря на то, что факт посещения св. праведным Иоанном Кронштадтским старца Павла не установлен, они могли знать друг о друге. И упомянутое предание о встрече двух святых может выражать подобные заочные отношения, духовное родство святых.

Существует еще несколько свидетельств того, что имя подвижника, старца Павла, и созданная им община были известны святому Иоанну, через баронессу Таубе. Первое находится в письме известного церковного писателя прот. Стефана Ляшевского. В июле 1978 г. письмо, адресованное некоему отцу Герману, прот. Стефан посвятил рассказу о старце Павле и его народном почитании. Он писал: «... Но все же его дом был не собственный, и был куплен отцом Иоанном Кронштадтским³ уже после смерти старца для монашеской общины

¹ *Алексеев Иоанн, свящ.* Жизнь и подвиги... С. 206, 208.

² Там же.

³ В других источниках говорится, что подворье и келью выкупила баронесса Таубе и передала общине.

матушки Марии»¹. Другим свидетельством являются две обнаруженные членами комиссии по канонизации святых Донской митрополии в кельи старца иконы. На оборотной стороне одной – иконы Божией Матери Казанская – указано: «В келию Павла Павловича. Освящена Икона отцом Иоанном Кронштадт. 15 января 1890 года». На обороте иконы св. равноап. Марии Магдалины: «Марии Величковой. Икона сия освящена в Кронштадте отцом Иоанном. 29 июня 1890 г. На память ко дню Ангела от грешной Елизаветы Таубе». О заочном знакомстве святых косвенно свидетельствует и тот факт, что на фотографиях кельи св. Павла XIX в. виден портрет отца Иоанна Кронштадтского, расположенный в углу рядом с иконами.

Остановимся на новом источнике, оказавшемся в распоряжении Комиссии по канонизации святых Донской митрополии, которое было упомянуто выше. Речь идет о письме прот. Стефана Ляшевского. Оно открывает нам несколько интересных деталей.

В жизнеописании старца и других свидетельствах говорится о двух палках, которыми он мог иногда поколотить нерадивого христианина (с его позволения). Так о них писал архиепископ Николай (Феодосьев): «...В руках [Павла Павловича] две палки – «герлыки»: одну он называет «альбургська», а другая «вельбургська». Что эти названия означают, так это неизвестным и осталось»². Протоиерей Стефан Ляшевский, описывая подвиг старца, сообщает: «Происходил он из Черниговских помещиков, бывал за границей, где приобрел две палки – Макленбургскую и Бранденбургскую, которые уже в Таганроге часто ходили по спинам послушников или вообще грешников,

¹ Письмо протоиерея Стефана Ляшевского // Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле. Фонд «Ляшевский». Коробка 1. Папка 14. Копия письма любезно предоставлена д. и. н. А.А. Кострюковым.

² (Феодосьев) Николай, архиеп. Под сенью благодати Божией и под покровом Божией Матери. Чебоксары, 2002. С. 24–25.

В жизнеописании старца эти палки названы – «лабурьска» и «венбурьска» (Алексеев Иоанн, свяц. Жизнь и подвиги... С. 78).

которые никогда не осмеливались сопротивляться»¹. Далее прот. Стефан пишет: «Монахом он не был, но жил и сам, и его община строго по-монашески».

Кстати, известный таганрогский историк П.П. Филевский уподобляет его общину обществу подвижников, братству: «...Говоря о церкви св. Николая, нельзя не упомянуть о прихожанине ее Павле Павловиче Стожкове, дворянине Черниговской губернии, который будучи человеком глубоко религиозным, посвятил свою жизнь всецело служению Богу. Он сгруппировал около себя и других религиозных энтузиастов обоюбого пола, которые составили под его авторитетом братство, неофициальное, негласное, но искреннее и полное живого участия друг к другу, где бы и в чем бы это ни случилось. Более всего братья и сестры служили благолепию храмов. Павел Павлович постоянно заказывал службы, в особенности в бедных церквях, посылал просфоры, масло для лампад и пр. Он умер в 1882 г.² и могила его стала святыней для его преданных почитателей»³.

Как нередко бывает у людей, стремящихся к святости, были у старца не только почитатели, но и враги, которые, из своих недобрых побуждений, какой-то иррациональной неприязни к подвижнику, всячески вредили ему. Первое жизнеописание подвижника 1911 г. издания сообщает, что в Успенском соборе служил диакон Александр Курилов, он враждебно относился к старцу, и часто изгонял его из храма⁴.

После смерти праведника его народное почитание еще более усилилось. В 1912 г. старица Мария Величко (хранительница его наследия) добила от Екатеринославской духовной консистории

¹ Письмо протоиерея Стефана Ляшевского... По свидетельству прот. Стефана, старец Павел был соседом его деда, бывшего старостой Никольской церкви г. Таганрога. Не только от него, но и от жителей Таганрога во время своего проживания там, прот. Стефан мог получить сведения о святом.

² Ошибочно. По другим источникам, блаженный Павел умер в 1879 г.

³ Филевский П.П. История города Таганрога. М., 1898. С. 266.

⁴ Алексеев Иоанн, свяц. Жизнь и подвиги... С. 16.

разрешения на строительство надмогильной часовни на христианском кладбище г. Таганрога. Город был кафедральным городом викарного епископа Приазовского и Таганрогского. В 1915–1917 гг. кафедре занимал будущий священномученик Иоанн (Поммер), вошедший в наши святцы как Иоанн Рижский.

В 1915 г. преосвященный Иоанн поручил комиссии вынести суждение о возможности канонизации Павла Стожкова. Но, несмотря на всенародное почитание, комиссия дала отрицательное заключение. В собрании участвовали уже упомянутый Александр Курилов, теперь уже священник, настоятель Всехсвятской кладбищенской церкви, и священник Александр Баландин (о его личности будет сказано несколько позже).

30 января 1917 г. Таганрог посетил Товарищ обер-прокурора Святейшего Синода Н.Д. Жевахов. Он побывал в часовне и выразил желание получить более подробный и точный биографический очерк Павла Стожкова. Руководство этой работой взял на себя епископ Приазовский и Таганрогский Иоанн. В перспективе была канонизация праведника. Поручения о проведении необходимых мероприятий он давал уже упомянутому священнику Курилову, исполняя которые, Курилов был вынужден рассылать письма с описанием подвига и широкого почитания подвижника.

О старце Павле до поселения в Таганроге имелись скудные сведения, поэтому первые письма были отправлены в Черниговскую губернию. В письме от 5 февраля 1917 г. Курилов сообщал: «30 января с.г. Таганрог посетил Товарищ Обер-прокурора Св. Синода князь Н.Д. Жевахов, и при обозрении могилы и надмогильной часовни Павла Стожкова, выразил желание иметь возможно полную и точную биографию Стожкова, лично поручив мне собрать материалы для данной биографии. В этом деле руководителем моим соблаговолил быть Преосвященный Иоанн, епископ Приазовский и Таганрогский, который и сообщил мне Ваш адрес, и поручил мне от его имени обратиться к Вам с покорнейшей просьбой в следующем. По словам Его Преосвя-

щенства, в Вашем распоряжении имеется значительный запас очень ценных материалов по истории Черниговского края. ... Осмелюсь повторить, что данная просьба – не лично только моя, но и просьба Его Преосвященства, Преосвященного Иоанна»¹.

В другом письме, от 6 февраля 1917 г., Предводителю дворянства Черниговской губернии, Курилов пишет: «Почитание его со времен его смерти не прекратилось, а напротив, еще больше усилилось, и в настоящее время он известен почти всему Югу России под именем «старца Павла Таганрогского»².

Надо отметить, что примерно в это время шла подготовка к Поместному Собору РПЦ, проходили собрания духовенства. Таганрогский историк Павел Филевский в качестве делегата от Таганрога участвовал в Екатеринославском собрании по избранию делегатов на предстоящий Собор. Он пишет в своих воспоминаниях: «Был на съезде и наш епископ. ... Еп. Иоанном все более были недовольны. Особенно против него ополчился о. Александр Курилов, священник кладбища. Время приближалось к революции, и смелые люди уже нарушали традиции и против епископа был поднят целый бунт. Вероятно, вследствие таких столкновений, епископ Иоанн был переведен в Пензу в 1917 г., а на его место назначен епископ Арсений [Смоленец]»³.

Т.о., священник Курилов в 1917 г. был одним из организаторов упомянутого «бунта» против епископа Иоанна, а позже ушел в обновленческий раскол, а священник Баландин, который вместе с ним боролся против почитания подвижника, и вовсе снял сан⁴. Они продолжили борьбу с памятью и почитателями старца Павла. В 1927–1928 гг. орга-

¹ [Письмо свящ. Александра Курилова, Всехсвятской Кладбищенской церкви от 5 февраля 1917 г.] // ТГЛИАМЗ. КП-9863/61.

² [Письмо свящ. Александра Курилова, Всехсвятской Кладбищенской церкви предводителю дворянства Черниговской губернии от 6 февраля 1917 г.] // Там же.

³ Там же. *Филевский П.П.* Записки. Рукопись. С. 378.

⁴ Там же. С. 379.

ны ОГПУ инициировали так называемое «Дело святых», в результате были осуждены члены общины почитателей праведного Павла. Дело возникло в рамках советской антирелигиозной кампании и имело целью дискредитацию святого, ликвидацию его народного почитания.

Свидетелями, которые дали показания против общины и отрицательно высказывались о старце, являлись священник Курилов и бывший священник Баландин.

Что же касается начатого священномучеником Иоанном Рижским процесса канонизации Павла Таганрогского и составления его биографического очерка, то эта работа вследствие последовавших революционных событий прервалась. В 1999 г. праведник был прославлен как местночтимый святой, а составление проверенного жизнеописания праведника готовится Комиссией по канонизации святых Донской митрополии к общецерковному прославлению праведного Павла Таганрогского.

Литература:

1. *Алексеев Иоанн, свц.* Жизнь и подвиги... С. 206, 208.
2. Блаженная Матрона Московская // Православный календарь. URL: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4629.htm>
3. Письмо протоиерея Стефана Ляшевского // Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле. Фонд «Ляшевский». Коробка 1. Папка 14.
4. Письмо свящ. Александра Курилова, Всехсвятской Кладбищенской церкви предводителю дворянства Черниговской губернии от 6 февраля 1917 г. //
5. Письмо свящ. Александра Курилова, Всехсвятской Кладбищенской церкви от 5 февраля 1917 г.] // ТГЛИАМЗ. КП-9863/61.
6. *Феодосьев Николай, архиеп.* Под сенью благодати Божией и под покровом Божией Матери. Чебоксары, 2002. С. 24–25.
7. *Филевский П.П.* История города Таганрога. М., 1898. С. 266.
8. *Филевский П.П.* Записки. Рукопись. С. 378.

*Протоиерей Михаил Литвинов,
преподаватель ДДС*

Протоиерей Иоанн Домовский: чудеса благодати и сила слова

Аннотация: В статье автор указывает на то, что в своем служении протоиерей Иоанн Домовский чудесным образом соединил дар прозорливости, дар врачевания словом наставления, проповеди и молитвы. При этом источником столь великой силы стало глубокое убеждение жить во Христе и в Церкви, приготовить себя к вечному Царству Всесвятой Троицы. Именно это единственное, что искал в жизни праведник. Оно же было основой всей его жизни.

Ключевые слова: Проповедь, русский народ, о. Иоанн Домовский, о. Иоанн Кронштадтский, прозорливость, врачевание.

Проповедь протоиерея Иоанна звучала во второй половине XIX – начале XX века, когда русский народ своим сознанием все дальше отходил от христианских ценностей: «...огрубело сердце народа сего, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их». Ис.6:10. Об отступлении народа в большинстве своем от веры и, как о наказании за это отступление, о грядущих кровопролитных бедствиях говорил св. прав. Иоанн Кронштадтский в «грозных словах» в 1907 году. Великий молитвенник и чудотворец советовал приезжающим к нему из Ростова-на-Дону возвращаться назад: «Зачем вы приехали ко мне? У вас свой отец Иоанн [т. е. Домовский есть]»¹.

И по слову «всероссийского пастыря», и по советам других людей стар и млад с раннего утра на подводах, пешком и на конях прибывали

¹ *Митр. Вениамин Федченков.* Записки митрополита // URL: azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Fedchenkov/o-vere-neverii-i-somnenii

издалека и собирались у крыльца батюшкиного дома. Вот в этом здании в начале 20 в. жил с семьей о. Иоанн после приезда из Мариуполя. В доме у него была келья. В келье стояла его кровать, парта для внука, небольшой столик, на нем стояли книги. В красном углу находилось много икон.

В чем же была благодатная сила священника, что жаждали люди получить, услышать, увидеть? Дар прозорливости, дар врачевания словом наставления, проповеди и молитвы чудесным образом соединил в себе отец Иоанн. Где же источник этой великой силы, притягивающей к себе людей, как магнит – опилки, как солнце – планеты?

Жить во Христе и в Церкви, приготовить себя к вечному Царству Всесвятой Троицы – вот единственное, что искал в жизни праведник. Это было основой всей его жизни. Невозможно описать все его духовные труды, но упомянем некоторые страницы из них. Более 30 лет прожил отец Иоанн в честном вдовстве, находя утешение в служении ближним. Совсем удивительна еще другая черта его служения: «в отпуске, за штатом не был...» Великою любовью пользовался он в причте, тем более в народе – за его доступность и за внимание к совершению церковных служб, которые всегда были благолепными и торжественными¹, – так отзывался о батюшке один из его алтарников, впоследствии диакон.

«Подвиги отца Иоанна были: особое смирение, его любовь ко всем, от начальства до самых малых, служащих в храме; мир, который он вносил в духовенство», – таким он запомнился близким.

Вспоминает княгиня Урусова:

«С утра до ночи приходили к нему посетители за советами и утешением. С ним было явное чудо охраны его от ГПУ. Не раз приходили, собираясь арестовывать, но ГПУ с его силой и физической, и сатанинской, не могло это сделать.

¹ *Вениамин (Федченков), митрополит.* Указ. соч. С. 396–397; Воспоминания послушницы Анны. Там же. С. 395.

Верующие дежурили и день, и ночь, мгновенно толпа собиралась у его домика. Конечно, без помощи Божьей нельзя было противостоять сатанинской силе...

Я была у него два раза, и чудное благоговение исходило от этого древнего по годам, но всегда молодого духом старца. Большею частью он лежал на своей койке и принимал посетителей, не вставая, одетый в подрясник. Иногда он вставал и подходил с пришедшим к углу, где висела масса икон и много лампад над покрытым донизу столом, где он совершал богослужение.

Он был высокого роста, совсем не согбенный, и с него, казалось, можно писать картину, изображающую апостола... Он положил мне руки на голову и несколько минут про себя молился, затем медленно благословил большим крестом со словами: «От наглыя смерти... Не раз я бывала в условиях неминуемой, казалось, гибели, и всегда помню эти его слова и благословение...»¹.

Вероятно, о. Иоанн мог сказать с апостолом Павлом: «Подражайте мне, как я – Христу». Призывая в проповеди других к благотворительности, как частной, так и общественной, Домовский сам являл собой пример неутомимого нищелюбия. Гимназисты, солдаты, вдовы и престарелые церковнослужители... Список только известных его милостей, упомянутых в епархиальной газете, составляет множество страниц.

Отец Иоанн самым активным образом участвовал в благотворительной деятельности различных обществ. В частично сохранившейся подшивке Епархиальных ведомостей Екатеринославской епархии 1882–1898 гг. находятся многочисленные упоминания об этом.

Протоиерей Иоанн Домовский числится в списках Кирилло-Мефодиевского братства как почетный член. В то время, когда отмечалось холодное отношение духовенства к вспомоществованию духов-

¹ Княгиня Урусова. Материнский плач Святой Руси, изд. дом «Русский папаломник». М., 2009. С. 243–244.

ным учебным заведениям, а средства, имеющиеся в распоряжении Женского духовного училища, именовались как «самые скудные»¹, отец Иоанн деятельно помогал нуждающимся. Братство заботилось о «...назначении денежных пособий малоимущим воспитанникам, обеспечении жильем не имеющих казенного содержания, приобретении учебных пособий, одежды, обуви, заимообразной и безвозвратной выдаче денег для проезда на родину и на другие безотлагательные нужды»².

Протоиерей Иоанн Домовский на протяжении многих лет был членом комитета Православного миссионерского общества.

В №5 Епархиальных Ведомостей от 1 марта 1893 года прот. Иоанн упоминается как внесший один из наиболее крупных вкладов. Сбор средств был не главным направлением деятельности братства. Обширная миссионерская работа: выпуск книг и листовок, учебных пособий, активная противосектантская деятельность, в том числе публичные диспуты – это только часть трудов, освещенная в прессе.

Не только деньгами благодетельствовал о. Иоанн. 19 июня 1877 г. был дан благотворительный духовный концерт хора архиерейских певчих для попечения о больных и раненых воинах.

Но далеко не все его благодеяния были широко известны.

Вспоминает Листова Лидия Алексеевна, дочь священника. В 20-е годы XX века она жила в Ростове, работала в средней школе №52 и была духовной дочерью прот. Иоанна Домовского, вплоть до его смерти в 1930 году. Она часто посещала своего духовника и без его благословения ничего не предпринимала. Батюшка знал о тяжелом материальном положении ее семьи и часто оказывал ей материальную помощь, причем, значительную.

Слова о. Иоанна исполнялись с удивительной точностью. Одно из самых известных его предсказаний – о том, что он будет похоронен

¹ Еп. Вед. №12 от 15 июня 1877 г.

² Еп. Вед., отчет за август 1887 г.

дважды, – исполнилось, когда после разорения кладбища у Софийского храма его честные останки перенесли на армянское кладбище.

Другой пример прозорливости описан матушкой Любовью Борисовной Урывской, супругой всем известного в Ростове протоиерея Николая Урывского.

«Я хочу рассказать об одном эпизоде из жизни батюшки. Его нам рассказывали бабушка, Колесникова Анна Даниловна, и мама, Таисья Ивановна Елатонцева. Это было давным-давно, когда моя мама была еще маленькой девочкой, лет 5-6-ти. Это был где-то 1929-й год, незадолго до смерти батюшки. Было время тяжелое. Бабушка и дедушка, проживавшие в Ново-Николаевке, подсобрались, как говорится, средствами и решили построить новый дом. С таким решением они поехали за благословением к отцу Иоанну Домовскому. Когда они к нему приехали, он их принял (а принимал он их всегда хорошо). Но когда они стали просить благословения на строительство дома, батюшка их не благословлял. Он сказал: «Подождите годика два-три и постройте». Но они очень его упрашивали, говорили: «Батюшка, да у нас малые дети, а дом уже совсем ветхий, и у нас уже все готово. Только брать и начинать строиться, мы за год построим». Он их как ни убеждал: «подождите, подождите!», но они все равно у батюшки просили благословения. Батюшка был вынужден согласиться и сказал им: «Ну, Бог вас благословит». Дом построили, он получился хорошим. Конечно, тогда не строили таких домов, как сейчас, кирпичных, тогда они были саманные, шалеванные, но, тем не менее, он был хорошим. Внутри его еще не была завершена отделка, как пришло время раскулачивания. И их с этого дома выгнали на улицу. Мама рассказывала, что, когда пришли их выгонять, она, будучи маленькой девочкой, вцепилась за дверную ручку, и ей так повредили руку, что кисть болела несколько лет. Вот такой эпизод. Батюшка, отец Иоанн, видел заранее, что они не будут жить в новом доме. Был бы домик ветхий, на него никто бы не позарился. А так как дом был новый, хороший, его

просто-напросто забрали и отдали какому-то сельсовету, а родителей выгнали на снег».

Интересно свидетельство дочери известного митрофорного протоиерея, настоятеля Свято-Троицкого храма в г. Виндзор (Канада), Сергия Щукина, описанное в его книге:

«Марина, проживавшая в начале XX века в городе Ростове-на-Дону, непременно желала получить благословение от родителей на свой брак <с Геннадием>. Она написала в Польшу письмо, рассчитывая, что они согласятся. Но родители вдруг ответили, что не могут дать благословение по следующим причинам: они совсем не знают жениха; она давала им обещание по окончании учебы вернуться в Польшу; после смерти ее сестры они остались совсем одни и нуждаются в ее поддержке...

...Можно себе представить состояние Марины и Геннадия. Казалось, что все достигнутое с таким трудом опять разрушается – родительское благословение было для Марины непременным условием брака... К счастью, одна из подруг посоветовала ей обратиться к старцу. В городе жил на покое престарелый протоиерей Иоанн Д. Многие православные обращались к нему за советом. Он жил при своей замужней дочери, принимая посетителей. Когда Марина пришла и изложила о. Иоанну свою ситуацию, он на некоторое время закрыл рукой глаза, точно для молитвы или размышления, а потом сказал:

«Не беспокойся и молись Богу. К Пасхе все выяснится...»

Дело было в середине Великого Поста. Это несколько успокоило Марину. Она погрузилась в свои учебные дела и прекратила встречи с Геннадием. Решив ждать, ничего не писала родителям. И вот на страстной седмице пришло второе письмо, в котором родители писали:

«Мы изменили свое мнение и решили, что не можем мешать твоему браку с избранным тобою человеком. Благословляем тебя на этот брак, и дай Бог тебе счастья...»

Так, с помощью Божией, решили они, простые верующие крестьяне, поставить счастье своей дочери выше своих личных интересов. И в этот год Геннадий и Марина особенно радостно встретили праздник Пасхи¹.

В Свято-Георгиевской православной гимназии Ростова-на-Дону обучалась Екатерина Колесникова, правнучка той девушки, о которой идет речь. От ее родителей я узнал об этих событиях.

Другой раз мне пришлось услышать такую трогательную историю.

Освободился из мест лишения свободы бывший осужденный, не имевший ни трудовой книжки, ни опыта работы, так как с юности много лет провел в заключении. Но за время пребывания в колонии приобрел опыт молитвы и надежду на милосердие Божие, в поисках которого и пришел на молитву к батюшке. Излив со слезами свою скорбь о том, что у него, горемыки, ни кола, ни двора, ни родни, ни гроша, вскоре получил утешение, утроившись на работу и найдя жилье.

Не раз тяжело, а то и вовсе почитавшиеся безнадежными больные, получали исцеление или ослабление болезней по молитвам ко Господу, возносимым у могилки прот. Иоанна. В комиссию по канонизации святых при Донской митрополии приходят все новые и новые сообщения о помощи по молитвам к нему.

Помощь раковым больным, помощь в сохранении беременности, устройство личной жизни – все новые и новые свидетельства его ходатайства перед Господом за просящих поддержки и утешения, предающих себя во святую волю Божию.

Память о протоиерее Иоанне Домовском в благодарных людских сердцах не подвластна времени, не зависит от смены общественного строя, войн и кризисов в экономике. Что есть чудеса, совершенные им? Он не воскрешал мертвых, но поднимал упавших духом.

¹ Прот. Сергей Щукин. Против течения. Переделкино-Издат. Калуга, 2010. С. 150.

Он не низводил огонь с неба, но возжигал в людских сердцах пламень любви, веры и надежды во время гонений на Церковь, смут и обновленческого раскола. Он не заграждал уста львов, но заграждал уста богохульников. Все это он совершал силой слова. И его слова о нравственных идеалах, народном образовании звучат так же актуально для нашего общества и сегодня. Предметом его проповедей были не только обычные темы церковной жизни, как то: праздники, погребение священника, школьные торжества, и т. п., но и события общественной жизни: памятные даты преставления Н.В. Гоголя и В.А. Жуковского, создание благотворительного общества в Нахичевани. И в этих последних темах батюшке удавалось наглядно представить картину действия преемного Промысла Божия и дать пасомым наставление в благочестии. Вот небольшая часть богатства духовных посевов доброго пастыря.

О роли женщины в обществе

Развивая и облагораживая ум девочки, мы, явившиеся в роли педагогов, должны стараться еще более развить и облагородить женское сердце... Женщина без сердца – что может быть печальнее этого? Женщина без веры в Бога – что может быть неправильнее подобного явления?

Сколько мы недавно видели хорошо образованных женщин, которые вместо света вносили в свою среду мрак, тем более глубокий, чем были сильнее сами, и вместо добра оставили по себе только следы зла на пути своего просвещения. И все это происходило от их безверий, от их чуждого христианству направлений. В наше время, когда общество находится в каком-то странном брожении и разложении, когда повсюду встречаются, и в высших, и низших слоях общества, легкомыслие, эгоизм, растрепанность нравов, неверие, пренебрежение уставов Церкви, ослабление семейных уз, неповиновение детей, беспечность родителей, нарушение законов, посягательство против общественного порядка и спокойствия, – кто может успешнее сражаться с этими до-

машними, неуловимыми, но страшными врагами, – как не женщина? Какая школа, какая проповедь, какая власть в состоянии отклонить неверие, утвердить веру, внушить любовь к Богу и к ближним, воспитать в правилах святой Церкви, сохранить чистоту нравов, приучить к порядку, – кроме женщины – жены и матери, сестры и дочери?.. Можно с уверенностью сказать, что наше лучшее будущее зависит не столько от общественной деятельности мужчины, сколько от тихой, скромной домашней деятельности матери-христианки. А потому нам, участникам в деле образования, необходимо заботиться о том, чтобы наши воспитанницы, выходя из заведения, имели в руках светоч знания, возожженный от истинного света Христова, и представляли бы из себя благонадежную силу для общества и государства.

Примеры истинно христианской жизни и любви к Отечеству

Речь по поводу 50-летия преставления Н.В. Гоголя

Дети! К вам мое слово. Сегодня юбилейный день пятидесятилетия кончины нашего русского писателя Николая Васильевича Гоголя, хорошо известного всей России по его бессмертным литературным произведениям, послужившим для нас во всех отношениях. «Назначение человека, – пишет Гоголь в «Авторской Исповеди» – служить, и вся жизнь наша есть служба. Не забывать только нужно того, что взято место в земном Государстве за тем, чтобы служить на нем Государю Небесному и потому иметь ввиду Его закон. Только так служа можно угодить всем: Государю, народу и земле своей...»

Гоголь стремился все доброе, о чем писал, сначала осуществить в себе, сделав достоянием своего сердца, а потом уже предлагал его другим, как возможное для исполнения. В этом заключается сила и особенная убедительность всех размышлений Николая Васильевича, – они жизненны и правдивы.

В целях нравственного совершенства Гоголь постоянно советует почаще заглядывать в свою душу и предупреждать всякое даже самое маленькое засорение ее. Точно так же советует поступать и с другими.

«Ты покажи, пишет он, человеку, чем он виноват перед самим собою, а не перед другими. Тут-то потрясешь человека так, что в нем явится вдруг отвага быть другим».

Несмотря на крайнюю скудость своих средств, Гоголь находил возможность помогать не только своим родным, но и всем, обращавшимся к нему за помощью. Часто он себе отказывал, лишь бы только помочь другим. В своем завещании Гоголь писал: «Прошу помолиться покрепче о душе моей, а вместо всяких погребальных почестей, угостить от меня простым обедом нескольких неимущих насущного хлеба».

До сего дня река людская с раннего утра до позднего вечера течет к месту захоронения прот. Иоанна Домовского, не гаснут свечи и лампада у святого креста при надгробье.

Мы и теперь ждем его слова – слова молитвенного заступничества о нас на нынешнем пути в вечное царство вечных христианских добродетелей – веры, надежды и любви.

Литература:

1. Еп. Вед №12 от 15 июня 1877 года.
2. Еп. Вед., отчет за август 1887 г.
3. Вениамин Федченков, митрополит, «Записки митрополита» // URL: azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Fedchenkov/o-vere-neverii-i-somnenii
4. Княгиня Урусова. Материнский плач Святой Руси, изд. дом «Русский паломник», М., 2009. С. 243–244.
5. Прот. Сергей Щукин. Против течения. Переделкино-Издат. Калуга, 2010. С. 150.

IV. ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

*Протоиерей Александр Усатов,
заведующий отделением
дополнительного образования ДДС*

Что мешает катехизации и формированию приходских общин в настоящее время

Аннотация: *В статье рассматриваются как объективные (например, географические), так и субъективные факторы, мешающие развитию катехизической деятельности. Причем последние относятся не только к людям, далеким от религии, но и к воцерковленным христианам и даже к представителям духовенства. Люди Церкви порой вполне искренне сомневаются в необходимости катехизации вообще, а также с недоверием относятся к важнейшим ее принципам и методикам.*

Ключевые слова: *Катехизация, приходская община, социологические опросы, атомизация общества и индивидуализация, богословие.*

Катехизация имеет непосредственное отношение к приходской общине. Ведь по определению «катехизация – это содействие уверовавшему в Бога человеку в сознательном и ответственном вхождении в жизнь Церкви»¹. В свою очередь, «только через связь с конкретной общиной осуществляется для каждого члена Церкви общение со всею Церковью»².

Церковная община имеет своим первообразом бытие Лиц Святой Троицы. Их общение, единство, открытость являют признаки и приходской общины, формирующейся по образу общины Христа.

¹ «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви». Документ утвержден постановлением Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–5 февраля 2013 года).

² Основные принципы отношения к инославию Русской Православной Церкви. URL: <https://mospat.ru/ru/documents/attitude-to-the-non-orthodox/i/>

Катехизация при этом является образом жизни общины, ведь основополагающие принципы катехизической деятельности и приходской общины совпадают: церковность, личностный характер, доступность, целостность, сознательность, связь с жизнью. Катехизация помогает человеку стать членом общины, а община всегда содействует воцерковлению своих членов. Соответственно и препятствия на пути построения общины и проведения катехизации принципиально совпадают.

Последние годы церковной истории в России можно охарактеризовать как эпоху восстановления института катехизации. Теперь эту деятельность осуществляют не только энтузиасты, но и профессионально подготовленные специалисты. В помощь духовенству и катехизаторам Священноначалие и синодальные структуры предоставили фундаментальные общецерковные документы, регламентирующие осуществление основных форм катехизации на современном этапе жизни Русской Церкви.

Вместе с тем, Святейший Патриарх Кирилл признает, что «введение практики катехизических бесед встречает препятствия»¹.

Поэтому есть смысл рассмотреть как объективные (например, географические), так и субъективные факторы, мешающие развитию катехизической деятельности. Причем последние относятся не только к людям, далеким от религии, но и к воцерковленным христианам и даже к представителям духовенства. Люди Церкви порой вполне искренне сомневаются в необходимости катехизации вообще, а также с недоверием относятся к важнейшим ее принципам и методикам.

В данном докладе представлен обзор основных препятствий для развития катехизации в современной России для поиска путей выхода из сложившейся ситуации.

¹ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 20 декабря 2013 года. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2013/12/20/1235399786/doklad%202103.doc>

1. СЕКУЛЯРНОЕ ОБЩЕСТВО

1.1. Равнодушие к религии

Необходимо трезво оценивать миссионерское поле в современной России. Большая часть принявших крещение людей относится к категории верующих, но не участвующих в религиозной жизни людей.

Во время социологического опроса на вопрос «Какую роль в Вашей жизни играет религия» 5 % респондентов ответили «Очень важную», 29 % – «Довольно важную», 43 % – «Не слишком важную», 19 % – «Не играет никакой роли». 4 % респондентов затруднились ответить¹. Таким образом, свыше 60 % россиян сами признаются в своем довольно прохладном отношении к религии. Лишь 35 % россиян выбрали опцию «Исповедую православие и принадлежу к Русской Православной Церкви» (41 % в 2012 г.)².

Конечно, само по себе это не пугает православного миссионера или катехизатора. Ведь важен не изначальный уровень религиозности или церковности человека, а его готовность и желание меняться, приобретать новые знания и навыки, переживать опыт встречи с Воскресшим Господом вместе с иными верующими.

На сегодняшний день ситуация с этим сложная. Видимо, подходит к концу уже то время, когда россияне массово с радостью внимали словам пастырей Церкви.

По словам Святейшего Патриарха, «отсутствие катехизации у крещаемых взрослых, а также родителей и крестных крещаемых младенцев очень часто происходит от их собственного нежелания проходить катехизаторские беседы»³.

¹ Религия и церковь в общественной жизни («Левада-Центр»). URL: <http://www.levada.ru/18-04-2013/religiya-i-tserkov-v-obshchestvennoi-zhizni-0>

² Существует ли Церковь мечты? URL: <http://www.pravmir.ru/sushhestvuet-li-tserkov-mechtyi/>

³ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 22 декабря 2010 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html>

Много ли таких людей? Нередко катехизаторы жалуются на то, что присутствующие на огласительных беседах люди откровенно скучают, ожидая окончания беседы. Можно найти этому много причин, включая некомпетентность самих катехизаторов.

Но следует понимать, что в нашей стране большая часть населения не имеет предпосылок для участия в катехизации. Речь должна идти о вторичной христианизации.

Зададимся вопросом, сколько уверовавших в Бога людей сейчас просят помощи в воцерковлении? Классическим примером в данном случае является евнух, которого ап. Филипп спросил: «разумеешь ли, что читаешь? Он сказал: как могу разуметь, если кто не наставит меня? и попросил Филиппа взойти и сесть с ним» (Деян. 8:30-31).

Социологические опросы подтверждают наблюдения катехизаторов: более половины россиян (56 %) не хотят ничего добавить к собственным познаниям о Православии¹.

Именно эти люди «хотят покрестить ребенка или обвенчаться, но идут на катехизические беседы лишь потому, что это является необходимым условием для совершения Таинств Крещения и Брака. Церковь такими людьми воспринимается как своего рода бюро по оказанию духовных услуг. Такое отношение в значительной степени сформировано мировоззренческой парадигмой общества потребления. Но это отношение необходимо менять. Важно, чтобы люди пересмотрели свое потребительское отношение к Церкви. Церковь – это не комбинат по производству благодати, а живой богочеловеческий организм, в котором обитает и действует Святой Дух. Важно, чтобы те, кто приходит в храм на беседы, осознали это, захотели больше узнать о Православии и о том, чем живет Церковь, чтобы у них появилось желание

¹ «Верующих в России много, воцерковленных – значительно меньше». Пресс-выпуск ВЦИОМ №1465. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13385>

участвовать в ее жизни»¹, – вот какую ответственную задачу перед священнослужителями и мирянами, которые проводят катехизацию, ставит Святейший Патриарх.

Опросы показывают, что для 39 % респондентов религия отождествляется с национальной традицией и верой предков (т.н. этноконфессиональная идентичность), для 21 % это часть мировой культуры и истории, а еще 26 % считают, что религиозность заключается в следовании моральным и нравственным нормам. При этом лишь 17 % опрошенных россиян связали религиозность с личным спасением и общением с Богом².

Весьма часто люди свою неосознанную религиозность путают с православной верой.

Эти искажения в восприятии религиозности являются одними из самых важных препятствий на пути воцерковления россиян и общения их к церковной общине.

1.2. Атомизация общества и индивидуализация

Необходимо также учитывать фундаментальные изменения, произошедшие в современном обществе.

Россияне уже забыли, что такое настоящая община: церковная, деревенская, а в последнее время – семейная. Поэтому «очень важно, чтобы человек, приходящий в храм, чувствовал, что его здесь ждут, что ему рады, что его готовы выслушать и, если нужно, помочь»³. «При оглашении необходимо наставление новокрещеного к последу-

¹ Религиозное образование стало качественнее. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла журналу «Православное образование». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3966661.html>

² «Религия в жизни россиян». Пресс-выпуск ВЦИОМ № 1116. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=11099>

³ Религиозное образование стало качественнее. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла журналу «Православное образование». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3966661.html>

ющей церковной жизни после Крещения, которое должно содержать конкретные предложения по его участию в жизни прихода»¹.

«В ходе бесед люди должны слышать не только разъяснение Символа веры и Таинства Крещения, но и слова о важности исповеди, Причащения, о жизни в приходе, о том, как можно в ней участвовать. О том, что приход – это община, и, крестьясь, они входят в эту общину и вводят в нее своего младенца. И если беседы построены правильно, интересно и убедительно, многие из тех, кто проходят оглашение, захотят большего непременно: они захотят приходить в храм и продолжить общение со священником.

Почему Святейший Патриарх говорит о катехизации «в связи с темой построения общины? Потому что очень важна работа с теми, кто приходит в Церковь. Потому что у этих людей нет никакой предварительно сформировавшейся основы участия в церковной жизни. В советское время люди приходили для «индивидуального отправления религиозных потребностей», и прихода как общины не существовало, и существовать не могло.

Так вот, традиция такого индивидуалистического восприятия богослужения и прихода – она в плоть и в кровь вошла наших прихожан, в том числе и старшего возраста. Большинство людей приходят и уходят. А вот те, кто обращаются к Богу, кто приносит своих младенцев крестить – это люди, у которых нет никаких церковных традиций...

...Нужно помочь понять современному человеку, что Христос и Евангелие – это не давно прошедшее время, это реальность. Что, опираясь на христианскую веру, мы можем решать проблемы личной, семейной, общественной жизни. Мы можем иметь правильный взгляд на развитие всей истории, на развитие рода человеческого.

Поэтому так важно понимать, что никакого построения общины не будет, если мы не будем сегодня в эту общину привлекать людей

¹ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 22 декабря 2010 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html>

и формировать в них общинное сознание, помогая понять, что вне Церкви нет спасения, а Церковь – это мы все вместе. Значит, применительно к приходу, без общины, без совместного участия в богослужении, в молитве, в добрых делах и во многом другом, что должен совершать приход, действительно, нет спасения»¹.

2. ЛЮДИ ЦЕРКВИ (духовенство и катехизаторы-миряне)

2.1. Непослушание Священноначалию Церкви

Говоря о катехизации, Святейший Патриарх отмечает, что «к сожалению, еще не все духовенство воспринимает катехизическую работу как нечто необходимое, желанное и приоритетное»², «одни приходы это требуют, а другие игнорируют требования священноначалия»³.

Убежден, что если конкретный священнослужитель не вслушивается в слова Предстоятеля Церкви, ему будет крайне трудно научить послушанию своих духовных чад на приходе. Такое духовное «устройство» будет мешать и катехизации, и формированию церковной общины.

2.2. Стереотипы и богословское невежество

В церковной среде распространено мнение, будто вера является всецело даром Божиим, а вовсе не результатом каких-то человеческих усилий. Поэтому попытки новообращенных людей изучать основы веры, а катехизаторов – содействовать им в этом, будто бы не могут привести к искомой цели.

В данном случае мы имеем дело с путаницей в богословских понятиях.

¹ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 23 декабря 2014 года. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2014/12/24/1236096269/doklad%202014.doc>

² Там же.

³ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 20 декабря 2013 года. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2013/12/20/1235399786/doklad%202103.doc>

Действительно, нет никакой методики или «духовной технологии» для формирования в душах людей истинной веры и любви к Богу. Иными словами, утверждается «вера не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор 2:5). «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин. 6:44).

Но признание первичности Божьей благодати в религии не исключает воли самого человека, а также религиозной педагогики – содействия духовно опытных людей (родителей, священнослужителей и учителей веры).

«Крещение является Таинством вступления в Церковь и предполагает согласие принявших Крещение с ее верой и учением, а также их дальнейшее участие в церковной жизни»¹. «Готовящимся ко крещению надлежит обучаться вере» (78 канон VI Вселенского Собора и 46 канон Лаодикийского Собора).

Православная вера не представляет собой фантазий человека о том, как он себе представляет Бога, и не является эзотерическим знанием, получаемым напрямую в мистическом озарении или от «посвященных». В настоящее время мы наблюдаем распространение особого харизматизма в православной среде, когда жажда «откровений», чудес и видений во сне вытесняет богословское знание и вообще рациональный аспект веры.

Но что же такое богословие?

Мы верим, что Сам Бог захотел открыть Себя людям. Опыт принятия этого Откровения Божия составляет учение Церкви и ее Предание. Следует понимать, что Предание Церкви нельзя отождествлять лишь с памятниками церковной археологии и какими-то текстами. Предание это тот опыт познания Бога, восприятия Его слова, который люди Церкви призваны воплотить в своей духовной жизни, а затем передать тем, кто лишь входит в лоно Церкви. Поэтому первично Слово

¹ «О крещении младенцев, родившихся при помощи «суррогатной матери». Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 г.

Божие, оно возвещается церковными людьми, и может быть слышимо теми, кто желает стать учеником Христа: «вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17).

Итак, катехизатор может помогать человеку, который уже стремится стать членом церковной общины, приобрести навыки молитвы и добрых дел, воспринять учение Церкви и сознательно участвовать в Ее Таинствах.

2.3. Консервативность и отсутствие традиции

Мы еще долго будем ощущать отголоски эпохи гонений на Русскую Церковь, когда единственной формой церковности было участие в богослужении и домашняя молитва. В это время фактически прекратилось распространение духовной литературы, была запрещена проповедь за пределами прихода, а посещение храма само по себе уже стало восприниматься как подвиг исповедничества веры. К принятию духовного сана власти тогда не допускали лиц с высшим светским образованием, а количество мест для обучения в семинариях было ограничено. Священников катастрофически не хватало, их слабо готовили к общению с малорелигиозными людьми. Таинство вхождения в Церковь взрослых и детей – Крещение – в то время совершали без самой элементарной подготовки, в спешке и тайно от окружающих людей и властей.

Всё это послужило формированию своеобразного барьера между духовенством и обычными людьми: уже несколько поколений россиян не связывают свою церковность и духовное руководство, а многие из них вообще не имеют опыта общения со священнослужителями.

В результате священникам и «захожанам» крайне сложно перестроиться на новый лад, когда перед совершением Таинств (Крещения, Венчания и т.д.) им приходится проводить собеседования, предполагающие высокий уровень искренности и откровенности, ответы на неудобные вопросы и вообще высокий уровень терпения и образованности.

Многие священники помнят тот период в истории Церкви, «когда мы, радуясь самому желанию принять святое Крещение, откликались на него незамедлительно». Это время прошло, говорит Святейший Патриарх.

Но людям психологически трудно перестроиться и отвергнуть старые привычки. До сих пор продолжается трансляция новому поколению духовенства и катехизаторов традиции крестить каждого желающего. Кадровый голод проявляется и в подборе преподавателей на курсах подготовки катехизаторов, где в настоящее время преподают люди, не имеющие опыта общинной жизни и не состоящие в общине, занимающейся катехизацией. Это также можно назвать препятствием для катехизации и построения общин.

2.4. Потеря личного измерения катехизации

Оглашение предполагает передачу церковного опыта, а также формирование отношений ученичества. – Идемте со Мной, – сказал Господь будущим апостолам, – Я сделаю вас ловцами людей... Идите за Мною – это выражение у евреев означало ученичество... Не шагать следом, а стать Его последователями, – вот к чему призвал апостолов Христос.

Позже Он призвал апостолов передать этот опыт ученичества иным людям: «Поэтому пойдите ко всем народам и сделайте их Моими учениками (μαθητεύσατε)» (Матф.28:20).

Если бы Христос хотел сказать «научите», то здесь был бы поставлен другой глагол. Таким образом, ученики должны были отправляться к «народам» и приобретать среди них учеников (последователей) Христа, а не читать им лишь лекции о христианской нравственности и обрядах.

2.5. Поспешность и неспособность оценить длительность научения

Многим кажется, что одной беседы достаточно для подготовки взрослого человека к принятию Крещения. Именно так, говорят некоторые, крестил евнуха ап. Филипп. Но упоминаемый в книге Деяний апостолов евнух был предварительно наставлен в истинах веры. «Ефиоплянин, евнух, вельможа Кандакии, царицы Ефиопской... приехавший в Иерусалим для поклонения, возвращался и, сидя на колеснице своей, читал пророка Исаию» (Деян. 8:27-28). Он «не был человеком праздным, который ни с того, ни с сего возжелал креститься, но, погруженный в Священное Писание, направлялся на молитву в храм»¹. Приблизившись к нему ап. Филипп «отверз уста свои и, начав от сего Писания, благовествовал ему об Иисусе». Такому наученному в истинах ветхозаветной веры человеку было достаточно одной беседы, чтобы осознать, что его ожидание пришествия Мессии достигло своей цели: Бог пришел в мир людей в лице Иисуса Христа, умер и воскрес. Принимая эту веру, евнух взшел на последнюю подготовительную ступеньку перед вступлением в Церковь Господню, после чего принял Святое Крещение в реке (Деян. 8:34-35,38).

Было бы ошибкой сравнивать уровень этого паломника, читающего во время путешествия книгу Пророка Исаии, с равнодушными к религии людьми, не имеющими никакого представления об основах христианской веры и не проявляющими даже малейших усилий для научения и служения Богу: «Многое произошло не по правилу церковному, так что людей, от языческого жития недавно приступивших к вере, и краткое время оглашенными бывших, вскоре к духовной купели приводят... посему за благо признано, дабы впредь ничего такого не было. Поелику и оглашенному потребно время... А поступающий вопреки сему, яко дерзающий сопротивляться великому Собору, подвергает себя опасности исключения из клира» (2-е правило I Вселенского Собора).

¹ Тертуллиан, De bapt. 18.

2.6. Искаженное отношение к Таинствам

Некоторым священнослужителям почему-то показалось, что благодать в их власти, и они могут по своей прихоти крестить, причащать и разрешать грехи на Исповеди любому человеку. На это свт. Феофан Затворник отвечает: «Господь дал власть разрешать не безусловно, а под условием раскаяния и исповеди»¹.

Еще один такой пример мы видим из рассказа о Таинстве Духа Святого в апостольское время: «Симон же, увидев, что через возложение рук Апостольских подается Дух Святой, принес им деньги, говоря: дайте и мне власть сию, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святаго» (Деян. 8:13, 18-22).

Важно даже не то, ради прибытка ли это совершается, или нет. Удивляет сам подход церковных людей к происходящему во время Таинства, во время которого происходит та встреча Бога и человека, которая делает его новым человеком и членом Церкви. Священник же является лишь свидетелем этой Встречи, как сказано в Чинопоследовании Исповеди.

Еще одна ошибка в отношении Таинств – магический подход, когда кажется, что само по себе участие взрослого человека в Таинстве принесет ему Благо независимо от степени его духовной восприимчивости к благодати Божьей, состояния воли и понимания происходящего. Однако мы знаем, что в любом Таинстве благодать Божия или просвещает душу человека, или же опаляет, если тот не готов её принять.

«Тот, Кто создал тебя без тебя, не оправдает тебя без тебя», – говорил блаж. Августин². Вот почему со стороны человека необходимо соответствующее духовное устройство, которое мы именуем верой и покаянием.

Потакание магическому подходу к Таинствам может привести к духовной катастрофе:

¹ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Отдел II. О начале христианской жизни чрез покаяние или о покаянии и обращении грешника к Богу.

² Августин Иппонский, блаж. Sermo 169,11,13:PL 38,923. Проповедь 169.

– когда духовный отец будет на Исповеди произносить: «прощаю и разрешаю», а Господь скажет: «а Я осуждаю»¹;

– когда недостойно причащающийся, «ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Телесном Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1Кор.11:29-30);

– когда человек *перед Крещением* «не приготовил себя к добродетелям», для него «не мал страх, как бы ... лекарство не стало язвою»², а «вода останется водою»³. «Если ты лицемеришь, то люди крестят тебя ныне, а Дух не крестит тебя»⁴, «Без приготовления, какая может быть польза от Крещения? Какая может быть польза от Крещения, когда мы, принимая его в возрасте, нисколько не понимаем его значения? Какая может быть польза от Крещения, когда мы, принимая его в младенчестве, остаемся в полном неведении о том, что мы приняли?»⁵.

Крещение младенцев не исключает их научения основам веры, проявления их личной веры и покаяния, но напрямую это предполагает. Ведь в обратном случае Крещение приносит крещеным людям не спасение, но осуждение: «принявшие Крещение в младенчестве и недостойно прожившие всю жизнь будут иметь большее осуждение, чем не крещенные, как поругавшие святую одежду Христову»⁶.

Некоторые священнослужители крестят без катехизации и так сами себя утешают: «даже если человек не готов к Крещению, мы сможем впоследствии молиться за него и вынимать за него частичку на проскомидии». В таком случае воцерковление после Крещения даже не подразумевается.

¹ *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Отдел II.

² *Иоанн Златоуст, свт.* Огласительные гомилии. Тверь: Герменевтика, 2006, 252 с.

³ *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово, гл. 40 // Творения. М., 1862. Т. 4. С. 106–107.

⁴ *Кирилл Иерусалимский.* Поучение огласительное 17, 35–36.

⁵ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты. Т. 2. М., 1993. С. 391.

⁶ Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917. С. 36.

Однако святые Древней Церкви выражали мнение, что на проскомидии священник не может приносить частиц за отпавших от Церкви людей, а также за тех, которые живут нераскаянно¹: «не следует священнику приносить жертву или творить поминовение о явно согрешающем и не кающемся, т.к. это приношение бывает им в осуждение... Священнику следует внимательно наблюдать, чтобы не от всякого желающего принимать приношение и не приносить о таких, которые грешат без всякого стыда, чтобы не быть осужденным вместе с ними». По мнению преподобного Льва Оптинского, «не должно поминать явно грешников, пребывающих в нераскаянии, в заблуждении и расколах; по толкованию учителей церковных – через соединение частиц, вынутых за их имена, с Божественною Кровию, – не очищение, но осуждение для них бывает... Подавайте на проскомидию о ближних ваших, известных вам; а о прочих молитесь вообще, и в мыслях стараясь считать всех святыми (впрочем, не подражая делам их худым)...»².

Подобный подход был у святых отцов и относительно усопших христиан: «Об умерших без покаяния и в противлении Святой Церкви никак не следует совершать церковное поминовение. Дерзающий совершать о таковых поминовение воздаст за это страшный ответ пред Христом Богом в день Страшного Суда Его» (преподобный Паисий Величковский)³.

Анализ богослужебных текстов Чина церковного погребения, Панихиды и Божественной литургии показывает, что совершение этих заупокойных богослужений представляет собой поминание христолюбцев (возлюбивших Христа), умерших с надеждой на воскресение и жизнь вечную, рабов Божиих (т.е. сознательно послуживших Богу)

¹ Всенощное бдение и Литургия. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1982.

² Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Письмо 207 к Фоме Никитичу и др. от 31 января 1836 г. Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2000.

³ *Сергий Четвериков.* Старец Паисий Величковский. Минск, 2006. С. 276–277.

в вере скончавшихся и на Бога упование возложивших. Очевидно, что за отпавших от Церкви и неверующих такими словами молиться невозможно. Это было бы ложью пред Богом и неуважением к религиозному выбору этих людей.

2.7. Отсутствие тайноводства

Святейший Патриарх Кирилл указывает на *«безответственное, халатное отношение священнослужителей к последующей катехизации и воцерковлению новокрещеного, когда священник не оказывает должного внимания его первой исповеди. Это вырабатывает у нового члена Церкви легкомысленное отношение к вере»*¹.

Это же можно отнести к покаянно-исповедальной беседе перед совершением Крещения взрослого человека, когда священник должен испытать совесть человека: «Грехи, которые были совершены до Крещения, должны быть исповеданы перед Крещением, с тем, чтобы креститься, раскаявшись и примирившись с Богом, со своей совестью, с ближним»².

В своей проповеди в день Пятидесятницы апостол Петр указал, что покаяние должно предшествовать Крещению: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян. 2:38). В Древней Церкви оглашенным предписывалось исповедоваться перед принятием Крещения: «Настоящее время есть время исповедания. Исповедуй содеянное словом, делом, в ночи, во дни»³.

¹ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 22 декабря 2010 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html>

² Антоний, митрополит Сурожский. Труды. М.: Практика, 2007. Кн. 2. С. 198–200, 228.

³ Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. Огласительное поучение первое, 5. М.: Благовест, 2010. С. 20.

2.8. Ложная жалость и опасение потери прихожан

«Мы так распугаем всю паству!», – такая мысль порой автоматически появляется у священнослужителей. Ведь «всегда будет некоторое число недовольных этими «сложностями» и даже тех, кто будут говорить: «Таинства?... Заповеди?... Нам этого ничего не надо, мы хотели просто креститься! Ну, раз верить в Бога так тяжело, мы, наверное, откажемся»»¹. *Эти люди «ищут для крещения храмы, где допускают к Таинству Крещения, минуя какую-либо катехизацию, и, к большому сожалению, находят такие приходы и таких священнослужителей, которые совершают Таинство, не требуя каких либо усилий со стороны крещаемых»*².

Как преодолеть этот страх, подсказывает нам Святейший Патриарх Кирилл:

«Что же, в таких случаях надо молиться о том, чтобы Господь привел этих людей к Себе иными, ведомыми Ему путями. Но такие реакции – отнюдь не повод отказываться от огласительной работы, со ссылкой на то, что, дескать, мы покрестим, а там само собой все образуется, душа «сама» будет тянуться к Богу»³.

Получается, что, совмещая катехизацию и Таинства, священники не отталкивают людей от Бога, а наоборот, помогают им обрести истинную веру и войти в Церковь по-настоящему.

А с тем человеком, который поддается ложному страху, бывает по написанному: «чего я ужасался, то и постигло меня; и чего я боялся, то и пришло ко мне» (Иов 3:25). Боясь потерять прихожан, мы можем

¹ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 23 декабря 2014 года. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2014/12/24/1236096269/doklad%202014.doc>

² Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 20 декабря 2013 года. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2013/12/20/1235399786/doklad%202103.doc>

³ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 23 декабря 2014 года. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2014/12/24/1236096269/doklad%202014.doc>

потерять их не только для своего прихода, но, возможно, и для Вечности: «Если человека крестить преждевременно, без подготовки, он потом не растет. Он уже свое получил, зачем ему еще чему-то учиться?»¹.

Сказано Спасителем, что «с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лук. 16:16). В каком-то смысле эти слова можно отнести и к выявлению Царства Божия на земле – Церкви и церковной общине.

В Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви сказано, что человека, не желающего «посильно потрудиться ради Бога и осознанного, ответственного вступления в Церковь, крестить «по первому требованию» вряд ли件лезно»². «Крещаемые люди, принявшие христианство без каких-либо усилий, впоследствии очень быстро из него уходят навсегда»³.

Исследователи религиозных общин подтверждают эти выводы и относительно людей, которые стали прихожанами. Наиболее крепкими бывают те общины, где верующих связывают общие усилия, подвиги и в значительной степени, дисциплина. Чем больше ограничений накладывает община на своих членов, чем больше собственных усилий вкладывают ее члены, тем дольше эта община существует.

Результаты исследования религиозных общин показывают, что именно обряды, Таинства и дисциплинарные ограничения играют главную роль в обеспечении устойчивости приходской общины.

¹ *Антоний, митрополит Сурожский*. Труды. М.: Практика, 2007. Кн. 2. С. 198–200.

² Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. П. 2.2. Формы и методы современной миссионерской деятельности.

³ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 22 декабря 2010 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html>

Литература:

1. *Августин Иппонский, блаж.* Sermo 169,11,13:PL 38,923. Проповедь 169.
2. *Антоний, митрополит Сурожский*. Труды. М.: Практика, 2007. Кн. 2. С. 198–200, 228.
3. Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917. С. 36.
4. Всенощное бдение и Литургия. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1982.
5. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово, гл. 40 // Творения. – М., 1862. Т. 4. С. 106-107
6. «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви». Документ утвержден постановлением Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–5 февраля 2013 года)
7. Основные принципы отношения к инославию Русской Православной Церкви. URL: <https://mospat.ru/ru/documents/attitude-to-the-non-orthodox/i/>
8. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 20 декабря 2013 года. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2013/12/20/1235399786/doklad%202103.doc>
9. Религия и церковь в общественной жизни («Левада-Центр»). URL: <http://www.levada.ru/18-04-2013/religiya-i-tserkov-v-obshchestvennoi-zhizni-0>
10. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 22 декабря 2010 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html>
11. «Верующих в России много, воцерковленных – значительно меньше». Пресс-выпуск ВЦИОМ №1465. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13385>

12. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 23 декабря 2014 года. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2014/12/24/1236096269/doklad%202014.doc>
13. Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Письмо 207 к Фоме Никитичу и др. от 31 января 1836 г. – Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2000.
14. Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. Т. 2. М., 1993. С. 391.
15. Иоанн Златоуст, свт. Огласительные гомилии. – Тверь: Герменевтика, 2006, 252 с.
16. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. Огласительное поучение первое, 5. М.: Благовест, 2010. С. 20.
17. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. П. 2.2. Формы и методы современной миссионерской деятельности.
18. «Православное образование». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3966661.html>
19. Религиозное образование стало качественнее. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла журналу «Религия в жизни россиян». Пресс-выпуск ВЦИОМ № 1116. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=11099>
20. Сергей Четвериков. Старец Паисий Величковский. – Минск, 2006. С. 276–277.
21. Существует ли Церковь мечты? URL: <http://www.pravmir.ru/sushhestvuet-li-tserkov-mechty/>
22. Тертуллиан, De bart. 18 Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Отдел II. О начале христианской жизни чрез покаяние или о покаянии и обращении грешника к Богу.

У. ЭКЗЕГЕТИКА

*Иерей Олег Пирогов,
кандидат богословия, преподаватель
Священного Писания Ветхого Завета
Донской духовной семинарии,
заведующий отделением заочного обучения
при Донской духовной семинарии*

«Свобода выбора» (προαίρεσις) в комментариях святых отцов на Священное Писание

Аннотация: В статье рассматривается использование святыми отцами термина «свобода выбора» (греч. προαίρεσις). Изначально философский термин *proairesis* вошел в святоотеческое богословие со времени богословского осмысления святыми отцами природы человека. Одним из главных атрибутов образа Божия в человеке является свобода, и ключевым аспектом свободы является личностная свобода человека. В этом плане личностная свобода реализуется через волю, и свобода выбора является одним из этапов волевого акта. Святые отцы часто оперируют данным термином в своих толкованиях на Священное Писание.

Ключевые слова: Бог, святые отцы, человек, душа, тело, плоть, ум, сердце, свобода.

Святые отцы и церковные писатели придавали всегда большое значение нравственному совершенствованию человека. Начало богословскому осмыслению природы человека положено было еще апостолом Павлом. И хотя, «Павел много говорит о человечестве, но редко – о человеческой природе как таковой»¹, именно благодаря ему в святоотеческое богословие вошли такие антропологические термины, как душа (греч. ψυχή), тело (греч. σῶμα), плоть (греч. σάρξ), ум

¹ Лэдд Д.Э. Богословие Нового Завета. СПб., 2003. С. 531.

(греч. νοῦς), сердце (греч. καρδία) и др. Человек сотворен по образу Божию (Быт. 1:26), и одним из атрибутов его богообразности является свобода (греч. ἐλευθερία), и свобода человека есть в какой-то степени тварное подобие свободы Бога. Однако, в отличие от абсолютной свободы Бога, свобода человека является условной, и «если человек сознательно и свободно стремится к осуществлению воли Божией, то он получает для этого и благодатные силы, и возможности; если же его выбор отклоняется от воли Божией, то и возможности для реализации уменьшаются в той степени, насколько намерение противоречит воле Божией, вплоть до того, что оно может стать неосуществимым – Бог не допустит¹». Но своей свободы человек не утрачивает, даже став богоборцем, подчинившись греху. После грехопадения природа человека стала удобосклонной к греху, и выбирать добро человеку стало очень трудно. Именно этот вопрос затрагивается ап. Павлом в Послании к Римлянам: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим 7:15-24).

Если обобщить мысль святых отцов о свободе человека, то можно выделить два важных аспекта.

¹ Леонов Вадим, прот. Основы православной антропологии. М., 2013. С. 122.

Во-первых, святые отцы выделяют природную свободу, т. е. возможность «беспрепятственно реализовать свой свободный личный выбор»¹. И в этом плане чем более свободная воля склоняется к исполнению воли Божией, «тем более она имеет в плане реализации своей личной свободы»². «Природная свобода обретается только в Боге. Она есть дар благодати»³.

Другой аспект – это личностная свобода (греч. αὐτεξουσιότης), способность личности сознательно самоопределяться, делать выбор (греч. προαίρεσις), принимать решение (греч. κρίσις), не подчиняясь внешнему принуждению или воздействию но «исходя из внутренних побуждений своего Я»⁴. Свобода личности – дар Божий, и поэтому человек онтологически всегда остается свободным существом. В этом плане личностная свобода реализуется через волю (греч. θέλημα, θέλησις, лат. voluntas, velle). Воля – сила, неотъемлемо присущая природе разумного существа, благодаря которой оно стремится достичь желаемого. Учение о воле человека занимает ключевое место в антропологии святых отцов: «... Так, например, для свщмч. Иринея еп. Лионского человеческая воля (θέλησις) тождественна способности человеческой души к самоопределению (αὐτοξούσιος) – (Fragmenta deperditorum operum. 5//Iren. Adv. Haer. Vol 2.), для Дидима Слепца она предшествует всякому действию (Fragm. In Ep. Ad Rom (in catenis). 5// Staab. K. Pauluskomentaraus der griechischen Kirche aus Katenenhand schriften gesammelt. Münster, 1932). Святитель Григорий, еп. Нисский рассматривал волю в связи с учением о стремлении человека к совершенству и полному познанию истины. Хотя совершенство и истина в своей полноте остаются для человека недостижимыми, его не оставляет неутолимое желание достигнуть их. Это желание есть самостоятельная волевая сила. Воля для свт. Григория т. о. является

¹ *Леонов Вадим, прот.* Основы православной антропологии. С. 122.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 124.

свободным движением (κίνησις) – (Greg. Nyss. Quod non sint tres dei // PG 45. Col.128. Adv Maced. // Ibid Col. 1317); αὐτεξούσιος κίνησις – (In Eccl. 6. Ibid. 44. Col.725)»¹.

В конечном итоге часто понятия свободы и воли образуют единое целое – свободу воли (греч. τὸ αὐτεξούσιον или τὸ ἐφ' ἡμῖν, лат. liberum arbitrium).

Понятия же свободы (αὐτεξουσιότης) и выбора (προαίρεσις) взаимосвязаны, но не безусловно. Если рассуждать о свободе Божией, то Богу не свойственно выбирать: «Богу мы приписываем хотение (βούλησις), но не приписываем Ему в собственном смысле выбора (προαίρεσις), ибо Бог не обдумывает Своих действий, поскольку обдумывание есть следствие неведения: никто не обдумывает того, что он знает. Если же обдумывание есть следствие неведения, то, несомненно, то же самое нужно сказать и о выборе (προαίρεσις). А так как Бог непосредственно знает все, то Он не обсуждает Своих действий»². Что же касается природы человека, тут все гораздо сложнее. После грехопадения человек стал колебаться в своем выборе, склоняться к тому или иному решению. И здесь появляется понятие гноми (от греч. γνώμη – склонность, намерение, мнение). Гноми характеризует людей после грехопадения и часто в современном богословии отождествляется с выбором, что не совсем правильно. Свободный выбор (προαίρεσις) же остается за человеком, как до грехопадения, так и после, ибо он есть свойство образа Божия в человеке, и принадлежит воле, одной из сил его души. Душа человеческая, будучи единой, простой и неделимой, проявляет и реализует себя через три собственные силы: разумную, раздражительную и желательную. Атрибутом желательной силы души является воля человека (θέλημα). И свободный выбор (προαίρεσις) является одним из важных этапов такого комплексного явления, как волевой акт.

¹ *Говорун С.Н.* Воля // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 293–297.

² *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Цит. по: *Леонов Вадим, прот.* Основы православной антропологии. М., 2013. С. 124.

В общем смысле основной смысл термина *proairesis* заключается в выборе одного предмета по отношению к другому, или предпочтение одного другому. В различных аспектах может означать намерение, план действий, цель. В политическом и философском аспекте это политическая программа, партия, философская группа или течение мысли. По отношению к человеку означает его поведение, образ действий, репутацию, нравственные качества, такие, как преданность, дружба, добродетель и наконец, мнение или совет¹. Так, например, Платон под этим термином понимал предпочтительный выбор², замысел или план³. Ликург – намеренное зло⁴. Эпикур – склонность и привязанность⁵. Гиппократ – мотив⁶. А Исократ противопоставляет его необходимости⁷.

Начиная с Аристотеля, этот термин, утвердился в области морали или нравственных качеств человека⁸. Впервые этот термин появляет-

¹ LSJ. The online Liddell-Scott-Jones Greek English Lexicon, προαίρεσις. Режим доступа: <http://www.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=89007&context=lsj&action=fr om-search> (дата обращения: 10.10.2013)

² Ibid. Platon, Parmenide, 143c.

³ Ibid. Platon, Definitiones, 413a.

⁴ Ibid. Lycurge, Oratio in Leocratem, 148.

⁵ Ibid. Epicure, Gnomologium Vaticanum, 51.

⁶ Ibid. Hippocrates, Aphorismi, 4, 52.

⁷ Ibid. Isocrate, Orat., Ad Demonicum (orat. 1), 1, 10.

⁸ «С Аристотелем связан новый и чрезвычайно важный этап в развитии проблематики свободы воли. Аристотель не просто развил и систематизировал намеченное Платоном, но предложил ряд новых и очень продуктивных подходов. Главными его достижениями нужно считать разработку «анатомии» волевого акта; понимание «волевого» как акта самоопределения разума – источника особой причинности; определение добровольного акта как «того, что от нас зависит», и указание на жесткую и безусловную связь вменения и добровольного поступка. Фундаментально способностью души является стремление или влечение (ὄρεξις); оно присутствует и в разумной и в неразумной душе. Виды стремления: желание или вожделение (ἐπιθυμία), страсть (θυμός), и, наконец, разумное желание или воля (βούλησις)... Для разумного существа характерно сознательное отношение к предмету стремления: в акте целеполагания он осознается как цель

ся в философии Аристотеля в его Никомаховой этике. Использование Аристотелем термина *proairesis* обычно переводится как «сознательный выбор (нравственный выбор) или нравственная цель»¹ и является центральным в его этике. Так, например, Аристотель рассуждает о добродетели: «...гневаемся и страшимся мы не преднамеренно (*proairetos*), а добродетели – это, напротив, своего рода сознательный выбор (*proairesis*), или, [во всяком случае], они его предполагают»². Аристотель считает, что *proairesis* определяет отношение человека к добру и злу. По этой причине выбор не совпадает ни с влечением (ἐπιθυμία), ни с яркими чувствами (θυμός), ни с мнением (δόξα): «Вероятно, неправильно определяют сознательный выбор (*proairesis*) как влечение (ἐπιθυμία), яростный порыв, желание (θυμός) или определенное мнение (δόξα)»³.

В стоической философии также широко использовался термин *proairesis*⁴. Наиболее частое использование этого термина мы находим у философа поздней Стои – Эпиктета⁵. Больше, чем кто-либо из стоиков,

стремления, ибо не бывает стремления без цели... «Воля», таким образом, есть единственный вид стремления, который зарождается в разумной части души (De an. III 9, 432 b5). Оформление волевого акта в стремлении к осознанному и предпочтенному (*προαιρετόν*) – прерогатива разумного выбора (*προαίρεσις*); собственно выбор есть решение разума, обращенное к будущему и касающееся только возможного (Nic. Eth. III 4, 1112 a 15sq.; VI 2, 1139 b 7 sq.). См: Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: ГЛК им. Ю. А. Шичалина. 1999. С. 37–38.

¹ Chamberlen C. The meaning of prohaireisis in Aristotle's ethics//Transactions of the American Philological Association № 111 P. 147–157.

² Аристотель. Никомахова Этика. М., 1997. С. 83.

³ Там же. С. 99.

⁴ «Акт выбора истинной цели (блага), вероятно, уже в Ранней Стое обозначался аристотелевским термином προαίρεσις. Это «согласие» на принятие истинного представления о благе и на действие, адекватное представлению...» См: Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. С. 46.

⁵ Этот термин «...особенно значим у Эпиктета, хотя у него обозначает скорее моральный настрой или волевою способность вообще, чем конкретное решение...» См: Столяров А.А. Свобода воли... С. 37.

Эпиктет подчеркивает момент внутренней независимости, свободы выбора по отношению к внешним представлениям¹.

Эпиктет определяет *proairesis* как:

– высшую способность человека, позволяющую использовать внешние представления, которой подчинены все другие способности человека (зрение, слух, дар слова): «В самом деле, какая ... именно способность открывает и закрывает глаза, отворачивает их от того, от чего следует отворачивать, а на другое направляет? Способность видеть? Нет, способность свободы воли (*προαίρεσις*). Какая именно способность запирает и отпирает уши?... Способность слышать? Не иная, как способность свободы воли. ...И что иное делает глаз, когда он открыт, кроме того, что смотрит? А следует ли взглянуть на чью-то жену, и как, – какая способность говорит? Способность свободы воли ... А лучше ли сказать или промолчать, и так ли лучше или этак, и подходит ли это или не подходит, и о своевременности того или иного и надобности, какая иная способность говорит, как не способность свободы воли? Что пользуется всем остальным? Свобода воли. Что заботится обо всем? Свобода воли. Что уничтожает человека целиком то голодом, то петлей, то прыжком с кручи? Свобода воли. Тогда что сильнее этого у людей? И как это возможно, чтобы, что бы то ни было испытывающее помехи было сильнее того, что не-

¹ «Для Эпиктета важнее всего – «правильное пользование представлениями» (*ὀρθή χρῆσις τῶν φαντασιῶν* – I 20, 14). Резче, чем кто-либо из стоиков, Эпиктет подчеркивает момент внутренней независимости, свободы выбора (*προαίρεσις*) по отношению к представлениям. Человек всегда может оценить представление и сказать: «Это меня не затрагивает» (*οὐδὲν πρὸς ἐμέ* – I 29, 7; 24). Сама возможность выбора – единственное внутреннее благо, «то, что от нас зависит» (I 22, 10; 24, 5), «мое»: «Меня заботит только мое, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А все остальное пусть будет, как будет – мне безразлично» (IV 13, 24). Таким образом, *προαίρεσις* – первичный интеллектуальный акт (выбор верного принципа оценки), предшествующий суждениям о конкретных представлениях (III 22, 19 sq.; 103)». См: Новая философская энциклопедия в 4-х т. М., 2010. Т. 4. С. 447.

подвластно помехам? Что по своей природе рождено препятствовать способности видеть? И свобода воли и все независящее от свободы воли. Способности слышать – все то же самое, способности к слогу – точно так же. А свободе воли что по своей природе рождено препятствовать? Независящее от свободы воли – ничто, только сама она себе, когда она превратна. Поэтому пороком она одна становится, добродетелью – она одна. ...Но если ты меня спросишь: «Что же самое лучшее из всего существующего?», – что мне назвать? Способность к слогу? Не могу. Я назову способность свободы воли, когда она стала правильной. Ведь именно это есть то, что и той способностью пользуется, и всеми остальными способностями, и незначительными и важными. Когда это преуспеет в правильности, человек становится добродетельным, когда не преуспеет, человек становится порочным»¹.

– Разум, способность правильно использовать внешние впечатления и правильно ими пользоваться, способность самооценки.

Многие мотивы философии Аристотеля и Эпиктета были близки христианской аскетике и христианскому сознанию, и вслед за классической традицией термин *proairesis* стали широко употреблять церковные авторы и святые отцы: св. Иустин Мученик, Климент Александрийский, Татиан, Ориген, свт. Афанасий Великий, свт. Григорий Нисский, Немезий еп. Эмесский, свт. Иоанн Златоуст, свт. Иоанн Дамаскин, прп. Максим исповедник и др. У святых отцов этот термин имел различное значение: «С одной стороны это слово указывает на принципиальное различие между человеком, животным и неодушевленными предметами»². Свободой выбора обладает лишь человек, и это является одним из признаков его богоподобия. И в этом отношении понятие *proairesis* противоположно понятию *ἀνάγκη* (необходимость, судьба). Так, например св. Иустин Мученик определяет свободный выбор как заложенную Богом в человеке силу, которую человек

¹ См.: Беседы Эпиктета. Кн. 2. 23. М., 1997. С. 145.

² Древние жития святителя Иоанна Златоуста/тексты и комментарии. М., 2007. С. 20.

может приложить либо к добру, либо к злу: «... потому что каждый по своей собственной вине творил зло. Ибо Бог, желая чтобы и ангелы и человеки, одаренные свободой выбора (προαίρεσει) и самовластием, делали то, к чему Он сделал их способными, так сотворил их, что если они изберут благоугодное Ему, то он сохранит их нетленными и свободными от наказания; если же сделают зло, – накажет каждого, как Ему угодно...»¹. В своем трактате «Против Эллинов» он противопоставляет понятие свободного выбора (προαίρεσις) понятию судьбы, необходимости (ἀνάγκη): «... Но чтобы кто из того, что выше сказано мною, не заключил, будто мы говорим, что события происходят по необходимости судьбы (ἀνάγκην), так как они предсказаны по предвидению, то разрушу и это. Мы научены пророками, что каждому по достоинству дел воздаются или наказания и мучения, или награды, и объявляем это за истину. Ибо если не так, но все бывает от судьбы, то совершенно нет в нас свободы. Если судьбою определено одному быть добрым, а другому порочным, то один не был бы достоин одобрения, а другой порицания. Опять же, если бы человеческий род не имел способности со свободным произволением (προαίρεσει) убегать порочного и избирать доброе: то он не был бы виноват ни в чем, что бы ни делал. Но что он со свободным произволением (προαίρεσει) или поступает хорошо или грешит, это мы, таким образом, доказываем: мы видим, что один и тот же человек переходит к противоположным вещам; а если бы определено было ему судьбою или быть порочным или честным, то он не был бы способен к таким противоположностям и не мог бы многократно переменяться»². С другой стороны, поскольку слово προαίρεσις означает свободное волеизъявление человека, то с ним отцы Церкви связывают возникновение греха, так как корень

¹ Just. Dial. PG 6. 685.

² См.: Памятники древнехристианской письменности в русском переводе. Приложение к православному обозрению. Т. 3. Иустин Философ, Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому. 43. М., 1862. С.80-81.

греха лежит именно в направлении человеческой воли. Например, Климент Александрийский пишет о том, что грех есть результат свободного выбора: «Вот почему воспрепятствовавший чему-либо несет ответственность. Тот же, кто не чинит препятствий, имеет в результате право судить душу на основании свободного выбора, который она совершила. Следовательно, Бог не ответственен за наши грехи. (2) Так как грех есть результат свободного выбора (προαίρεσις), соединенного с предрасположенностью к тому или другому образу действия, и так как ложные мнения часто управляют нами, а мы, по неведению или в силу нашего невежества, не пытаемся противостоять им, Бог имеет право судить нас. (3) Лихорадка, конечно, болезнь произвольная. Но если кто вызывает ее собственной неумеренностью, то мы справедливо виним его самого. В известном смысле и грех произволен, (4) ибо никто не выбирает зло как зло. Напротив, прельщенный возможными благами, грешник принимает их за добро и думает, что совершает правильный выбор. (5) Следовательно, мы властны освободиться от неведения и от всякого мнимо-удачного выбора, а значит от нас самих зависит, поддадимся ли мы этим обманчивым химерам, увлекающим нас ко злу»¹. Св. Василий Великий в своей гомилии «О том, что Бог не виновник зла», говорит о том, что причина грехопадения и отпадения от Бога как диавола и человека в личном произволении каждого, а не в природе: «К сему вопросу, по связи понятий, привходит другой и о диаволе. «Откуда диавол, если зло не от Бога»? Что скажем на сие? То, что и на сей вопрос достаточно нам того же рассуждения, какое представлено о лукавстве в человеке. Ибо, почему лукав человек? По собственному своему произволению (προαίρεσεως). Почему зол диавол? По той же причине; потому что и он имел свободную жизнь, и ему дана была власть, или пребывать с Богом, или удалиться от Благого. Гавриил – Ангел и всегда предстоит Богу. Сатана – Ангел и совершенно ниспал из собственного своего чина. И первого

¹ См.: Климент Александрийский Строматы. Кн. 1. 84. СПб., 2003. С. 123.

соблюло в горних произволение (προαίρεσις), и последнего низринула свобода воли. И первый мог стать отступником, и последний мог не отпасть. Но одного спасла ненасытимая любовь к Богу, а другого сделало отверженным удаление от Бога. И это отчуждение от Бога есть зло. Небольшое обращение глаза производит, что мы или на стороне солнца, или на стороне тени своего тела. И там просвещение готово тому, кто взирает прямо; необходимо же омрачение тому, кто отвращает взор к тени. Так диавол лукав, имея лукавство от произволения (προαίρεσις), а не природа его противоположна добру»¹.

Но помимо всего прочего, προαίρεσις – это свободное следование добру и благу. И здесь, например, Святой Григорий Нисский свободу выбора определяют как заложенную Богом в человеке способность к самоопределению в отношении добра или зла: «Ибо имеющий власть над Вселенной по преизбытку чести, уделенной человеку, предоставил иному и в нашей быть власти, и над этим каждый сам единственный господин. А это есть произволение (προαίρεσις), нечто не рабственное, но самовластное, состоящее в свободе мысли»². По его словам, это «сила, изобретающая вожделенное», определяющая наше отношение к благу или к злу: «Но поелику «вся, елика сотвори Бог, добра зело» (Быт. 1, 31); потому что «вся премудростию сотворил» Он (Псал. 103, 24), то разумному естеству дан дар свободы (αὐτεξούσιον) и присовокуплена сила, изобретающая вожделенное, чтобы имела место произвольность, добро не было чем-то вынужденным и невольным, но вменялось в преспеяние произволению (προαίρεσέως). А как свободное сие движение самовластно ведет нас к тому, что нам угодно; то в естестве существ нашелся некто во зло употребивший свободу, и, по выражению Апостола, соделавшийся «обретателем злых» (Рим. 1, 30). Он-то, поелику и сам сотворен Богом, нам брат,

¹ См.: Св. Василий Великий. Творения. В 2 т. Т. 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения: Беседа о том, что Бог не виновник зла. М., 2008. С. 651.

² Gr. Nyss. Or. catech. PG 45. 77A.

а поелику самовольно отказался от причастия добра, открыв вход злу и став отцем лжи, то поставил себя в ряду наших врагов во всем, в чем только цель данного нам произвола (προαίρεσέως) имеет в виду лучшее. Посему от него и для прочих возник повод к утрате благ, что и последовало с естеством человеческим»¹. Такую же позицию занимают и свт. Афанасий Великий², Татиан³, Ориген: «Но апостол в одном месте не приписывает Богу того, что сосуд делается почетным или низким, а все относит к нам, говоря: “кто очистит себя, тот будет сосудом в чести, освященным и благопотребным Владыке, годным на всякое доброе дело” (2 Тим. 2:21), в другом же месте он не приписывает этого нам, но, по-видимому, все относит к Богу, говоря: “Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого” (Рим. 9:21). И так как в словах его нет противоречия, то нужно соединить то и другое изречение и из обоих вывести одну совершенную мысль. Ни наша свобода без знания Божья, ни (одно) знание Божье, без всякого с нашей стороны содействия добру, не вынуждает нас к совершенствованию, потому что ни свобода без знания Божья и без достойного употребления этой свободы не делает никого сосудом почетным или низким, ни

¹ Gr. Nyss. hom. 2 in Cant. PG 44. 796D.

² «В божественном Писании нередко предметы естественные представляются людям в образ и пример. И это для того, чтобы из естественного виднее были произвольные движения (προαίρεσέως) в людях. И таким образом, показывается или дурной, или правдивый человеческий нрав». См: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского, ч. 2. Сергиев посад, 1902. С. 393.

³ «... Тот и другой вид творения создан свободным и не по естеству добрым, ибо это принадлежит одному Богу, а люди могут делаться добрыми по свободному определению воли своей (προαίρεσέως); так что нечестивый по справедливости будет наказан, потому что сделался худым чрез себя, а праведник по достоинству получит похвалу за добрые дела, потому что он по свободе своей не преступал воли Божией». См: Памятники древнехристианской письменности в русском переводе. Приложение к православному обозрению. Т. 4. Татиан. Против эллинов. 7. М., 1863. С. 143.

воля Божья не назначает кого-нибудь к чести или бесчестью, если для (такого) различения не имеет основания в нашей воле (προαίρεσιν), склонной ко злу или к добру. Для нас достаточно этих доказательств относительно свободы воли (αὐτεξούσιου)»¹.

Немезий, епископ Эмесский (IV–V в.) свои рассуждения о выборе и произвольном буквально заимствует из сочинений Аристотеля. Выбор (προαίρεσις), как один из моментов волевого процесса, определяется Немезием одновременно отрицательно и положительно. Сначала Немезий различает понятия «выбора» и «произвольного»², προαίρεσις и ἐκούσιον. Он считает что понятие «ἐκούσιον» шире понятия «προαίρεσις»: «Хотя всякий выбор произволен, но не все произвольное бывает по выбору. Дети и животные, напр.. действуют произвольно, но – не по выбору; мы часто совершаем что либо под влиянием раздражения, не обдумавши наперед не по выбору, – однако произвольно». В своем трактате «О природе человека» он рассуждает о свободном выборе человека (προαίρεσις), противопоставляя ему такие понятия, как стремление, желание (ὀρεξις)³, воля (βούλησις) или личное мнение, представление (δόξα): «Итак, что такое выбор (προαίρεσις)? Может быть, то же, что произвольное (προαίρεσιν), так как все, происходящее по выбору, произвольно (προαίρεσις)? Однако – не наоборот, что было бы, если бы произвольное (προαίρεσις) и выбор были тождественны. Между тем, мы находим, что произвольное (προαίρεσις) гораздо шире. Действительно, всякий выбор произволен (προαίρεσει), но не все произвольное (προαίρεσει) (бывает) по выбору. ...Из всего этого следует, что добровольное (ὀρεξις) и выбор (προαίρεσει) – не одно и то же. Но может быть выбор (προαίρεσιν) есть

¹ Or. Princ. PG.11.303A (Ориген. О началах. Книга 3. 22.

² Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия еп. Емесского. Житомир.1912. С. 178.

³ «Желание (ὀρεξις) по Немезию, разделяется на три вида: вождление (ἐπιθυμία), аффект (θυμός) и хотение (βούλησις)». См: Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия еп. Емесского. С. 179.

желание? Нет, не то. Желание (ὀρεξις), ведь, разделяется на три (вида): на вождление, гнев и хотение (βούλησις). Не ко всему, к чему приложимо понятие выбора, приложимо и понятие хотения (βούλησις). Так, мы говорим, что хотим быть здоровыми, но никто не сказал бы, что он выбирает быть здоровым ... Кроме того, хотение может относиться даже к невозможному, выбор же – только к тому, что в нашей власти. ...Хотение относится только к цели, выбор же – к тому, что ведет к цели. ...Итак, достаточно выяснено, что выбор не есть ни гнев, ни вождление, ни хотение. А что он не есть и мнение (δόξα), становится очевидным как из тех же самых доказательств, так и из других. Мнение, ведь, относится не только к тому, что в нашей власти, но и к вечному. Затем, мнение мы называем истинным и ложным, выбор же не называем истинным и ложным. Далее, мнение относится к общему, а выбор – к единичному (частному): ведь, выбор бывает относительно того, что следует делать (τῶν πρακτῶν), а это последнее – единично. Однако, выбор не есть и обсуждение, или совещание. Обсуждение, ведь, есть исследование (взвешивание) относительно того, что следует делать тому, кто обсуждает; выбранное же есть то, что предпочтено через обсуждение. Таким образом, очевидно, что обсуждение касается того, что еще исследуется, а выбор – того, что уже предпочтено (предрешено)»¹.

Что выбор не есть ни вождление, ни аффект, это, по словам Немезия, очевидно из того, что люди, не имея ничего общего с животными по выбору, по вождлению и аффективности (раздражительности), сходятся с ними: «...Но что выбор (προαίρεσιν) не есть ни гнев, ни вождление, очевидно из того, что люди не имеют ничего общего с неразумными животными по выбору, а только – по вождлению и раздражительности (гневу). Если же по этим свойствам мы сходимся с животными, а по выбору – отличаемся (от них), то очевидно, что иное нечто есть выбор, а иное – гнев и вождление. Обнаруживает

¹ Немезий, еп. Эмесский. О природе человека. М.: Канон, 2011. С. 110.

это и невоздержанный (человек), одолеваемый чувственным пожеланием и поступающий согласно с ним, конечно, уже – не по выбору: ведь в нем (у него) выбор противоборствует вожделению; а если бы они были тождественны, то не враждовали бы между собой. С другой стороны, воздержанный, действующий по выбору, не поступает по вожделению. А что выбор не есть и хотение, очевидно из следующего»¹. Что же такое выбор по Немезию? Каково его положительное определение? «Выбор, говорит Немезий, есть нечто смешанное из обсуждения, решения и желания (ἐκ βουλήσ, καὶ κρίσεως, καὶ ὀρέξεως)», но, ни то, ни другое, ни третье в отдельности: «...Он есть нечто смешанное из обсуждения, решения и желания, и именно – ни желание само по себе, ни решение, ни одно только обсуждение, но нечто составленное (сложное) из всего этого. Подобно тому, как о животном мы говорим, что оно состоит из души и тела и что, однако, животное не есть тело само по себе, ни одна только душа, но то и другое вместе, точно также (следует сказать) и о выборе. Что он есть некоторое совещание и обсуждение вместе с решением, хотя сам и не есть совещание (обсуждение), это очевидно и из словопроизводства. Выбор, ведь, есть предпочтение одного перед Другим; но никто не предпочтет чего-либо, не обдумав, и не избрет, не рассудив. А так как не все, представляющееся нам хорошим, мы бываем расположены осуществлять на деле, то тогда только предпочтенное нами через обсуждение (совещание) становится выбором или избранным, когда присоединится желание. Итак, выбор необходимо бывает относительно того же, относительно чего и совещание. А из этого выходит, что выбор есть соединенное с обсуждением желание того, что в нашей власти, или – соединенное с желанием обсуждение того, что в нашей власти. Ведь выбирая – мы стремимся к тому, что предпочтено через совещание (обсуждение). А так как выбор, как мы сказали, бывает относительно

¹ См: *Немесий, еп.* Эмеский. О природе человека. С. 111.

того же, относительно чего и совещание, то разъясим – относительно чего бывает совещание и чего касается обсуждение»¹.

Дальнейшее развитие христианское учение о воле получило в ходе богословских споров о волях Иисуса Христа, протекавших в VII в. Наибольший вклад в богословское осмысление категории воли в этот период внес самый яркий представитель богословия VII в. прп. Максим Исповедник. Учение св. Максима Исповедника о психологии волевого акта на первый взгляд довольно сложное, но в принципе оно восходит к «Никомаховой этике» Аристотеля. Единственное отличие схемы, предложенной прп. Максимом, – это включение в процесс волевого акта – γνώμη – склонности личности выбирать то или иное из ряда имеющихся возможностей². Прп. Максим говорит о воле естественной (θέλημα φύσικόν), которая определена как стремление разумной сущности к тому, что сообразно естеству и воле ипостасной, которая ей противопоставляется. Ипостасная воля связана с выбором, осуществляемым конкретным человеком между добром и злом. Такая воля, отделившая себя от других людей и от Бога, появилась после грехопадения человека, когда «подверглась тлению» воля естественная. «Прп. Максим именуется подобную ипостасную волю – γνώμη («вну-

¹ См: *Немесий, еп.* Эмеский. О природе человека. С. 111.

² «В современном богословии от слова «гноми» иногда образуют выражение «гномическая воля», которое истолковывают как личная воля или личный выбор. Насколько корректным является данное построение – это вопрос, требующий специального исследования и серьезного обоснования. Проблема в том, что прп. Максим Исповедник – самый тонкий знаток данного вопроса – отвергает выражение «гномическая воля»: «...нельзя говорить о гномической воле (οὐ δυνατὸν γνώμικόν λέγειν θέλημα). Ведь как допустить чтобы от воли исходила воля (Πῶς γάρ ἐκ θέλήματος θέλημα προελεθεῖν ἐνδέχεται); (Максим Исповедник, прп. Диспут с Пиром. М., 2004. С. 176-177.) Согласно прп. Максиму у человека есть только одна воля - природная, а гноми – это способ употребления природной воли, возникший после грехопадения: Применительно к нам о намерении (γνώμη) говорится в точном смысле, поскольку оно есть способ пользования, а не определение природы (там же)». См: *Леонов Вадим, прот.* Основы православной антропологии. С. 129.

треннее решение», «внутренний выбор») или *προαίρεσις* («акт предпочтения», «произволение»).

Понятие воли неразрывно связано с понятием образа и подобия Божия в человеке. По словам Максима Исповедника, «Бог приводя в бытие «разумную и духовную сущность», т.е. человека, по Своей благодати сообщил ей четыре свойства. Два из них: бытие и приснобытие Он сообщил сущности, два других: благодать и премудрость – воле, чтобы «тварь по причастию стала тем, чем Он сам есть по существу». Первые два даны при творении всем людям, но последние два человеку предстоит стяжать посредством воли». Таким образом, на осуществление в себе подобия Божия и дана свобода воли, т. е. быть или не быть зависит от нашей воли. Быть или не быть подобным Богу – это личный выбор и стремление каждого разумного существа. Образ Божий в человеке это данность, которая неизгладима в человеке, хотя бы и человек исказил в себе этот образ до неузнаваемости, ибо он присущ самой природе человека, бытие которой дело Божественной воли. Природе присуще всегдашнее стремление к благу, и если учесть, что воля это естественная сила, то наверняка всякая личность неизбежно должна придти к обожению. Но здесь возникает проблема, если природа с естественной волей хочет и действует, то личность человека, атрибутом которой является «выбирающая воля» (*προαίρεσις*), выбирает, принимать или не принимать того, что делает природа. Но совершенная природа не нуждается в выборе, она знает добро «естественным образом». По грехопадению в человеке проявилась «гномическая воля», которая выбирает чаще всего «не то хорошее», что хочет природа, и человеческая личность уже нерешительно идет к добру и благу. «Доброго которого хочу, не делаю, а злое которого не хочу, делаю» (Рим. 7;19). Вслед за прп. Максимом св. Иоанн Дамаскин немало уделяет вопросу воли внимания, но он в основном следует учению прп. Максима. Отдельное место в учении о свободе

воли занимает блж. Августин, от которого дальнейшее учение о воле и о свободе воли получило свое развитие на Западе.

Таким образом, мы видим, что в экзегезе святых отцов свободный выбор (*προαίρεσις*) становится высоко значимым термином, подразумевающий смешение или комбинацию воли, разума и эмоциональных элементов. С этим термином святые отцы связывают не только возникновение греха, но и возможность благодатного преобразования человека, начало добродетели. Свобода выбора характеризует человека как нравственную личность, это свойство образа Божия в человеке. Свободный выбор всегда определяется решением ума и направляет волю человека к добру или к злу. Действие благодати Божией и произволения человека равноценно в деле его Спасения.

Литература и источники:

1. Chamberlen C. The meaning of prohairesis in Aristotle's ethics/ Transactions of the American Philological Association № 111(1984).
2. Lampe, G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Oxford University Press. 1961.
3. LSJ. The online Liddell-Scott-Jones Greek English Lexicon. Режим доступа: <http://www.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=89007&context=lsj&action=from-search> (10.10.2013)
4. Аристотель, Никомахова Этика пер. Брагинской. ЗАО «Издательство «ЭКМО-Пресс», М., 1997.
5. Аристотель, Никомахова Этика. пер. Брагинской. Издательство «Мысль» Академии наук СССР. Институт философии, М., 1978.
6. Беседы Эпиктета. Пер. с древнегреч. и прим. Г. А. Тарояна. Кн. 2. 23. Москва: Научно-издательский центр Ладомир, 1997.
7. Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия еп. Емесского. Житомир, 1912.
8. Говорун С.Н. Воля // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005.

9. Климент Александрийский Строматы. Кн. 1. 84. СПб.: Изд-во Библиополис, 2003.
10. *Леонов Вадим, прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ. 2013.
11. *Лэдд Д.Э.* Богословие Нового Завета. С-Птб. Изд-во «Библия для всех». 2003.
12. *Немесий, еп.* Эмеский «О природе человека» / Пер. с греч. Ф.С. Владимирский». М.: Канон, 2011.
13. Новая философская энциклопедия: в 4-х т. Т. 4. М. Мысль. 2010.
14. Памятники древнехристианской письменности в русском переводе. Приложение к православному обозрению. Т. 3. Иустин Философ, Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому. М., 1862.
15. Памятники древнехристианской письменности в русском переводе. Приложение к православному обозрению. Т. 4. Татиан. Против эллинов. М., 1863.
16. Пантелеев С.А. Богословские воззрения прп. Максима исповедника. М.: Сергиев посад, 2000.
17. *Сагарда Н.И. и Сагарда А.И.* Полный корпус лекций по патрологии. СПб.: Воскресение, 2004.
18. *Св. Василий Великий.* Творения: в 2 т. Т. 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. М.: Сибирская благовонница, 2008.
19. *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: ГЛК им. Ю.А. Шичалина, 1999.
20. Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского ч. 2. Сергиев посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.
21. Творения прп. Максима Исповедника. М.: Мартис, 1993.

VI. УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРОЕКТЫ РЕГЕНТСКО-ПЕВЧЕСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ

Черевко Е.Н.,
студентка IV курса Регентско-певческого отделения
Донской духовой семинарии

Русская церковная музыка времени итальянского влияния

Аннотация: Автор статьи указывает на появление в первой половине XVIII века ряда композиторов, писавших для церковных хоров, равняясь по образцам итальянской светской и церковной музыки. Но уже после трех-четырех десятилетий такого безкритического увлечения итальянским музыкальным стилем и в русском церковном пении начали проявляться признаки реакции против такого увлечения. Были попытки принять меры для урегулирования стиля хорового, не уставного церковного пения.

Ключевые слова: церковно-богослужебное пение, итальянское влияние, русский хор, вокальные навыки.

Период итальянского влияния на богослужебную музыку Русской Церкви охватывает время от середины XVIII века, начала царствования императрицы Анны Иоанновны, до конца первого десятилетия царствования императора Николая I – до 1837 г., когда во главе Придворной Певческой капеллы был поставлен известный скрипач и композитор, автор гимна «Боже, Царя храни», полковник Алексей Фёдорович Львов. Таким образом, рассматриваемый период охватывает, приблизительно, столетие – смену, по крайней мере, трех-четырех поколений церковных певцов.

В отношении церковно-богослужебного пения для нашего периода особенно характерно сильнейшее влияние на хоровое, неуставное церковное пение итальянской светской музыки и вообще итальянского музыкального стиля. Параллельно с этим влиянием в хоровом

церковном пении, в православную храмовую архитектуру и живопись вторгаются инославные, западные, теперь – итальянские, элементы (чужие, польские, уже были давно известны, и мода на них быстро проходила). Мода на все западное, и именно итальянское и французское, появилась не только в искусстве – в архитектуре, живописи и в музыке, но и в быту. При дворе стали господствовать итальянские музыканты, певцы и композиторы, которые и сами, и через своих учеников решительно доминировали в музыкальном мире столицы, и даже не только в Петербурге.

Мощное влияние итальянцев в музыке перенеслось и на хоровое церковное пение и приобрело значение моды, где критический подход к делу вообще теряет значение.

Другой характерной чертой данного периода можно считать большое распространение церковных хоров, организованных по образцу придворных певчих и хоров певчих у разных вельмож и крупных помещиков. Параллельно с этим идет возникновение в разных крупных городах, – особенно в Москве – частных хоров, организованных разными лицами и помещиками с коммерческой целью, и потому заботящихся, прежде всего, об эффектности исполнения и привлечения «публики».

Не менее характерной чертой этого периода можно считать особое развитие композиторской деятельности на богослужебные тексты Русской Православной Церкви совершенно в духе итальянской музыки, и размножение этих композиций литографским и даже типографским способом, отчасти по инициативе отдельных лиц. Уставное же пение отодвинуто хоровым свободно компонированным пением на последний план, но все еще держится, по традиции, особенно вне Петербурга.

Особенно типично для рассматриваемого периода необыкновенно быстро возрастающее значение Придворной Певческой Капеллы, которая в начале XIX века приобретает известность и за пределами

России. Придворная Певческая Капелла, сделавшись образцом в певческо-техническом (и вообще музыкальном) отношении для всех организованных русских хоров, становится для русских церковных хоров также и стилистическим образцом.

Авторитет «царского хора» и «царского пения» растет; широкие круги русских певчих и их руководителей считают, что раз Капелла – «царский хор», – то и пение, не только с технической стороны, но и по своему стилю и содержанию, – должно быть самым лучшим, образцовым и, понятно, по отношению к «царскому хору» и «царскому пению» недопустима какая-либо критика, и все должно быть рассматриваемо как образцовое. Но в данном случае не сумели делать различие между техникой исполнения и стилем исполняемого. Упустили из вида, что можно прекрасно исполнять и стилистически совершенно чуждые и храму, и богослужению вещи. Прирожденная музыкальность и музыкальная восприимчивость русского народа обусловили быстрое проникновение и усвоение итальянского музыкального стиля.

В 30-е гг. XVIII века в Россию начинает проникать итальянская вокальная музыка. Сначала приглашенные певцы и музыканты ставили небольшие интермедии, а с 1737 года стали исполняться оперы, в которых принимали участие русские хоры. Благодаря многочисленности и великолепному звучанию хоров оперные постановки пользовались огромным успехом у зрителей. По уверению иностранцев, ничего подобного им не приходилось слышать за пределами России. Нужно заметить, что к этому времени в России хоровым пением были увлечены во всех слоях общества, чему во многом способствовала церковь с ее ритуалом культового пения без сопровождения. Доступность обучения церковному пению для широких масс, пусть даже в примитивном виде, давала возможность отбирать певцов в неограниченном по количеству составе в профессиональные хоры, в частности, в Придворную Капеллу. Поэтому неудивительно, что Придворная Певческая Капелла, принимавшая участие в оперных постановках, имела

в своем составе одаренных от природы певцов. «Во всех операх, где имелись хоры, – пишет В. Багадуров, – последние всегда выделялись своей звучностью, слаженностью, а главное, многочисленностью, как об этом свидетельствуют показания современников. Действительно, такого хорового материала и в таком количестве, как в Придворной Капелле, не было нигде в Европе»¹.

На церковных песнопениях, в общем близких по строению русским народным песням, формировались голоса: удобный для пения диапазон, распевность, вокализация на гласные, медленные темпы, внимание к четкости дикции. Все это вырабатывало у певчих правильные вокальные навыки с детского возраста, ставшие традицией и тем единственно ценным, что имела Россия ко времени появления итальянской оперы. В Придворной Капелле вокальное и музыкальное обучение было поставлено очень серьезно. Певчие получали в ней настолько прочные вокальные навыки, что могли успешно справляться с довольно сложными партиями в итальянских операх. Знакомство с западной музыкой расширяло их кругозор, а общение с итальянскими мастерами способствовало приобретению знаний исполнительского искусства. Итальянские мастера занимались не только постановкой оперных спектаклей, но и обучали пению наиболее одаренных певчих капеллы. В должности придворных капельмейстеров служили Ф. Арайя (1709 – ок. 1770), Б. Галуппи (1706–1785), Д. Сартти (1729–1802), В. Манфредини (1737–1799)².

В 1735 г. по приглашению русского двора (в царствование Анны Иоанновны) в Петербург прибыл с большой оперной группой итальянский композитор Франческо Арайя (1709 – ок. 1770), который в продолжении 25 лет руководил Придворной Капеллой. С его приез-

¹ Багадуров В. Очерки по истории вокальной педагогики: в 3 ч. М., 1956. Ч. 3. С. 65.

² Никольская-Береговская К.Ф. Русская вокально-хоровая школа: От древности до XXI века: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 2003. С. 51–52.

дом влияние итальянской музыки, как на богослужбное пение, так и на светское искусство, стало все больше возрастать. Указом императрицы певческий хор Придворной Капеллы пел не только богослужения в придворных храмах, в Высочайшем присутствии, но также должен был принимать деятельное участие и в многочисленных оперных представлениях, и вообще светских выступлениях при Дворе. Вскоре после воцарения Императрицы Екатерины II (1762) обучение придворных певчих и музыкантов и художественный надзор над Капеллой был поручен императрицей знаменитому тогда итальянскому капельмейстеру и композитору, венецианцу Бальдазару Галуппи. Вполне понятно, что знаменитый итальянский маэстро, Галуппи, пробывший в Петербурге, при Дворе, сравнительно недолго (1765–1768), не мог иметь какого-либо отношения к уставному богослужбному пению и даже к партесному пению на церковно-славянские богослужбные тексты. Он – крупный итальянский композитор, капельмейстер храма св. Марка в Венеции, автор месс, опер и множества других произведений, был совершенно чужд и русскому богослужбному пению, и самому православному богослужению. Тем не менее, он решился написать хоровую музыку и на некоторые церковно-славянские богослужбные тексты для исполнения этих произведений хором Капеллы. В своих хоровых композициях для православной церкви он ничего другого и не мог дать, как только родную ему итальянскую музыку. И Галуппи первый дал образец итальянского «концерта» для русского церковного употребления. По образцу, данному Галуппи в его «концертах» на церковно-славянские богослужбные тексты, стали сочинять подобные «концерты» и последующие русские композиторы, сочинявшие «концерты» для русских хоров, подражающих Придворной Капелле¹.

¹ *Гарднер И.А.* Богослужбное пение Русской Православной Церкви: в 2-х т. М.: Изд-во ПСТГУ, 2004. Т. 2. С. 195–196.

В XVIII–XIX веках «итальянская» композиторская школа включила в чин Божественной Литургии своеобразную «музыкальную паузу», избрав для этого время пения Причастна. Киноник утратил распев, его стали поскорю пропевать на читке, а во время причащения духовенства стал исполняться свободный музыкальный «концертный номер»¹.

«Концерты» эти давали хору возможность в полной мере показать свою хоровую технику и совершенство исполнения, без поддержки инструмента, полифонически более или менее сложных хоровых композиций. Особенно при Дворе, где от певчих Капеллы особенно ожидалось, чтобы они показали свое искусство и заполнили бы своим искусным пением время, когда в алтаре причащаются священнослужители. Правда, «концерты» могли исполняться и в другое время, например, по окончании богослужения, когда верующие подходят к кресту, или при выходе молящихся из храма по окончании богослужения.

Богослужбный устав не знает названия «концерт», «концерт» есть название формы музыкального, а не церковно-музыкального произведения. Но за «концертами» на богослужбные тексты, которые исполняются вместо причастного стиха, так утвердилось название «концерта», что даже ту часть литургии, когда полагается петь причастен, очень часто стали называть «концертом».

Против такого названия, с полным основанием, было во все времена после начала итальянского влияния в церковном пении сделано немало возражений, т.к. в церковном уставе и вообще в терминологии православной церкви не существует ни понятия «концерт» как богослужбно-певческой формы, ни самого слова «концерт».

Вместо термина «концерт», для определения того, что поется вместо уставного Причастного стиха, часто говорится «Запричастное пение», иногда же говорится «Причастный стих» – но это последнее

¹ *Кустовский Е.* Причастный стих. Сб. причастных песнопений для небольшого смешанного хора. М.: Церковь Трех Святителей на Кулишках, Православный Центр «Живоносный источник», 1998. С. 3–4.

неправильно, так как Причастным стихом называется строго-определенный, указанный Уставом, стих.

Впрочем, «концерты» не были совершенной новостью; они появились много ранее.

Галуппи дал русскому церковному «концерту» стройную форму, параллельно сонатной форме в инструментальной музыке. Конечно, композитор был связан тем, что мог писать исключительно для хора а capella, и притом на церковнославянский текст (написанный для него, итальянца-композитора, латинскими буквами), смысла которого, вероятно, композитор не понимал. Форме «концерта», установившейся со времени Галуппи, следовали и итальянские музыканты, приезжавшие ко Двору в Петербург, и русские ученики этих итальянцев.

«Концерт» имел обычно три или четыре части, причем, каждая часть имела другое движение, нежели соседняя часть. Так, например, если первая часть была в быстром движении, имела торжественный характер, то следующая, вторая часть, имела медленное движение. Следующая, третья часть – снова имела оживленный характер. В этих частях «концерта» встречались и соло отдельных голосов, и части для двух голосов, и трио, и тутти. И терминология была, как и в светской музыке, итальянская. Оканчивался «концерт» фугой или фугато. Конечно, при этом слова текста произносились отдельными голосовыми партиями хора не одновременно; слова переплетались иногда до такой степени, что подчас бывало слушающему трудно добраться до смысла текста – все приносилось в жертву музыкальной фактуре.

Некоторые из таких «концертов» чрезвычайно долги (например, классический концерт Галуппи «Готово сердце»), и богослужебный момент совершенно не принимается во внимание, так что случалось, что Причастие священнослужителей в алтаре давно уже кончилось, а хор все еще продолжал петь «концерт». Литургическая логика была нарушена. Но это вполне естественно: итальянец-католик не мог знать порядка православного богослужения, тем более что скрыто

от взоров стоящего в храме народа – порядка Причастия священнослужителей.

Кроме упоминавшегося нами концерта Галуппи «Готово сердце», известны еще его «концерты»: «Суди, Господи, обидящая мя», «Услышит тя Господь». Кроме «концертов», Галуппи написал музыку и для нескольких отдельных песнопений. Так, его «Единородный Сыне» долго держалось в репертуаре церковных хоров, «Благообразный Иосиф», «Плотию уснув» – которое еще в первое десятилетие 20-го века изредка исполнялось, особенно в провинции, хорами под управлением более пожилых регентов.

Эти композиции, понятно, не имеют ничего общего с русскими уставными, хотя бы и сокращенными напевами, и с многошумным партесным стилем. В сочинении Галуппи «Единородный Сыне» можно, однако, усмотреть известную уступку требованиям православного богослужения: эпизодически появляются, на смену полифонным частям, части строго гомофонного склада.

Такие концерты, образец которых дал Галуппи в своем концерте «Готово сердце», нужно отнести не к богослужебному пению русской церкви, а к паралитургическому пению. Текст для таких «концертов», хотя и брался из богослужебных книг, особенно из Псалтири, но это были, почти всегда, лишь отдельные стихи из разных псалмов, иногда даже никак не связанные какой-либо общей мыслью. Иногда, реже, это были тексты песнопений (например, стихир – известный рождественский концерт Бортнянского «Слава в вышних Богу» – стихира по Евангелии на утрени Рождества Христова или концерт Дегтярева «Преславная днесь» – стихира на стиховне в Неделю Пятидесятницы вечера, и т. п.).

Характерной чертой духовно-музыкальных сочинений итальянцев и их русских учеников является строго-симметричный ритм. При этом такой ритм нередко находится в противоречии с естественной просодией текста, в коем, как известно, ритм свободный и несимме-

тричный, подчиненный не стихотворной церковно-славянской богослужбной речи. Эта симметричность ритма, особенно выразительная при некоторых размерах, при точном выполнении длительности нот придает музыке иногда танцевальный характер, совершенно неприличный ни для храма, ни для богослужения. Русские регенты и русские певчие инстинктивно сглаживали подобные ритмические остроты и, насколько это было возможно, равнялись по более сильным и по второстепенным акцентам слов, уменьшали строго-ритмичное, и иногда для богослужения не подходящее, исполнение таких мест. Но случалось также, что, привыкнув со временем к такой симметрии ритма, ни певчие-исполнители, ни слушающие не замечали больше несоответствия ритма всей обстановке богослужения.

Таким образом, новые формы, привитые русским итальянскими маэстро в Петербурге, и приложенные в Придворной Капелле к русскому церковному пению, еще больше способствовали обмирщению хорового церковного пения.

Идеалом хорового звучания стало приближение хора к звучанию инструмента, органа. В этом отношении Капелла, под руководством итальянцев, достигла очень больших результатов. Галуппи превозносил стройность и тонкость исполнения певчих Капеллы: «Такого великолепного хора нельзя слышать в Италии», – говорил он.

Итальянские певцы и музыканты, начавшие приезжать в Россию еще со времени царствования Анны Иоанновны, и уже произведшие большое движение в умах и вкусах русского общества, благодаря их музыкальному влиянию при Дворе, проникли теперь, через Галуппи, и в русское православное хоровое церковное пение. Галуппи своими композициями практически показал и доказал, что итальянскую музыку можно применить к церковно-славянским богослужбным текстам, без сопровождения инструмента.

Другие итальянцы, бывшие в России, при русском Дворе, не имели для церковного пения такого большого значения. Из них, после

Галуппи, больше других заметен Джузеппе Сарти. (Джузеппе Сарти, 1729–1802, был капельмейстером в Миланском соборе; с 1784 г., по приглашению Екатерины II – придворным капельмейстером в Петербурге). В разное время в Петербурге работают Мартини, Сальери, Чимароза, Паэзиелло, Карцелли и многие другие, одно перечисление имен которых вызывает представление о некоем иноземном пленении русской музыкальной жизни¹.

Характерны попытки сблизить католическую церковную музыку с православными богослужбными текстами. Но эти опыты выходят из области богослужбного пения. Сарти написал концерты: «Радуйтесь Богу», «Отрыгну сердце» (для большого шестиголосного хора), Литургию, и «Ныне силы небесные» – последнее произведение сохранилось в репертуаре русских церковных хоров довольно долго. Но вообще сочинения Сарти не удержались в репертуаре русских церковных хоров. По-видимому, исполнение их ограничивалось Придворной Капеллой и крупными хорами вельмож.

Сарти не делал различия между православными песнопениями, из которых состоит богослужение, и светской музыкой. Пример этому можно видеть хотя бы в его «Slava v vyschnich Bohu» (Великое славословие), написанном для двойного хора и двойного оркестра, с пушечными выстрелами, и в его «Тебе, Бога, хвалим» – «Te Deum», представляющим собою тоже пышное произведение для хора и оркестра, никак поэтому недопустимое в православном богослужении.

При большой любви к пению, в широких кругах поющего люда не было того, что для искусства необходимо: культурности исполнения и обуславливающей ее общей церковно-певческой культурности, которая была утрачена вследствие происшедших во всей русской жизни, со времени Петра Великого, перемен.

¹ Мартынов В. История богослужбного пения: учеб. пособие. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. С. 184.

Мода на «концерты» за богослужением и безудержное увлечение итальянской музыкой совершенно лишили богослужение его евхологического и дидактического значения и превращали его в концерт, а храм – в подобие концертного зала. Такое положение продолжилось довольно долго, еще в первые годы царствования Императора Александра I.

Чрезмерное и безкритическое увлечение «концертами» партесного, и – во время Екатерины II-й – итальянского стиля, приводило к злоупотреблениям и к уродливым явлениям, в которых особенно ярко выразился отрыв музыкальной стихии от богослужебного порядка и от богослужебной природы литургического пения. А.В. Преображенский так пишет об этом: «Композиторы, нуждаясь в текстах определенного содержания, не останавливались даже перед сочинением своих новых текстов для концертов, приурочивая их к богослужению дней так называемых царских, когда весь смысл церковного торжества, по их мнению, сводился к гражданскому его значению. В царствование Елизаветы и Екатерины II литература таких концертных текстов умножилась неимоверно, так что при Павле I в 1797 г. понадобился специальный указ Синода, чтобы «никаких выдуманных стихов, сочиненных по произволению, в пении не употребляли»¹. Преображенский приводит несколько таких текстов.

В этих текстах ясно видны признаки упадка литургического творчества, – набор более или менее стереотипных фраз и выражений. Тогда же сочинялись многочисленные «викториальные», «поздравительные», веселые и т. п. концерты самого несдержанного содержания. Едва ли подобные «концерты» могли исполняться вместо причастного стиха. Скорее всего, они исполнялись – если исполнялись в храме – по окончании богослужения, – например, когда подходят к кресту, или при поднесении поздравлений, или по окончании молебна – точных данных об этом не имеется.

¹ Преображенский А.В. Культурная музыка в России // РИИИ. Л., 1924.

В это же время в репертуар церковных хоров вошли разные «Отче наш» – «песенка», «Милость мира» – *lacymosa*, «Господи помилуй» – «кабинетное», «Херувимская песнь» – «светская», и так без конца.

Немало таких произведений, приписанных в частных рукописных собраниях «неизвестным авторам», а часто названных по тому месту, где переписчик слышал или у кого-то переписал данную вещь. Таким образом, встречаются «Херувимская – киевская», «Сугубая ектения – московская», «Милость мира – полтавское»; оно же у другого – как «неизвестного автора» или «старинного роспева».

Позже, в начале 20-го века, некоторые из таких произведений были даже напечатаны предприимчивыми издателями. Но стилистический разбор и музыкальная фактура таких сочинений изобличает время их возникновения – время бесчисленных эпигонов итальянского стиля, нечто бастардное между гомофонным кантом, итальянской мелопеей, светской песней и итальянской арией.

К этому же разряду паралитургических, или, вернее, вовсе не богослужебных стихов, даже не религиозного содержания, относится до сих пор считающееся непременно при каждом мало-мальски торжественном венчании, известное «встречное» (концерт) невесте: «Гряди, гряди, отъ Ливана, невесто».

Каким образом «концерт» этот был допущен для исполнения в храме – неизвестно. Текст его, хотя и на богослужебном церковно-славянском языке русской церкви, не имеется ни в одной из богослужебных книг, ни на славянском, ни на греческом языке, и вообще неизвестен в богослужебных книгах православной церкви. Он сочинен кем-то, возможно даже, что самим композитором, и представляет собой свободное творчество, вдохновенное книгой Песнь Песней (которая, хотя и является канонической книгой в Библии, но вовсе не употребляется в православном богослужении). Текст концерта не взят из этой книги и сочинен совершенно свободно.

В тексте нет ничего даже просто религиозного – это просто стишок на богослужебном славянском языке. Церковно-славянский язык

и упоминание о Ливане придают этому тексту подобие богослужебного песнопения. Правда, «концерт» этот, хотя и терпится для исполнения в помещении храма, но он не сопровождает никаких литургических действий! Поется он при входе невесты в храм для венчания, до начала самого чина обручения и венчания. А потому «концерт» этот никак нельзя причислить к богослужебному, и даже к религиозному пению!

К образцам паралитургической музыки более позднего времени, созданными ещё на рубеже XIX–XX веков, думается, могут быть отнесены и некоторые опусы русских композиторов. В их числе можно назвать, например, некоторые духовные сочинения Владимира Ребикова, в частности, его «Всенощное бдение» и другие хоры, песнопения С.И. Танеева, многие хоры и переподтекстовки церковных композиторов Санкт-Петербурга, «Литургию демественную» А. Гречанинова¹.

Увлечение показной, технической стороной хорового церковного пения, стиль которого вырабатывался в Придворной певческой Капелле под руководством итальянских маэстро, вызвало в хоровом церковном пении стилистическое направление, которое хотелось бы назвать «русским церковно-певческим барокко» – пышный, технически музыкально-эффектный стиль итальянской музыки, в котором слова имеют второстепенное значение, а все внимание сосредоточено на музыкальной стороне.

Господствующее непосредственное руководство музыкальным и хоровым воспитанием в Капелле самих итальянцев, в церковном пении, т.е. у певчих Придворной Капеллы, продолжалось недолго (Галуппи – 3 года). Капельмейстеры Придворной Певческой Капеллы менялись довольно часто. Но они нас не интересуют, так как это – область светской музыки. Мы же сосредотачиваем наше внимание на богослужебном пении русской церкви. Но так как в описываемом периоде

¹ Пономарёв В.В. Паралитургические сочинения и проблема канонической допустимости в православном церковном пении. URL: <http://sibmus.info/texts/ponomar/paralit.htm> (дата обращения: 23.11.2015).

хоровое церковное пение тесно соприкоснулось со светским стилем, то нам придется постоянно касаться и этой области, по крайней мере, самым кратким образом.

Своим необыкновенным распространением и влиянием на стиль композиций для церковных хоров итальянская музыка обязана не столько самим итальянским маэстро, сколько их русским ученикам и последователям, среди которых ведущее место занимают А. Ведель (1767–1808 или 1811), С. Дехтерев (1766–1813), М. Березовский (1745–1777), С. Давыдов (1777–1825) во главе с Д. Бортнянским (1752–1825), которые, получив полное музыкальное образование у итальянцев, а некоторые, также, побывавшие в Италии и там учившиеся музыкальному искусству, имели множество безымянных подражателей у себя на родине. У таких, учившихся у итальянцев, русских композиторов сочетались их природная, национальная музыкальность и усвоенное с раннего детства (в меру посещаемых ими приходских церквей) церковное уставное пение и партес, с новым для них итальянским, и вообще западным, инструментально-хоровым стилем.

Именно при них концертный итальянский стиль достигает наибольшего развития, но именно их деятельность вызывает в то же время серьезные критические возражения как ведущих русских композиторов, так и выдающихся иерархов Русской Церкви¹.

Уже во второй половине XVIII в. стали раздаваться голоса о несоответствии богослужению настоящего церковного пения. Митрополит Киевский и Галицкий Евгений (Болховитинов) одним из первых возвысил свой голос. Он справедливо говорил: «Кажется, они хотели более удивлять слушателей концертантною симфонию, нежели трогать сердца благочестивою словесною мелодию, и часто при песнопениях их церковь более походит на итальянскую оперу, нежели

¹ Мартынов В. История богослужебного пения: учебн. пособие. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. С. 184–185.

на дом благоговейного молитвословия ко Всевышнему...»¹. Различие между истинно православным песнопением и сочинениями подражателей итальянской музыки, по выражению митрополита Евгения, такое же, как, например, между православной иконописью и итальянской живописью: «Сею последнею оскорбляется, может быть, еще более, когда наше исконное, трезвое церковное песнопение искажается драматическим, страстным, плотяным итальянским характером, как в сопровождении (аккордах), так равно часто и в самой мелодии»². Митр. Евгений первым указал на важность и необходимость изучения истории русского богослужебного пения.

Особое место в духовной жизни Русской Православной Церкви занимает церковное пение, возбуждающее молитвенный дух, назидательное и укрепляющее в вере. Церковная песнь и молитва – неотделимы.

Проблема национального стиля в русском церковном пении не случайно занимала умы многих композиторов и деятелей духовной музыки на протяжении XIX–XX столетий. Образование при Петре I Петербургской Придворной Певческой Капеллы как доминирующего законодательного органа для духовно-музыкальной жизни страны оказало серьезное влияние на судьбу церковного пения. В ведомстве капеллы находилась цензура духовно-музыкальных сочинений, здесь должны были обучаться все регенты. Придворная Певческая Капелла была образцом для всех хоров как в техническом (музыкально-исполнительском), так и в стилистическом отношениях. Возникновение сильного влияния итальянской музыки на хоровое церковное пение Русской Православной Церкви стало следствием политики Придворной Певческой Капеллы, которая отражала западно-ориентированные музыкальные вкусы российского государства на том этапе. Уставное

¹ *Евгений (Болховитинов), митр.* Историческое рассуждение вообще о древнем христианском богослужебном пении, и особенно о пении Российской Церкви с нужными примечаниями на оное... СПб., 1804. С. 17.

² *Одоевский В.Ф.* Заметки о пении в приходских церквях // Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. 3. М., 2002. С. 63.

пение на клиросе оказалось отодвинутым на последний план и уступило место свободным композиторским сочинениям. Церковное пение начало приобретать черты концертности и театральности.

В начале XIX века Придворная Певческая Капелла приобрела в церковном пении в России выдающееся положение: положение и значение образцового в музыкально-техническом отношении, привилегированного в общественном отношении, хора. В связи с этим, параллельно, и необыкновенно быстро, утверждается при императорском Дворе, и в высших кругах петербургского общества, а по подражании ему – у крупных помещиков и вельмож во всей России, безкритическое увлечение подражанием итальянскому стилю в церковном пении. А раз был спрос, требование на духовно-музыкальные композиции в этом стиле, – то появился и ряд композиторов, писавших для церковных хоров, равняясь по образцам итальянской светской и церковной музыки. Но уже после трех-четырёх десятилетий такого безкритического увлечения итальянским музыкальным стилем и в русском церковном пении начали проявляться признаки реакции против такого увлечения. Были попытки принять меры для урегулирования стиля хорового, не уставного церковного пения.

Впрочем, нельзя не отметить, что итальянская музыка имела и свое благотворное влияние на общее дело нашего церковного пения. Оно выразилось и в развитии музыкально-творческих сил русских талантов, и главным образом в пробуждении ясного сознания, что свободные духовные сочинения, не имеющие непосредственной связи с древними православными распевами, не есть образцы православного церковного пения и никогда таковыми быть не могут.

Литература:

1. *Багадунов В.* Очерки по истории вокальной педагогики: в 3 ч. М., 1956. Ч. 3. С. 65.

2. *Гарднер И.А.* Богослужбное пение Русской Православной Церкви: в 2-х т. М.: Изд-во ПСТГУ, 2004. Т. 2. С. 195–196.

3. *Евгений (Болховитинов), митр.* Историческое рассуждение вообще о древнем христианском богослужбном пении, и особенно о пении Российской Церкви с нужными примечаниями на оно... СПб., 1804. С. 17.

4. *Кустовский Е.* Причастный стих. Сб. причастных песнопений для небольшого смешанного хора. М.: Церковь Трех Святителей на Кулишках, Православный Центр «Живоносный источник», 1998. С. 3–4.

5. *Мартынов В.* История богослужбного пения. Учеб. пособие. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. С. 184.

6. *Мартынов В.* История богослужбного пения: учебное пособие. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. С. 184–185.

7. *Никольская-Береговская К.Ф.* Русская вокально-хоровая школа: От древности до XXI века: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 2003. С. 51–52.

8. *Одоевский В.Ф.* Заметки о пении в приходских церквях // Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. 3. М., 2002. С. 63.

9. *Пономарёв В.В.* Паралитургические сочинения и проблема канонической допустимости в православном церковном пении. URL: <http://sibmus.info/texts/ponomar/paralit.htm> (дата обращения: 23.11.2015).

10. *Преображенский А.В.* Культовая музыка в России // РИИИ. Л., 1924.

Алексеева С.Н.,

студентка IV курса

Регентско-певческого отделения

Донской духовной семинарии

Методические разработки Александра Васильевича Никольского

Аннотация: В статье предпринимается попытка решения проблемы определения «церковности» и «нецерковности» богослужбной музыки выдающимся хормейстером, композитором, этнографом, профессором Московской консерватории А.В. Никольским. Автором высказывается мысль, что «церковная музыка – лишь та музыка, которая ни одной чертой своего внутреннего духа не напоминает музыки светской».

Ключевые слова: А.В. Никольский, хороведение, церковный, светский, учебник.

Александр Васильевич Никольский (1874–1943) – выдающийся хормейстер, композитор, этнограф, профессор Московской консерватории им. П.И. Чайковского. С именем А.В. Никольского неразрывно связана история развития хоровой культуры России. Он является одним из создателей методики всеобщего певческого образования. Масштабы его общественно-просветительской деятельности ставят его в ряд виднейших представителей хоровой культуры начала XX в., таких, как С.В. Смоленский, А.Д. Кастальский, П.Г. Чесноков.

Никольский начал заниматься педагогической деятельностью в общеобразовательных учебных заведениях в качестве учителя хорового пения еще в 1894 г., в период обучения в Синодальном училище. В начале XX века он одновременно преподавал в нескольких учебных заведениях Москвы: Строгановском центральном художественно-про-

мышленном училище; привилегированных заведениях закрытого типа: Елизаветинском институте и Александро-Мариинском кавалерственной дамы Чертовой институте; в Третьей городской мужской и частной мужской гимназиях; гимназии Казачкина, женской гимназии им. Л.О. Вяземской, женской гимназии Е.Е. Констант (с 1904 г.), женском Епархиальном Филаретовском училище (1913–1918). С 1915 по 1923 г. работал в качестве преподавателя контрапункта и фуги в Синодальном училище церковного пения, а затем в качестве профессора по тем же дисциплинам в Народной консерватории. В музыкальных школах и музыкальных техникумах им. А.К. Глазунова и им. Н.Г. Рубинштейна (1918–1928) он преподавал гармонию, контрапункт, фугу, формы музыкальных сочинений. В техникуме им. Октябрьской Революции (1929–1943) он заведовал дирижерско-хоровым отделом и преподавал методику хорового пения.

Особенной страницей в его деятельности было участие в регентских съездах начала XX в. По предложению I регентского съезда (1908), в 1909 г. в Москве были открыты регентские курсы, заведование которыми было поручено А.В. Никольскому. Впервые квалифицированные педагоги начали готовить регентов и учителей пения на основе задач новой русской школы церковного пения, а не по обычному шаблону. В эти же годы Никольский был руководителем курсов общества любителей церковного пения в Москве.

Особенностью времени, в которое развивалась педагогическая деятельность А.В. Никольского, было становление профессионального музыкального образования в России. До открытия первой консерватории (1862 г.) существовало немало разнообразных и по-своему самобытных музыкально-учебных и других заведений профессионального, полупрофессионального и любительского обучения. Среди них – Придворная Певческая Капелла, театральные школы, открытые в Петербурге и Москве для обучения не только актеров драматических театров, но и оперных певцов и исполнителей на оркестровых

инструментах¹. А.В. Никольский один из первых изложил собственное видение музыкального обучения в общеобразовательных школах, которое заключалось в создании такой методики, которая позволила бы развить музыкальные способности у всех желающих, независимо от музыкальных способностей, совершенствуя их слух и голос, знакомя с нотной грамотой и лучшими образцами музыкального искусства. Им был написан ряд статей об образовательно-воспитательном значении музыки как учебной дисциплины, а также составлена программа и методическое пособие для общеобразовательных заведений. Учебные пособия по циклу музыкально-теоретических дисциплин были необходимы регентам, учителям пения и просто начинающим музыкантам. Основой для создания методических руководств по хороведению стал его богатый практический опыт, а также наблюдения за работой ведущих регентов и их хоров. Данные им советы и рекомендации имели практическое значение для начинающих хормейстеров. Почти все пособия были рекомендованы учебными комитетами к изучению в школах, училищах и семинариях².

Методика Никольского коренным образом отличалась от работ педагогов-музыкантов старшего поколения. В центре его системы стояла задача вокально-хорового обучения как основы не только музыкального, но и общеэстетического развития личности. Последующие научные труды в области вокальной педагогики подтвердили мысли Александра Васильевича о том, что воспитание слуха и голоса положительно сказывается на формировании речи, которая является основой мышления, а планомерное вокальное воспитание оказывает благоприятное влияние и на физическое здоровье детей.

¹ *Малацай Л.В.* Творческое наследие А.В. Никольского в контексте русской хоровой культуры первой половины XX века. Дисс. на соискание ученой степени доктора искусствоведения. М., 2011. С. 128.

² *Орехова О.Г.* Методические принципы музыкально-педагогической деятельности А.В. Никольского: дисс. ... канд. педагог. наук. М., 1998. Автореферат дисс. С. 6.

К методическим разработкам А.В. Никольского относится статья «К вопросу о пении в общеобразовательных школах», в которой, анализируя типичные виды постановки пения, он указал негативные результаты, к которым приводила односторонняя направленность содержания программ. В школах, где уроки пения полностью посвящались изучению богослужебного репертуара, учащиеся оставались, «глухи, например, к красотам оркестрового исполнения и вообще к инструментальной музыке» и, наоборот, влиятельные прихожане, получившие блестящее светское образование, изучавшие на уроках хорового пения «любимые хоры из популярных, опер», в храме желали слышать нечто похожее. Там, где на уроках пения велась подготовка к литературно-музыкальным вечерам и концертным выступлениям, в учащихся зачастую воспитывали артистов, а в результате в глубинах детских душ зарождалось тщеславие. Для исправления положения Александр Васильевич настоятельно рекомендовал уравновесить изучение церковных и светских произведений.

В соавторстве с профессором Московской консерватории Н.Д. Кашкиным был создан «Начальный учебник хорового пения в связи с элементарной теорией музыки, изложенный в практических примерах»¹. В нем наиболее полно и в доступной форме представлены необходимые для начинающего музыканта сведения, причем рассматривались они, исходя из задач, стоящих перед певцом, а не инструменталистом. Предложенная система изучения нотной грамоты позволяла певцу свободно читать ноты в разных ключах и транспонировать. Музыкальные примеры, использованные в учебнике, способствовали практическому усвоению теории. Учебник состоял из 2-х книг (2-х курсов):

I книга позволяла учащимся освоить элементарные навыки чтения нот,

II книга представляла собой более полный курс по изучению ритма, гамм и интервалов.

¹ Орехова О.Г. Методические принципы музыкально-педагогической деятельности А.В. Никольского: дисс. ... канд. педагог. наук. М., 1998. Автореферат дисс.

Руководствуясь суждением о том, что «пение, как средство изучить общемузыкальный язык, смело может быть поставлено впереди всех других занятий музыкой», авторы подкрепляли весь теоретический материал музыкальными примерами для пения. На начальном этапе занятий предлагалось дать некоторую практическую базу учащимся, для этого необходимо было научить их точно воспроизводить голосом несколько звуков подряд вслед за педагогом. В противовес распространенной традиции авторы высказывались против использования музыкального сопровождения, особенно на первых занятиях, поскольку: «привычка ожидать помощи и поддержки инструмента парализует сознательное развитие внутреннего слуха». В учебнике содержится ряд методических указаний относительно пропевания музыкального материала. Авторами предлагалась оригинальная методика, направленная на художественно осмысленное прочтение музыкального фрагмента, обращалось внимание на правильность распределения дыхания, звуковысотную точность, вокальность исполнения, нюансировку.

После выхода в свет учебник имел успех не только среди регентов, певчих и учителей пения. Учебный комитет при Святейшем Синоде рекомендовал его к применению на уроках пения.

Учебное пособие «Энциклопедия школьного пения в практических примерах, с текстом и без него» в 4-х выпусках представляет собой хрестоматию, в которой музыкальный материал тесно связан с излагаемой музыкальной теорией и расположен по принципу от простого к сложному. Пособие имеет четкую структуру и состоит из четырех самостоятельных частей – отдельных выпусков.

В 1916 г. было издано методическое руководство А.В. Никольского «Голос и слух хорового певца»¹. Оно предназначалось преподавателям пения учительских институтов, духовных семинарий, епархиальных женских училищ, регентских школ и курсов. Приступая к работе над

¹ Никольская-Береговая К.Ф. Русская вокально-хоровая школа IX–XX веков. Методическое пособие. М.: «Языки русской культуры», 1998. С. 65.

формированием вокального звучания в хоре, Никольский в своей книге рекомендует каждый раз определять качество услышанного звука, ибо это дает возможность применять те или иные методы и приемы, которые будут способствовать проявлению более правильного звучания, позволяющего руководителю хора закреплять и совершенствовать его в пении. Он считает, что в акте пения голос и слух неотделимы друг от друга – эта убежденность проходит красной нитью через всю книгу «Голос и слух хорового певца». В разделе «О дыхании» автор книги дает методически разработанные дыхательные упражнения. Он рекомендует начинать постановку певческого дыхания с упражнений без звука: а) медленно вдохнуть, задержать дыхание (1–4 сек.), сразу выдохнуть, б) быстро вдохнуть, чуть задержать дыхание, медленно выдохнуть; в) медленно вдохнуть, чуть задержать дыхание, медленно выдохнуть. «Преподаватель пения должен поставить перед собой задачу развития у певцов по преимуществу диафрагматического дыхания, допуская изредка грудной и упорно борясь с попытками их дышать ключичным способом»¹.

Уделяя большое внимание процессу певческого дыхания, А.В. Никольский в своей книге дает понятие о вдохе и выдохе. С тембром голоса автор тесно связывает звучание гласных, считая, что каждая гласная имеет свой ярко выраженный характер, который отражается на певческом звуке. Источником вокального формирования голоса автор считает комплексное взаимодействие дыхания, голосовых связок и полости рта: «Воспитать голоса – значит направлять занятия так, чтобы развивать все указанные стороны и чтобы каждая из сторон получила долю специальных упражнений»².

Второй раздел издания посвящен развитию музыкальных способностей, в разряд которых Никольский включает:

¹ *Никольская-Береговая К.Ф.* Русская вокально-хоровая школа IX–XX веков. Методическое пособие. М.: «Языки русской культуры», 1998. С. 65.

² Там же.

1) слух и тональное чувство, развиваемое на основе соотношения ступеней лада (I, III, V, II, IV, VI, VII) и на ощущении тоники с помощью верхнего и нижнего вводных тонов;

2) ритмическое чувство, воспитываемое приемом дробления длительности в различных комбинациях и скорости. Никольский использует для этого произведения, написанные в двух-трехдольных размерах с обязательным их дирижированием и с включением на уроках игрового момента (ритмики);

3) гармоническое чувство, развиваемое на основе пения без сопровождения;

4) музыкальную память, тренируемую пением по слуху и пропеванием про себя;

5) музыкальный вкус – понятие, включающее целую гамму оттенков, воспитываемых искусством хорового исполнительства через интерес к музыке. В связи с этим, художественно-технические навыки автор вырабатывает, а потом и закрепляет на песенном материале, что является очень ценным.

Третий раздел книги А.В. Никольского освещает вопросы музыкальной грамоты, которые «нуждаются в строгом соблюдении основных дидактических требований, гласящих, что, уча, надо предлагать не более как по одной трудности за раз, проходить постепенно от легкого к более трудному и просто к сложному».

Работа А.В. Никольского «План практических занятий пением в школе и хоре»¹ содержит ряд методических указаний относительно постановки процесса обучения хоровому пению.

Статьи «К вопросу о новых путях в области хоровой композиции» (1924) и «Тембризация хора» (1924)² связаны со сложной формой вокальной организации хора, выраженной в регистрово-тембровой системе, автором которой был В.С. Орлов. Сопоставляя искусство ин-

¹ *Никольская-Береговая К.Ф.* Русская вокально-хоровая школа IX–XX веков. Методическое пособие. М.: «Языки русской культуры», 1998. С. 69.

² Там же. С. 71.

струментовки (оркестровки) симфонического оркестра, где широко используется разнообразие и богатство тембров различных инструментов, А.В. Никольский пришел к выводу, что те же богатства находятся и в хоре. Однако существенное отличие в звучании инструментов от «живого» человеческого голоса дало основание Никольскому называть аранжировку произведений для хора термином «тембризация» хора. Этот термин в дальнейшем был широко использован в методических сочинениях других хоровых деятелей (Кастальский, Чесноков и др.).

В пособии «Формы русского церковного пения» А.В. Никольский рассуждает о форме церковных песнопений как о внешнем образе, в котором воплощается дума, чувства верующей души целого народа и которая делает эту мысль доступной восприятию людей.

Проблеме определения «церковности» и «нецерковности» богослужбной музыки посвящены статьи «О «церковности» духовной музыки», опубликованной в журнале «Хоровое и регентское дело»¹. А.В. Никольский высказывает мысль, что «церковная музыка – лишь та музыка, которая ни одной чертой своего внутреннего духа не напоминает музыки светской. Церковная музыка должна быть такой, чтобы употребление ее вне церкви было столь же дико и неестественно, как например – ношение парчевого стихаря вместо платья принятого фасона. Одним словом миру – мирское. Богу – Божеское»². В качестве критерия автор предлагает исходить из преемственности форм: «церковной» может считаться музыка, в которой выдержаны черты издавна употребляемых при богослужении напевов.

«Краткий очерк истории церковного пения в период I–X вв.» представляет большой интерес с точки зрения истории зарождения и становления церковной музыки³.

¹ Никольский А.В. О «церковности» духовной музыки // Хоровое и регентское дело. 1909. № 3. С. 74–75. № 11. С. 263–269.

² Там же. № 11. С. 264–265.

³ Никольский А.В. Краткий очерк истории церковного пения в период I–X в. // О церковном пении. Сб. статей. М.: «ТАЛАН», 1997. С. 27–61.

Методические разработки А.В. Никольского внесли значительный вклад в формирование дореволюционной системы всеобщего обучения пению. Сегодня эти разработки не потеряли своей актуальности.

Литература:

1. Малацай Л.В. Творческое наследие А.В. Никольского в контексте русской хоровой культуры первой половины XX века: дисс. ... д-ра искусствоведения. М., 2011.

2. Орехова О.Г. Методические принципы музыкально-педагогической деятельности А.В. Никольского: дисс. ... канд. педагог. наук. М., 1998. Автореферат дисс.

3. Никольская-Береговая К.Ф. Русская вокально-хоровая школа IX–XX веков. Методическое пособие. М.: «Языки русской культуры», 1998.

4. Никольский А.В. О «церковности» духовной музыки // Хоровое и регентское дело. 1909. № 3. С. 74–75. № 11. С. 263–269.

5. Никольский А.В. Краткий очерк истории церковного пения в период I – X в. // О церковном пении. Сб. статей. М.: «ТАЛАН», 1997. С. 27–61.

*Шевченко Л.В.,
Детская школа искусств
имени С.С. Прокофьева, г.Азов,
Воскресная школа храма
Азовской иконы Божьей Матери*

Методика развития тембрового слуха у детей

Аннотация: *Тему, представленную в этой статье в общих чертах, можно выразить в следующем утверждении – интенсивность развития тембрового слуха у детей зависит от возраста учащихся. Детям старшего возраста можно объяснить, что такое тембр и резонатор за 1-2 урока. А малышам можно вводить информацию маленькими порциями, больше используя игровые ситуации.*

Ключевые слова: *Ребенок, музыкальный инструмент, тембр, голос, слух, струна, методика.*

Когда ребёнок учится игре на музыкальном инструменте, он осваивает звуковысотную систему инструмента, нотную грамоту, технику, развивает мелодический, гармонический, ритмический слух. Но задача развивать тембровый слух не ставится, ведь тембр инструмента исполнитель изменить не может. А певец как раз сам в ответе за тембр своего голоса, поэтому вместе с развитием мелодического и гармонического слуха очень важно развивать слух тембровый.

Проще всего объяснить детям понятие «тембр», познакомив их с голосами разных музыкальных инструментов¹. Современная техника легко позволяет это сделать. Используя видеозапись, можно

¹ Тембр – Музыкальная энциклопедия Цит. по: URL dic.academic.ru/dic.nsf/enc_music/7476/Тембр (франц. timbre, англ. timbre, нем. Klangfarbe) – окраска звука; один из признаков муз. звука (наряду с высотой, громкостью и длительностью), по которому различают звуки одинаковой высоты и громкости, но исполненные на разных инструментах.

и увидеть, и услышать даже самые необычные инструменты. Но детям свойственно интересоваться, как устроены различные механизмы, и мы можем это использовать в своих научных целях. Начнём разговор с того, откуда вообще берутся звуки, ЧТО звучит? Например, фортепиано – что же в нём звучит? Снять верхнюю деку не составит большого труда, и перед детьми откроется тайна рождения звуков фортепиано. Учитель покажет и расскажет о сложном и хрупком механизме взаимодействия клавиш и молоточков, но самое главное – ответит на вопрос: что же звучит? Звучит СТРУНА. А ещё учитель обратит внимание на то, что в звуке отчётливо слышен момент удара молоточка – звонкий и твёрдый – и последующее мягкое затихание.

Следующий инструмент, с которым предлагается познакомиться, – это скрипка. Источник звука, как и у фортепиано – струна, но заставляет её звучать не молоточек, а смычок. Он плавно двигается по струне, заставляя её звучать. Поэтому голос скрипки плавный, ровный, певучий, и даже способен, в отличие от звука фортепиано, делать крещендо. Рассказ об устройстве скрипки продолжит история о мастере Страдивари, о том, что, несмотря на трёхсотлетний возраст, эти скрипки до сих пор считаются самыми лучшими, самыми дорогими, на них играют только выдающиеся скрипачи. Долгие годы скрипичный мастер Страдивари искал наилучшие размеры и пропорции, менял форму скрипок, подбирал древесину, лак. Секрет его скрипок до сих пор не раскрыт. Но вот какой возникает вопрос? Если источник звука – струна, то почему же ценится корпус скрипки, почему мастер кропотливо создавал именно его, а не струны? Почему одни и те же струны, если их натянуть на разные скрипки и играть тем же смычком, будут звучать по-разному? В чём тут секрет?

Здесь мы подошли к знакомству с очень важным понятием «РЕЗОНАТОР». Научное определение резонатора – «тело или система,

в которой возникают колебания благодаря резонансу»¹ (природу звука изучают на уроках физики в 8-м классе). Конечно, детям дошкольного и младшего школьного возраста такое определение преждевременно и непонятно. Можно предложить такое: «резонатор – это как бы домик для звука». А все ли инструменты имеют «домик-резонатор»? Давайте сравним струнные инструменты – гитара, домра, балалайка, арфа, гусли. Мы найдём, что у каждого из них есть свой особенный «домик-резонатор», который отличается формой и размером.

Для того, чтобы лучше почувствовать значение резонатора в создании звука, проведём эксперимент. Возьмём гитару. Звук издаёт струна. Фигурный корпус в виде восьмёрки, пустой внутри – это домик-резонатор. А как будет звучать струна без него? Насколько хуже? Может, можно было бы обойтись без него? Может, он просто для красоты или для удобства создан?

Для эксперимента нам понадобится наглядное пособие – своего рода монохорд – дощечка и натянутая на ней струна. С помощью этого устройства можно легко увидеть и услышать разницу: когда монохорд звучит сам, а когда присоединён к резонатору. Причём, в роли резонатора выступают различные предметы: стол, шкаф, дверь, стул. Дети сами могут взять в руки монохорд и увидеть, услышать и ощутить пальцами, как он работает, и сделать вывод: резонатор может значительно увеличивать силу звука, создавать объём и тембр; источник звука (струна) это только половина успеха.

Наконец, мы подошли к самому интересному: а у человека есть этот самый резонатор? И вообще, как получается звук у человека? (Уж не струны ли у нас внутри поют?)

А у человека в горле есть орган, который называется «гортань». У мужчин она особенно заметна, больше размером и сильнее высту-

¹ РЕЗОНАТОР – Большой энциклопедический словарь. Цит. по: URL dic.academic.ru/dic.nsf/polytechnic/7864/РЕЗОНАТОР. Можно говорить о механических, акустических, электрических Р., смотря по характеру возникающих колебаний.

пает (поэтому и голос у них низкий). Задача гортани – перекрывать «дыхательное горло» во время глотания. А ещё внутри гортани находятся ГОЛОСОВЫЕ СВЯЗКИ. Они похожи на губы, только намного меньше и тоньше. Когда нам надо издать звук, эти «связки-губки» соприкасаются друг с другом и, под воздействием выдыхаемого воздуха, начинают дрожать – издают звук. А что же с резонатором – есть у человека, или нет? Как проверить? Легко и просто – спеть длинный звук и во время пения зажать нос. Тембр звука сразу изменился. Да и гласные звуки (а, о, э, и, ы...) – это тоже своего рода изменение тембра звука. Наша голова, оказывается, является резонатором. Но в отличие от деревянных, твёрдых резонаторов струнных инструментов, наша голова в области лица (рот, щёки, нос, лоб) обладает гибкостью, пластичностью и подвижностью. И эта изменчивость позволяет нашему голосу переливаться тембровыми красками различных инструментов: тёплыми, мягкими, душевными – скрипки; грустными, жалостливыми – гобоя или английского рожка; воодушевлёнными, активными и твёрдыми – трубы; томными – саксофона; игриво-возбуждёнными – кларнета (тембры валторны и флейты пана выступают в сравнении с человеческим голосом как отрицательный пример, и если тембр человеческого голоса похож на них, то это может быть следствием придыхательной атаки звука).

Очень важно, чтобы дети увидели, услышали и почувствовали, что тембр человеческого голоса зависит от выражения лица. Проведём эксперимент: можно ли сказать фразу добрым голосом, имея при этом злое, сердитое выражение лица? Например, в разговоре по телефону – лица-то ведь всё равно не видно, можно и нахмуриться, но сказать ласково: «Как я рад, что вы позвонили!». Или сделать грустное лицо, но сказать весёлым, ласковым голосом: «Какой чудесный день!». И наоборот, сделать радостное лицо и сказать грустно или сердито: «Ну вот, все ушли». Потом можно сделать вывод, что голос может передавать самые тонкие оттенки настроения, ГОЛОС – ЭТО ЗЕРКАЛО

ДУШИ. Детям даётся задание наблюдать, как голосом в жизни люди передают свои чувства, переживания и настроения. Здесь хочется заметить, что в русском языке отдаётся явное предпочтение зрительному восприятию. Мы можем сказать «наглядно», «очевидно», «воочию», «свидетель», «наблюдение», а соответствующих слов для слухового восприятия нет. Нельзя сказать «наслухное пособие». Назовём это «накоплением слуховых впечатлений и слухового опыта».

Если послушать оперных певцов и эстрадных, то можно заметить, что голоса оперных певцов очень похожи, их непросто отличить друг от друга, а тембр голоса эстрадных певцов отличается яркой индивидуальностью. В чём же секрет оперного пения? Секрет в резонаторе. Оперные певцы умеют так открыть рот и выстроить такую объёмную позицию, что звук, попав в полости резонаторов, во много раз усиливается. В опере это очень важно – нужно выделяться на фоне целого оркестра. Но ошибочно думать, что оперные певцы обладают сверхгромким голосом, и уж тем более, что они кричат. Если послушать интервью с ними, то голоса у них, когда они говорят, самые обычные. А эстрадные певцы пользуются микрофоном, который может во много раз усилить звучание, и певцу это ничего не стоит. Он может петь тихо, выразительно и нежно, играя тембровыми красками своего голоса, при этом достигая в исполнении потрясающей искренности.

Детям даётся домашнее задание: наблюдать, как меняется голос у человека, в зависимости от его настроения, эмоционального состояния; когда нам приятно слушать собеседника, когда нет; попробовать скопировать голоса; прислушаться к голосам мультипликационных героев, представить, что им самим надо озвучить мультфильм; выключить звук у телевизора (компьютера) во время выступления певца и наблюдать за работой его лица, рук.

Ещё одним ярким примером мощного действия резонатора является труба, горн. Собственно, этот инструмент и есть резонатор, не имеющий даже источника звука. Звук трубач создаёт своими гу-

бами, причём, так же, как это делают голосовые связки. Губы соприкасаются друг с другом, и под воздействием выдыхаемого воздуха вибрируют – издают звук. Если отсоединить трубу и оставить у губ только мундштук, то такой звук нам покажется совсем не музыкальным и даже некрасивым. Вот какое мощное действие у резонатора.

Теперь подведём итог. Сила голоса и красота тембра зависят не только от работы наших голосовых связок. Многие дети во время пения очень сильно концентрируют внимание на гортани, считая, что именно тут формируется «поставленный» голос, а это ведёт к зажимам и крику. Цель предложенной работы – с помощью наглядных пособий и накопления слуховых впечатлений развивать тембровый слух ребёнка, побуждать его сознательно изучать выразительные возможности своего голоса.

Темы представлены в этой статье в общих чертах, не останавливаясь на многих интересных подробностях. Интенсивность подачи этого материала зависит от возраста учащихся. Детям старшего возраста можно объяснить, что такое тембр и резонатор за 1-2 урока. А малышам можно вводить информацию маленькими порциями, больше используя игровые ситуации.

Изложенные в этой статье методы помогают решить такие задачи:

- 1) Знакомство с понятием «тембр» и «резонатор»;
- 2) Развитие тембрового слуха;
- 3) Переключение внимания во время пения с мышц гортани на слуховое восприятие, в том числе на внутренний слух;
- 4) Развитие наблюдательности и артистизма.

Литература:

1. Большой энциклопедический словарь. Цит. по: URL dic.academic.ru/dic.nsf/polytechnic/7864/РЕЗОНАТОР. Можно говорить о механических, акустических, электрических Р., смотря по характеру возникающих колебаний.
2. Музыкальная энциклопедия. Цит. по: URL dic.academic.ru/dic.nsf/enc_music/7476/Тембр

Макаренко М.А.,
регент храма в честь иконы
Пресвятой Богородицы «Целительница»

Дирижирование и регентование – два вида Управления хорovým коллективом

Аннотация: В данной статье поднимается очень важная тема – о двух видах управления хорovým коллективом: дирижировании и регентовании. Объясняя тонкости и особенности каждого вида управления хорového коллектива, автор делает вывод, что, несмотря на большое сходство, роль регента превышает роли дирижерской, так как дирижерский пульт в храме – клирос – место служения, а не заработка. И поэтому и регент, и певчие в первую очередь являются носителями православной культуры, включены в литургическое сослужение, что требует от всех участников церковного пения подлинной веры, молитвы, нравственной и духовной жизни.

Ключевые слова: хоровое песнопение, управление хорovým коллективом, дирижирование, регентование, богослужение Православной Церкви.

Практически ни одно богослужение Православной Церкви не обходится без сдержанного или торжественного, покаянного или радостного, скорого или протяжного церковного пения. Сущность православного богослужебного пения очень хорошо выражена преподобным Иоанном Дамаскиным в первом воскресном песнопении 8-го гласа, завершающего наше осмогласие: «вечернюю песнь и словесную службу Тебе, Христе, приносим». Наша богослужебная песнь является песнью **вечерней** по характеру и **словесной** по содержанию. Вечер – это всегда начало духовной жизни на земле и начало богослужебной жизни Церкви (Быт. 1, 5). Это время, – время вечерней песни

и словесной службы, – дышит Божественной любовью, кротостью, миром и ночной строгостью, побуждающей каждого из нас оглянуться на прожитый день... По мнению Т.И. Гориной, именно такой и создавали святые отцы-песнотворцы нашу богослужебную мелодию – вечерней по духу и словесной, т.е. выразительной, по содержанию. Вместе с тем, история церковного пения полна страниц, далеко отстоящих от высокого идеала, намеченного Отцами. Страниц, которые нужно знать, и без размышления над которыми невозможно достичь полноты богослужебного пения.

Согласно евангельскому повествованию, первое христианское песнопение было принесено на землю ангелами в рождественскую ночь: «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2, 14); обычай употреблять песнопения на богослужениях был освящен Господом Иисусом Христом на Тайной вечери: «И, воспев, пошли на гору Елеонскую» (Мф. 26, 30; Мк. 14, 26), с евангельских времен песнопения в богослужении обрели простор вечности, ибо Божественные гимны неумолчно раздаются и будут вечно раздаваться на небесах (Откр. 19, 5-7). Святитель Иоанн Златоуст говорит, что пение, как способ богословия, присущий людям, является образом небесного ангельского пения. «На небе славословят ангельские воинства, на земле люди в церквах составляют хоры, подражая такому их славословию. На небе серафимы зывают трисвятую песнь, на земле собрание людей возносит ту же песнь. Составляется общее торжество небесных и земных существ, одна благодарность, один восторг, одно радостное ликование» [18, с. 177].

В свете вышесказанного можно сформулировать основополагающие принципы богослужебного пения соответственно святоотеческой традиции:

1. Церковное пение является образом ангельского непрестанного славословия Божества. Будучи «богословием в звуке», таким образом предполагает зависимость текста от церковного вероучения, данного

в Откровении и раскрытого церковными учителями на основе личного опыта богообщения, а, значит, и зависимость мелодии от текста.

2. Богослужбное пение является поэтому «плодом праведной жизни и само побуждает» к таковой: «Чистые сердцем Бога узрят» (Мф. 5, 1).

3. В качестве канонически предписанного, можно назвать пение молитвенное, внимательное, умиленное и благоговейное. Святоотеческая традиция характеризует его еще как смиренное и тихое моление со страхом и трепетом.

4. Особенно подчеркивается недопустимость громкого пения, с возвышением голоса «без ума», с употреблением «бесчинных воплей» и неестественного надрывного исполнения. Это понятно, поскольку громкое пение часто происходит от желания выделиться отдельного певчего или даже всего хора, что является следствием тщеславия и неуместного превозношения.

Роль качественного управления хоровым коллективом при этом весьма велика. Она осознается церковными иерархами и прописана в некоторых нормативных документах.

Так, например, в уставе Николо–Угрежского мужского монастыря прописаны профессиональные обязанности монастырского регента. Причем, в документе рассматриваются не только действия самого регента, но и предполагаемые художественные результаты:

1. Обязанности регента состоят в управлении монастырским хором и в установлении образцового порядка на клиросе.

2. Хор должен петь стройно и молитвенно, чтобы пение трогало, умиляло и приносило духовную пользу всем молящимся.

3. Ни регент, ни певчие не должны допускать на клиросе шуток, смеха, ссор, празднословия и шума.

4. Поручить кононарху заблаговременно просмотреть тексты стихир, чтобы он мог канонаршить внятно и отчетливо, делая смысловые остановки между фразами.

5. Регент должен подбирать репертуар сугубо церковный, избегая светскости в монастырском пении.

6. Регент обязан систематически организовывать спевки хора, в которых обязаны принимать участие все певчие.

7. Регент подчиняется уставщику и с ним согласовывает все богослужения.

Таким образом, регентование – чрезвычайно многогранный и многокомпонентный вид деятельности, включающий в себя организационную, педагогическую и профессиональную хормейстерскую работу.

Регентование – один из наиболее трудных видов музыкальной деятельности, направленный на достижение единогласия в сослужении с алтарем и обеспечении богослужбными песнопениями. Регентование, как вид деятельности, традиционно трактуется как одна из разновидностей дирижирования. Мастерство дирижирования и регентования в настоящее время весьма востребовано и привлекает внимание многих исследователей.

Парадоксальная ситуация сложилась сегодня в вопросе управления церковным хором. По утверждению Светланы Хватовой¹, с одной стороны, никем не оспаривается родство специализации «руководитель академического хора», получаемой выпускниками факультетов хорового дирижирования музыкальных ССУЗов и ВУЗов; и «регент», присваиваемой выпускникам регентских отделений и школ духовных семинарий. С другой стороны, признается оппозиция светского и духовного образования в плане трактовки родственных специальностей, обсуждается на интернет-сайтах, посвященных регентскому делу. Е.С. Кустовский, регент московского храма во имя Трех Святителей Вселенских (Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста) – руководитель Московских православных регентских курсов

¹ Хватова С.И. «Дирижирование и регентование – параллельное или встречное движение?» // Вестник Адыгейского государственного университета: Рецензируемый и реферируемый научный журнал. 2009. № 2. С. 224–228.

– неоднократно подчеркивал, что: «...одним из самых устойчивых предрассудков современного клироса является то, что обиходное пение не нуждается в квалифицированном дирижировании (управлении руками). Чаще всего оно основано на элементарном неумении дирижировать, но, как и всякий предрассудок, подкладывает под это неумение научную базу: «Наши напевы древние, простые, мы итальянщины не поем, поэтому и дирижирований ваших нам не надо».

О кризисе регентского дела говорилось на первом Всероссийском регентском съезде, который проходил с 17 по 21 июня 1908 года, где были обозначены проблемы клироса, свойственные началу XX столетия, оставшиеся актуальными и сегодня, а именно:

- Недостаточность профессиональных знаний, умений и навыков, касающихся певческой и дирижерской самореализации. Провозглашение «надобности ученья» регентов, назревших проблем преобразования преподавания пения в школе.

- Отсутствие какой-либо официальной позиции Священного Синода относительно исполняемых на клиросе песнопений кроме запретительных деклараций.

- Дефицит нотной литературы, особенно изменяемых песнопений дня.

- Упорядочение положения (статуса) регента и учителя пения в школе (административное). (Во многих регионах России служение было «на общественных началах». Т.е. регент, даже учительствующий, не получал заработную плату. Требовалось изменить отношение к предмету (церковного пения), как равноправному остальным, а труду регентскому – как к учительскому).

- Констатировался факт ненормального положения церковного пения в духовных учебных заведениях.

Сегодня же сходными проблемами озадачены «обе заинтересованные стороны» – преподаватели и регентских семинарий, и хоровых отделений государственных профессиональных учебных заведений.

Происходит осмысление в соединении происходящего на догматике, истории церковного пения и других церковных наук у выпускников музыкальных училищ и консерваторий с подобным профилем. Соединить положительные качества двух образовательных систем и выпускать всесторонне грамотных специалистов – одна из главных задач совершенствования **школы хорового исполнительства в ближайшем будущем**.

Первые шаги в данном направлении уже делаются. Так, например, в Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова на музыковедческом факультете открыто отделение древнерусской музыки. Выпускники-музыковеды получают навыки «руководства ансамблем древнерусской музыки» – так корректно обозначено регентское направление. В Ростовской государственной консерватории (академии) им. С.В. Рахманинова в рамках системы дополнительного образования предлагается программа годичной профессиональной переподготовки по программе «Регентское дело».

По мнению Д.П. Волковой¹ на протяжении трех с половиной столетий (с момента возникновения «партеса») в сегодняшней богослужебной практике происходит фактически ортогональное сосуществование «правого» и «левого» хоров – ситуация, характерная как для начала XX в., так и для современности. Их отличия, каждое из которых имеет свои как положительные, так и отрицательные стороны, очевидны.

Так, правый хор обычно управляется регентом с основательным музыкальным образованием, состоит из «профессионалов-наемников», в большинстве своем, к сожалению, людей нецерковных и, как следствие, совершенно неадекватно порой ведущих себя во время богослужения. Репертуар таких хоров на 90 % состоит из всевозможных композиторских сочинений, при этом нередко более подходящих для исполнения в филармонии или в концертном зале.

¹ Волкова Д.П. Предание, которое мы поем // Электронный ресурс. Режим доступа: www.stadevu.ru.

Руководитель левого хора часто не имеет ни музыкального, ни регентского образования. «Этот хор состоит в основном из старушек-любителей, «разбавленных» людьми, которые имеют хоть какую-то способность к пению. В большинстве случаев отличительной особенностью такого хора является то, что все участники – прихожане данного храма и приверженцы крайнего консерватизма, твердо стоящие в сложившейся традиции приходской службы. Их певческий репертуар состоит как из осмогласия и обихода постсинодального периода, так и из композиторских сочинений, обычно адаптированных под собственные нужды и способности»¹.

Даже внешнее сравнение видов музыкальной деятельности на правом и левом клиросах показывает существенные отличия. Рассуждая на тему сходства и различия понятий «дирижирования» и «регентования», Е. Кустовский дает им следующие определения:

Дирижирование – это всестороннее развитие мануальной техники для выполнения конкретных, необходимых задач. «Все хоровые дирижеры знают, что в руке должна быть абсолютно вся необходимая информация: о дыхании, звуке, особенностях партитуры (темпе, ритме, характере, тексте), дикции, интонации, нюансах и т. д. Рука «контролирует» и строй, и ансамбль, и чутко реагирует на их нарушение; показывает всё необходимое любой партии хора и т. п.»

Регентование – это максимальное использование дирижерской техники для качественного исполнения необходимого репертуара в конкретных условиях. «И тут, конечно, «начальник хора» должен учитывать не только особенности исполняемых песнопений, но и образование, и способности конкретных певчих, и все той же рукой (невербально) помогать им понять и исполнить не только нотные, но и гласовые песнопения, зачастую, к сожалению, не всегда пройденные на спевках»².

¹ Волкова Д.П. Предание, которое мы поем.

² Данные сайта Московского Государственного Свято-Тихоновского богословского университета // Электронный ресурс. Режим доступа: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет <http://pstgu.ru/>

Исходя из вышесказанного, Е.В. Кустовский делает вывод о том, что к регентованию нужно подходить серьезно и профессионально, не ссылаясь на отдельные примеры регентов-самородков, никогда и нигде не изучавших дирижирование. Балужева Н.В. – преподаватель регентования, заведующая регентским отделением Костромской духовной семинарии полагает, что одной из актуальных проблем церковно-певческой практики сегодня является проблема регентования как таковая. «Соблазн подмены регентования дирижерской техникой очень велик, так как система дирижирования, как и методика его преподавания, в настоящее время весьма детально разработаны»¹. Автор анализирует существенные различия регентского жеста и дирижерского, а так же особенности регентской терминологии, которая в практике сегодня употребляется редко.

Московский государственный Свято-Тихоновский богословский университет разделяет дирижирование и регентование как два различных вида деятельности настолько, что подготовкой будущих специалистов регентской специализации по данным двум направлениям занимаются две отдельные кафедры:

1. **Кафедра хорового дирижирования.** Основными задачами кафедры, опубликованными на сайте МГСТБУ, являются исследование традиций русской и зарубежной хоровой музыки и решение проблем подготовки руководителя хора универсального профиля (руководитель церковного и светского академического хора).

2. **Кафедра регентования.** Преподаватели кафедры занимаются изучением традиций русского церковно-певческого искусства, проблемами исполнительской интерпретации церковных песнопений, церковного пения в контексте Богослужения².

Сходная организация преподавания дисциплин, связанных с управлением хором, наблюдается так же в Московской регентско-певческой семинарии.

¹ Балужева Н.В. Литургическое слово в регентском жесте // Костромская духовная семинария. Электронный ресурс. Режим доступа: www.ksds_reg.ru.

² Ковин Н.М. Управление церковным хором. М., 2000, С. 45–46.

Апофеозом непонимания того, что дирижирование и управление хором – это понятия-синонимы, по мнению Е.В. Кустовского, и явилось появление двух разных предметов – «дирижирование» и «регентование». Автор с возмущением восклицает: «На одном, значит, учат махать по трехдольной схеме, а на другом – чему? По гласам петь? А гласами, значит, управлять не надо?»¹. Н. Ковин, выпускник Синодального училища, автор учебника «Управление церковным хором» (1915 г.), даже при небольшом объеме публикации, отводит значительное место дирижированию гласовым обиходом.

Подобно тому, как разнится сегодня трактовка квалификационных характеристик дирижеров академического хора и регентов, наблюдается многообразие типов управления хорами на клиросе.

На мой взгляд, их можно охарактеризовать следующим образом:

1. **Академический тип.** Синтезирует в себе лучшие достижения русской школы хорового дирижирования. Такой регент обладает хорошим дирижерским аппаратом, отшлифованная годами техника, осознанное применение всего технического арсенала: рука идет за мыслью. Тем не менее, в данном случае **музыка** предопределяет мануальные и мнемические действия дирижера.

2. **«Мануальное интонирование».** Чаще всего применяется в левом хоре, как правило, постоянно задействована одна рука. Здесь можно усмотреть признаки релятивной системы сольфеджирования – знаки, подаваемые регентами, сходны с ручными обозначениями ступеней. Жесты также содержат информацию о высотном направлении движения и характере звукоизвлечения (на элементарном уровне – жестко, читком, утрируя текст или мягче, распевнее, мелодичнее). Е.В. Кустовский к такому типу дирижирования относит также и **«ритмическое»**. Связан этот тип управления хором, как правило, с проблемой пропевания прозаических текстов, не укладывающихся ни в какую сетку пере-

¹ Кустовский Е.В. Ритмический тип дирижирования // «Православие и современность. Электронная библиотека» // Электронный ресурс. Режим доступа: www.lib.eparhia-saratov.ru

менных и сложных размеров. От этого обычные песнопения выиграют в ясности, выразительности и понятности. Ввиду **преобладания в них текста** над напевом при дирижировании приходится, не забывая о напеве, руководствоваться, главным образом, **текстом** и, следовательно, указывать свободно сложные размеры последнего. Принятый обычно способ – указывать каждый слог текста движением руки вниз, очевидно, совершенно непригоден. При исполнении, например, речитатива .эс надлежащей скоростью (средняя скорость обычной человеческой речи), перед глазами хора будет быстро и невразумительно мелькать рука регента, и хор, очевидно, не в состоянии будет уловить эти движения и согласовать с ними свое исполнение. При излишне медленном пении исчезает вся красота, живость и яркость человеческой речи...»¹. Таким образом, данный тип управления хоровым коллективом **предопределен словом, и «рука идет за текстом»**, за интонацией речи.

3. **Пение «с головщиком» или «с солистом».** Вся сигнальная система – что, как и когда петь – переходит в голос запевалы (естественно, самый громкий во всем хоре). По образному выражению Е.В. Кустовского, «...руки ей (ему) действительно не нужны»². При этом остальные участники хора могут вступить не одновременно с головщиком, а «подстраиваться» к его тону, несколько уменьшить звук в местах, где не уверены, вслушиваться в исполнение корифея. Такое **пение «с солистом»** (здесь независимо друг от друга пришли к похожим выводам И. Вознесенский, Д. Волкова, Е. Кустовский) **и является сильнейшей альтернативой пению с регентом** в большинстве российских храмов.

В данном случае качество песнопений такого клироса определяется исключительно **личными качествами** поющего головщика, его манерой пения, интонацией, слухом, и это – весьма негативный фак-

¹ Ковин Н.М. Управление церковным хором. М., 2000. С. 45–46.

² Кустовский Е.В. Ритмический тип дирижирования // «Православие и современность. Электронная библиотека» // Электронный ресурс. Режим доступа: www.lib.eparhia-saratov.ru

тор в плане сохранения ортодоксальной традиции, поскольку даже гипотетически нельзя предположить, какое многообразие вариантов канонических песнопений предлагается слуху прихожан во всем Православном мире ежедневно.

Мы наблюдаем также, что такое управление хором нередко сопряжено с фольклоризированной манерой исполнения песнопения, в том числе и потому, что здесь оно типологически более подходяще. И, несмотря на то, что в церковном хоре проявление отдельного певца как творческой индивидуальности исключается (кроме тех случаев, когда сольное звучание заложено в партитуре). Певчие левого хора часто «соревнуются» в мастерстве вокала на клиросе, что никак не способствует улучшению качества согласного хорового звучания, приводит к разбалансировке хорового строя.

Описанные выше три типа управления хоровыми коллективами на клиросе – теснейшим образом связаны с различными стилями современных богослужебных песнопений: кафедральным, приходским, монастырским, фольклоризированным. Они предопределяются: составом певчих, образованием регента, музыкально-вкусовыми пристрастиями настоятеля, наличием нотной библиотеки и прочими другими факторами, делающими картину богослужебной музыки в России XXI столетия эклектичной.

Для огромного большинства публики регент – это человек, машущий во время богослужения рукой (или руками). Многие очень искренне убеждены, что регентом может быть всякий, и охотно – при случае – берут на себя эту роль. Более сведущие люди уже находят, что регенту необходимо умение задавать тон. Еще более сведущие – умение показывать, научить, как нужно петь. И лишь немногие связывают с понятием «регент» всю ту массу практических умений, знаний и природного таланта, которые делают регента душою, умом и волей хора. Прямое и высшее назначение регента – в том, чтобы понять текст и смысл богослужебного произведения, осветить этим

пониманием хор и соединить последний в одно органическое молитвенное целое.

В горниле творчества регента, в огне его вдохновения должны расплавиться все индивидуальные понимания и впечатления, должно отпасть от них все лишнее, ненужное, и явится слушателям мысль Слова через напев или замысел композитора. По словам Н. Ковина: «Давая ясно чувствовать свои намерения, углубляясь самому в исполняемое произведение, дирижер должен суметь сообщить такое же настроение певцам и дать возможность вызвать всю чуткость музыкального слуха у каждого из них».

Чтобы иметь возможность так воздействовать на хор, регенту нужно самому хорошо и подробно знать произведение, ясно определить свои намерения относительно его исполнения, **верно** понять и почувствовать и дух, и мысль. Очевидно, для этого регент должен быть хорошим музыкантом, должен не только **уметь**, но и **знать**. Одного бессознательного инстинктивного проникновения в замыслы композитора недостаточно. Инстинкт слеп. Рука об руку с ним должны идти ясные и точные знания. Ведь, как писал в своей книге «Дирижер оркестра» Гектор Берлиоз: «Дирижер – это посредник между публикой и композитором, и посредник самый опасный». Неверно истолкованное, плохо переданное произведение может породить отрицательное к себе отношение даже у самой музыкально-просвещенной публики, особенно слушающей произведение в первый раз. Ибо как разобрать, что в плохом исполнении от недостатков композиции, а что – от непонимания регента? Непризнание многих композиций можно отнести большей частью к тому, что исполнители их – регент, а за ним и хор – сами плохо понимали их. Мертвым оно было для них – мертвым осталось и для слушателя. Из этого можно сделать вывод, что регент должен иметь как профессиональное классическое музыкальное образование, так и быть воцерковленным, неравнодушным к богослужению чадом Церкви.

В хоре регент – центр, в котором сосредоточивается все внимание певцов. Каждый из них должен быть уверен, что в минуту колебания и сомнения он найдет в регенте помощь и поддержку. В каждое мгновение хор должен чувствовать руку, которая властно ведет его, направляет его исполнение к предуказанной цели.

По моему мнению, повседневная регентско-певческая действительность, конечно, не требует от регента такого постоянного напряжения. Невозможно гореть огнем вдохновения на всех бесчисленных службах, требах, спевках, и т.д. Да и не у каждого есть он, этот огонь. Но, кроме такого поэтического творчества, у регента в дирижировании есть проза – это техника. Элементарные технические знания, умения и навыки должны быть у каждого, кто берет на себя управление хором. Без них невозможно выполнение самых элементарных обязанностей регента.

Возрастающий интерес к духовной музыке, ее широкое внедрение в концертную практику, а также возрождение традиций исконного бытования в структуре богослужения, актуализирует исполнительскую и дирижерскую деятельность, связанную с руководством церковными хорами. Осознавая культурную значимость данного процесса, на мой взгляд, на рубеже XXI столетия необходимо сращивание светской и духовной моделей образования. Это позволит расширить сферу профессиональной востребованности как музыканта-исполнителя, с одной стороны, так и сделает возможность **миссионерской** деятельности регента в образовательных учреждениях – с другой.

Обобщая все выше сказанное и возвращаясь к теме моего доклада, хочется особо отметить, что роль регента превышает роли дирижерской, несмотря на большие сходства. Прежде всего, каждый стоящий за дирижерским пультом в храме, должен ясно и четко осознавать, что клирос – это место служения, а не заработка. Как регент, так и певчие должны понимать, что в первую очередь они являются носителями православной культуры, и должны своим трудом быть включены в ли-

тургическое сослужение. А для того, чтобы осуществился церковный замысел об этом служении, оно должно быть осознанно, воспринято, выстрадано и реализовано именно как соучастие в Богослужении. А это требует подлинной веры, молитвы, нравственной и духовной жизни. Иначе вместо подлинного **церковного** искусства может получиться стилизованная подделка.

Список литературы:

1. *Балуева Н.В.* Литургическое слово в регентском жесте // Костромская духовная семинария. Электронный ресурс. Режим доступа: www.ksds_reg.ru.
2. *Волкова Д.П.* Предание, которое мы поем // Электронный ресурс. Режим доступа: www.stadevu.ru.
3. *Горина Т.И.* // Электронный ресурс. – Режим доступа: eparhia.karelia.ru/tanya05.htm
4. Данные сайта Московского Государственного Свято-Тихоновского богословского университета // Электронный ресурс. Режим доступа: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет <http://pstgu.ru/>
5. *Ковин Н.М.* Управление церковным хором. М., 2000. С. 45–46.
6. *Королева Т.И., Перелешина В.Ю.* Регентское мастерство: учебн. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – 216 с.
7. *Кустовский Е.В., Балуева Н.В.* Литургическое слово в регентском жесте // Костромская духовная семинария. Электронный ресурс. Режим доступа: www.ksds_reg.ru.
8. *Кустовский Е.В.* Ритмический тип дирижирования // «Православие и современность. Электронная библиотека.» // Электронный ресурс. Режим Доступа: www.lib.eparhia-saratov.ru.
9. *Кустовский Е.В.* Дирижерская техника на клиросе (Пособие для начинающих регентов) // Кустовский Евгений Сергеевич. Православие и современность. Информационно-аналитический портал Сара-

товской епархии Русской Православной Церкви. Православие и современность. Электронная библиотека. – Электронный ресурс. Режим доступа: www.lib.eparhia-saratov.ru.

10. Манько Т.В. Становление современного хормейстера: к проблеме эволюции школы хорового исполнительства // Профессиональная подготовка педагога-музыканта: Межвузовский сборник статей / Отв. редактор-составитель В.Г. Мозгот. – Майкоп: Адыгейский государственный университет. Институт искусств. 2006 // Электронный ресурс: www.arts.adygnet.ru.

11. Хватова С.И. «Дирижирование и регентование – параллельное или встречное движение?» // Вестник Адыгейского государственного университета: Рецензируемый и реферируемый научный журнал. 2009. № 2. С. 224–228.

*Хорошайло Г.В.,
кандидат искусствоведения,
профессор РГК им. С.В. Рахманинова*

Духовная музыка в репертуаре детских хоровых коллективов: праздник Рождества Христова

Аннотация: *Статья посвящена одной из важнейших проблем педагогической и хормейстерской деятельности – репертуару детских музыкальных праздников. Актуальность темы состоит в том, что многочисленные хоровые коллективы Детских школ искусств, музыкальных школ, Центров детского творчества, воскресных школ испытывают потребность в произведениях для исполнения в концертах, посвящённых праздникам церковного и народного Календаря: Рождества Христова, Нового года, Масленицы, Пасхи, Троицы.*

Ключевые слова и фразы: *Рождество Христово, репертуар, детский хор, русская духовная музыка, русская вокально-хоровая школа, хоровой театр, музыкальная культура.*

Современные процессы обновления детского репертуара предопределяются единством и взаимосвязью трёх важнейших сфер отечественной хоровой музыки: обработок народных песен, жемчужин русской духовной музыки, обработок древних песнопений и оригинальных авторских произведений, связанных с фольклорной и духовной сферами.

Рассмотрим ряд сборников, в которых собран интересный, ценный нотный материал высокохудожественного содержания, в котором нашли отражение вышеназванные важнейшие сферы отечественного хорового репертуара.

В книгу «Рождество Христово. Рождественская ёлка» вошли разнообразные материалы: публикации XX века, евангельские расска-

зы, описания рождественских обрядов, а также комментарии по проведению праздника. В сборнике представлен ряд новогодних песен с нотами, рождественских стихов, пьес, сценок, рассказов и преданий. Книга снабжена яркими иллюстрациями – фотоснимками икон и картин известных художников. В предисловии Г. Левкодимов отмечает, что данный сборник составлен на основе литературно-музыкальной хрестоматии «Рождественская ёлка» (1915 года издания), найденной им в архиве музея (личная коллекция Павла Александровича Ламма). Интересны рекомендации современникам: «Пусть учитель в школе, мать в семье перед наступлением праздника, прежде всего, напомним, прочитают или расскажут детям прекрасные повествования о Рождестве Христовом и другие святые истории. Пусть дети посмотрят на хорошие картины на темы евангельских событий. В школах можно научить детей славить рожденного Богомладенца пением прекрасных церковных песнопений «Рождество твое, Христе Боже наш», «Дева днесь...» и других... Приготовлениями к ёлке следует заниматься заблаговременно. В свободное время, иногда в праздничные дни, дети сами делают украшения к своей ёлке... Школьные праздники должны быть устроены очень просто, скромно, но в то же время заботливо и красиво. Пусть дети сами во всём помогают организаторам, и у них будет сознание довольства, что они много постарались для своего весёлого праздника. В школьном празднике должны участвовать все учащиеся»¹.

Музыкальный материал представлен в разделе «Песнопения и песни, рождественские здравицы». Всего примеров тринадцать. Из них четыре песни для детей младшего школьного возраста снабжены методическими рекомендациями, связанными с организацией движения поющих – ведением хора вокруг ёлки. Движения при этом долж-

¹ Детям к Рождеству. Святочные песни, сказки и стихи / Сост. И.В. Анухина. СПб.: «Композитор», 1994.

ны отражать характерные черты всех персонажей и быть эмоционально окрашенными.

В целом, книга по своему содержанию представляет большую ценность: обращение и изучение христианской традиции, сложившейся на Руси на протяжении столетий, её духовно-нравственные истоки, практический материал для проведения праздника Рождества Христова и рождественской ёлки.

Сборник «Детям к Рождеству. Святочные песни, сказки и стихи» опубликован в 1994 году. Составитель И.В. Анухина в предисловии указывает, что «... песни, сказки и стихи подбирались из дореволюционных русских журналов... Рождество Христово – праздник, соответствующий всем принципам православной этики, того православия, которое «не убеждает и не завлекает, оно пленяет и притягивает». С. Булгаков)... В этот праздник, такой долгожданный и прекрасный, всегда вовлечены дети. В соборах ученики воскресных школ проводят его со священниками за чаепитием, одаривая друг друга и исполняя стихи и духовные песни. А как отмечать этот праздник в семье? Если уж готовить его, то как особую духовную премьеру, обращённую к тайному тайных сердца каждого ребёнка, чтобы в его памяти рождественские праздники остались днями милосердия, добра и всепрощения. Рождество – праздник верующих во Христа, всех, чтущих давнюю традицию. Это ожидание счастья, мира, домашнего тепла и семейного согласия»¹.

Шесть песен, представленных в сборнике, предваряются литературными источниками (сказками, стихотворениями) высокого нравственно-духовного содержания. Мелодические линии песен сами по себе интересные и яркие, но из-за обилия скачков по всему диапазону представляют определённую сложность в исполнении. Своеобразие индивидуального тембра в сольном исполнении и осмысленное инто-

¹ Детям к Рождеству. Святочные песни, сказки и стихи...

нирование отчасти вуалируют технические проблемы. Двухголосная песня (единственная в сборнике) может быть исполнена как дуэтом, так и хором.

В сборник *«Композиторы – классики для детского хора»* (выпуск 4: Праздник Рождества) вошли произведения русских композиторов, рождественские колядки и канты, церковные песнопения, посвящённые празднику Рождества Христова. «Рождественский сборник – это прежде всего высокая музыка, дающая возможность дирижёру пополнить репертуар детского хора замечательными классическими и народными произведениями...»¹, – отмечает в предисловии составитель Н.В. Аверина, «...их исполнение поможет развитию художественного вкуса детей, обогатит певцов новыми музыкальными впечатлениями...»². Праздник Рождества Христова на Руси богат певческими традициями, которые из века в век сохранялись и передавались из поколения в поколение. Рождественский праздник вобрал в себя все лучшее из календарных обрядов славянского мира, корни которых – в седой старине. «На святки свои порядки – обряды, обычаи да колядки» – говорят в народе. Десять колядок и кантов, отредактированных составителем сборника, удивляют поэтическим и мелодическим совершенством, просто и искренно передающим евангельскую историю рождения Христа. «Все они, как справедливо отмечает Н. Аверина, очень удобны для разучивания (естественность, простота мелодий и гармоний, небольшой диапазон, простейшее многоголосие, куплетное строение) и являются для детей превосходной вокально-хоровой школой»³. Содержание сборника составляют 36 произведений: 24 предназначены хору а cappella, восемь – хору с сопровождением

¹ Композиторы-классики для детского хора. Вып. 4: Праздник Рождества. М.: Музыка, 2003.

² Там же.

³ Там же.

фортепиано. Степень сложности сочинений без сопровождения также различна: от унисонного знаменного распева «С нами Бог», простого двухголосия в рождественской колядке «Прилетели Ангелята» до шестиголосной стихиры А. Лядова «Слава в вышних Богу». Многоголосные партитуры могут исполняться женским хором.

Пение без сопровождения, как известно, предполагает высокую исполнительскую культуру: выразительное, в рамках стиля, интонирование, владение дыханием, ансамблевую чуткость. Изучение и исполнение лучших образцов русской хоровой классики, собранных в этом сборнике, имеет непреходящую ценность в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения. Издание адресовано руководителям хоровых студий, школ, колледжей, детских (женских) хоровых коллективов.

Сборник *«Детские праздники. Новый год»* состоит из двух разделов. Первый раздел – сценарий праздника. В предисловии авторы-составители (музыкальные руководители петербургских детских садов А.А. Иванова и М.Г. Станченко) рекомендуют исполнителям создавать собственную форму предложенного ими сценария: «воспользоваться им полностью или лишь отдельными фрагментами, заменять и добавлять стихи по своему выбору»¹. Второй раздел – нотное приложение – состоит из 16 песен и танцев. Необходимо отметить художественную ценность музыкальных образцов. В сценарии использована музыка композиторов: Р. Козловского, А. Верстовского, А. Гречанинова, А. Красева, А. Петрова и др. Четыре одноголосные песни (песни-хороводы, колядка) предназначены для детей младшего возраста.

«Рождественские народные песнопения для трёхголосного детского или женского хора». В предисловии сообщается о том, что «сборник родился из желания приобщить детей к тому духу, в ко-

¹ Детские праздники. Новый год (сценарий с нотным приложением). СПб.: «Композитор», 1997.

тором славили Христа и Его Рождество наши благочестивые предки. Первоначально он предназначался для детского хора Церкви Владимирской иконы Божией Матери Санкт-Петербурга. Этим обусловлено и относительно простое трёхголосное изложение и удобная для детских голосов тесситура. Однако повсеместная нужда в таких нотах побудила храм осуществить его издание»¹. Содержание сборника составляют 36 песнопений. Основная часть их (17), как отмечает составитель, была собрана в православных приходах нашего Отечества. В основном это колядки – песни и игры, которыми сопровождаются Рождественские праздники. Далее расположены «Словацкие» песнопения (6), которые «взяты из одноголосного с сопровождением сборника.», изданного в Праге в 1988 г.»; за ними следуют десять украинских колядок, тексты которых напечатаны русскими буквами с целью облегчить их правильное произношение. Три одноголосные песни для самых маленьких исполнителей завершают содержание сборника. Иллюстрации различных персонажей, которых воспевают в песнопениях, выполненные Настей Макаровой, певчей детского церковного хора, украшают и поясняют происходящее.

Сборник очень востребован и в настоящее время. Без этих песнопений-колядок не обходится ни один Рождественский праздник. Прежде хормейстеры заимствовали их друг у друга, переписывая голоса и составляя партитуры. Собранные же в сборник песнопения, переложённые для детских голосов с учётом их возрастных исполнительских возможностей, классифицированные по национальной принадлежности, имеют непреходящую ценность. Произведения отличает выразительная, плавная мелодика, простая ритмическая организация, одновременное произнесение (в большинстве случаев) текста. Изложенные

¹ Рождественские народные песнопения для трёхголосного детского или женского хора / ред.-сост. И.В. Болдышева. СПб.: Санкт-Петербургская Метрополия, 1993.

в удобной для детских голосов тесситуре (в основном используются звуки середины диапазона), они способствуют естественному, нефорсированному пению детей. Основная сложность – пение без сопровождения. Навыками ансамблевого музицирования обладают певчие, освоившие азы вокально-хорового пения. Сочинения, собранные в этом замечательном сборнике, могут быть рекомендованы для исполнения детскими (женскими) хорами ДШИ, гимназий, лицеев, воскресных школ, музыкальных училищ, колледжей.

Работа хормейстера над «Рождественской песней»

Песня написана композитором С.А. Халаимовым¹ на слова неизвестного автора. Композитор сумел очень тонко передать средствами музыкальной выразительности содержание стихов, привнёс неповторимый, светлый, лучезарный тон в тембровую палитру звучания детских (женских) голосов и сопровождающего их инструмента – фортепиано («Рождество – это праздник души!»). Важно отметить, прежде всего, в каком темпе движется музыка (как известно, музыка развивается во времени), каким метро-ритмом наполнена. В данной песне темп обозначен: Moderato четверть = 76, размер 6/8, пульсация восьмыми длительностями. Такое движение типично для колыбельных песен. Три куплета песни завершаются кодой (четыре такта). Мелодии присуще плавное голосоведение. Песня написана для двухголосного детского (женского) хора с сопровождением фортепиано. Инструментальное вступление вводит нас в мир образно-смыслового содержания текста, в нём слышится нежный, хрустальный перезвон падающих в тишине снежинок. На протяжении всего сочинения

¹ Халаимов Сергей Анатольевич родился в 1965 г. в Ростове-на-Дону. Среди сочинений: симфоническая поэма-сказка, фортепианные и скрипичные детские пьесы, сотни романсов и песен (преимущественно детских), хоры. Новые сочинения С. Халаимова – детские мюзиклы «Гадкий утёнок» и «Времена года» на либретто Н. Рябухиной.

в сопровождении дублируются хоровые голоса, что является важным подспорьем для достижения чистоты интонации при исполнении песни. Интересно отметить, каким образом композитор, используя небольшой мелодический диапазон (чуть больше октавы), выделил слово «Рождество» двумя верхними нотами (ре и ми второй октавы), в коде подчёркнутыми ещё и штрихом *tenuto*. Плавное голосоведение коротких мелодических фраз (мотивов) удобно в разучивании и исполнении данного произведения. Дыхание берётся по фразам, которые отделены паузами. Большинство маленьких фраз начинается из-за такта, а завершается на сильную долю такта, что способствует созданию правильного ощущения движения мелодии и выразительному произнесению литературного текста. В пульсирующем движении восьмых нот отражён круговорот «белоснежной метели», радостное настроение – в мажорных созвучиях (основная тональность – фа мажор). В хормейстерской работе важное значение имеет стремление к постижению глубинного смысла исполняемого сочинения, заложенного в его литературной основе.

«Рождество в белоснежной метели и в малиновом звоне в тиши. Рождество – это сердца веселье, Рождество – это праздник души! В небо дверь открывалась, в мир Христос пришёл. Благодать и милость грешник в нём нашёл. В высоте небесной славит Бога хор. И напев чудесный огласил простор. Многие столетия все поют о том, радостно на свете с Господом Христом»¹. Выразительное, осмысленное пение непременно отразится в эмоциональном, чувственном наполнении певцов, испытывающих радость на сердце при исполнении рождественской песни (ожидание чуда), сопричастность переживания этой великой радости с бесконечным множеством людей прошедших столетий...

¹ Я. Бузинный. РОЖДЕСТВО. Цит. по: http://happy-school.ru/publ/jabuzinnyj_rozhdestvo/23-1-0-1029

На основании исполнительского анализа «Рождественской песни» можно сделать следующие выводы:

- разучивание и исполнение протяжных песен способствует вокальному воспитанию детей, формированию певческих навыков (петь связно, протяжно, «тянуть звук» – самое трудное на начальном этапе обучения);
- внимание хормейстера к выразительному интонированию слова, наряду с мелодической распевностью, темповой, ритмической определённой, ансамблевой чуткостью направлено на достижение и рост исполнительской культуры хорового коллектива;
- вместе с развитием образно-эмоционального мышления дети приобретают способность сценического воплощения исполняемого произведения.

Процесс обновления детского хорового репертуара для современного хормейстера, организатора означает не только постоянный поиск лучших образцов духовной музыки, но и интенсивное развитие собственного творческого потенциала, музыканта – лидера, способного увлечь, повести за собой, организовать участников праздничного действия. Творческая атмосфера ожидаемого праздника Рождества Христова объединяет его создателей, участников, наполняет их сердца несказанной радостью и светом.

Список рекомендуемой литературы:

1. Аверина Н.В. Проблема репертуара в детском хоровом исполнительстве: автореф. дис...канд. искусствоведения. М., 1996.
2. Кошмина И.В. Русская духовная музыка: Пособие для студ. муз.-пед. училищ и вузов: в 2 кн. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001.
3. Никольская-Береговская К.Ф. Русская вокально-хоровая школа: От древности до XXI века: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003.

4. *Овчинникова Т.К.* Хоровой театр в современной отечественной музыкальной культуре. Ростов н/Д, 2010.

5. *Петровская Е.К.* Какой у нас сегодня праздник, мама? М.: Изд-во «Станкин», 1992.

Список нотных сборников:

1. Детские праздники. Новый год (сценарий с нотным приложением). СПб.: «Композитор», 1997.

2. Детям к Рождеству. Святочные песни, сказки и стихи / Сост. И.В. Анухина. СПб.: «Композитор», 1994.

3. Композиторы-классики для детского хора. Выпуск 4: Праздник Рождества. М.: Музыка, 2003.

4. Рождественские народные песнопения для трёхголосного детского или женского хора / ред.-сост. И.В. Болдышева. СПб.: Санкт-Петербургская Метрополия, 1993.

5. Рождество Христово. Рождественская ёлка. Евангельские рассказы, рождественские обряды, пьесы, стихи, предания, песни с нотами / сост. и предисловие Г.Е. Левдокимова. М.: ЗАО РИФМЭ, 2000.

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ ДОНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск IV

Сдано в набор 18.12.2015. Подписано к печати 13.01.2016.
Формат 60x84/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Тираж 300 экз. Зак. №.

Издательство «Антей»
Отпечатано ООО «Антей»
344037, г. Ростов-на-Дону, 24-я Линия, 20.