

ЖУРНАЛ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

# ДАМАСКИН

№ 1 (61) МАРТ 2023



**Христианство  
и мировая  
культура**





# ДАМАСКИН

Журнал Нижегородской духовной семинарии

№ 1 (61) март 2023

## Журнал Нижегородской духовной семинарии

Одобрено Синодальным отделом  
по взаимоотношениям Церкви с обществом  
и средствами массовой информации

Главный редактор  
протоиерей Василий Спирин

Вёрстка В. Г. Kochnev

Фото: Ю. Гуторов

Учредитель и издатель

АНО «ПЦ „Логос“» (Автономная некоммерческая  
организация «Просветительский центр „Логос“»)

Генеральный директор  
А. С. Фролов

Адрес  
603086, Нижний Новгород,  
Ярмарочный проезд, д. 10

Адрес редакции  
603086, Нижний Новгород,  
Ярмарочный проезд, д. 10  
Тел.: +7 (831) 246-73-95  
E-mail: damaskin@yandex.ru

Журнал зарегистрирован Федеральной службой  
по надзору в сфере связи, информационных  
технологий и массовых коммуникаций  
(Роскомнадзор)

Регистрационный номер  
ПИ № ФС 77-75718 от 13.06.2019 г.

Журнал размещен в научной электронной  
библиотеке elibrary.ru и зарегистрирован  
в научометрической базе РИНЦ (Российский  
индекс научного цитирования) по договору  
№ 381-09/2017 от 26 сентября 2017 г.

Подписной индекс 51299

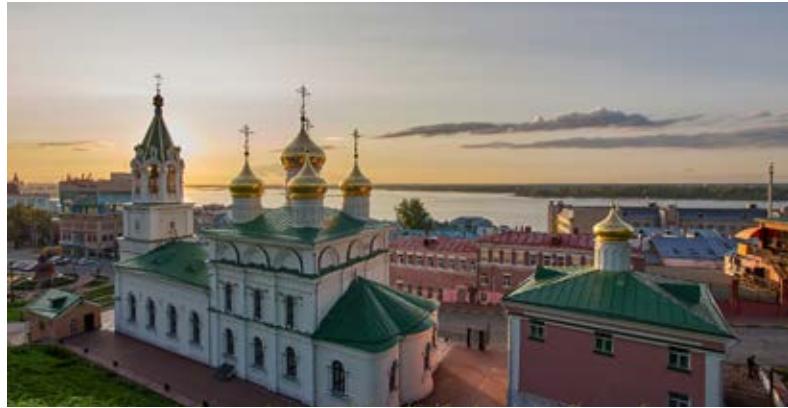
Тираж 2150 экз.

Печать: типография «Ридо»  
603074, Нижний Новгород,  
ул. Шаляпина, д. 2а

Дата выхода: 17 марта 2023 г.

Цена свободная

Мнение редакции может не совпадать с мнением  
авторов публикаций



## Содержание

### Тема номера: Христианство и мировая культура

- 4 Епископ Филарет (В. С. Гусев)  
И. А. Ильин о роли России в славянском мире
- 8 Протоиерей Василий Смагин  
Свобода от рабства: культурный контекст,  
христианский аспект идей Ф. М. Достоевского
- 18 Сергей Колесников  
Христианские ценности в литературе эпохи  
Возрождения
- 27 Протоиерей Алексий Белецкий  
Судьба Мессии
- 38 Протоиерей Александр Зуев  
Богословие Екклесиаста как мост к Новому Завету
- 54 Иерей Анастасий Сухомлин  
К вопросу об актуальных проблемах духовного  
образования в Российской Федерации

### События жизни духовной школы

- 58 Учебный комитет Русской Православной Церкви  
опубликовал рейтинг духовных академий  
и семинарий Русской Православной Церкви

### Православное богослужение

- 59 Иерей Александр Калаганов  
Рецепция идей Евхаристической экклесиологии  
протопресв. Николая Афанасьева в трудах  
современных исследователей

### Вера от слышания

- 66 Священник Михаил Уланов  
Гимнография Иоанна Дамаскина

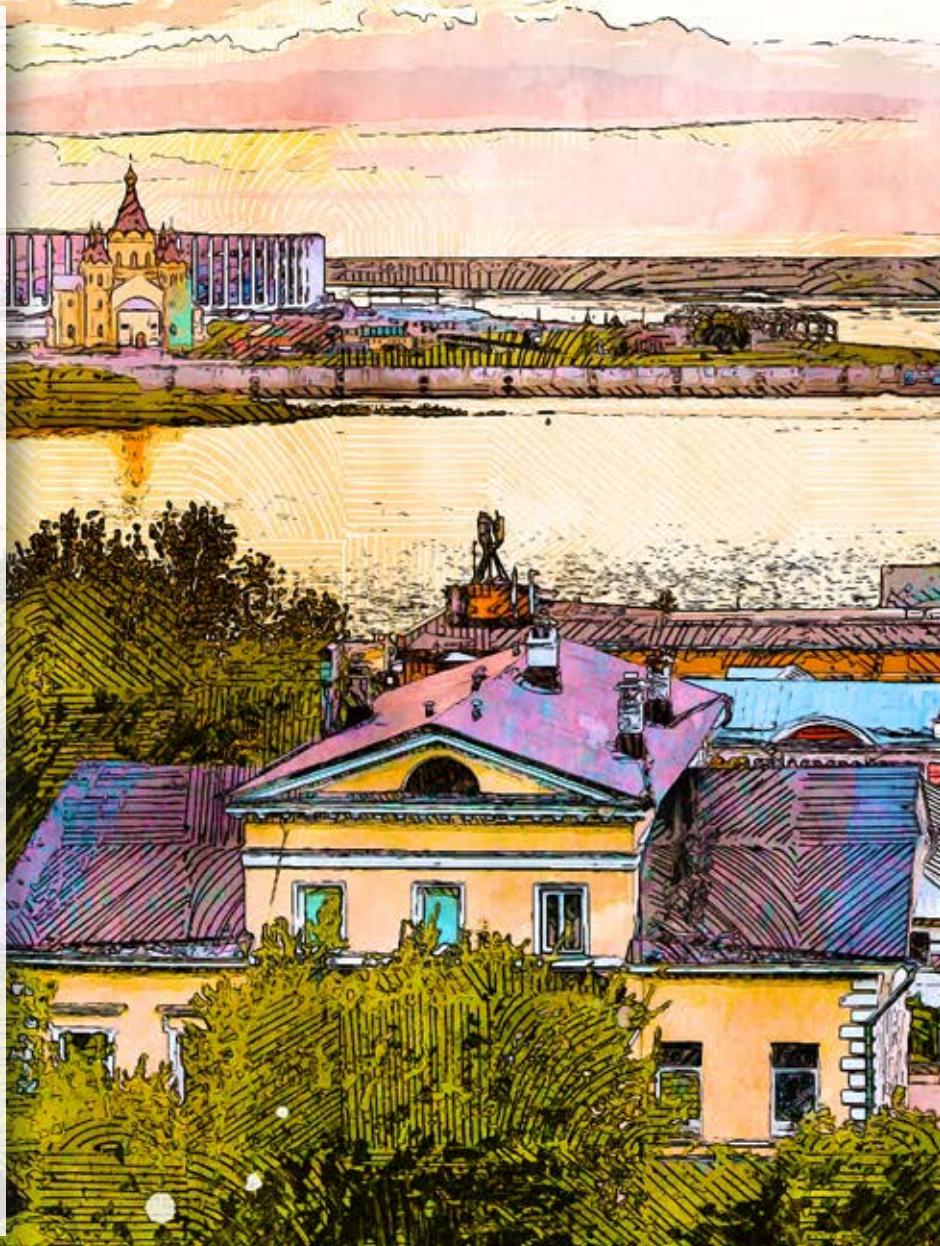
### Перо в руках семинариста

- 76 Ростислав Пестрецов  
Роль религии в современной культуре

# Христианство и мировая культура

«Перед христианами стоят две задачи: они должны хорошо знать современную культуру и современного человека, его желания, устремления, интересы — и должны стремиться преобразовать эту культуру на христианских началах, сделать ее культурой „охристовленной“, если использовать термин Николая Бердяева и преподобномученицы Марии (Скобцовой). Пример такого подхода к культуре мы можем почерпнуть из великого Предания Церкви. Святые отцы, такие как Иустин Философ, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Блаженный Августин, стремились овладеть внешней мудростью и культурой для того, чтобы поставить достижения человеческого разума на службу христианству и Церкви.»

Патриарх Кирилл





# И. А. ИЛЬИН о роли России в славянском мире



Епископ Филарет (В. С. Гусев)

Иван Александрович Ильин (1883–1954) и его наследие приобретает всё большую популярность в современной России. Наследие русского мыслителя ставит фундаментальные проблемы сущности России, особенностей ее национального сознания, а также места Российской государства, культуры и религиозной традиции в общемировом, и, в частности славянском мире. Последняя тема приобретает особую актуальность, особенно в сложившихся сегодня непростых геополитических условиях и заслуживает пристального внимания.

Наиболее основательно представленный вопрос разбирается И. А. Ильиным в трудах «О России. Три речи», «Россия есть живой организм», «О русской идее». Мыслитель отмечает, что аналогично тому, как каждая

человеческая личность уникальна и неповторима, так и каждое государство, народ и цивилизация обладают своими самобытными чертами, носителями «живой индивидуальности» [1, с. 14]. Особенность России как «живого организма» определяется уникальной культурой, духовно-нравственной православной традицией, искусством, особым языком, на который, как пишет мыслитель, — «отзываются все славяне мира» [5, с. 224]. Россия передала славянским государствам основы христианской веры, правосознания, культуры и искусства, о чем, к сожалению, часто забывают славянские народы.

И. А. Ильин выделяет ряд факторов, определяющих особое место России в славянском мире.

Во-первых, речь идет об особенностях географического положения, уникальных

климате и природном ландшафте России. «С первых же веков своего существования русский народ оказался на отовсюду открытой и лишь условно делимой равнине» [5, с. 226]. Россия была лишена оборонительных рубежей. В силу этого, на протяжении многих столетий, ей приходилось отражать набеги вражеских племен. Поэтому фактор постоянной готовности к самообороне сыграл важную роль в осознании Россией своего особого положения, как в славянском пространстве, так и вообще в мире. Россия имеет особые климатические условия: холодная зима и яркое лето, бесконечные просторы и бескрайние луга, густые леса и прочее. Поэтому, природно-климатический фактор сыграл существенную роль в становлении диалектического характера русских людей, души которых сделались «глубоки и буреломны, разливны и бездонны, и научились во всём идти до конца и не бояться смерти... Нам открылся весь размах страстей и все крайности верха и низа» — пишет И. А. Ильин [1, с. 8]. Сущность России нельзя ограничивать обширностью ее территории и числом народов, несмотря на то, что географический фактор является неотъемлемой частью ее «духовного организма».

Второй аспект, предопределивший особенность России в славянском мире стал фактор «славянской души». В отличии от чехов, хорватов, болгар, поляков, словаков, русские особо расположены к таким качествам, как сочувствие, гостеприимство, открытость, искренность, сердечное созерцание. «Славянский индивидуализм» русского народа раскрывается в органической естественности, свободе и простоте. Русскому народу по своему естеству присущ дух свободы, отличающий его и восточнославянские народы от европейцев и западных

славян. Азиатское кочевничество, равнинное пространство и редкая населенность на обширной территории повлияли на стремление русского человека к духовной свободе, индивидуализации: «Славянская кровь тянула к индивидуализации; бесконечная равнина поощряла эту тягу; правосознание, питаясь религиозным чувством и неоформленным национальным чувством, обходилось совсем без традиций римского права и строгого военного воспитания» [6, с. 187]. Россия для всех прочих славянских государств призвана стать образцом любви, являющейся духовно-творческой силой жизни и развития человечества. Любовь — основа мирной жизни человечества, духовно-нравственного развития личности, источник веры, культуры, соборности как образа Божественного единосущия на земле. Данную идею русско-славянская душа унаследовала от православного вероучения и традиции.

Третьим фактором, демонстрирующим роль России в славянском мире, является Православное вероучение, духовная и культурная традиции. Славянскому миру чуждо западное христианство, ведь исторически «славянская душа укрепила свое сердце в заветах Православия» [3, с. 194]. Православие хранит не только полноту Божественного Откровения, аскетического опыта, но и государственную верность, патриотическое горение, жертвенность. Дух искренней веры, служения ближнему и персональное «добровольчество» являются высшими проявлениями Православия, поэтому замещать эти дары чуждым для славянских народов католицизмом нет никакого основания [3, с. 196]. Православие в русском варианте сможет открыть славянским государствам сакральное измерение жизни, которое было,

**«Любовь — основа мирной жизни человечества, духовно-нравственного развития личности, источник веры, культуры, соборности как образа Божественного единосущия на земле. Данную идею русско-славянская душа унаследовала от православного вероучения и традиции.»**

в результате, поглощено католической традицией. Россия в отличие от всех прочих государств демонстрирует «волю к религиозному мироприятию» [6, с. 186]. Русский человек осмысливает свою жизнь, развитие и деятельность сквозь призму веры. В этом смысле идеи И. А. Ильина имеют параллели с воззрениями Ф. М. Достоевского: русский человек, поставив веру и святость в основу своего бытия, не возводит материальные ценности в степень основополагающих принципов жизни [8, с. 1203]. Русское православие не есть форма, организация или совокупность доктринальных положений, но представляет собой особый «духовный путь». В большинстве славянских государств (преимущественно западных) католичество подверглась активным процессам секуляризации, поэтому лишь Россия как хранительница Православной веры должна стать главным средством «христианизации» славянского пространства. Вселенская миссия России обусловлена принципом «мироприятия», имеющего православные истоки и ставшим основанием духовного развития русского общества [9, с. 162]. Россия может разделиться со славянскими народами основами духовной очевидности, сердечного созерцания, православным духом соборности, глубиной русской культуры.

Четвертый фактор, свидетельствующий об особом значении России в славянском мире, связан с ее уникальным историческим путем, ведь история народа есть «молчаливый глагол его духа; таинственная запись его судеб; пророческое знамение грядущего» [1, с. 21]. История России, по И. А. Ильину, — это история мук и борьбы, начиная от противостояния вражеским племенам в древнюю эпоху, заканчивая революционными и военными

потрясениями ХХ века. Мыслитель отмечает: «История наша есть история осажденной крепости; история сполоха, приступа, отражения и крови» [1, с. 24]. В непрестанной борьбе Россия проявляет себя как носитель особой миссии, направленной на сохранение не только своего государства, культуры и традиций, но и славянской расы [5, с. 227]. По отношению к славянским государствам именно Россия и ее народ на протяжении многих столетий выражали братскую терпимость. В отличие от Запада, Российское государство всегда было и остается защитником, а не угнетателем для славянских братьев. Это качество определяется такой самобытной чертой России как «самостояние». Россия всегда придерживалась политики взаимоуважения, миролюбия, формируя все необходимые условия для развития творческого потенциала славянских государств и народов. От распада Российского государства будут страдать не только славяне, но и весь мир, так как именно оно является «оплотом вселенского мира и равновесия» [7, с. 81–82]. В общемировом пространстве оно предстает особым, многообразным и доступным религиозным, социальным и культурным простором. По мнению И. А. Ильина, Россия исторически являлась и остается творческим посредником между славянскими и прочими народами. Руководствуясь принципом соборности, она является посредником объединяющим, а не разъединяющим. Таким образом, Россия, служит своим религиозным, культурным, социально-политическим, правовым и географическим единством всему славянскому миру [5, с. 226].

Говоря об особой роли России в славянском мире, И. А. Ильин при этом предостерегает от всякого

**«Русский человек осмысливает свою жизнь, развитие и деятельность сквозь призму веры. В этом смысле идеи И. А. Ильина имеют параллели с воззрениями Ф. М. Достоевского: русский человек, поставив веру и святость в основу своего бытия, не возводит материальные ценности в степень основополагающих принципов жизни»**

проявления национальной гордыни: «мы отнюдь не утверждаем, будто мы ушли на этих путях очень далеко или будто мы всех опередили... Будто все, что в России происходит и создаётся, — совершенно, будто русский характер не имеет своих недостатков, будто наша культура свободна от заблуждений, опасностей, недугов и соблазнов» [4, с. 314]. В истории России были как светлые, так и темные страницы. Несмотря на это, русский народ должен продолжать идти своим самобытным путем. С какими бы трагическими и сложными событиями Российское государство не сталкивалось в своей истории, оно должно продолжать поддерживать, а не порабощать, объединять, а не разъединять своих славянских соседей. Славянские народы не должны восприниматься как учителя или ученики России. Главная миссия России среди славянских народов, по мысли И. А. Ильина, сводится к непринудительной трансляции своего исторического и духовно-нравственного опыта, основанного на православной вере, глубокой культуре, и традиции, раскрывающихся в свободе «русской предметности» [1, с. 22].

### Заключение

В воззрениях И. А. Ильина роль России в славянском мире определяется четырьмя ключевыми факторами: географическим (особый климат, континентальность, красота природы); фактором «славянской души» («славянский индивидуализм», раскрывающийся в сочувствии, гостеприимстве, свободе, сердечном созерцании, открытости); православии

«В непрестанной борьбе Россия проявляет себя как носитель особой миссии, направленной на сохранение не только своего государства, культуры и традиции, но и славянской расы. По отношению к славянским государствам именно Россия и ее народ на протяжении многих столетий выражали братскую терпимость.»

(мироприятие, сакральное измерение жизни, принцип соборности, духовная культура) и особом историческом пути (государственность, самооборона, многонациональность, обширность территории, культура). Принятие и усвоение славянскими народами глубины российской культуры, религиозности и традиций, способно облагородить путь их исторического развития.

### Список источников и литературы

- 1). Ильин И. А. О России: три речи: 1926–1933. София: За Россию, 1934. — 32 с.
- 2). Ильин И. А. О государственной форме // Национальная Россия. Наши задачи. — М.: Родина, 2021. — С. 261–264.
- 3). Ильин И. А. О православии и католичестве // Собрание сочинений в 10 томах. — М., 1993. Т. 3. — С. 192–196.
- 4). Ильин И. А. О русской идее // Национальная Россия. Наши задачи. — М.: Родина, 2021. — С. 312–320.
- 5). Ильин И. А. Россия есть живой организм // Национальная Россия. Наши задачи. — М.: Родина, 2021. — С. 223–228.
- 6). Ильин И. А. Федерация в истории России // Национальная Россия. Наши задачи. — М.: Родина, 2021. — С. 186–190.
- 7). Ильин И. А. Что сулит миру расчленение России // Собрание сочинений: в 10 т. Т. II. Кн. I. — М.: Русская книга, 1993. — С. 78. 8–91.
- 8). Лисица Ю. Т. Федор Достоевский и Иван Ильин о причинах русской революции (к 100-летию русской революции) // Гуманитарное пространство. — М., 2021. № 9. — С. 1198–1215.
- 9). Шакирова Е. Ю. Иван Александрович Ильин о Родине и России (размышления по прочтению произведений И. А. Ильина) // Образ родины: содержание, формирование, актуализация. — М., 2018. С. 161–164.

# СВОБОДА ОТ РАБСТВА: КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ, ХРИСТИАНСКИЙ АСПЕКТ ИДЕЙ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

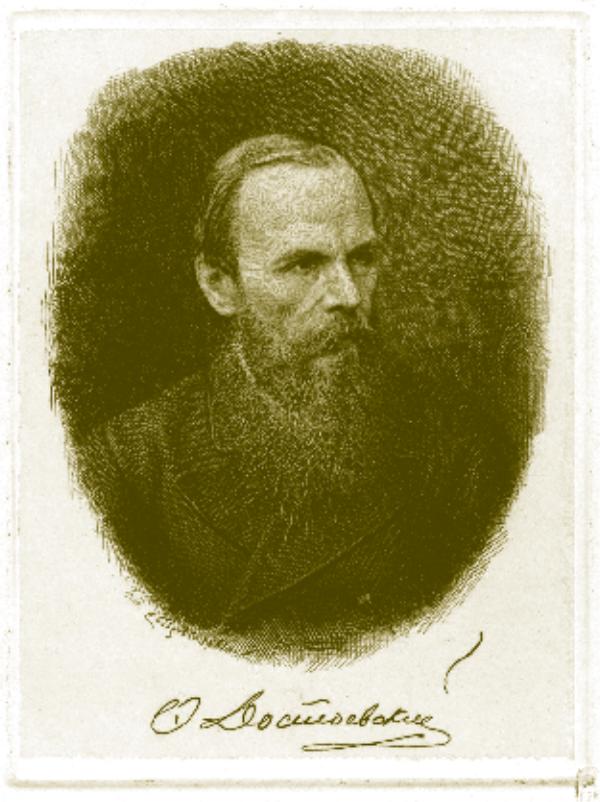
Протоиерей Василий Смагин, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Автор выражает благодарность доценту Евгении Борисовне Масловой за консультацию по вопросу методологических ошибок в тексте.

**В**ершиной идей Ф. М. Достоевского в антропологии является проблематика свободы в человеке, — так писал о творчестве великого русского писателя о. Василий Зеньковский в своей «Истории русской философии».<sup>1</sup> Тема свободы красной нитью проходит через все творчество Достоевского, в романе «Братья Карамазовы» она особенно отчетливо видна в легенде о Великом Инквизиторе. Об этом писали многие исследователи творчества Федора Михайловича, в том числе и церковные: преподобный Иустин (Попович),<sup>2</sup> архиепископ Иоанн (Шаховской) и др.<sup>3</sup> В настоящей статье отправной точкой для рассуждений послужил другой фрагмент из романа «Братья

Карамазовы», а именно — «Из бесед и поучений старца Зосимы». Здесь великий русский писатель предупреждает об опасности такой свободы, которая ввергает человека в духовное рабство.

В своих поучениях старец Зосима говорит: «Провозгласил мир свободу, в последнее время особенно, и что же видим в этой свободе ихней: одно лишь рабство и самоубийство! Ибо мир говорит: „Имеешь потребности, а потому насыщай их... Не бойся насыщать их, но даже приумножай“ — вот нынешнее учение мира. В этом и видят свободу... Понимая свободу как приумножение и скорое утоление потребностей искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных



и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок».<sup>4</sup>

В рамках нашей темы можно указать на два фактора, которые характеризуют современную эпоху: она является с одной стороны цифровой, а с другой — потребительской. Оба эти аспекта современной культуры — а они имеют тенденцию к внутреннему сближению — содержат в себе угрозы для свободы человека, как фундаментальной способности к осознанному самоопределению между добром и злом. Цифровая культура при посредстве машины (компьютер, планшет, смартфон) делает жизнь человека уже немыслимой без гаджетов, а потребительская культура, в свою очередь,

обеспечивает между человеком и машиной все более тесную связь. В итоге, как это ни парадоксально звучит, человек — ради большей свободы — становится менее свободным, то есть он добровольно входит в состояние рабства. Сегодня к факторам, ограничивающим свободу человека, добавились угрозы, связанные с развитием цифровых технологий: тотальный контроль в Сети, бегство в выдуманный мир, потеря контроля над эмоциями, одиночество, интернет-зависимость и др.

Небольшое замечание в ответ на возможный вопрос: «А при чем здесь Достоевский, ведь сейчас совсем другая эпоха?». Действительно, мы живем в иное время: новые технологии, новая культурная среда, новые проблемы. Однако ядром этих новых проблем остается прежняя напряженность между свободой и ответственностью. Об этой напряженности Ф. М. Достоевский как раз и писал, поэтому он и сегодня актуален, когда в своих романах говорит о свободе и о рисках, которые с ней связаны.

Старец Зосима: «Уверяют, что мир чем далее, тем более единится, слагается в братское общение тем, что сокращает расстояния, передает по воздуху мысли. Увы, не верьте таковому единению людей».<sup>5</sup>

Действительно, характерной чертой цифровой эпохи стал следующий парадокс: люди соединяются, но при этом и разъединяются. Развиваются формы коммуникации, но одновременно исчезает опыт личного общения между людьми, коммуникация заменяет общение. Еще одна характерная черта времени: в средах Всемирной паутины пользователи прячутся за свои аватары — визуальные самопрезентации и вымышленные идентичности. Этому даже придумали название: «Виртуальное

**«Характерной чертой цифровой эпохи стал следующий парадокс: люди соединяются, но при этом и разъединяются. Развиваются формы коммуникации, но одновременно исчезает опыт личного общения между людьми, коммуникация заменяет общение.»**

появление партнера по коммуникации в киберпространстве».<sup>6</sup> *Партнер по коммуникации вместо человеческого общения лицом к лицу — это также современный фактор угрозы для свободы человека.*

Таким образом, Ф. М. Достоевский из прошлого, говоря языком своего времени, сегодня предупреждает людей цифровой эпохи о нравственных рисках, связанных с развитием технологий, призывает их сохранять здравую критичность среди всех реалий проходящего века.

В наставлениях старца Зосимы люди предупреждаются об опасности греха зависти. Зависть способна поразить серьезной болезнью любого человека, как богатого, так и бедного: одни завидуют материальным благам,

другие — молодости и здоровью. Но любая зависть — это яд для человеческого сердца, потому что она от дьявола (Прем. 2, 24). Понятно, что зависть быстрее всего появляется там, где есть несправедливость и социальное неравенство.

Старец Зосима о богатых: «Живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства».<sup>7</sup> И о бедных: «А у бедных неутоление потребностей и зависть пока заглушаются пьянством. Но вскоре вместо вина упьются и кровью, к тому их ведут».<sup>8</sup>

Из отечественной истории мы знаем, как последнее предсказание исполнялось в нашей стране, когда решили, что свобода связана с равенством: чтобы стать свободными, необходимо всех

**«Ф. М. Достоевский из прошлого, говоря языком своего времени, сегодня предупреждает людей цифровой эпохи о нравственных рисках, связанных с развитием технологий, призывает их сохранять здравую критичность среди всех реалий проходящего века.»**





уравнять. И на практике применили этот марксистский принцип, используя средства радикальные.<sup>9</sup> В 1918-м году первая в истории нашего Отечества Конституция объявила все богатства страны — землю, леса, воды, фабрики, транспорт — общенародным достоянием.<sup>10</sup> Но при этом советская власть, жестко осуществляя классовый подход, стала фактически синонимом диктатуры пролетариата, поражая в правах инакомыслящих. Потом — в девяностые — общую собственность в нашей стране опять делили, но уже не по-марксистски.

«Вместо служения братолюбию и человеческому единению впали, напротив,

в отъединение и уединение», — говорит далее старец Зосима.<sup>11</sup>

Солидарность имеет тесную внутреннюю связь с духовностью. Свобода — великий дар Божий человеку, но этот дар связан с ответственным выбором. А проблема выбора, в свою очередь, связана с осознанием своей жизни, правильный же выбор — это всегда путь духовный, противоположный греху.<sup>12</sup> Апостол Павел пишет: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5, 13). Если человек выбирает духовное направление в своей жизни, то он

**«Земные блага являются для человека не целью, но лишь средством на пути к Богу, а отношение к собственности должно основываться на евангельском принципе любви к ближнему.»**



обязательно выберет также любовь, милосердие и сострадание к людям. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится, что христиане призваны жить в такой свободе, которая находит свое выражение в служении другим людям.<sup>13</sup> Земные блага являются для человека не целью, но лишь средством на пути к Богу, а отношение к собственности должно основываться на евангельском принципе любви к ближнему.<sup>14</sup>

Старец Зосима:  
«И не дивно, что вместо свободы впали в рабство».<sup>15</sup> Так бывает, когда человек в своей жизни выбирает путь материалистический, а не духовный, особенно, когда он выбирает угождение плоти, а не служение духу.

**«Человек, пребывающий в зависимости от своих страстей, находится в духовном рабстве, его свобода – это иллюзия. Все иллюзии однажды заканчиваются, а некоторые из них заканчиваются плачевно (и для тела, и для души).»**

Сравнительно недавно в нашей стране вспоминали столетие Декрета Совнаркома РСФСР «О ликвидации безграмотности», который был издан в 1919 году. Политические цели этой кампании были определены уже в преамбуле документа: «В целях предоставления всему населению Республики возможности сознательного участия в политической жизни страны».<sup>16</sup> Тогда предполагалось, что на пунктах ликвидации человек может стать грамотным всего за полгода, а путь к знаниям начинался для

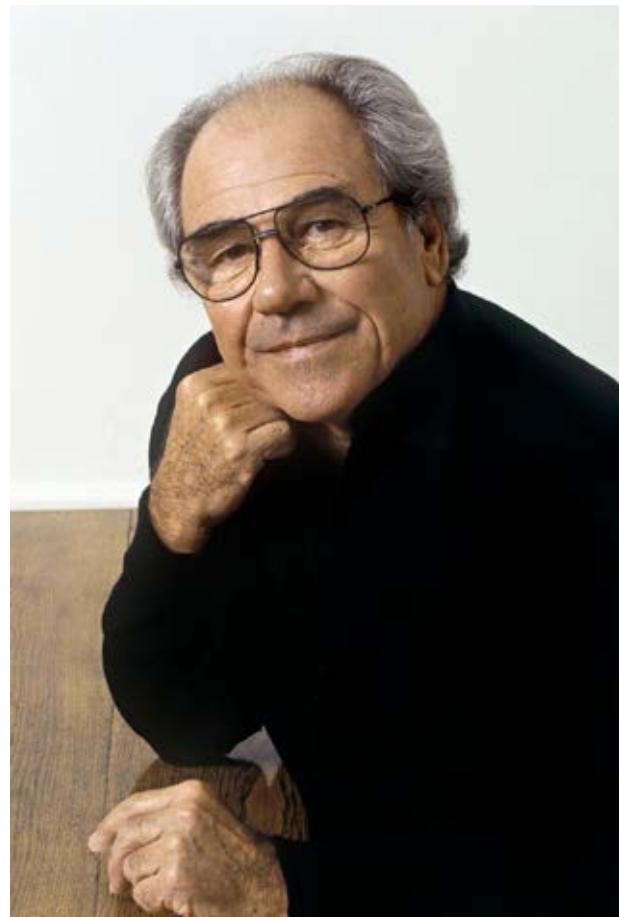
него с запоминания таких идеологем на злобу дня: «Мы не рабы, рабы не мы!»<sup>17</sup>

Однако рабство может быть не только внешним, но и внутренним состоянием, последнее часто связано с грехом и не всегда

очевидно. Бывает, что человек впадает в какие-то виды зависимости — наркотики, алкоголь, табак, блуд, — считая себя при этом свободным: ведь он делает то, что ему хочется, то, что ему нравится. Но на самом деле такая свобода является рабством, как говорится в Писании: «Кто кем побежден, тот тому и раб» (2 Пет. 2, 19). Человек, пребывающий в зависимости у своих страстей, находится в духовном рабстве, его свобода — это иллюзия. Все иллюзии однажды заканчиваются, а некоторые из них заканчиваются плачевно (и для тела, и для души).

Другой пример — популярная ныне в западных странах «гендерная» теория. Идеология гендера, исходя из той идеи, что разница между мужчиной и женщиной обусловлена не биологическими, а социальными причинами, призывает к свободе от этих социальных категорий во имя более полного равенства между людьми. Человек, якобы, может сам выбирать, кем он хочет в этом мире быть — мужчиной или женщиной. Такой результат борьбы за права человека привел к серьезным проблемам для западного мира. Запад, используя возможности цифровой эпохи, предпринял попытки перенести эту ценность своей демократии и в Россию. Но это тоже рабство, тоже грех: гомосексуализм осуждается в Библии. Христианство признает духовное равенство в достоинстве между мужчиной и женщиной, но равенство не означает одинаковости. Бог сотворил человека именно как мужчину и женщину, чтобы они имели единство друг с другом в любви, это единство предназначено для продолжения человеческого рода (Быт.1,27).

Таким образом, предупреждение Ф. М. Достоевского об опасности потребительского менталитета согласуется с церковным учением о том, что подлинной свободой является свобода от греха. Бог даровал людям свободу от рабства греху через искупительную жертву Своего Единородного Сына, Господа Иисуса Христа. Человек, приняв эту истинную свободу, должен сохранять ее в себе, не подменяя никакими идолами и иллюзиями.



Жан Бодрийяр

Потребительское мировоззрение, о котором Ф. М. Достоевский пишет в своем последнем романе «Братья Карамазовы», не является новым, его образец показан в Священном Писании на примере человечества в эпоху мировой катастрофы, когда «разверзлись все источники великой бездны» (Быт. 7, 11). О духовности людей того времени в Евангелии говорится так: «Перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие Сына Человеческого» (Мф. 24, 38–39). Результат такой жизни, как у современников Ноя, — насыщаться, не думая ни о чем духовном, — может и сегодня закончиться печально, как для отдельного

человека, так и для всего человечества: это грозное предупреждение для людей всех времен.

Идеология, видящая цель человеческой жизни только в удовлетворении потребностей, вступает в противоречие с христианской верой, потому что она игнорирует духовную природу человека. Потребительский менталитет, порождаемый ею, формирует у людей материалистическое и гедонистическое мировоззрение. Именно в контексте культуры, кодом которой является потребительство, и появляются такие вопросы: «Сколько денег нужно иметь, чтобы стать счастливым?». Эта культура также пришла в Россию после распада Советского Союза вместе с другими западными ценностями.

О потребительской культуре интересные суждения оставил Жан Бодрийяр (1929–2007), известный французский социолог, культуролог и философ. Он писал, что в современном обществе потребление стало одновременно и моралью, и системой коммуникации.<sup>18</sup> Оно создает у людей особую веру в знаки этой культуры (вещи, отношения, ценности), которые якобы помогают обрести счастье. Но на самом деле это фикции, которые погружают человека в ирреальный мир знаков, а логика товара, управляя культурой, превращает все в спектакль.<sup>19</sup> Создаваемые потребительской

культурой знаки счастья и социального успеха подменяют христианские ценности идолами — вещами, деньгами, удовольствиями. Справедливое замечание Ж. Бодрийяра: общество потребления, реализуя стремление к вещам, еще более нуждается в их разрушении.<sup>20</sup> Действительно, современная культура не заинтересована в создании таких вещей, которые служили бы людям долго. Эффект запланированного устаревания, а также факторы рекламы, моды и статуса вынуждают потребителя покупать все новые вещи. В итоге получается, что культура потребления манипулирует сознанием человека, что также угрожает его свободе.

Старец Зосима: «И достигли того, что вещей накопили больше, а радости стало меньше».<sup>21</sup> Большое количество материальных благ не приносит человеку радости.

Данный фрагмент романа отсылает нас к Евангелию, где победно звучит первое слово Воскресшего Иисуса Христа: «Радуйтесь!» (Мф. 28, 9). Радостное слово Богочеловека возвешало, что искушение людей совершено и теперь они могут быть свободными от рабства греху. Вообще, радость — это составляющая человеческого счастья. Секрет счастья — полноты бытия и радости — прост: для этого человеку нужен союз с Богом. А чтобы отношения его



«Создаваемые потребительской культурой знаки счастья и социального успеха подменяют христианские ценности идолами — вещами, деньгами, удовольствиями.»



с Богом были подлинными, человек должен свободно принять закон Господа и начать жить по Его заповедям. Однако многие именно этого и не хотят, поэтому выбирают другие пути, тем самым лишая себя и радости, и шансов на счастье.

Понятно, что есть потребление и есть потребительство. Первое является удовлетворением необходимых потребностей и нужд людей. Нет ничего плохого в том, чтобы нормально питаться, хорошо отдыхать, достойно жить.<sup>22</sup> Но отрицательным является потребительство, когда человек думает, что его жизнь зависит только от того, что он имеет, когда он видит свое счастье в материальных вещах, приобретению которых посвящает всю свою жизнь. Апостол Павел, обличая христиан, увлекающихся накопительством, напоминает им: «Мы

**«Секрет счастья – полноты бытия и радости – прост: для этого человеку нужен союз с Богом. А чтобы отношения его с Богом были подлинными, человек должен свободно принять закон Господа и начать жить по Его заповедям.»**

ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести [из него]... корень всех зол есть сребролюбие» (1 Тим. 6, 7–10). Базовый документ Русской Православной Церкви предостерегает христиан от чрезмерного увлечения материальными благами, а также осуждает тех, кто обольщается заботами, богатством и наслаждениями житейскими (Лк. 8, 14).<sup>23</sup>

У Достоевского есть фраза, которая особенно активно обсуждается пользователями Сети: «Нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием».<sup>24</sup> Понятно, что эта

фраза определяет личную модель счастья писателя (страдая сам, он о страдании много и писал), но в ней отражены и основные истины христианской антропологии. Эти истины состоят в том, что счастье человека не зависит от количества принадлежащих



ему материальных ценностей, а присутствие и близость Бога человек наиболее отчетливо ощущает именно во время страданий.

Таким образом, старец Зосима в романе «Братья Карамазовы» предупреждает об угрозах, связанных с потребительской культурой. Жизнь, сведенная к удовлетворению потребностей, зависть, отравляющая человеческое существование, свобода, отрицающая солидарность и бескорыстие: все это — рано или поздно — заканчивается рабством. Точнее, это Ф. М. Достоевский в своем бессмертном романе предостерегает людей цифровой эпохи, как бы говоря им

**«Бог даровал людям свободу от рабства греху через искупительную жертву Своего Единородного Сына, Господа Иисуса Христа. Человек, приняв эту истинную свободу, должен сохранять ее в себе, не подменяя никакими идолами и иллюзиями.»**

сегодня: не гонитесь за материальными благами, стремитесь служить, а не обладать.

Христианский аспект этого послания Ф. М. Достоевского состоит также в том, что оно передает ту истину вероучения, что человеческая жизнь не ограничивается лишь земным горизонтом, есть еще горизонт вечности, горизонт Бога. В полноте своей этот горизонт откроется во Второе Пришествие Христово, когда реальную ценность будут иметь уже не материальные блага, а только добрые дела. Человек должен уже сейчас идти

навстречу Иисусу Христу, а это значит — выбрать духовное направление в своей жизни,

выбрать любовь, милосердие, сострадание, солидарность.

### Примечания и библиографические ссылки.

1. Зеньковский В., протопр. История русской философии. — М.: Академический Проект: Раритет, 2001. С. 407.
2. Иустин (Попович), преп. Философия и религия Ф. М. Достоевского. — Мин.: Издатель Д. В.Харченко, 2007. С. 59–70.
3. Иоанн (Шаховской), архиеп. К истории русской интеллигенции. (Революция Толстого). — М.: Лепта-Пресс, 2003. С. 427–459.
4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. — Л.: Наука, 1976. Т. XIV. С. 284.
5. Там же. С. 284.
6. Больц Н. Азбука медиа. — М.: Европа, 2011. С. 94.
7. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Указ. изд. Т. XIV. С. 284.
8. Там же. С. 285.
9. Справедливости ради здесь следует отметить, что разделение на богатых и бедных было всегда, но тогда ценность человека все-таки не определялась толщиной его кошелька.
10. Отечественные конституции 1918–1978 гг. / сост.: П. В. Крашенинников, О. А. Рузакова. — М.: Статут, 2019. С. 34.
11. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Указ. изд. Т. XIV. С. 285.
12. Белецкий А. Н., прот. Феномен святости в этическом и онтологическом контексте // Труды Нижегородской духовной семинарии. — Н. Новгород, 2020. Вып. 18. С. 341.
13. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018. С. 36.
14. Там же. С. 51.
15. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Указ. изд. Т. XIV. С. 285.
16. Декреты Советской власти. — М.: Политиздат, 1975. Т. VII. С. 50.
17. Элькина, Д. Долой неграмотность! Букварь для взрослых: учебное пособие — М: Издание внешкольного подотдела М.О.Н.О., 1920. С. 1.
18. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. — М.: Республика: Культурная революция, 2006. С. 108.
19. Там же. С. 240.
20. Там же. С. 72.
21. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Указ. изд. Т. XIV. С. 285.
22. Основы социальной концепции... Указ. изд. С. 51.
23. Основы социальной концепции... Указ. изд. С. 51.
24. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: [в 30 т]. — Л.: Наука, 1973. — Т. 7: Преступление и наказание: Рукописные редакции. С. 154.

### Библиография.

- 1). Белецкий А. Н., прот. Феномен святости в этическом и онтологическом контексте // Труды Нижегородской духовной семинарии. — Н. Новгород, 2020. Вып. 18. С. 333–347.
- 2). Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. — М.: Республика: Культурная революция, 2006. — 269 с.
- 3). Больц Н. Азбука медиа. — М.: Европа, 2010. — 132 с.
- 4). Декреты Советской власти. — М.: Политиздат, 1975. Т. VII. — 676 с.
- 5). Достоевский Ф. М. Бесы. Роман в трех частях. — «Бесы»: антология русской критики. — М.: Согласие, 1996. — 743 с.
- 6). Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: [в 30 т]. — Л.: Наука, 1976. — Т. 14: Братья Карамазовы. Роман в четырех частях. — 511 с.
- 7). Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: [в 30 т]. — Л.: Наука, 1973. — Т. 7: Преступление и наказание: Рукописные редакции. — 416 с.
- 8). Зеньковский В., протопр. История русской философии. — М.: Академический Проект: Раритет, 2001. — 880 с.
- 9). Иоанн (Шаховской), архиеп. К истории русской интеллигенции. (Революция Толстого). — М.: Лепта-Пресс, 2003. — 544 с.
- 10). Иустин (Попович), преп. Философия и религия Ф. М. Достоевского. — Мин.: Издатель Д. В.Харченко, 2007. — 312 с.
- 11). Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018. — 176 с.
- 12). Отечественные конституции 1918–1978 годов / сост.: П. В. Крашенинников, О. А. Рузакова. — М.: Статут, 2019. — 719 с.
- 13). Элькина, Д. Долой неграмотность! Букварь для взрослых: учебное пособие — М: Издание внешкольного подотдела М.О.Н.О., 1920. — 9 с. — Режим доступа: по подписке. — URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=78684> (дата обращения: 12.01.2023). — Текст: электронный.

# ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ в литературе эпохи Возрождения

Сергей Александрович Колесников, доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России

**Л**итература Возрождения во многом способствовала формированию новых представлений о религиозном героизме. В аспекте формирования нового понимания героизма важным представляется определение Й. Хейзинги: «Действительным достижением средневекового сознания было разложение всего мира и всей жизни в целом на самостоятельные идеи и упорядочение и объединение этих идей в обширные, разнообразные множества на основе зависимостей ленного типа, т. е. в иерархии понятий. Отсюда способность средневекового сознания из комплекса качеств, соотносимых с отдельным явлением, выделить одно-единственное

в его сущностной самодостаточности» [4, 192]. Возрастающая четкость мировоззренческого фокуса позволяли выделить героизм как духовно-этическую проблему с четко обозначенными контурами, более четко определяются новые границы героизма, содержание новых категорий героического бесстрашения. Ведь в целом литература Возрождения — литература бесстрашения, причем степень бесстрашения стремительно возрастает. Если Данте еще испытывает страх, который звучит как неизбывный фон в его «Комедии», то Петrarка уже не испытывает тотальный, апокалиптический страх, ему не требуется, в частности, изображение инфернальных страданий, чтобы сублимировать страх перед ними. Герой



Данте Алигьери

Петрарки уже преодолевает средневековый страх, который не смогли победить даже такие грандиозные социально-религиозные проекты объединения общества, какими являлись крестовые походы. Литература Возрождения была призвана преодолеть то глобальное разочарование, которое возникало в результате затухания объединяющего зова походов рыцарей-крестоносцев. Ле Гофф говорил о том, что «выветрится вкус к крестовым походам» [1, 127], однако потребность в героическом идеале сохраняла актуальность, хотя идеал рыцарства как высшей формы мирского геройства уже не отвечал изменившейся исторической ситуации.

Можно предположить, что импульс духовного странствия, который реализовывали крестовые походы, был «переформатирован» литературой Возрождения в эпоху Великих географических открытий, причем с сохранением глубоко религиозного контекста этого импульса. Этика рыцарства еще продолжает



Франческо Петrarка

сохранять свою некоторую значимость в эпоху Возрождения, но скорее уже как пышный игровой антураж в виде украшений на шлемах, символики гербов, разноцветья знамен и тому подобного. В качестве доминирующей модели поведения рыцарство утрачивает свои позиции, причем наиболее ярко это видно на примере рыцарских поединков — очевидно, самых главных форм фиксации рыцарского менталитета. Рыцарский поединок как квинтэссенция рыцарского таланта, как «творческое произведение» рыцаря уступает в общественном сознании постепенно свою значимость произведению литературному. Ведь не случайно в литературе этого периода запечатлен скепсис в оценках турниров, правда, в устах турецкого принца Джема, который



Абель Тасман



Америго Веспуччи



Афанасий Никитин

на вопрос кардинала Асканио Сфорца, как ему понравилось это зрелище, ответил, что «у него на родине такими вещами занимаются рабы, в случае гибели которых ущерба нет». Приправлять рыцаря к рабу означало то, что произошли грандиозные изменения в аксиологической парадигме Возрождения, и рыцарство начинает восприниматься как все более отчуждаемый атавизм. При этом нарастает ощущение противопоставленности позиций литератора и рыцаря, ведь ироничность Петрарки, воскликавшего: «Где написано, что Цицерон и Сципион поддерживали турниры?». Божественная справедливость, ранее являвшаяся прерогативой рыцарских поединков, теперь все более полногласно начинает звучать в художественном слове, тем самым, эффективно действуя «на двух фронтах — филологической реставрации и исторического самосознания» [5, 39]. И одна из линий этих «фронтов» как раз и проходила между рыцарством как воплощением физической силы и писательством как торжеством духа.

Хотя, конечно, определенные параллели с традициями героизма прошлого можно обнаружить у писателей Возрождения. Ведь неслучайно один из сонетов Петрарки настаивает на неразрывной связи писательского искусства с традицией:

*Когда Амур иль Смерть в средине слова  
Начатой мною ткани не порвут,  
Когда, освободясь от цепких пут,  
Рассказы сочетать сумею снова,  
Быть может, с речью времени былого  
Речь наших дней сплетет искусный труд.*

— но вместе с тем писательский труд обретает эсхатологические определения.

Высшая вознесенность литератора определена статусом религиозного священнодействия: физические достижения рыцарства переосмысливаются в духовном аспекте, в чем-то соотносимом с священнодействием олимпийских игр античности. Однако главное отличие героизма писателя Возрождения от предшествующих мировоззренческих моделей в том, что возносясь на вершину поэтического Олимпа, там он исповедывается единственному Богу — и совершает это таинство в одиночестве.

В целом тема уединения весьма специфична для Возрождения и отражает глубокую религиозную обусловленность нового осмысливания героизма. Теперь герой не рассматривается как возможность продемонстрировать свои силы на виду многочисленных собраний — теперь уединение, восходящее к христианскому монашеству, становится формой проявления своего героя.



Фернан Магеллан



Семён Дежнёв



Христофор Колумб

*Задумчивый, медлительный, шагаю  
Пустынными полями одиноко;  
В песок внимательно вперяя око,  
След человека встретить избегаю.  
Другой защиты от людей не знаю:  
Их любопытство праздное местоко,  
Я ж, холоден к житейскому до срока...*

— XXXV сонет, казалось бы, о любви, но — не только. Он фиксирует особое состояние одиночества, которое воспринимается как условие полноценного духовного роста. «Я всегда стремился к уединению», — заявлял Петрарка, по сути, обозначая ведущий вектор своей жизненной позиции. При этом необходимо отметить, что стремление к одиночеству явно имеет религиозное происхождение. На фоне снижения привлекательности традиционного монашества писательское одиночество становится преемственным звеном в сохранении линии аскетизма, пусть и в иных, вне-монастырских формах.

Fuga mundi — бегство от мира как мировоззренче-

ская установка, и, в первую очередь, бегство от городов, от «новых вавилонов», как именует их Петрарка, приводит к появлению концептуального для всего мировоззрения Петрарки трактата «Об уединении» (1346). Петрарка создает этот трактат, буквально «земную жизнь пройдя наполовину», а потому идеи представленные в трактате могут рассматриваться как определяющие всю аксиологическую систему зрелого писателя. Категорическое заявление

Петрарки — «мой трактат написан на основе собственного опыта» — позволяет с полным правом соотнести опыт литературного пустынничества, как он описан в трактате, с личностью его автора.

Само структурирование времени в трактате — сугубо христианское. День человека, посвятившего всего себя уединению, — это день, христиански осмыслиенный, наполненный христианской символикой. Утро начинается с того, что герой «радостно возносит благочестивыми устами хвалу Богу» [6, 71], день проходит в созерцании,

**«Импульс духовного странствия, который реализовывали крестовые походы, был «переформатирован» литературой Возрождения в эпоху Великих географических открытий, причем с сохранением глубоко религиозного контекста этого импульса.»**

причем «одинокий предпочитает созерцать небо, а не пурпур... самой прекрасной музыкой считает вознесение хвалы и славословия Господу» [6, 73], а на склоне дня, «когда быстротекущее время наводит его на мысли о вечности и жизни вне времени и смерти, он вновь начинает молиться и просит Господа сделать славным не только день, но и вечер его жизни» [6, 76]. Еще раз напомним: трактат создан как отражение личного опыта Петrarки. Погруженный в уединение герой «часто впадает в состояние светлой печали и даже разражается счастливыми слезами» [6, 75], что не может не напомнить о сугубо христианском духовно-эмоциональном состоянии, которое в святоотеческом Предании определено как «дар слез»...

В духе «теории двух путей», известной еще со времен первохристианства из «Дидахе» и «Канонов апостолов», в рассуждениях Петrarки возникает антитеза: погруженному в уединение человеку противопоставлен «городской» человек, чей образ жизни как раз и символизирует антихристианский путь, путь порока и оскудения души. Городской житель, «преисполненный жалоб и забот», перемешивает правду и ложь [6, 70], «потеет, воняет, зевает, рыгает, жует, испытывая ко всему нескрываемое отвращение» [6, 73]. Живущий в уединении — погружен в покой, «никому не завидует и недосягаем для ударов судьбы» [6, 73]. По-степенно противопоставление уединенного и городского типов жизни набирает религиозную амплитуду: «Тот (городской) превращает людей в мучеников, этот (уединенный) их прославляет, тот преследует святых, этот почитает» [6, 77]. И как вывод — вся жизнь уединенного осуществляется «ради бессмертного Бога». Состояние уединенности превращается

в описаниях Петrarки в особую форму христианского героизма, в высшую духовно-нравственную цель: «Уединение — священное, естественное, честное и самое чистое из всех человеческих дел» [6, 89]. Но самое главное: «... уединение имеет единственного свидетеля — Господа Бога и доверяет собственной совести» [6, 89].

Несомненно, Петrarке было знакомо и чувство покинутости, вероятно, еще более остро ощущаемое в уединении, ведь неслучаен его болезненный выкрик в одном из сонетов: «И что, какая мне поможет сила? / Мир пуст и дик...», однако разрешением соблазна заброшенности становится не демонизация отчужденности или фиксация непреодолимости пропасти между человеческим и божественным, а религиозно пронизанный оптимизм, чающий и верящий в наступление подлинно нового: «Какое ликование — и настоящему радоваться, и на будущее надеяться,

где на смену недолгому одиночеству среди людей придет вечное общение с сонмом ангелов и вечное созерцание божественного лика, предел самых святых желаний и вожделений» [6, 94]. Петrarка знает многое о страхе одиночества и о последствиях подобного ужаса: *И в страхе одиночества бросаюсь  
К толпе презренной, давнему врагу,  
За помощью — чтоб рядом был хоть кто-то.*

(CCXXXIV) — но он также знает, как этот страх преодолеть. Уверенность в наступлении высшей справедливости подвигала человека эпохи Возрождения и на преодоление пространств одинокого духа, и пространств океанов, когда, казалось бы, надежды уже не оставалось.

Уединение закаляло и способствовало формированию героического характера,

**«Уверенность в наступлении  
высшей справедливости  
подвигала человека  
эпохи Возрождения  
и на преодоление  
пространств одинокого  
духа, и пространств океанов,  
когда, казалось бы, надежды  
уже не оставалось.»**

причем характера индивидуалистического. Возвышение писателя над толпой четко осознано Петrarкой. «Не для них писано, не им ценить», — заявлял он в трактате «Об уединении». Уединение становится неким признаком избранности, а тем, кому «тошно оставаться наедине с собой» [6, 65], не должны, по мнению Петrarки, претендовать на звание подлинного писателя. Ле Гофф в своем исследовании обнаруживает появление элитарности в том, что «новая цивилизация не хотела иметь дело с народными собраниями и форумами» [1, 109]. Но за этой не-демократичной, казалось бы, установкой стоит стремление сохранить свою писательскую самобытность.

Стремление сохранить свой внутренний мир от внешнего воздействия — важная черта мировоззрения Петrarки. Мaska становится жизненно необходимой:

*Так чувства каждый человек  
таит,  
Прибегнув к противоположной маске,  
Приняв беспечный или мрачный вид.  
Когда играют радужные краски  
В моих стихах, то это говорит  
О том, что чувства не хотят огласки (СII).*

— но причина этой «маскировки» также религиозна. Одна из главных психологических тенденций Возрождения — переориентация фокуса сознания с внешнего на внутреннее. Именно внутренний мир становится самой главной ценностью человека данной эпохи, еще Данте в «Комедии» говорил, что внешнего уединения недостаточно: «надо в себе найти внутренне совершенство». Внешний ритуал перестает оказывать результативное духовное воздействие, ведь показательно, что в церковной жизни в этот период происходят подобные изменения. Например, в документах,

отражающих особенности церковной жизни того времени, особый акцент делается на том, что внешнего соблюдения епитимии уже недостаточно, недостаточно выполнить в качестве наказания определенное количество поклонов — требуется искреннее внутреннее раскаяние. Только в этом случае грех считается искупленным. Именно эта значимость внутренних изменений, первоочередность внутренних изменений, видимо, и определяет элитарность рассуждений гуманистов.

Если «поэзия, божественный и мало кому из людей доступный дар, становится достоянием черни, чтобы не сказать — профанируется и делается продажной» (из письма Петrarки Франциску, приору монастыря святых апостолов), вполне понятной становится необходимость охранения этого дара от осквернения. «С тех пор как негодные писаки, это проклятое отродье, стали всюду бродить стадами», как скажет Августин из «Моей тайны», когда возрастает опасность профанации писательства как особого способа миропознания, мирооткрытия, литературная деятельность должна обрести сакральные черты, стать религиозно наполненным авторитетом. «Жестокое удовольствие!» — определил писательский труд Петrarка, обращаясь к аббату св. Бенигна Петру, но тут же добавлял: «но все равно... бумага, перо, чернила и бессонные ночи мне милее сна и отдыха». Писательство превращается в религиозное служение, в монашеское послушание, в постоянную готовность быть призванным к исполнению священной миссии. «Среди ночи, — пишет Петrarка о подобном писательском порыве, — я тоже часто, просыпаясь, при затухшей свече первым делом хватаю из-под подушки перо и,

**«Одна из главных  
психологических  
тенденций Возрождения —  
переориентация фокуса  
сознания с внешнего  
на внутреннее. Именно  
внутренний мир становится  
самой главной ценностью  
человека данной эпохи.»**

пока не улетучилась мысль, в темноте пишу такое, что с возвращением дня едва могу разобрать». Петрарка явно ориентируется в своей верности сохранить светоч писательства в ночи на образец поведения, восходящий к евангельским девам со светильниками (Матф.25:3,4), демонстрируя своеобразный теопоэтический (А. Уайльдер) подход, во многом определивший последующие этапы развития литературы Нового времени...

Фиксация религиозных оснований литературного труда писателей Возрождения помогает разрешить, казалось бы, сложно объяснимые противоречия в жизненных стратегиях этих писателей. Например, проблема соотношения в аксиологической системе Петрарки потребности в единении — этом «высшем наслаждении», «самом чистом из всех человеческих дел» — и весьма значительная жажда славы, проявляющаяся во многих поступках Петрарки. Весьма показательна в этом отношении история увенчания Петрарки лавровым венком как лучшего поэта Италии. В своей речи на вручении венка он выводит, по крайней мере, два важнейших следствия, вытекающих из занятий литературой. Во-первых, это красота славы: «Награда поэту — награда славы» [2, 114]. Причем необходимо обратить внимание, что этот тезис озвучен именно первым, заглавным. И во-вторых, бессмертие имени [2, 114]. Красота и бессмертие — категории, безусловно, религиозные, и это очень важный контекст, позволяющий увидеть в стремлении Петрарки к прославлению собственно го имени не только напыщенное тщеславие.

Сама позиция, ориентированная на достижение славы, принципиальна для Петрарки. Довольно странным (хотя современные

PR-технологии уже существенно снизили ощущение подобной странности) звучат самовосхваления Петрарки, например, на первых — опять-таки, на первых! — страницах «Моей тайны». Здесь Петрарка высокопарно характеризует себя, посредством метафорических выражений персонажа Августина, как того, кто, «не уступая диркейскому Амфиону, с удивительным искусством и руками истинного поэта воздвиг лучезарное и прекрасное жилище на крайнем западе, на вершине Атласа» [2, 28]. Но в этой, казалось бы, преисполненной тщеславия самохарактеристике, присутствует все тот же религиозный контекст, как, собственно, и во всей «Моей тайне».

В лирике тема славы также присутствует и также религиозно противопоставлена смерти:

*Но слава, к счастью, не подвластна тлену,  
Она бессмертна, ты ж костьюми владей,  
Но не душой: покинув мир суровый,  
Ей небо радовать своим сияньем,  
И добрым людям не забыть ее (CCCXXVI).*

И здесь мы выходим на понимание Петраркой особого значения славы: она выступает как связующее звено между мирами земным и горним.

В целом Возрождение отличается весьма тесной интеграцией поэзии и религиозности именно в аспекте славы. Я. Буркхардт приводит в качестве знакового эпизода рассказ, повествующий о «неком странном человеке», который безнаказанно взял свечи с распятия на алтаре и, поставив их на могилу Данте, сказал: «Возьми их, ты более достоин их, чем тот — Распятый». Такая, безусловно, крайность, все-таки отражает изменившееся по сравнению со Средними веками понимание поэзии и способов ее прославления. Поэзия,

**«Поэзия, считал человек  
Возрождения, достойна,  
подчас экзальтированного,  
но глубоко религиозного  
поклонения. В свою очередь  
сама поэзия начинает  
ощущать себя как развитие  
традиции богослужения,  
но теперь весь обретенный  
столетиями потенциал  
того же псалмопения  
переносится в область  
поэтического.»**



считал человек Возрождения, достойна, подчас экзальтированного, но глубоко религиозного поклонения. В свою очередь сама поэзия начинает ощущать себя как развитие традиции богослужения, но теперь весь обретенный столетиями потенциал того же псалмопения переносится в область поэтического.

Поэзия и носитель поэтического, поэт, становятся сакральными фигурами, причем у Петрарки присутствует четкое осознание религиозно-поэтического формата своего творчества, ведь само получение лаврового венка знаменует не столько проявление собственного честолюбия, но и реставрацию культового звучания поэзии. Посаженные в марте-апреле 1359 г. лавровые кусты в ознаменование встречи Петрарки и Боккаччо — все то же стремления явить сакрально-культовую подоплеку писательского служения. Реально существующий куст лавра, как овеществленное имя Лауры, — вспомним религиозное осмысление вещи в эпоху

**«Рождение во славу  
Божью, проживание всей  
жизни под знаком Божьего  
прославления и даже смерть  
как повод для хвалы — те  
вехи духовного развития,  
которые определяли путь  
поэта Возрождения.»**

Возрождения — выступает символом ростка, «посаженного в честь Божьей славы» (цитата из трактата «Об единении»). Поэты, высаживающие символ славы, взращивают не славу самим себе, а славу Божью.

Да, у Петрарки тема славы представлена более ярко, чем, например, у Данте, который только единожды упоминает свое имя в «Комедии». Петрарка говорит о себе много и охотно, но личная слава ему требуется как средство для достижения более высшей, вне-персональной, цели: «Если мне случится создать произведение, достойное будущего, я прославлю тех, кому оно будет посвящено, и окажусь на виду сам» [6, 97]. Стремление прославиться, а не только прославляться определяет кажущуюся противоречивость мировоззрения Петрарки. В «Моей тайне» в лице Агустина он заявляет: «Никогда я не посоветую тебе жить без славы, но снова и снова посоветую

не предпочтать искания славы — добродетели» [6, 233]. Религиозный контекст поэтической славы как уподобления, отражения славы Господней позволяет увидеть неразрывную связь славы талантливого человека и славы Божьей. Еще евангелист Иоанн говорил: «Вы боги», а по выражению Псевдо-Дионисия Ареопагита, человек есть «божественная омонимия». «Если ты будешь низко думать о себе, — восклицает Григорий Назианзин, — то напомню тебе, что ты... созданный Бог, через Христовы страдания грядущий в нетленную славу!». И эту христианскую традицию будет развивать эпоха Возрождения, усиливая



Дом, где родился Петрарка

славу Божьего творения через открытие новых поэтических пространств.

Умножая собственную славу, тем самым, поэт способствовал прославлению Бога, и, возможно, такое религиозное осмысление своего триумфа определило нежелание, например, Данте принять лавровый венок в ином месте, нежели та купель Сан Джованни, где он был крещен новорожденным, где и начался его сакральный путь поэта. Рождение во славу Божью, проживание всей жизни под знаком Божьего прославления и даже смерть как повод для хвалы — те вехи духовного развития, которые определяли путь поэта Возрождения. Подобным образом действует и Петрарка во время венчания лавровым венком, начиная свою речь с молитвы Богородице, с восхваления первого мига земной жизни Бога и фиксируя сопричастность поэтического и божественного путей.

Возможно, это объясняет столь разительно малое количество святых-уроженцев Италии. Их, по данным Ле Гоффа [1, 115], было всего тринадцать, в то время как родом из Ирландии было целых сто пятнадцать святых. Поэт в Италии означал «больше, чем поэт», поэзия явилась своеобразным эквивалентом святости, предложив альтернативу традиционно церковной процедуре канонизации. Поэтому,

видимо, уже при жизни Петрарки возникает кульпт его имени, поэтому в его родном городе дом, где он родился, оказывался в таком же религиозном почитании, как келья св. Фомы Аквинского у доминиканцев в Неваполе, *portiuncula* (обитель) св. Франциска близ Ассизи...

И не только жизнь, но и после-смертие поэтов представляло в Италии эпохи Ренессанса религиозный феномен. Известно, что жители Флоренции уже в конце XIV века решают создать

пантеон, где должны были быть собраны тела Данте, Петрарки, Боккаччо и других видных литераторов Италии, чтобы явить особое сакральное пространство, в рамках которого могло бы совершаться соответствующее почитание великих останков. Ведь сама роль итальянского поэта, как утверждал Я. Бургхардт, состояла в том, что «он раздает славу, даже бессмертие, а также способствует забвению» [3, 51]. Религиозный авторитет Петрарки был настолько велик, что даже через много лет к нему будут взыывать, как, например, фанатик Жан де Варенн, для того, чтобы оградить себя от подозрений в ереси: цитирование Петрарки давало довольно мощную защищенность в религиозных спорах и противостояниях.

### Литература

- 1). Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. — М.: Прогресс-Академия, 1992. — 376 с.
- 2). Петрарка Ф. Сама любовь: Стихотворения и поэмы. — М.: Эксмо-Пресс, 2000. — 320 с.
- 3). Бургхардт Я. Культура Возрождения в Италии: Опыт исследования. — М.: Юристъ, 1996. — 591 с.
- 4). Хейзинга Й. Осень Средневековья. — Спб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.
- 5). Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения — М.: Прогресс, 1986
- 6). Петрарка Ф. Сочинения философские и полемические. — М.: РОССПЭН, 1998. — 477 с.

# СУДЬБА МЕССИИ

**Протоиерей Алексий Белецкий (Алексей Николаевич Белецкий)**, кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

**С**позиции креационизма и вообще библейского богословия вопрос о судьбе, как это ни покажется странным, может быть рассмотрен со всей серьезностью. И в определенном смысле она должна быть признана необходимой. Отрицать судьбу можно лишь в том случае, если стоять на точке зрения случайного возникновения мира и жизни в нем, когда сознательное существование самостоятельно определяет для себя цель своей жизни или довольствуется ее отсутствием. Согласие с учением Библии о творении мира и человека логически перетекает в признание особого смысла их существования и, следовательно, определенного предназначения. «Тот, кто говорит «слепая судьба», исповедует не-понимание причины и смысла событий. Без милостивого и праведного Господа не происходит ничего»<sup>1</sup>. Факт появления мира и человека по воле Божьей заставляет согласиться с наличием особого образа бытия того и другого, иначе говоря, направления или вектора деятельности, сообразного с Богоданным предназначением.

Действительно, Бог создал этот мир не просто так, не для голого существования, а с конкретным смыслом и целью. Он же заложил правила, способы и пути достижения

этой цели и осуществления смысла. Иные возможности отсутствуют или являются ложными и гибельными. У человека, живущего на Богом данной земле, выбор не большой: всего лишь два генеральных и судьбоносных направления, к цели или от нее, с Богом или без Него. Творец не оставляет места для неопределенности, где бы не действовали Его воля и Его условия, и где жизнь человека могла бы устраиваться с абсолютной свободой. Христос утверждает: «Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без [воли] Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф.10:29,30). Поэтому нельзя говорить о бессмысленной судьбе и слепом случае, так как во всем существует разум и промысл Божий.

И даже тогда, когда человек избирает иное направление жизни (судьбу без Бога), его выбор не выходит за рамки действия высшей Воли и Разума, которые всегда предлагают благую альтернативу. Два указанных пути всегда идут рядом, могут пересекаться, переходить один в другой, расходиться на большее или меньшее расстояние. Но принцип следования по ним один — каждый последующий шаг во многом обусловлен предыдущими. И, по сути, жизнь человека — это постепенное выстраивание своего направления,



Генрих Семирадский «Христос и грешница»

вхождение в свою судьбу, как реализация призвания, как следование определенному свыше предназначению.

Понятие «судьба» имеет несколько основных значений: предопределение, стече-  
ние обстоятельств, ход жизненных событий, участь, доля, история существования кого-  
или чего-либо, будущность, обстоятельства дальнейшего существования. «Судьба — это движение жизни, изменение положения человека. Это изменение может быть зависимым или независимым от чьей-либо воли (соответственно несвободным или свободным). Для обозначения неизменности судьбы часто используются термины рок, судьба, для обозначения ее изменчивости — фортуна, удача, случайность. В свою очередь носителем (источником) воли, определяющей путь жизни человека и его изменения, может быть сам человек или что-то вне его<sup>2</sup>. По сути, судьба — это

жизнь в ретроспективе, когда человек оглядывается в прошлое и задается вопросом: почему все произошло так, а не иначе? Тогда как обычно жизнь воспринимается в перспективе, взглядом в неизвестное будущее, когда главным остается вопрос: что же ждет дальше?

Богословию Библии ближе понимание судьбы как предназначения и последствий свободного выбора личности. С позиции Божественного всеведения участь всего мира и отдельного существа уже известна и поэтому предопределена. «... Судьба — это мысль Божия обо всем происходящем, но не такая пассивная и немощная, как человеческая, а активная и решающая»<sup>3</sup>. В то же время распоряжение своей жизнью предоставлено воле каждого человека. Поэтому человеческая судьба предполагает сочетание свободы и предопределенности его поступков, а также связанных с ними последствий.

**«У человека, живущего на Богом данной земле, выбор не большой: всего лишь два генеральных и судбоносных направления, к цели или от нее, с Богом или без Него.»**

Правильно будет выразить такое сочетание словом «Провидение». Оно более приемлемо в христианском богословии. Именно им выражается тайна содействия, или синергии, воли Божественной и человеческой, вокруг которой строится представление о судьбе в Христианстве. Божественная воля, властная и неизменная, четко формулирует смыслы и пути, диктует условия. Поэтому становится понятным, почему Христос говорит о Себе: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин.14:6). И воля человека, непостоянная и ограниченная, свободна в своем направлении, но призвана к соучастию с высшей волей в Провидении. Таким образом, оно представляет собой способ реализации человеческой воли в достижении божественных целей и решении задач общемирового порядка.

Отказ от участия в Провидении, в итоге, ввергает человека во власть судьбы, в худшем смысле этого слова, то есть подчиняет темному, природному и смертному началу, грозящему бессмысленным и безнадежным исходом. Надежда — вот чем отличается Провидение от судьбы-рока. И было бы куда трагичнее, если бы после грехопадения Господь оставил бы первых людей без надежды. В новых условиях существования мира и человечества Творец меняет принцип действия Провидения. И самым ярким примером этого новшества является история Спасителя мира, Господа Иисуса Христа.

В книге Деяний святых апостолов имеются высказывания, которые наталкивают на размышления о том, какой должна быть судьба Спасителя мира по отношению к описанной в Евангелии Его жизни и господствовавшим в сознании иудеев представлениям. В предупреждение недоумений нужно сразу

отметить, что именно такой, как изображено в Новом Завете. В двух своих проповедях, изложенных в книге Деяний, апостол Петр, давая оценку отношению евреев к Иисусу из Назарета, одновременно обвиняет их в отвержении Мессии и оправдывает за исполнение предназначенному Богом намерения. «Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями... Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили» (Деян.2:22,23)... Впрочем я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению; Бог же, как предвозвестил устами всех Своих пророков пострадать Христу, так и исполнил» (Деян.3:17,18). Другими словами, апостол Петр ясно видит в грехе отречения своих соотечественников от «Святого и Праведного» действие воли Божьей, направившей события таким образом, чтобы страданиями Господа Иисуса Христа совершить искупления всего рода человеческого.

Происшедшие с Учителем события ап. Петр полностью осмыслияет благодаря благодатным дарам Пятидесятницы. В последней беседе перед Своими страданиями Господь Иисус обещал: «Утешиитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин.14:26). Именно Божественная благодать позволила первому из учеников освободиться от владевших сознанием стереотипов и подняться над простой эпизодичной последовательностью и увидеть цельную картину реализованного провиденциального плана. И в этом плане другого исхода, кроме Смерти и Воскресения, не предполагалось.

Можно однозначно утверждать, что более определенной и выверенной судьбы, чем

**«Бог создал этот мир не просто так, не для голого существования, а с конкретным смыслом и целью. Он же заложил правила, способы и пути достижения этой цели и осуществления смысла.»**



Андреа Мантеня «Моление о чаше»

у Мессии, в библейском богословии не имеется. Жизнь ни одного человека в истории не осмысляется с такой очевидностью, как предназначение Спасителя. Итог земного существования неизвестен во всех случаях, кроме феномена израильского Царя и Вождя всех народов. Конечно, о подробностях никто не мог заранее описать Его биографию, но общая канва Его жребия вполне могла сложиться. И ко времени рождения Иисуса Христа такое представление в иудействе было оформлено и стало приоритетным.

**«Господь следовал плану и Богом назначенному способу спасения человечества, хоть Его поведение было срывом шаблонов. Его подвиг сочетал свободу и подчинение Божественной воле. Симфония того и другого получает окончательный вид в Гефсиманском борении накануне Страданий.»**

На основании мессианских пророчеств Ветхого Завета, которыми в частности изобилует Евангелие от Матфея, иудеи сделали следующие выводы о судьбе Мессии. Он должен быть чистым евреем, происходящим из колена Иуды и из рода царя Давида. «Когда же собрались фарисеи, Иисус спросил их: что вы думаете о Христе? чей Он сын? Говорят Ему: Давидов» (Мф.22:41,42). Местом его рождения и обитания должен стать Вифлеем. «И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал (Ирод) у них: где должно

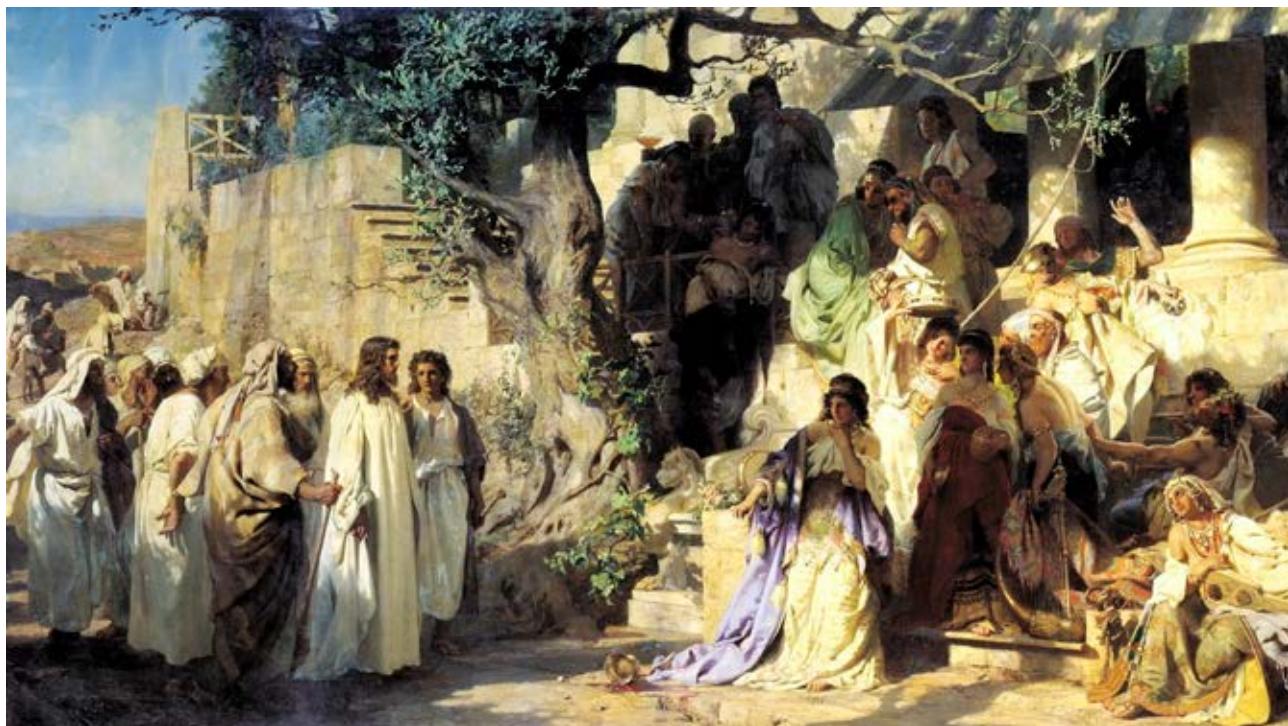


Джотто «Несение Креста»

родиться Христу? Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка...» (Мф.2:4,5). Ему должно быть дано образование в лучшей из религиозных школ Иудеи. «И дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись?» (Ин.7:15). Он должен прекрасно знать Писание и быть благочестивым человеком, превосходя праведностью всех Своих со- временников. «...Потому что не сделал греха, и не было лжи в устах Его» (Ис.53:9). Такой же незаурядной должна быть Его ревность в исполнении Закона и соблюдении всех предписаний и традиций. «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф.5:17).

**«Мессией должен был стать только воплотившийся Сын Божий, Который должен принести искупительную Жертву. А то, где и как Он родится и проживет Свою жизнь, не имеет значения.»**

Несомненной должна быть Его связь с Богом и способность творить чудеса. «Многие же из народа уверовали в Него и говорили: когда придет Христос, неужели сотворит большее знамений, нежели сколько Сей сотворил?» (Ин.7:31). Его авторитету подчинится народ Божий, а Его власть распространится и над стихиями. «Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев» (Ин.1:49); «И, когда вошли они в лодку, ветер утих. Бывшие же в лодке подошли, поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий» (Мф.14:32,33). Первосвященник со старейшинами провозгласит Его царем, и при поддержке Бога Он освободит Свой народ от оккупационной власти. «Вот, Он говорит явно, и ничего



Генрих Семирадский «Христос и грешница»

не говорят Ему: не удостоверились ли начальники, что Он подлинно Христос?» (Ин.7:26). Мессия принесет благоденствие Израилю, который соберется воедино в своей земле. «И поднимет знамя язычникам, и соберет изгнанников Израиля, и рассеянных Иудеев созовет от четырех концов земли» (Ис.11:12). В конце концов, Он будет судить все народы, и Его царствованию не будет конца. «Бог небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Дан.2:44).

Такой набросок земного удела Спасителя можно привести лишь по тем обвинениям в адрес Иисуса Христа, которые встречаются в Евангелии и выявляют несоответствие поведения Учителя из Назарета устоявшимся представлениям

**«Какой бы грех человек не совершил, в какое время не сошел со своего пути, он всегда оказывался бы на одном перекрестке, предлагавшем только одно — уход от Небесного Отца.»**

о Мессии. По мнению священников, книжников и фарисеев, претензии Назарянина на мессианское достоинство не были обоснованы Его поступками. Поэтому даже чудеса получали негативное истолкование, так как шли в противоречие с Законом и священными традициями. И многие из сторонников Христа должны были таиться. С другой стороны, все вышеперечисленные вехи жизни Мессии вполне применимы к истории Господа Иисуса, но только при условии иного их объяснения и понимания. Указанные штрихи к описанию судьбы Вождя всех народов имеют силу только в случае духовного измерения призыва Мессии. Именно на таком подходе настаивает Откровение Нового Завета.

Самый Иисус Христос всячески пытается разрушить сложившийся стереотип Своего образа

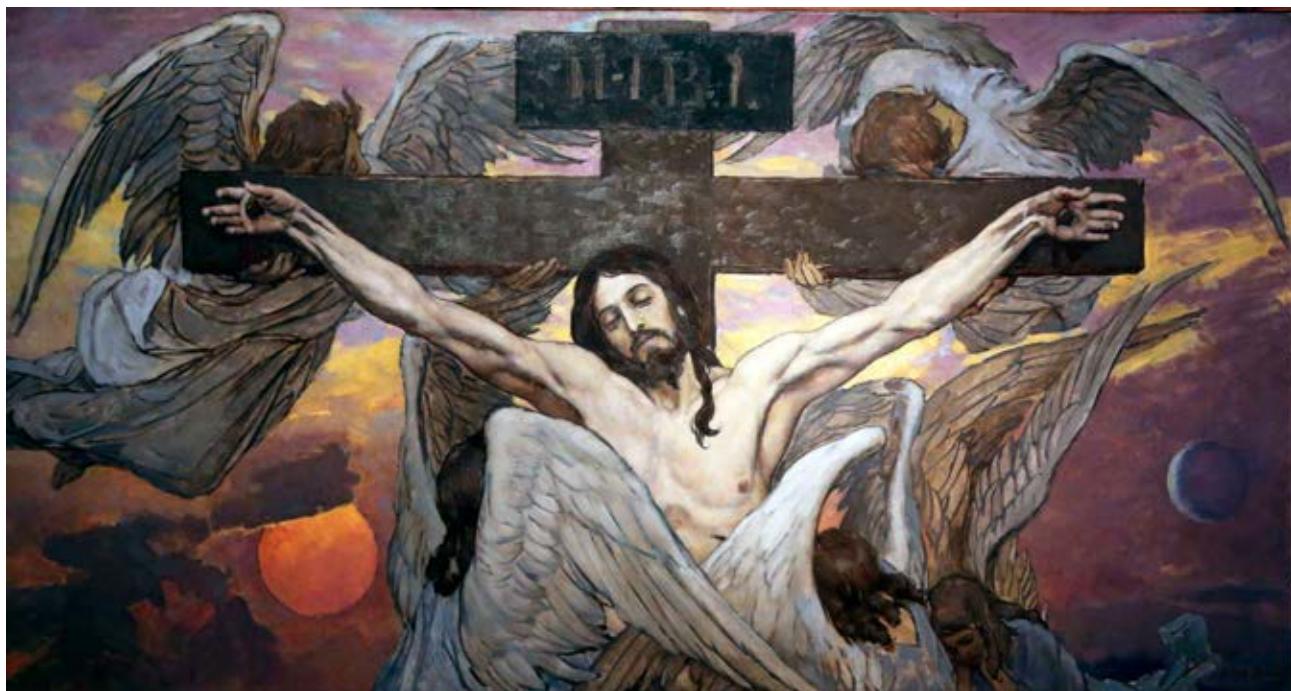
и призвания в сознании иудеев. Он поступает вопреки земным, политическим, меркантильным запросам евреев. Интересен тот факт, что Господь ни разу в разговорах с иудеями не называет прямо Себя Мессией. Исключение Он делает только для иностранцев, в частности, самарян (Ин.4:25,26). Намекая на Свое Избранничество чудесами и властной речью, Он в то же время не дает утвердиться в этом мнении Своими «сногсшибательными» действиями. Он не соблюдает субботу, общается с грешниками, не подчиняется народному желанию сделать Его царем, Он отвергает славу и популярность, наконец, не сопротивляется аресту и казни. Что говорить, если Его собственные ученики терпеливо ждали, пока Он начнет действовать по заранее известному всем сценарию?

И Господь следовал плану и Богом назначенному способу спасения человечества, хоть Его поведение было срывом шаблонов. Его подвиг сочетал свободу и подчинение Божественной воле. Симфония того и другого получает окончательный вид в Гефсиманском борении накануне Страданий. Этот момент стал последней точкой вхождения Иисуса в колею Своей судьбы. Возможности выхода и изменения участи уже нет. Хотя, если говорить точнее, объективно возможность перемены наличествует. Христос еще может умолить Отца и получить в Свою защиту более 12 легионов ангелов (Мф.26:53). Но субъективно такое невозможно, так как Он лично согласился с «чашей, которую дал Отец», ведь как иначе «сбудутся Писания, что так должно быть?» (Мф.26:54). Отказ от Страданий возможен, но он приведет к профанации Писания, всего Слова Божьего. Господь не может этого допустить и соглашается принять Свою горькую долю. И опять-таки делает это добровольно: «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее» (Ин.10:17,18).

События в Гефсиманском саду могут натолкнуть на мысль, что у Христа не было судьбы, что Его предназначение лишь в общем начальном посыле и конечном итоге предопределено. То есть Мессией должен был стать только воплотившийся Сын Божий, Который должен принести искупительную Жертву. А то, где и как Он родится и проживет Свою жизнь, не имеет значения. Ведь Божественная Премудрость настолько богата возможностями, что в Ней предусмотрены все способы спасения человечества. И, отказавшись от предначертанного пути Страданий, жизнь Иисуса могла быть направлена по иному вектору, но к той же цели — Спасению. Господь выбирает Свою судьбу. И, вероятно, она была лучшей из возможных для Спасителя.

Апостол Петр в своей проповеди акцентирует внимание на том, что все произошедшее в жизни Христа было заранее предначертано и послужило главной цели — Спасению. И Его смерть, как апогей богооборчества избранного народа, стала ключевым моментом в провиденциальном замысле Бога. Идея ап. Петра может быть изображена в следующей схеме: Иисус из Назарета потому является Мессией, что Он совершил Спасение, а Спасение предполагает Воскресение, в свою очередь Воскресение предполагает смерть, смерть — страдания, страдания — отвержение. Таким образом, отвержение, страдания и смерть мыслятся обязательными элементами проекта Спасения. Следовательно, если они не случайны и необходимы, значит, в качестве ключевых вех они определяют судьбу Мессии. И Он с момента воплощения эту судьбу, или земное предназначение, добровольно принимает. Абсолютно свободный и ни от чего независимый Бог подчиняется земной судьбе.

Соответственно никакого принятия Мессии Своим народом не могло быть в принципе. Признание Иисуса из Назарета Мессией и воцарение Его в Израиле полностью противоречило искупительному замыслу. Только отвержение и смерть могли послужить достижению Им цели Своего явления на земле.



Виктор Васнецов «Распятие»

В этом утверждении обнаруживается еще одна причина, по которой Христос избегал власти: «Иисус же, узнав, что хотят прийти, нечаянно взять его и сделать царем, опять удалился на гору один» (Ин.6:15). Основанием для враждебного отношения к Проповеднику из Назарета стали «жестоковыность» или духовное огрубление народа, напластование излишних традиций и стереотипов, скрывших под собою Божественную истину, и противостояние на метафизическом уровне «мира», как олицетворения зла, с Богом. В данных условиях Богочеловек был обречен.

Осмысливая судьбу Мессии в контексте истории Израиля, отчетливо видно, как заранее предопределенный план Бога гармонично вплетается в общую канву жизни палестинских евреев I века. Божественная Премудрость устроила все так, чтобы современники

**«Сын Божий проторил для каждого человека путь к Богу, открыл новое направление жизни, которое заканчивается в Царстве Божьем.»**

Иисуса из Назарета поступали самостоятельно и свободно, но в то же время реализовывали замысел о Спасении. Именно эта вовлеченность народа в утвержденный Господом сценарий Искупления и участие в судьбе Мессии дают основание для его оправдания в грехе богоотступничества, не отменяя при этом его вины. В проповедях ап. Петра в книге Деяний слышится осознание

этого факта, почему он провозглашает наступление нового времени, когда божественный замысел осуществлен, Мессия в полной мере прославился в Смерти, Воскресении и Вознесении и через Своих облагодатствованных учеников обращается к Своему народу. Ап. Петр не отвергает евреев за их предательство, но, наоборот, подчеркивает первенствующее их достоинство, как «служителей Мессии», в наследовании Царства Божьего. Именно



Питер Пауль Рубенс «Оплакивание Христа»

теперь, после Вознесения, народ Божий может и должен сознательно и свободно принять веру в Иисуса Христа, Господа и Спасителя. Когда земная участь Мессии завершена, должна поменяться жизнь Израиля и остальных народов.

Испкупительная судьба Мессии послужила изменению судьбы человечества. Иначе не скажешь. Ведь с момента грехопадения над человечеством тяготел жестокий рок. Каждого человека ждала скорбная участь: сначала смерть физическая, затем гибель духовная. И выхода из этой кармы не было, как

и не было надежды когда-либо эту злую долю преодолеть своими силами. Примечательна разница в положении человека относительно выбора своей судьбы в состоянии до и после грехопадения. Адам, только вышедший из рук Создателя, имел предназначение, которое мог свободно реализовывать, достигая все большего совершенства и утверждаясь в своей богоданной судьбе. Священная история свидетельствует, что при наличии доброй удачи человек имел право избрать противоположную, стать в положение с совершенно иной судьбой. Его первоначальное

состояние позволяло делать выбор, то есть добрая судьба над ним не довлела. В дополнение можно указать, что выбор не был разнообразным: имелась только одна альтернатива жизни с Богом — жизнь без Бога. Какой бы грех человек не совершил, в какое время не сошел со своего пути, он всегда оказывался бы на одном перекрестке, предлагавшем только одно — уход от Небесного Отца.

Совершив акт избрания иной судьбы, которая манила большей свободой и самодостаточностью, человек оказался лишенным того и другого. Новая судьба предстала со всем отсутствием свободного выбора, порабощением и обреченностью. По сути, этот новый вектор бытия трудно назвать судьбой в первоначальном смысле. Для него более подходит наименование рок, карма или фатум. И к каждому человеку он обращен с жестоким и злорадным лицом дьявола. Что бы человек ни делал, как бы ни пытался изменить свою участь, сколько бы ни прилагал усилий для оправдания, его ждал один на всех безотрадный исход земного существования.

Жизнь Иисуса Христа, Его искупительный подвиг, воскресение и вознесение подарили человечеству новую судьбу, которую можно обрести верой. Сын Божий проторил для каждого человека путь к Богу, открыл новое направление жизни, которое заканчивается в Царстве Божьем. Как говорит ап. Павел: «*Нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, — благодатью вы спасены, — и воскресил с Ним, и посадил на небесах*



Дирк Баутс «Воскресение»

*во Христе Иисусе» (Еф.2:5,6).* Благодаря вере человек становится причастником участия Спасителя. Говоря символическим языком, проходит через основные вехи судьбы Сына Божьего и приобщается Божественному благу.

Навязывает ли Мессия новую судьбу человечеству? С одной стороны, тот факт, что сознательных христиан в современном мире — меньшинство, говорит о свободе выбора, предоставленном каждому человеку. Сегодня господство губительного рока не является безальтернативным. Познакомившись с Христом, человек волен откликнуться на Его призывание. В Христовой Церкви призвание оформляется

в избрание, а оно в свою очередь в собственное свободное предназначение. «*В Нем мы и сделались наследниками, быв предназначены [к тому] по определению Совершающего все по изволению воли Своей»* (Еф.1:11). В конечном итоге, предназначение делает всех христиан наследниками Царства. Оставаясь свободным в выборе в каждый отдельный момент жизни, в направлении своей земной деятельности, христианин определяет для себя генеральный вектор своей духовной участи, который принимает как свою судьбу. Эта судьба души вписывается в остающуюся неизменной земную участь с ее смертным концом.

С другой стороны, свобода выбора в следовании Мессии не отменяет вполне определенного итога земной истории и ответственности за свою духовную судьбу. Возвратив человечеству утерянное предназначение, Христос обозначил его конечную участь — Суд, который станет итогом исторического процесса и провозглашением Победы Бога. Таким образом, выбор предполагает ответственность, от страха которой освобождаются принявшие Божественное предназначение: «*Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь»* (Иоан.5:24). В итоге, каждый человек пребывает в ситуации двойственности — свободы выбора и предопределенности суда, на котором этот выбор получит свою оценку.

Судьба Мессии по своей сути явила Божье Пророчество в новой форме. Если по замыслу Творца человеческая воля призвана содействовать воле Бога в достижении предназначения всего творения, то в судьбе Господа Иисуса Христа Божественная воля реализовывалась

**«Судьба Мессии по своей сути явила Божье Пророчество в новой форме. Если по замыслу Творца человеческая воля призвана содействовать воле Бога в достижении предназначения всего творения, то в судьбе Господа Иисуса Христа Божественная воля реализовывалась в противодействии с намерениями и действиями людей. Антагонизм обеих воль в истории Спасения был целесообразен и гармонично выстроен. В итоге Пророчество базировалось не на синэргии, а на аннергии. Однако, если принять во внимание, что Мессия — Сын Божий, воплотившийся Бог-Слово, Богочеловек, то именно в Нем Самом Божья воля обрела сопутствующее намерение и движение человеческой природы, вошедшей в неизменное и нераздельное единство с Божественным естеством. В данном случае Сам Христос был Пророчеством. В Его Лице Бог-Творец**

восстанавливает изуродованное грехом бытие, а Адам, второй и бессмертный, полагает начало новой истории творения. Точнее новой и добровольной судьбе мира и человечества.

#### Примечания и библиографические ссылки.

1. Свт. Николай Сербский (Велимирович). Миссионерские письма. Письмо 184. Томе С., о «судьбе» // «Дамаскин» журнал Нижегородской духовной семинарии, № 4 (60) декабрь 2022. — С. 62
2. Гуторов Ю. А. Проблемы судьбы и свободы воли в представлениях человечества // «Дамаскин» журнал Нижегородской духовной семинарии, № 4 (60) декабрь 2022. — С. 29
3. Свт. Николай Сербский (Велимирович). Миссионерские письма. Письмо 184. Томе С., о «судьбе» // «Дамаскин» журнал Нижегородской духовной семинарии, № 4 (60) декабрь 2022. — С. 62

#### Библиография

- 1). Гуторов Ю. А. Проблемы судьбы и свободы воли в представлениях человечества // «Дамаскин» журнал Нижегородской духовной семинарии, № 4 (60) декабрь 2022. — С. 29
- 2). Свт. Николай Сербский (Велимирович). Миссионерские письма. Письмо 184. Томе С., о «судьбе» // «Дамаскин» журнал Нижегородской духовной семинарии, № 4 (60) декабрь 2022. — С. 62

# БОГОСЛОВИЕ ЕККЛЕСИАСТА как мост к Новому Завету

Протоиерей Александр Николаевич Зуев, кандидат богословия,  
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

**Б**иблейская книга Екклесиаста, или Проповедника при ее изучении может иметь разные предназначения. Так, профессор М. Олесницкий обозначает одно из глобальных предназначений книги Екклесиаста — теоретическое. Он понимает под ним развитие теологических идей, которые были необходимы иудеям в то сложное время и которые были сообразны тому этапу развития религиозного сознания ветхозаветного верующего. Если говорить предметно, то Кохелет высказывает мысль о бессмертии души и посмертном воздаянии за добродетели и грехи. Этим книга Екклесиаста отличается от древних верований иудеев, которые связывали практически все человеческое существование с этой земной жизнью. С точки зрения указанного учения книга Екклесиаст обретает себя между Ветхим и Новым Заветами. Вспомним, что основным мотивом Танаха было учение о воздаянии

в земной жизни за нарушение заповедей и за их выполнение. Также как ветхозаветная религия является приготовлением к Благой Вести Спасителя, так и учение Екклесиаста о посмертной участи является той логичной ступенью, без которой маловероятно «было бы дальнейшее восхождение к высшему учению о загробном воздаянии»<sup>1</sup>.

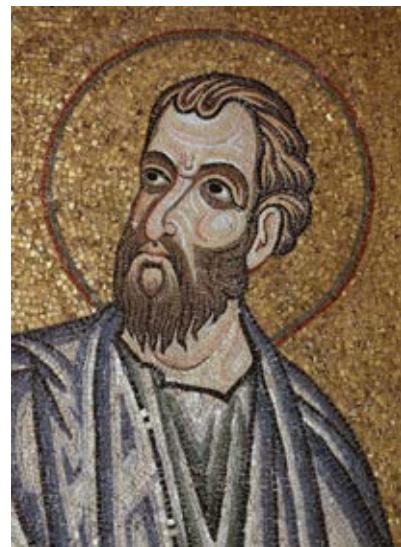
Следует прибегнуть к экзегетическому анализу и обратить внимание на общую структуру и богословское содержание книги Екклесиаста. Сама структура и богословское содержание Екклесиаста отражают пессимистическое настроение: автор книги пытается осмысливать скротечность и преходящесть человеческой жизни. Житейские наблюдения приводят к скепсису в отношении традиционного вероучения о возмездии и Божьем суде.

Современные библеисты высказывают мнение, что Екклесиаст имел слабое представление относительно вечной жизни.

Екклесиаст перенасыщен практическими советами и рекомендациями и в этом смысле является органичной частью Литературы мудрых. В конечном итоге, ведущий лейтмотив Екклесиаста заключается в смирении перед обстоятельствами и выполнении Божественных повелений.

Книгу можно условно разделить на три части: пролог, основная часть с авторским монологом, эпилог. Первая и вторая части ведутся от 3-го лица. Это деление в большей степени стилистическое, структурное. Масоретский текст делит Екклесиаст содержательно на две равные части (1:1–6:9 и 6:10–12:14). Если первой части свойственен скептицизм и пессимистическая философия, то во второй проглядывается позитивный взгляд на участь человека. Традиционно в библеистских кругах, следя традиции западной, принято разделять Екклесиаст на 6 частей<sup>2</sup>. Западный библеист Н. Лофинк увидел в композиции Екклесиаста так называемую «хиастическую», концентрическую структуру и делил ее на 7 частей<sup>3</sup>. Всякие деления условны.

Екклесиаст был сложен для интерпретации не только из-за своего противоречивого этического посыла и философского содержания. Четкая последовательность первых глав переходит в поток обрывочных мыслей, что мешает полноценной экзегезе. Читатель на поверхности теряет нить повествования. Библеисты замечали, что Екклесиаст, если учитывать вторую часть книги, можно назвать сборником слабосвязанных афоризмов и этических максим<sup>4</sup>. Само пессимистическое настроение,



Аpostол Иаков

заданное в первых главах, тем не менее, не теряется в дальнейшем повествовании и проходит общим рефреном по всей книге. Именно философский пессимизм задает единство этой книге, хотя оно ощущается как несистемное и хаотическое.

Библеист Вейнберг структурировал содержание книги, опираясь на диалектический метод Сократа, хотя и отрицал, что этот метод мог быть знаком библейскому автору, поскольку тот жил ранее Сократа<sup>5</sup>. Он выделяет четыре блока: введение с определением темы размышлений

(Екк. 1:2–11), критику традиционных воззрений, аналог сократовской иронии (Екк. 2:1–6:12), изложение положительных выводов и оценок, аналог сократовской майевтики (Екк. 7:1–12:8), и вывод, или урок (Екк. 12:9–14). Согласно другой библеистской гипотезе, т. наз. «теории цитат», допускающей структурную целостность Екклесиаста, «текст содержит своеобразный критический диалог, последовательно цитируя противоположные точки зрения. В центре книги – обсуждение вопроса о человеческом счастье, о его содержании, условиях, различном понимании счастья»<sup>6</sup>.

Четкую композицию Екклесиаста трудно найти, потому что хаотичность содержания была частью авторского замысла. Поэтому вполне

понятны слова, которые высказал Франц Делич:

«Все попытки доказать наличие в книге не только единства духа, но и генетической последовательности, общего плана и органического членения терпели крах до сих пор и обречены на это в будущем»<sup>7</sup>.

В книге Екклесиаст проходит несколько сквозных

**«Екклесиаст перенасыщен практическими советами и рекомендациями и в этом смысле является органичной частью Литературы мудрых.»**

тем: взаимоотношения Творца с творением; авторское отношение к земному счастью и наслаждениям; диалектика богатства и бедности, мудрости и глупости и др. Безусловно, важнейшим лейтмотивом книги является высказывание о сущности земного мира.

Екклесиаст содержит рассуждения о смысле жизни человека: в жизни нет ничего постоянного, нет ни счастья, ни абсолютных ценностей; все, к чему стремится человек — богатство, слава, власть, наслаждения и даже мудрость и труд — это «суета сует, — все суета!» (Екк. 1:2).

Екклесиаст говорит о преходящем и в то же время неизменном мире, о том, что человек с его стремлениями, надеждами и трудами будет забыт вскоре после смерти, поэтому надо просто радоваться тому, что доставляет удовольствие и что дал Бог. В жизни всегда есть время для радости: «Итак иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим. Да будут во всякое время одежды твои светлы, и да не оскудеет елей на голове твоей. Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои; потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем» (Екк. 9, 7–9). Екклесиаст фактически, как кажется, является провозвестником будущего античного стоицизма



Апостол Павел

и фатализма: «И обратился я, и видел, что не проворным достается успешный бег, не храбрым — победа, не мудрым — хлеб, и не у разумных — богатство, и не искусственным — благорасположение, но время и случай для всех их. Ибо человек не знает своего времени. Как рыбы попадаются в пагубную сеть, и как птицы запутываются в силах, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них» (Екк. 9:11–12). При этом Екклесиаст советует жить по закону Божьему, поскольку лишь Бог вечен, Его мудрость неизменна, Он

дает людям все то, что они обретают, и в конце именно Он будет судить людей.

Хотя мы и не находим обетований о пришествии Мессии в тексте Кохелета, но часть экзегетов указывает на мессианский смысл самого надписания: церковный проповедник

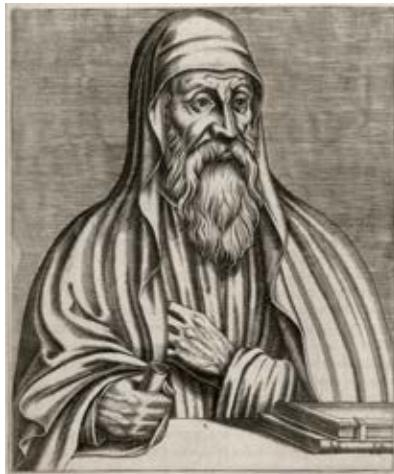
из колена Давида и Царь Иерусалима. Таким образом, это возможно соотнести со Спасителем, и можно говорить о том, что Екклесиаст есть прообраз Господа Иисуса Христа.

Далее мы обратим внимание на богословские особенности книги Екклесиаста, которую можно рассматривать как особую веху и промежуточное мировоззрение к новозаветной мысли, как преддверие к Новому Завету. Время написания Екклесиаста относят к периоду возникновения кризиса ветхозаветного мышления. Библейская теология, строго

**«В книге Екклесиаст проходит несколько сквозных тем:  
взаимоотношения Творца  
с творением; авторское  
отношение к земному  
счастью и наслаждениям;  
диалектика богатства  
и бедности, мудрости  
и глупости и др. Безусловно,  
важнейшим лейтмотивом  
книги является  
высказывание о сущности  
земного мира.»**

сфокусированная на истине единобожия Яхве, коллективном спасении избранного народа Израиля и строгом исполнении заповедей Божьих, тем не менее, не давала четких ответов на экзистенциальные вопросы отдельной личности (Иов, Екклесиаст) о смысле человеческой жизни. Традиционные ответы относительно причин страданий и смерти, посмертного мздовоздаяния, справедливости Божьего суда также не удовлетворяли современников Литературы премудрости. Поставленная Екклесиастом проблематика, переполненная пессимизмом, требовала новых решений, которые проявились в Евангельском духе и искупительном подвиге Иисуса Христа.

Как мы понимаем, книга Екклесиаста отличается довольно сложным богословием с точки зрения классического мировоззрения Ветхого Завета. Поэтому очень трудно выявить лейтмотив этого библейского памятника. Как уже было замечено, книга Екклесиаста остается таинственной «от начала и до конца»<sup>8</sup>. Одно из начальных возваний Кохелета «Что пользы человеку от всех трудов его» (Екк. 1:3) между тем является тем фундаментальным вопросом, вокруг которого начинает развиваться последующая теологическая рефлексия автора<sup>9</sup>. Далее стоит обратить внимание на то, что в отличие от законоучительных и пророческих книг, Екклесиаст, по мнению множества библеистов, отличается характерным антропоцентризмом<sup>10</sup>, то есть сфокусирован на учении о человеке. Также следует отметить, что повествование Екклесиаста, отражая взаимодействие Бога



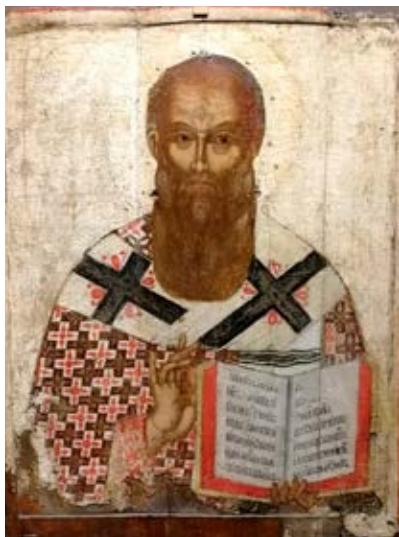
Ориген Александрийский

**«Екклесиаст советует жить по закону Божьему, поскольку лишь Бог вечен, Его мудрость неизменна, Он дает людям все то, что они обретают, и в конце именно Он будет судить людей.»**

и человека, идет не в доминирующем направлении классической законнической трактовки верности Завету, но концентрируется на внутренних, психологических ощущениях каждого соплеменника (пресловутая «правда маленького человека»). Здесь проглядывается определенный критический посыл в отношении характерных черт библейского мировоззрения<sup>11</sup>. К примеру, автор Екклесиаста намеренно упоминает отдельные традиционные взгляды ветхозаветного вероучения, чтобы в дальнейшем попытаться их опровергнуть или критически переосмыслить, адаптировав под современные жизненные темы<sup>12</sup>. В этом и заключался революционный облик Екклесиаста, не вписывавшегося в классический теологический круг иудаизма в течение продолжительного времени<sup>13</sup>. Автор Екклесиаста ощутил мировоззренческий кризис

традиционной ветхозаветной духовности, недосказанность и несовершенство законнического духа иудаизма. Здесь все же надо упомянуть об универсальном законе постепенного и поэтапного раскрытия Откровения, где Екклесиаст занимал особое промежуточное, переходное место, когда вопросы заданы, но ответы на них еще не получены.

Екклесиаст критикует отдаленный, практически абстрактный и непознаваемый образ Яхве. Объектом критики становится суверенный в классической ветхозаветной концепции образ Яхве, осуществляющий всеобщий Суд, не исходя из универсального этического закона, а по Божественному произволу. Бог



Святитель Афанасий Александрийский

«Книга Екклесиаста отличается довольно сложным богословием с точки зрения классического мировоззрения Ветхого Завета. Поэтому очень трудно выявить лейтмотив этого библейского памятника.»

классического иудаизма контролирует как процветание, так и несчастья рода человеческого, не сообразовываясь с определенными универсальными правилами и закономерностями, что вызывает ощущение несправедливости у автора Екклесиаста. Налицо Божий произвол, вызывавший в умах иудейских мыслителей отторжение и неприятие. Далее тот же автор обращает внимание на отсутствие посредника между Творцом и творением, что могло сгладить закрытость и непознаваемость Божью.

В конечном итоге, как было упомянуто выше, свойственный Екклесиасту антропоцентризм помогает выстроить новую проблематику взаимоотношений Бога и человека в более личностной экспозиции. Далее Екклесиаст критикует «механистическую» доктрину посмертного воздаяния, утвердившуюся в традиционной иудаистской литературе. Концепция эта очень проста: праведное поведение приводит к благословению Божьему и благополучию, а нечестивое — ведет к земному проклятию, а затем к смерти и Божественному суду. Однако, как мы знаем, эта классическая доктрина не устояла под критикой Екклесиаста, апеллирующего

к философской рефлексии и житейским наблюдениям<sup>14</sup>. Екклесиаст пытается переосмыслить и обогатить односторонние положения традиционной ветхозаветной доктрины о воздаянии. Он на пути к более комплексному осмыслинию классической теории «автоматического» мздовоздаяния, где назначение Бога редуцировалось до наблюдательской и контролирующей функции соответствия посмертного воздаяния земным действиям людей. В этой достаточно примитивной концепции отсутствует мало-мальская

надежда на спасение. Это как раз и замечает Екклесиаст, поэтому его книга и проникнута пессимистичной тональностью, учитывая тот известный факт, что адекватного решения он не смог найти. Екклесиаст интенсифицирует скептицизм книги Иова в отношении справедливости страданий праведников, а также отвергает идею достижения земного счастья людскими усилиями. Богословское бунтарство автора Екклесиаста заключалось в отрицании каких-то гарантий классической теории «автоматического» (механистического) мздовоздаяния, важной части традиционного ветхозаветного богословия.

Автор Екклесиастаставил актуальные, но неудобные вопросы и не получал ответов на них со стороны традиционной теологии. Бунтарство Екклесиаста было одним из многочисленных показателей становления нового этапа ветхозаветной духовности. Естественно, здесь не шла речь о полном разрыве, хотя некоторые современные библеисты пытаются описать ситуацию, как выход Екклесиаста из канонического круга библейского мироизъятия<sup>15</sup>. Все же большинство исследователей крепко защищают мировоззренческое разнообразие канона Ветхого Завета, где,

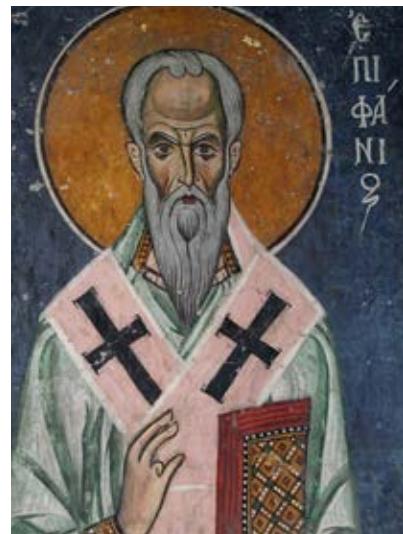
несомненно, имеется место и для Екклесиаста. Те же ученые, фиксируя богословские различия Екклесиаста с типичными книгами канона Ветхого Завета, отмечают и много общего между ними. К примеру, Екклесиаст и законоучительные книги объединяет общая тематика «богословия Творца и творения», а также ощущение «страха Божья». Более того, полный разрыв Екклесиаста с предыдущей библейской письменной традицией невозможен, учитывая сильнейшую укорененность в ней.

В частности, это подтверждается самим текстом Екклесиаста, перенасыщенного многочисленными ссылками и цитированием книг Ветхого Завета (Пятикнижие, пророческие и исторические книги)<sup>16</sup>. Поэтому, можно сделать логичный вывод, что богословская позиция Екклесиаста была намеренно включена в библейский канон<sup>17</sup>. Теологический скептицизм, свойственный Екклесиасту, должен был стимулировать углубление и развитие библейского мировоззрения, а также привести к переформулировке старых ветхозаветных доктрин. Екклесиаст, пусть и неосознанно, пытался направлять движение библейской теологии в сторону будущего новозаветного Откровения<sup>18</sup>.

Книга Екклесиаста, презентируя себя как «произведение переходного этапа»<sup>19</sup>, ставила столь неудобные вопросы, на которые традиционное иудейское благочестие не давало внятных ответов. Они постепенно находились в книгах Нового Завета.

Особенно детально все дилеммы Екклесиаста были раскрыты в Евангелии и апостольских посланиях. Возьмем, к примеру, тезис Кохелета о подверженности всего рода человеческого греху (Екк. 7:20). Это теологическое утверждение используется св. ап. Павлом

**«Автор Екклесиаста  
ощутил мировоззренческий  
кризис традиционной  
ветхозаветной духовности,  
недосказанность  
и несовершенство  
законнического духа  
иудаизма.»**



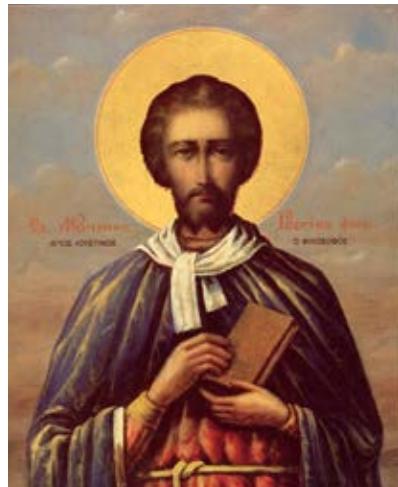
Епифаний Кипрский

в послании к Римлянам, когда он возвещает, что «нет праведного ни одного» (Рим. 3:10)<sup>20</sup>. Тем не менее, мы прекрасно осведомлены о концепции св. ап. Павла о милосердном и милующем Боге, о чем свидетельствует павловский тезис «помилование зависит от Бога милующего» (Рим. 9:16)<sup>21</sup>, имеющий явные параллели с Екк. 9:11. Тот же св. ап. Павел в другом своем послании к Коринфянам использует мысли Екклесиаста о правильном отношении рода человеческого к земным благам, презентируя ветхозаветную мудрость следующим образом: «едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию» (1 Кор. 10:31)<sup>22</sup>. Св. ап. Иаков в своем послании, когда увещевает пасомых не гневаться (Иак. 1:19), в действительности рецитирует известное выражение Екклесиаста «не будь духом твоим поспешен на гнев» (Екк. 7:9)<sup>23</sup>. В Нагорной проповеди Господа нашего Иисуса Христа множество нравственных параллелей с высказываниями Екклесиаста. К примеру, среди увещеваний Спасителя есть отчетливый призыв не злоупотреблять многословием в молитве (Мф. 6:7), что напоминает о схожей этической максиме у Екклесиаста (Екк. 5:1)<sup>24</sup>. Также Спаситель в Своей проповеди использовал не только нравственные

рассуждения, но и яркие образы Екклесиаста. К примеру, фраза ветхозаветного мудреца «лучше горсть с покоем, нежели пригоршни с трудом и томлением духа» (Екк. 4:6), отражалась в Нагорной проповеди в контексте призыва о беззаботном существовании и преодолении привязанности к земным благам<sup>25</sup>.

Что касается поднятой Екклесиастом проблемы относительно идеи посмертного воздаяния и справедливости суда Божия, стоит отметить, что новозаветное провозвестие смягчает пессимизм ветхозаветного мудреца. Книги Нового Завета нередко ссылаются на Екклесиаста, возвещая истину суда Божья: в частности, св. ап. Павел во втором послании к Коринфянам в фразе «всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5:10) отсылает нас к схожему по форме высказыванию из (Екк. 12:14). Распространенный тезис новозаветного богословия о незнании точного времени Второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа напоминает богословское суждение Екклесиаста о непознаваемости посмертного грядущего рода человеческого<sup>26</sup>.

Как же новозаветная теология скрывает пессимизм ветхозаветного мыслителя, пропитывая горькие идеи Екклесиаста верой и надеждой? Знаменитая концепция Екклесиаста о суэтности и мимолетности земного бытия используется все тем же св. ап. Павлом в его программном послании к Римлянам: «тварь покорилась суете» (Рим. 8:20). Если Екклесиаст без особого упования на спасение



Св. Иустин Мученик

и в весьма пессимистических тонах свидетельствует о преходящем характере всего земного, то св. ап. Павел, не отрицая определенную истинность и правдоподобие данного тезиса, преображает его христианской надеждой на грядущее избавление: «сама тварь освобождена будет от рабства тленнию в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:21)<sup>27</sup>. Фундаментом этой надежды является искупительный подвиг Иисуса Христа, поэтому св. ап. Павел имел больший простор для оптимистичной интерпретации,

чем автор Екклесиаста<sup>28</sup>. Крестная смерть и Воскресение Спасителя дали начало новому Божественному Откровению и новому человечеству, даря возможность прийти к спасению. Ко всему этому не было доступа у автора Екклесиаста. Надежда на блаженное бытие в Царстве Небесном была исключительно христианской: «мы спасены в надежде» (Рим. 8:24)<sup>29</sup>.

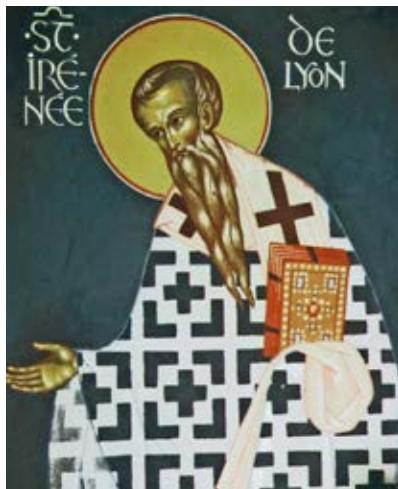
Екклесиаст, понимая преходящесть и тленность земного бытия, ощущая тщетность всех человеческих усилий, отрицал возможность достижения высшего блага. В земной жизни человек мог получить лишь относительное и не абсолютное благо, в свою очередь совершенное благо было недоступно роду человеческому<sup>30</sup>. Учитывая, что богословская концепция евреев предполагала под посмертной участью бессознательное состояние шеола, пессимизм Екклесиаста был совершенно логичен; земная жизнь утрачивала свой смысл и казалась суэтным времяпрепровождением. Господь наш Иисус Христос возвестил светлую надежду: добро и милосердие,

**«Свойственный Екклесиасту антропоцентризм помогает выстроить новую проблематику взаимоотношений Бога и человека в более личностной экспозиции.»**

оказанные другим людям, будут вознаграждены (Мф. 19:16, 21). Евангельское учение не только разорвало узы страха перед земной смертью, но и наделило верой и надеждой в милосердное и справедливое посмертное воздаяние в Царстве Божьем. Краткая и многотрудная земная жизнь теперь не завершается бессознательным мраком шеола, но преображается в вечное «пакибытие» Царства Небесного<sup>31</sup>. Так через несколько столетий рефлексирующий и пессимистичный дух ветхозаветного мудреца

Екклесиаста получил исчерпывающий ответ новозаветного Откровения<sup>32</sup>. Рассматривая богословие Екклесиаста через евангельскую призму, современные теологи оценивают эту ветхозаветную книгу как целостное мессианское пророчество<sup>33</sup>. В своем замкнутом мире Екклесиаст представлял крайне реалистичную и горькую картину земного мира, где участью человека стало ничтожное и насыщенное страданиями бытие, отдаленное от Господа<sup>34</sup>. Новозаветное Откровение радикально изменило пессимистичную перспективу Екклесиаста.

Воплощение Спасителя, то событие, когда Второе Лицо Пресвятой Троицы «сделалось подобным человекам» (Флп. 2:7), возобновило общение между человеком и Богом, и нивелировало проблемы, озвученные Екклесиастом. Господь наш Иисус Христос преодолел бездну земных несчастий и разорвал узы ада. Своим искупительным подвигом на Кресте. Спаситель наш возвещал заповедь любви роду человеческому в пределах все того же пессимистичного мира Екклесиаста.



Святитель Ириней Лионский

Иисус Христос преобразил эту горькую правду о «суете сует» евангельскими добродетелями веры, надежды и любви. Его самоотверженный подвиг Крестной смерти стал доказательством существования безусловной и универсальной любви. Искупительный подвиг Спасителя открыл вход в Царство Небесное, что и было тем непосредственным ответом христианства на все вопрошания Екклесиаста<sup>35</sup>.

Для понимания Екклесиаста необходимо прибегнуть к святоотеческой экз

гезе и важности канонического достоинства книги. Обозначив цели автора Екклесиаста, мы признаем огромное значение этого текста, хотя нахождение книги в каноне Священного Писания много раз пытались оспорить. После написания книги ее основные задачи вскоре были преданы забвению. Автора стали обвинять в эпикуреизме из-за того, что истолковали неправильно призыв к наслаждению мирскими благами. Неправильное восприятие содержания текста Кохелета на понятийном уровне привело к тому, что иудейские книжники желали исключить эту книгу из канона Танаха за ее небоговдохновенность и из-за того, что одни фрагменты якобы противоречат другим. Некоторые даже полагали, что отдельные изречения носят еретический

характер, высказывая идеи саддукеев и эпикурейцев. Но, по промыслу Божию, исключения из канона не произошло. М. Олесницкий видит две фундаментальных причины, определившие канонический статус книги. Во-первых, как начало (Екк. 1:3), так и конец книги Екклесиаста (Екк. 12:13, 14)

**«Праведное поведение  
приводит к благословению  
Божьему и благополучию,  
а нечестивое – ведет  
к земному проклятию,  
а затем к смерти  
и Божественному суду.»**

отражают букву и дух закона Моисея. Во-вторых, в одном из пассажей, когда Соломон поучает молодого человека о наслаждении жизнью, он напоминает о неизбежности справедливого суда. В дальнейшем это прибавление подмечали иудейские раввины, когда рассматривали каноническое достоинство книги Екклесиаст<sup>36</sup>.

Церковь довольно рано стала воспринимать Екклесиаст как богодохновенную книгу, обладающую каноническим достоинством. Об этом свидетельствуют многочисленные реестры книг Священного Писания Ветхого Завета: 85 апостольское правило, «Извлечения» Мелитона Сардийского, Оригена, 60 правила Лаодикийского собора, 39 пасхальное послание Афанасия Великого, Епифаний Кипрский. Однако сомнения ветхозаветной церкви в отношении канонического статуса Екклесиаста находили свое отражение и в новозаветную эпоху<sup>37</sup>.

Несмотря на появление первых комментариев Екклесиаста в третьем столетии<sup>38</sup>, многие раннехристианские авторы, в частности, св. Иустин Мученик, св. Ириней Лионский, св. Климент Александрийский в своих трудах никак не упоминают эту книгу. Возможно, что дискуссии раввинов относительно канонического достоинства текста Екклесиаста известны были и им.

Толкования христианских экзегетов использовали текст Септуагинты, и лишь Ориген и блж. Иероним Стридонский в своих экзегетических опытах



Блаженный Иероним Стридонский

опирались на древнееврейский оригинал.

Древнейшими экзегетическими опытами книги Екклесиаст являются творения св. Ипполита Римского<sup>39</sup> и Оригена<sup>40</sup>, сохранившиеся лишь фрагментарно.

Подход Оригена более систематичен. Александрийский дидаскал обращается в своей экзегезе ко всем трем Писаниям, приписываемым Соломону, и на этом основании выстраивает этическую картину трех этапов духовного возрастаия. Книга Притчей учит первым нрав-

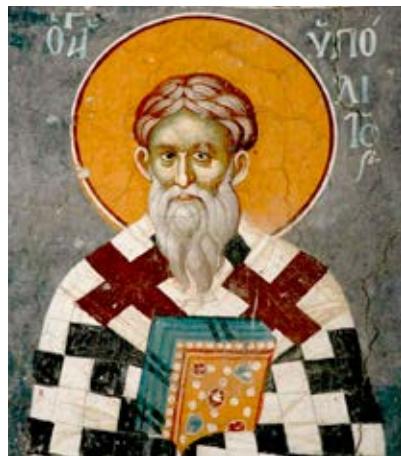
ственным истинам и предназначена для духовно слабых и неподготовленных. Екклесиаст, предлагающий трезвый и философский взгляд на земное бытие, направлен на преуспевающих в познании. Песнь Песней, как венец мистической литературы, свидетельствует о Божьей любви и предназначен для посвященных, тех, кто достиг вершин в познании истины. Более того, Ориген, как творец научно-христианской теологии, ассоциирует Соломоновы творения с античными науками (этика, физика, метафизика символически соответствуют Притчам, Екклесиасту, Песни Песней)<sup>41</sup>.

В III веке св. Григорий Неокесарийский Чудотворец, знакомый с экзегетическим творением своего учителя Оригена, создает сжатый перифраз Кохелета в трактате «Переложение Екклезиаста». Это толкование направлено в сторону христианизации Екклесиаста. «Переложение Екклезиаста»<sup>42</sup> является довольно кратким экзегетическим опытом, тем не менее,

**«Автор Екклесиаста  
ставил актуальные,  
но неудобные вопросы  
и не получал ответов на них  
со стороны традиционной  
теологии. Бунтарство  
Екклесиаста было одним  
из многочисленных  
показателей становления  
нового этапа ветхозаветной  
духовности.»**

оно обладает рядом литературных достоинств. Блаженный Иероним Стридонский оценивал работу св. Григория Чудотворца как короткое, но «ценное»<sup>43</sup> творение. Св. Григория Чудотворца не смущила хаотичная композиция Екклесиаста, и он представляет «Переложение» как четко выстроенную философскую рефлексию царя Соломона. Цепь рассуждений в «Переложении» изложена от первого лица<sup>44</sup>. Св. Григорий Чудотворец пытается сгладить философский скептицизм Екклесиаста, тем самым наделяя авторский замысел христианскими значениями, не совпадающими с оригинальными смыслами. Везде св. Григорий Чудотворец как благочестивый христианский толкователь пытается сгладить острые углы ветхозаветного скептицизма. В частности, Екклесиаст (Екк. 2:16) говорит об общей посмертной участи мудрых и нечестивых, на что св. Григорий Чудотворец с христианским свидетельством опровергает этот тезис, считая, что «конец мудрого и глупого отличны»<sup>45</sup>. Другой фрагмент (Екк. 9:2), где опять же упоминается общий удел для всех смертных в независимости от их нравственной жизни, у св. Григория приобретает христианский смысл<sup>46</sup>. «Переложение Екклезиаста» выстроено в форме внутреннего диалога, когда изначальный скептический тезис Екклесиаста получает положительную христианскую интерпретацию, сглаживая противоречия первоисточника.

Еще один ученик Оригена, Дионисий Великий, епископ Александрийский, оставил толкование на Екклесиаст<sup>47</sup>, дошедшее



Святой мученик Ипполит Римский

**«Книга Екклесиаста ставила столь неудобные вопросы, на которые традиционное иудейское благочестие не давало внятных ответов. Они постепенно находились в книгах Нового Завета.»**

до нашего времени в «Катенах» Прокопия Газского<sup>48</sup> и в творениях Анастасия Синаита. Сохранившийся фрагмент представляет экзегезу стихов первых трех глав<sup>49</sup>. Екклесиаст традиционно приписывается Соломону.

В IV веке христианские экзегеты уже полноценно обращаются к толкованию этой книги.

«Синопсис»<sup>50</sup>, приписываемый св. Афанасию Александрийскому, обращается к исследованию Екклесиаста. В «Синопсисе» автором Екклесиаста признается царь Соломон, обличавший египтян, считавших, что они постигли природу вещей (Екк. 8:17). Соломон обличает суеверный страх относительно дня рождения человека (Екк. 11:4–5)<sup>51</sup>. Книга Екклесиаста показывает суетность настоящего и вечность будущего и подчеркивает, что мудрым и праведным человек становиться не от знания, а от деятельной жизни.

Наиболее популярным толкованием Екклесиаста среди святоотеческой письменности является экзегетический опыт св. Григория Нисского «Точное истолкование Екклезиаста Соломонова»<sup>52</sup>. Святитель Григорий создает несколько гомилий на три первые главы Кохелета, придавая им аллегорический смысл. Несомненным является влияние экзегетической традиции Оригена на данный опыт Григория Нисского. Истолкование также основывается на изучении Соломоновых книг (Причины, Екклесиаст) с точки зрения принципа духовного возрастания. Свт. Григорий Нисский обогащает Оригенову традицию христологическим моментом, привнося

термин Екклесиаст не только Соломону, но и Иисусу Христу: «надписание имеет в виду и Вождя Церкви... кто иной, как не истинный Царь Израилев, Сын Божий?»<sup>53</sup>. В действительности такое понимание было не оригинальным и встречалось у предшественника св. Григория, Дионисия Александрийского, сравнивавшего начала книг евангелия от Матфея с Екклесиастом, где одинаково упоминается титул «сын Давидов». Большая часть экзегезы Григория Нисского движется в нравственном и назидательном русле христианской традиции: «учение сей книги

имеет в виду такой только образ жизни, какого требует Церковь»<sup>54</sup>. Св. Григорий Нисский также следует толковательной технике Св. Григория Неокесарийского Чудотворца, обходя дискуссионную тему проблемы посмертного воздаяния. Григорий Нисский завершает свое толкование на 3-й главе, объясняя это богословской сложностью. Причем еще в начале трактата Григорий Нисский предупреждал о такой незаконченности: «трудность воззрения книги равняется доставляемой им пользе»<sup>55</sup>.

Наиболее полным экзегетическим опытом святоотеческого периода стало «Толкование на Книгу Екклезиаста» блж. Иеронима Стридонского<sup>56</sup>. Подход Иеронима Стридонского отличался особым энциклопедизмом. Он одновременно работал с оригинальным древнееврейским текстом, Септуагинтой, греческими переводами Акилы, Симмаха и Феодотиона. Также блж. Иероним обращался к предыдущим толковательным опытам Оригена, Григория Чудотворца, Дидима Александрийского, Аполлинария Лаодикийского<sup>57</sup>. Блаженный Иероним следует аллегорической традиции Оригена в отношении книг



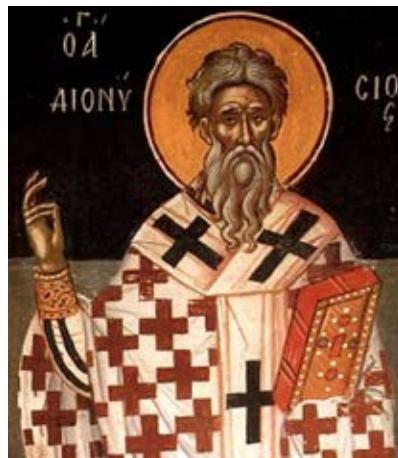
Св. Григорий Чудотворец

«Крестная смерть и Воскресение Спасителя дали начало новому Божественному Откровению и новому человечеству, даря возможность прийти к спасению. Ко всему этому не было доступа у автора Екклесиаста.»

Соломона, видя в них ступени духовного восхождения<sup>58</sup>. Как и св. Григорий Нисский, св. Иероним под Екклесиастом в духовном смысле понимает Христа. Истолковывая те места книги, в которых выражается сомнение в традиционных взглядах, например, в представлении о воздаянии грешникам, Иероним усматривает в книге внутренний диалог, который автор ведет сам с собой<sup>59</sup>. Так, в толковании на Екк. 2:15–16 блж. Иероним свидетельствует, что Соломон ведет не только внутренний диалог, но и подспудно полемизирует с языческими философами (Эпикуром, Аристиппом, киренайками). Рассуждая о воздаянии грешникам, которое не всегда происходит в этой жизни (Екк. 3:16–17), св. Иероним отмечает, что «теперь Бог не судит по частям и каждого порознь, но отлагает суд на будущее время, чтобы там все вместе были судимы и восприняли по воле и делам своим»<sup>60</sup>, понимая под этим судом, очевидно, эсхатологический суд. О посмертном суде говорит он и в толковании Екк. 9:7–12, когда обличает философов: «Итак, не один исход всем, и не слу чаен порядок жизни, как они думают, потому что, когда они о том не думают, похищенные

мгновенно смертью, пойдут они на суд... при неожиданном наступлении смерти и суда, по заслугам своим будут отведены на мучения вечные»<sup>61</sup>. В целом вслед за святыми отцами IV столетия блж. Иероним Стридонский также символически анализирует рассматриваемый текст и с осторожностью не касается трудных и соблазнительных фрагментов. К примеру, слова «есть и пить» (Екк. 2:24–26) он соотносит со Святыми Тайнами Тела и Крови Христовой.

Вслед за некоторыми древними экзегетами (Феодор Мопсуэстийский) появлялись исследователи, которые сомневались в богодохновенности книги Екклезиаст. Но до конца XVIII века, когда на Западе сильные позиции заняла библейская критика, все же большинство отзывов о религиозно-этических достоинствах текста были благоприятными. Только в конце XVIII века нападки на содержание и происхождение этой книги вновь стали появляться. Наследники древних еретических взглядов на книгу Екклезиаст прикладывали огромные усилия для того, чтобы показать несостоенность ее канонического достоинства. Их цель была в том, чтобы доказать: Кохелет неправомочно занимает свое место среди книг Библии. Эти исследователи, подобно иудейским раввинам древности и христианским еретикам первых веков, приписывали книге отрицательно-скептическую тенденцию, говоря о фатализме, скептицизме и эпикуреизме Екклесиаста в его отношении к жизни.



Дионисий Великий

**«Евангельское учение не только разорвало узы страха перед земной смертью, но и наделило верой и надеждой в милосердное и справедливое посмертное воздаяние в Царстве Божьем.»**

Начиная с IV века, Церковь выявляет и осуждает еретиков, которые, подобно иудейским раввинам, призывают исключить книгу Екклесиаст из Священного Писания, обвиняя ее автора в эпикуреизме и скептицизме. Для них также, как и для иудейских книжников, кажутся соблазнительными призывы «есть и пить» (2:24–26). Филастрий толкует эти фрагменты подобно блж. Иерониму и блж. Августину, т. е. призыв «есть и пить» (2:24–26) он соотносит со Святым Причастием, правда, не отрицает и того, что автор текста может говорить о мирских радостях и благах, которые исходят на человека от Бога.

Очевидно, что Екклесиаст убежден во всемогуществе Бога, Который является источником всякого блага, в том числе и для души и тела человеческих (2:26; 3:10; 5:7, 17–19; 8:15 и др.). Автор верит в строгий, но справедливый Божественный суд над каждым человеком (3:17; 8:12; 1:9; 12:14). Он уверен, что люди должны послушно подчиняться в страхе Божием (3:11–18; 5:6), для этого, наслаждаясь мирскими временными благами, они должны воздерживаться и благодарить Бога (3:12; 5:17). Принципиален для автора теологически-этический вывод, который он делает в заключительной части произведения (12:13–14), где содержится увещевание к страху Божию и соблюдению заповедей. Данные фрагменты открывают читателю Екклесиаста не как скептика, а как человека, который имеет внутреннее уверенное упование на Бога, а также то, что

фатализм не присущ автору, но он испытывает истовую веру в премудрое и всеблагое Провидение. Также и призыв к наслаждению мирскими благами не является доказательством его эпикурейства, т. к. священнописатель не просто призывает: «весь селись, юноша, в молодости твоей», но и прибавляет к этому «но знай, что за все это Бог позовет тебя на суд» (Екк. 11:9).

Из вышесказанного мы можем сделать вывод, что книга Екклезиаста не только полна нравственных рассуждений, но исполнена богатым вероучительным смыслом.

Это значит, что она является одной из ступеней развития иудаизма и служит соединяющим «мостом» между ветхозаветными Писаниями и Благой Вестью Христовой, хотя сам автор и не называет себя пророком, который сверхъественным образом получает откровение, а лишь представляет себя рассуждающим мудрецом. Но в то же время он дает ясный намек на высокое достоинство своей книги, называя ее «правдою», «словами истины». Авторское удостоверение об истине относится к «словам мудрым», которые, словно «иглы и вонзенные гвозди», направляются в человеческие сердца и глубоко остаются в них. (Екк. 12:9–11). Таким образом Екклезиаст и включается в ветхозаветный канон, это и «отделяет его от произведений светской литературы»<sup>62</sup>.

То, что Екклезиаст таинственно предчувствовал и хотел получить в ответ на свое вопрошение, стало явным в новозаветном Откровении. В свете этого Откровения книга Екклезиаста ведет к надежде и обретению смысла жизни.



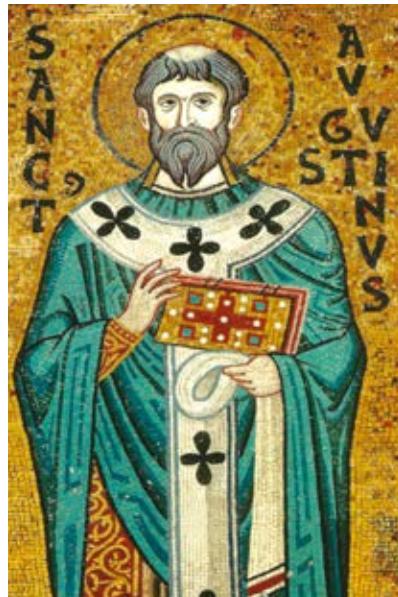
Св. Григорий Чудотворец

«В своем замкнутом мире Екклезиаст представлял крайне реалистичную и горькую картину земного мира, где участью человека стало ничтожное и насыщенное страданиями бытие, отдаленное от Господа. Новозаветное Откровение радикально изменило пессимистичную перспективу Екклезиаста.»

#### Примечания и библиографические ссылки.

1. Олесницкий М. А. Книга Екклезиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — Киев: 1873. — С. 208.
2. Екк. 1, 1–11; Екк. 1, 12–2, 26; Екк. 3–5; Екк. 6–8; Екк. 9–12, 8; Екк. 12, 9–14 Такое деление католическое утверждалось и в нашей библеистике. См.: Екклезиаста книга // Католическая энциклопедия. Том 5. Буквы Х—Я и А—W. — М., 2013. — С. 443.
3. Акимов В. В. Литература Мудрости: Древний Израиль и народы Ближнего Востока. // Труды Минской духовной академии. № 7. Жировичи, 2009. — С. 143.
4. Бернфельд С. Когелет // Еврейская энциклопедия Брокгауза–Ефрана. Т. 9. Кол. 602.
5. Вейнберг Й. Введение в Танах. Писания. — С. 179–181.
6. Швинхорст-Шенбергер Л. Книга Экклезиаста (Когелет) // Введение в Ветхий Завет. Под редакцией Э. Ценгера. М.: 2008. — С. 497.
7. Цит. по: Швинхорст-Шенбергер, Л. Книга Экклезиаста // Введение в Ветхий Завет. Под редакцией Эриха Ценгера. — С. 496.
8. См.: Преображенский Ф., протоиерей. Суeta сует. К вопросу о Книге Екклезиаст. — М., 1884. — С. 1.
9. Bartholomew C. G. Ecclesiastes: Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. — Michigan, 2009. — Р. 107.
10. Вейнберг Й. Введение в Танах. Писания. — М., 2005. С. 188; Швинхорст-Шенбергер Л. Книга Екклезиаста (Когелет) // Введение в Ветхий Завет под ред. Э. Ценгера. — М., 2008. — С. 453.

11. Whybray R. N. Ecclesiastes: New Century Bible Commentary. — Grand Rapids, 1989. — P. 7-12.
12. См.: Швингхорт-Шенбергер, Л. Книга Екклесиаста (Кохелет) // Введение в Ветхий Завет под ред. Э. Ценгера. — М., 2008. — С. 499-501.
13. Kommentar der Jerusalemer Bibel. — Leipzig, 1985 / Перевод М. А. Журинской. Введение в Ветхий Завет // «Альфа и Омега». — № 8. — М., 1996.
14. Schultz R. L. Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Covenantal and Canonical Perspective // Tyndale Bulletin. — Cambridge, 1997. — № 48. — P. 285-289.
15. Ibid. — P. 271-306.
16. Вейнберг Й. Введение в Танах. — С. 189.
17. Schultz, R. L. Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Covenantal and Canonical Perspective // Tyndale Bulletin. — Cambridge, 1997. — № 48. — P. 271.
18. Ibid. P. — 305-306.
19. Более детально эта проблема освещена в работе: Сергий (Акимов), архимандрит. Библейская Книга Екклезиаста и литературные памятники Древнего Египта / архимандрит Сергий (Акимов). — Минск: Ковчег, 2012.
20. Лявданский А. К., Барский Е. В. Екклесиаста Книга // Православная Энциклопедия. — М: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. — Т. 18. — С. 235.
21. Даума Й. Дорогами Ветхого Завета // Литература мудрости. — Черкассы: Коллоквиум, 2011. — Т. 3. — С. 159.
22. Степанов Н. Вклад русских богословов в экзегезис книг Соломоновых: «Екклесиаст» и «Песнь Песней» // Курсовое сочинение. — Л., 1957. — С.73.
23. Лявданский А. К., Барский Е. В. Екклесиаста Книга // Православная Энциклопедия. — М: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. — Т. 18. — С. 235.
24. Там же.
25. Там же.
26. Лявданский А. К., Барский Е. В. Екклесиаста Книга // Православная Энциклопедия. — М: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. — Т. 18. — С. 235.
27. Там же.
28. Цит по: Рижский М. И. Библейские вольнодумцы. — Новосибирск, 1995. — С. 225.
29. Там же.
30. Классен А., протоиерей. Научно-исагогический обзор книги Екклесиаст // приложение к книге: Фаст Г., протоиерей. Толкование на Книгу Екклесиаст. — Красноярск, 2009. — С. 314.



Блаженный Августин Аврелий

«Господь наш Иисус Христос преодолел бездну земных несчастий и разорвал узы ада Своим искупительным подвигом на Кресте. Спаситель наш возвещал заповедь любви роду человеческому в пределах все того же пессимистичного мира Екклесиаста.»

31. Рижский М. И. Библейские вольнодумцы. — Новосибирск, 1995. — С. 224.
32. Там же.
33. Другие исследователи также видят у Екклесиаста эту «тоску по мессианскому спасению». Цит. по: Рижский М. И. Библейские вольнодумцы. — Новосибирск, 1995. — С. 225.
34. Даума Й. Дорогами Ветхого Завета // Литература мудрости. — Черкассы: Коллоквиум, 2011. — Т. 3. — С. 158.
35. Рижский М. И. Библейские вольнодумцы. — Новосибирск, 1995. — С. 139-140.
36. Олесницкий М. А. Книга Екклезиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — Киев: 1873. — С. 174.
37. К примеру, в V веке ярым противником канонического достоинства книги Екклесиаст был Феодор Мопсуэстийский, который настаивал на том, что Соломон написал эту книгу без пророческого дара: «написал собственнолично на пользу других, потому что он не получил дара пророческого, но имел только дар мудрости, который, очевидно, отличен от первого, по слову блаженного Павла (1 Кор. 12:8-11)». См.: Деяния Вселенских соборов. СПб., 2006. Т. 3. — С. 334.
38. Отдельные извлечения из этих толкований имеются в издании: Олесницкий А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых Отцов и Учителей Церкви. СПб., 1894. — С. 73-77.
39. О толковании Ипполита упоминает Иероним Стридонский (О знаменитых мужах, 61).
40. О существовании толкования Оригена на Книгу Екклесиаста упоминает Иероним Стридонский в 33

письме к Павле (Ep. 33 ad Paulam). Фрагменты этих толкований сохранились в «Катенах на Ветхий Завет».

41. Адо П. Что такое античная философия. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. С. 252–253.

42. Григорий Неокесарийский. Переложение Екклезиаста // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Пг., 1916. — С. 62–79.

43. В рукописях это произведение надписывается именем Григория Богослова. Но Иероним Стридонский (О знаменитых мужах, 65) и Руфин (Церковная история, VII:25) считают его автором Григория Чудотворца.

44. См. также предисловие Н. И. Сагарды к публикации русского перевода: Сагарда Н. И. Святоего Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, «Переложение Екклезиаста» // Христианское чтение. 1913. Том 239. Часть II. Апрель. — С. 552–553.

45. Григорий Неокесарийский. Переложение Екклезиаста // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Пг., 1916. — С. 65.

46. Там же. — С. 74.

47. О существовании этого толкования говорят Евсевий Кесарийский (Церковная история, VII:26), Иероним (О знаменитых мужах, 69).

48. См.: Творения святого Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе. С. XXI.

49. Дионисий Великий. Толкование на начало Книги Екклезиаста // Творения святого Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе. Издание Казанской Духовной Академии / перевод, примечания и введение священника А. Дружинина под редакцией профессора Л. Писарева. Казань, 1900. — С. 85–94.

50. Русский перевод «Синописи» см.: Афанасий Великий. Краткое обозрение книг священного Писания Ветхого и Нового Завета / Афанасий Великий // Христианское чтение. 1841. Часть 4.

51. Отрывок из «Синописи», относящийся к Книге Екклезиаста, имеется также в издании: Олесницкий, А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых Отцов и Учителей Церкви. — С. 73–75.

52. Григорий Нисский. Точное истолкование Екклезиаста Соломонова // Творения святого Григория Нисского. Часть 2. — М.: Типография В. Гогье, 1861. — С. 203–224. (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии, том 38). Репринт: Григорий Нисский. Точное истолкование Екклезиаста Соломонова. М., 1997.

53. Григорий Нисский. Точное истолкование Екклезиаста Соломонова. Ч. 2. — С. 207.

**«Наследники древних  
еретических взглядов  
на книгу Екклезиаст  
прикладывали огромные  
усилия для того, чтобы  
показать несостоятельность  
ее канонического  
достоинства. Их цель была  
в том, чтобы доказать:  
Кохелет неправомочно  
занимает свое место среди  
книг Библии.»**

54. Там же, С. 206.
55. Там же, С. 204.
56. Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклезиаст, к Павле и Евстохии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. Киев, 1880. (Библиотека святых отцов и учителей Церкви западной, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 11. Часть 6).
57. См. комментарий на Еккл. 4:13–14. Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклезиаст. — С. 51.
58. Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклезиаст. — С. 3.
59. Там же, — С. 26.
60. См., например, его толкование Еккл. 12:1. Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклезиаста. — С. 125.
61. Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклезиаст. — С. 94.
62. Олесницкий М. А. Книга Екклезиаст. Опыт критико-эзекиетического исследования. — Киев: 1873. — С. 221.

### Библиография

- 1). Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — 2535 с.
- 2). Августин Гиппонский, блаженный. Творения. Об истинной религии. Т. I–IV. — «Алетейя», «УЦИММ-Пресс», — СПб., Киев, 1998. — 742 с.
- 3). Адо П. Что такое античная философия. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999.
- 4). Акимов В. В. Литература Мудрости: Древний Израиль и народы Ближнего Востока. // Труды Минской духовной академии. № 7. Жировичи, 2009. С. 133–159.
- 5). Афанасий Великий, св. Краткое обозрение книг священного Писания Ветхого и Нового Завета / Афанасий Великий // Христианское чтение. 1841. Часть 4.
- 6). Бернфельд С. Когелет // Еврейская энциклопедия Брокгауза-Ефрона. Т. 9. Кол. 597–697.
- 7). Библейская энциклопедия / труд и издание архимандрита Никифора. — М.: Свято-Троице Сергиева Лавра, 1990. — 902 с.
- 8). Библейская энциклопедия. Путеводитель по Библии. / пер. с англ. — М.: Российское Библейское общество, 2002. — 352 с.
- 9). Вайнберг Й. Введение в Танах. Часть 4. Писания. Иерусалим — Москва: Мосты культуры, 2005. — 366 с.

- 10). Григорий Неокесарийский, святой. Переложение Екклезиаста. // Пер. проф. Н. И. Сагарда. — Петроград: 1916.
- Григорий Неокесарийский. Переложение Екклезиаста // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Пг., 1916. — С. 62-79.
- 11). Григорий Нисский, святитель. Точное истолкование Екклезиаста Соломонова. — М., 1997. — 158 с.
- 12). Даума, Й. Дорогами Ветхого Завета. // Литература мудрости. — Черкассы: Коллоквиум, 2011. — Т. 3. — С. 135-162.
- 13). Деяния Вселенских соборов. СПб., 2006. Т. 3. — С. 334.
- 14). Екклезиаста книга // Католическая энциклопедия. Том 5. Буквы Х—Я и А—W. — М., 2013. — С. 443.
- 15). Иероним Стридонский, блж. Толкование на Книгу Екклезиаст, к Павле и Евстохии // Творения блаценнного Иеронима Стридонского. Ч. 6. Киев, 1880. (Библиотека святых отцов и учителей Церкви западной, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 11. Часть 6).
- 16). Классен А., протоиерей. Научно-исагогический обзор книги Екклезиаст // приложение к книге Фаст, Г., протоиерей. Толкование на Книгу Екклезиаст. — Красноярск, 2009. — 346 с.
- 17). Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарий на все книги Ветхого и Нового завета. / А. П. Лопухин. — Стокгольм, 1987. — 4180 с.
- 18). Лявданский А. К., Барский Е. В. Екклезиаста Книга // Православная Энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 220-238.
- 19). Олесницкий А. А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых отцов и учителей Церкви. — СПб., 1894. — 224 с.
- 20). Олесницкий М. А. Книга Екклезиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — Киев: 1873. — 396 с.
- 21). Поликарпов Д., свящ. Предизображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их. — СПб., 1903. — 332 с.

**«То, что Екклезиаст  
тайно  
предчувствовал и хотел  
получить в ответ на свое  
вопросение, стало явным  
в новозаветном Откровении.  
В свете этого Откровения  
книга Екклезиаста ведет  
к надежде и обретению  
смысла жизни.»**

- 22). Преображенский Ф. Суeta считает: К вопросу о Книге Екклезиаст // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1894. № 5/6.
- 23). Рижский М. И. Библейские вольнодумцы. — М.: Республика, 1991.
- 24). Сергий (Акимов), архимандрит. Библейская Книга Екклезиаста и литературные памятники Древнего Египта. Минск: Ковчег, 2012. — 454 с.
- 25). Синило, Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета): учеб. пособие. — М.: Флинта; МПСИ, 2008. 845 с.
- 26). Сорокин А., протоиерей. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Изд. 2-е, испр. / А. Сорокин. — Киев: Кайрос, 2003. — 474 с.
- 27). Степанов Н. Вклад русских богословов в экзегезис книг Соломоновых: «Екклезиаст» и «Песнь Песней» // Курсовое сочинение. — Л., 1957. — 153 с.
- 28). Фаст Г., прот. Толкование на книгу Екклезиаст. Красноярск: Енисейский благовест, 2009.
- 29). Швингхорт-Шенбергер Л. Книга Екклезиаста // Введение в Ветхий Завет. Под редакцией Эриха Ценгера. М., 2008. С. 494-505.
- 30). Шихляров Л., иерей. Введение в Ветхий Завет (конспект лекций). — М.: Интернет-издание Вэб-Центра «Омега», 2002. — 1923 с.
- 31). Bartholomew C. G. Ecclesiastes: Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. — Michigan, 2009. — 448 p.
- 32). Kommentar der Jerusalemer Bibel. — Leipzig, 1985 / Перевод М. А. Журинской. Введение в Ветхий Завет // «Альфа и Омега». — № 8. — М., 1996.
- 33). Schultz R. L. Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Covenantal and Canonical Perspective // Tyndale Bulletin. — Cambridge, 1997. — № 48. — P. 271.
- 34). Whybray R. N. Ecclesiastes: New Century Bible Commentary. — Grand Rapids, 1989. — P. 7-12.

# К вопросу об актуальных проблемах духовного образования в Российской Федерации

**Иерей Анастасий Сухомлин (Станислав Николаевич Сухомлин),**  
преподаватель Нижегородской духовной семинарии

**Д**уховное образование в современной Российской Федерации — это потенциально одна из самых важных в стратегическом отношении сфер педагогической деятельности в силу исторической специфики и актуальной потребности отвечать различным непредсказуемым вызовам в условиях высочайшей неопределенности, с которой сегодня столкнулось российское общество. В то же время учреждения духовного образования сегодня в Российской Федерации не стоят наособицу, а являются органичной частью правового поля многоуровневой педагогической деятельности в целом, и потому сталкиваются с тем же рядом проблем, что и другие российские образовательные учреждения в эпоху перемен, не считая тех тягот, которые несут исторически.<sup>1</sup>

К числу проблем духовного образования в современной Российской Федерации в том числе следует отнести проблемы, с которыми

сталкивается всякое учебное заведение, вынужденное ежегодно конкурировать как хозяйствующая организация на рынке образовательных услуг,<sup>2</sup> это также проблемы административно-правового характера, включая проблемы государственного лицензирования и государственной аккредитации официальной образовательной деятельности<sup>3</sup> и сам по себе тот высочайший уровень неопределенности, с которым сталкиваются в современном мире и образовательное учреждение, и преподающие в духовных семинариях, и в первую очередь лица, выполняющие роль духовного наставления обучающихся.<sup>4</sup> Стоит добавить, что сфера педагогической деятельности в современной Российской Федерации только за последние несколько лет перенесла целый ряд трансформаций стратегии развития, включая резкий переход к дистанционному обучению в период начала и развития пандемии коронавирусной инфекции в 2020 г., и это



не могло не сказаться на учреждениях духовного образования в числе прочих.

Учитывая все вышесказанное, с нашей точки зрения современные проблемы духовного образования в современной Российской Федерации с нашей точки зрения можно разделить на следующие сферы:

- проблемы государственного лицензирования и государственной аккредитации образовательной деятельности по стандартам, в целом разработанным для светских учебных заведений;

- проблемы кризиса педагогического труда;

- проблемы администрирования учреждений духовного образования в Российской Федерации и конкурирования на современном рынке образовательных услуг;

- проблемы бытийствования духовного образования в постсекулярном и постпостсекулярном мире;

- проблемы трансформации педагогической деятельности в условиях роста роли информационно-коммуникационных педагогических технологий и технологий искусственного интеллекта в современной педагогике;<sup>5</sup>

- проблемы развития и формирования профессиональных компетенций

и профессиональной педагогической деонтологии в условиях устойчивой тенденции девальвации моральных и нравственных ценностей;<sup>6</sup>

- и проблемы высочайшего уровня неопределенности, с которым сталкивается сегодня каждое образовательное учреждение в Российской Федерации;

Кроме того, можно выделить основной ряд профессиональных задач, с которыми сталкивается профессорско-педагогический состав учреждений духовного образования, который согласно установленным на сегодняшний день стандартам качества педагогической деятельности должен кроме непосредственных обязанностей по профилю учреждения духовного образования также:

- соблюдать требования по скорости и объемам обновления учебно-методических рекомендаций, учебных планов, рабочих программ дисциплин;

- также требования по поддержанию определенного публикационной активности профессорско-преподавательского состава;

- также участия в процессе непрерывного повышения профессиональной квалификации в таких областях как информационно-коммуникационные технологии (ИКТ);



- создания массовых открытых онлайн-курсов (МООС);
- создания электронных учебно-методических комплексов учебных дисциплин (ЭУМК) в том числе на базе платформы moodle;
- в отдельных случаях выполнения «ключевых показателей эффективности» (КРП) и так далее.

Многие из этих инструментов, теоретически долженствующих способствовать повышению качества преподавания в учебном заведении, совершенствования педагогических кадров и повышению статуса учебного заведения среди ему подобных на своего рода рынке образовательных услуг в современной Российской Федерации, на самом деле по духу и сути противоречат духу и целям современного духовного образования, и что важнее всего, далеко не всегда способствуют решению проблем, стоящих перед учреждениями духовного образования и его сотрудниками, особенно в исторической перспективе изучения вопроса.<sup>7</sup> И очевидно что будучи отчасти привнесенными извне административно-распорядительными методами, многие из этих требований не служат ничему кроме формального количественного увеличения обязанностей и часов внеаудиторной нагрузки профессорско-педагогического состава

духовных учебных заведений. Более того, с нашей точки зрения современная бизнес-модель образования, в том числе высшего и среднего специального образования как высококонкурентного рынка образовательных услуг плохо сочетается и с концепцией духовного образования как такового, а также с исконной православной духовной традицией наставничества и обучения. И это можно также включить в число проблем современного духовного образования в Российской Федерации.

Специфика педагогического труда в целом такова, что последствия деятельности того или иного педагога могут и обязательно будут сказываться долгие годы после того, как педагогическая деятельность как таковая завершилась. Специфика духовного образования в том, что его суть, основное содержание и миссия имеют стратегический характер, и направлены скорее на воспитание личности нового духовного наставника, чем на формирование какого-либо одного или нескольких дискретных навыков и умений. Вовлеченность современных учреждений духовного образования в процессы кризиса парадигмы педагогического труда, охватившие в последние десятилетия сферу профессиональной педагогической деятельности не только



в Российской Федерации, но и во многих других странах мира наряду с загруженностью педагогов и новыми непредсказуемыми вызовами современного мира с нашей точки зрения может оказаться в том числе и на выполнении этой стратегической миссии педагогов современных духовных образовательных учреждений в Российской Федерации.

#### **Список литературы:**

- 1). Балашова Е. С., Шигаева С. А., Цыганова П. А. К вопросу о влиянии высшего образования на экономику России // Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования. 2022. № 4 (62). С. 5–10.
- 2). Клоктунова Н. А., Евдокимова А. И., Воробьева М. В. Педагогические аспекты самореализации в профессиональной деятельности // Образование и право, № 8, 2021. С. 219–227.
- 3). Князев Е. А. История отечественного образования и педагогики. — М., Юрайт, 2020. — 236 с.
- 4). Левченко И. Е. Правовые основы академического духовного образования // Вестник Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, № 6 (166) 2021. С 135–153.
- 5). Плахов Н. Н., Сорокина Л. А., Шангин А. Б. Категория «должного» в формировании духовно-нравственного здоровья участников образовательной среды // Проблемы современного педагогического образования, 2021.
- 6). Солодова П. А., Балашова Е. С. Нормативно-правовое обеспечение применения искусственного интеллекта в преподавании в мультикультурной среде // Vita memoriae: Теория и практики исторических исследований. — Н. Новгород, 2022. С. 246–249.
- 7). Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 г. № 273-ФЗ. — М., Сфера, 2019. — 192 с.

ской Федерации» от 29.12.2012 г. № 273-ФЗ. — М., Сфера, 2019. — 192 с.

#### **Примечания и библиографические ссылки**

- 1). Левченко И. Е. Правовые основы академического духовного образования // Вестник Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, № 6 (166) 2021. С 135–153.
- 2). Балашова Е. С., Шигаева С. А., Цыганова П. А. К вопросу о влиянии высшего образования на экономику России // Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования. 2022. № 4 (62). С. 5–10.
- 3). Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 г. № 273-ФЗ. — М., Сфера, 2019. — 192 с.
- 4). Плахов Н. Н., Сорокина Л. А., Шангин А. Б. Категория «должного» в формировании духовно-нравственного здоровья участников образовательной среды // Проблемы современного педагогического образования, 2021.
- 5). Солодова П. А., Балашова Е. С. Нормативно-правовое обеспечение применения искусственного интеллекта в преподавании в мультикультурной среде // Vita memoriae: Теория и практики исторических исследований. — Н. Новгород, 2022. С. 246–249.
- 6). Клоктунова Н. А., Евдокимова А. И., Воробьева М. В. Педагогические аспекты самореализации в профессиональной деятельности // Образование и право, № 8, 2021. С. 219–227.
- 7). Князев Е. А. История отечественного образования и педагогики. — М., Юрайт, 2020. — 236 с.

## Учебный комитет Русской Православной Церкви опубликовал рейтинг духовных академий и семинарий Русской Православной Церкви



Учебный комитет Русской Православной Церкви опубликовал рейтинг духовных академий и семинарий Русской Православной Церкви. Соответствующий документ был представлен и утвержден 28 декабря 2022 года на совместном заседании Священного Синода и Высшего Церковного Совета Русской Православной Церкви.

По результатам выездных инспекционных проверок духовных образовательных учреждений, проходивших в 2020–2022 годах Нижегородская духовная семинария заняла седьмое место в рейтинге.

Всего представители учебного комитета оценили работу 40 духовных учебных заведений.

Нижегородская духовная семинария вошла в первую группу высших духовных учебных заведений (традиционно учебные заведения, попавшие в рейтинг, подразделяются на четыре группы), набравших наибольшее количество баллов по предъявляемым к ним критериям. Как правило, такие учебные заведения имеют государственную аккредитацию и предоставляют возможность обучения по программам магистратуры.

Нижегородская духовная семинария в ноябре 2022 года получила государственную ак-

кредитацию образовательной деятельности в отношении уровня образования «Бакалавриат» по направлению «Теология». Нижегородская семинария стала первым высшим духовным учебным заведением, получившим аккредитацию по новым правилам Рособрнадзора.

По результатам представленных данных Нижегородская духовная семинария в прошлом году улучшила показатели своей работы по сравнению с 2021 годом, что позволило учебному заведению подняться в рейтинге на несколько строчек выше, повысив общий балл оценки своей работы.

Выездная инспекционная проверка Нижегородской духовной семинарии проходила в 2020 году. Ее работу представители учебного комитета оценивали по общим для всех духовных учебных заведений параметрам: нормативное обеспечение, материальное обеспечение, учебный процесс, спектр реализуемых образовательных программ, воспитательно-дисциплинарные показатели, информационно-библиотечное обеспечение, профессорско-преподавательский состав, учебно-методическое обеспечение, научно-исследовательская работа.



# Рецепция идей Евхаристической эклесиологии протопресв. Николая Афанасьева в трудах современных исследователей

**Иерей Александр Калаганов**, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

**Е**вхаристическая экклесиология протопресв. Николая Афанасьева на сегодняшний день является одной из наиболее самобытных, специфичных и одновременно дискуссионных богословских концепций. Ее идеи широко обсуждаются как в России, так и на Западе. У нее есть как свои сторонники, так и критики.

Так, например, если западно-христианские богословы усматривают в концепции протопресв. Николая Афанасьева преимущественно специфику православного восприятия сущности и развития Церкви, то на Востоке многие богословы прибегают к ней как к основе богословского диалога с инославными. В представленной научной статье будет прослежена



рецепция идей Евхаристической экклесиологии протопресв. Николая Афанасьева в трудах современных исследователей.

На сегодняшний день, одним из главных исследователей интеллектуальной биографии и богословского наследия о. Николая является В. В. Александров. Автор подчеркивает, что идеи Евхаристической экклесиологии зачастую наталкиваются на стойкое и неумолимое сопротивление, вызванное, как правило, односторонней интерпретацией его концепции. В своей статье апологетической направленности «Заметки о критике «евхаристической экклесиологии» Николая Афанасьева» В. В. Александров подчеркивает, что протопресв. Николай Афанасьев и его богословие «опередило свою эпоху», а его концепция характеризуется как «экклесиология писаний и ранней церкви»<sup>1</sup>. В. В. Александров опровергает критические нападки на учение о. Николая со стороны таких известных современных богословов как, например, митр. Иоанн Зизиулас, отмечая, что он, либо искажает мысль русского богослова, либо интерпретирует ее в неверном ключе. «Зизиуласу катастрофически не хватает знания работ

Афанасьева» — пишет В. В. Александров. Он же замечает, что Евхаристическая экклесиология протопресв. Николая Афанасьева реконструирует экклесиологическое сознание Древней Церкви и фактически, вносит вклад в развитие проекта неопатристического синтеза. Именно по этой причине, заключает В. В. Александров наследие о. Николая крайне актуально для современного Православного богословия.

Положительная оценка Евхаристической экклесиологии протопресв. Николая Афанасьева содержится в статье А. В. Малышева под названием «Церковь Христова и Церковь Духа святого экклесиология свт. Иннокентия (Борисова) и протопр. Николая Афанасьева»<sup>2</sup>. Отмечается особый вклад отца Николая в развитие Православного богословия. Евхаристическая экклесиология протопресв. Николая Афанасьева по мысли А. В. Малышева, — «заставила зазвучать струны православного вероучительного самосознания, молчавшие в господствовавшей школьной догматике»<sup>3</sup>. Его концепция характеризуется как исконно православное богословское учение, соответствующее духу святоотеческой экклесиологии.

Современный специалист в области Православной сакраментологии — свящ. Михаил Плекон опровергает всякие нападки на экклесиологическое учение протопресв. Николая Афанасьева и обвинения якобы в свойственной его концепции изоляционизме. Главной идеей о. Николая по мысли свящ. Михаила Плекона является следующее: «Церковь является необходимым условием всего: таинств, Писания, проповеди Евангелия, а также исполненных любви дел, совершаемых ради ближних»<sup>4</sup>. При этом, он показал, что критерием истинности Церкви является ее Евхаристическое единство с прочими Церквями. Поэтому Евхаристическая экклесиология протопресв. Николая Афанасьева одновременно является экклесиологией Соборной. Протопресв. Николаю Афанасьеву, отмечает свящ. Михаил Плекон, удалось продемонстрировать, что фундаментом бытия и развития Церкви является общение любви евхаристических общин, каждая из которых обладает полнотой благодатных даров Святого Духа.

Экуменическое измерение в Евхаристической экклесиологии протопресв. Николая Афанасьева стало объектом исследования

К. Х. Фельми. Концепция отца Николая закладывает почву для дальнейшего диалога между христианскими конфессиями и деноминациями, в том числе и с теми, у которых нет епископского преемства. По мнению К. Х. Фельми, протопресв. Николай Афанасьев подчеркнул единство экклесиологии с другими направлениями богословской мысли. Его евхаристическая экклесиология носит практический характер, способный оказать колossalное влияние на развитие как диалога Православной Церкви с прочими христианскими течениями, так и экуменического движения. Аналогичной точки зрения придерживается и О. В. Кузнецова, отмечая что Евхаристическая экклесиология протопресв. Николая Афанасьева дает четкие критерии церковного единства<sup>5</sup>.

Свообразную рецепцию богословие протопресв. Николая Афанасьева получило в статье А. В. Шишкова «Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии». Особая значимость наследия о. Николая, по мнению автора, состоит в том, что ему удалось выделить два ключевых структурных элемента бытия и развития местной





церкви — предстоятеля и собрания. Это позволяет рассматривать деятельность конкретного прихода как действие всей полноты Церкви как Тела Христова, выражющей волю Божию в деятельности предстоятеля. На первый взгляд может показаться, что в Евхаристической экклесиологии протопресв. Николая Афанасьева наблюдается примат предстоятеля. Однако местная церковь рассматривается им как, в первую очередь, соборный фактор. Как верно подчеркивает А. В. Шишков: «В собрании не может быть индивидуализированных действий, даже активность епископа нельзя назвать в строгом смысле индивидуальной. Он вынужден все время соотносить свои действия с мнением общины»<sup>6</sup>. Мнение, деятельность предстоятеля и епископа соотносится с мнением и деятельностью общины. В результате отмечается, что Евхаристическая экклесиология протопресв. Николая Афанасьева является продуктивным и актуальным для современной богословской мысли проектом.

Согласно В. В. Мельнику Евхаристическая экклесиология протопресв. Николая Афанасьева с особой остротой ставит проблему развития общинной, литургической, сакраментологической жизни Церкви в соответствии

с духом раннего христианства. Протопресв. Николай Афанасьев четко показал важность, актуальность и необходимость возврата Православной Церкви к идеи «царственного священства всех верующих»,звученной в соборном послании ап. Петром (1 Петр. 2:9). «Царственное священство» должно охватывать не только духовенство, но и мирян. Чтобы это учение воплотилось в практике современной церковной жизни необходимо прибегнуть к «метанойе» — изменению ума, так как «без осознания

и осмыслиения всего того, что содержит в себе Церковь, простые перестановки богослужебного обихода не дадут никакого результата»<sup>7</sup>. Таким образом, В. В. Мельник, как и многие другие современные исследователи говорит о том, что Евхаристическая экклесиология протопресв. Николая Афанасьева является возвратом к Евангелию и Отцам Церкви.

Помимо теоретического значения, некоторые ученые, как например, свящ. Михаил Легеев, говорят о практической значимости богословской концепции протопресв. Николая Афанасьева: содействие в деле возрождения литургической культуры и богословия для современных христиан. Подчеркивается, что главной интенцией исторического развития Церкви является ее полная отстраненность от общества и мира, и «неимение с ним никаких общих дел»<sup>8</sup>. Любые взаимоотношения в христианской Церкви (между священноначалием и паствой) рассматриваются протопресв. Николаем Афанасьевым как осуществляемые в «горизонтальной плоскости бытия Церкви». Под «горизонтальной плоскостью» свящ. Михаил Легеев понимает Евхаристическое бытие и евхаристические взаимоотношений (как между духовенством, так и между духовенством и паствой) внутри

Церкви. Это измерение экклесиологического бытия противопоставляется вертикальной плоскости, то есть Господу Иисусу Христу как Источнику бытия Церкви и Евхаристии. При таком подходе, Христос, с одной стороны стоит вне горизонтальной плоскости бытия Церкви, с другой, возвещается над ней.

Д. М. Гзгян отмечает, что концепция Евхаристической экклесиологии была следствием внутренней рефлексии протопресв. Николая Афанасьева, а также его личного восприятия жизни и проблем Церкви. Ему удалось подчеркнуть взаимосвязь между метафизическим (вневременным) и историческим измерениями бытия Церкви. Его концепция носит христоцентричный характер, так как она имеет в своем основании, как пишет

Д. И. Гзгян «Христа воскресшего, открывшего путь Утешителю в событии новозаветной Пятидесятницы»<sup>9</sup>. Самобытный подход протопресв. Николая Афанасьева демонстрирует взаимосвязь между мистическим измерением жизни Церкви (Церковь как Тело Христова) и исторически развивающейся Церковью (евхаристическое собрание).

### Заключение

Проанализировав рецепцию ключевых идей Евхаристической экклесиологии протопресв. Николая Афанасьева в трудах современных исследователей, можно сделать следующие важные выводы. Большая часть ученых выделяют следующие важные аспекты богословского учения мыслителя: определение наглядных критериев и конкретного содержания церковного единства; экуменический аспект евхаристической экклесиологии, имеющий практическое значение; корреляция между мистическим и историческим измерениями бытия Церкви; идея того, что в основе жизни Церкви лежит принцип любви евхаристических общин, каждая из которой обладает полнотой благодатных даров Святого Духа.

### Список источников и литературы

- 1). Александров В. В. Заметки о критике «евхаристической экклесиологии» Николая Афанасьева // Вестник русского христианского движения. — Париж, 2007. № 192. — С. 108–117.
- 2). Афанасьев Н., протопресв. Церковь Божия во Христе: сборник статей. — М.: ПСТГУ, 2015. — 699 с.
- 3). Гзгян Д. М. Значение и перспективы экклезиологической теории протопресвитера Николая Афанасьева // Вестник Свято-Филаретовского института. — М., 2017. № 24. — С. 9–23.



- 4). Кузнецова О. В. Единство Церкви в трудах протопресв. Николая Афанасьева и митр. Иоанн (Зизиуаласа) // Актуальные вопросы Церковной науки. — М.: Свято-Филаретовский православный христианский институт, 2020. № 2. — С. 48–52.
- 5). Легеев М. В., свящн. Эклезиология сегодня: две модели устройства церкви и их исторические предпосылки // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — СПб., 2020. № 2 (6). — С. 17–42.
- 6). Малышев А. В. Церковь Христова и Церковь Духа Святого: Эклесиология свт. Иннокентия (Борисова) и протопр. Николая Афанасьева // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции. — СПб.: Издательство СПбПДА, 2017. — С. 228–235.
- 7). Мельник В. В. «Царственное священство. Тема сослужения-пресвитеров и сослужения верующих в евхаристической экклесиологии» протопресвитера Николая Афанасьева // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции. — СПб.: Издательство СПбПДА, 2017. — С. 258–265.
- 8). Плекон М., свящн. Евхаристия и Церковь в ведении о. Николая Афанасьева // Протопр. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. — Киев: Центр православной книги, 2005. — С. 465–471.
- 9). Шишков А. В. Структура церковного управления в Евхаристической экклесиологии // Вестник ПСТГУ. — М., 2015. № 1 (57). — С. 25–38.



### Примечания и библиографические ссылки.

1. Александров В. В. Заметки о критике «евхаристической экклесиологии» Николая Афанасьева // Вестник русского христианского движения. — Париж, 2007. № 192. С. 48.
2. Малышев А. В. Церковь Христова и Церковь Духа Святого: Эклесиология свт. Иннокентия (Борисова) и протопр. Николая Афанасьева // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции. — СПб.: Издательство СПбПДА, 2017. С. 231.
3. Малышев А. В. Церковь Христова и Церковь Духа Святого: Эклесиология свт. Иннокентия (Борисова) и протопр. Николая Афанасьева // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции.

ренции. — СПб.: Издательство СПбПДА, 2017. С. 232.

4. Плекон М., свящн. Евхаристия и Церковь в ведении о. Николая Афанасьева // Протопр. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. — Киев: Центр православной книги, 2005. С. 468.
5. Кузнецова О. В. Единство Церкви в трудах протопресв. Николая Афанасьева и митр. Иоанн (Зизиуаласа) // Актуальные вопросы Церковной науки. — М.: Свято-Филаретовский православный христианский институт, 2020. № 2. С. 50.
6. Шишков А. В. Структура церковного управления в Евхаристической экклесиологии // Вестник ПСТГУ. — М., 2015. № 1 (57). С. 27.
7. Мельник В. В. «Царственное священство. Тема сослужения-пресвитеров и сослужения верующих в евхаристической экклесиологии» протопресвитера Николая Афанасьева. // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции. — СПб.: Издательство СПбПДА, 2017. С. 258.
8. Легеев М. В., свящн. Эклезиология сегодня: две модели устройства церкви и их исторические предпосылки // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — СПб., 2020. № 2 (6). С. 219.
9. Гзгзян Д. М. Значение и перспективы экклезиологической теории протопресвитера Николая Афанасьева // Вестник Свято-Филаретовского института. — М., 2017. № 24. С. 22.





# Гимнография Иоанна Дамаскина

Священник Михаил Владимирович Уланов, преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Гимнография Православного Востока насчитывает продолжительную историю, которую в целом можно разделить на два периода: период становления литургических чинов (IV–V вв.) и период собственно развития гимнографии (VI–VIII вв.), подаривший Церкви целую плеяду песнописцев, среди которых особое место по праву занимает и прп. Иоанн Дамаскин. Развитие гимнографии в VI, VII и особенно VIII веках во многом определили причины,

сформировавшиеся еще в предшествующий период. Автор лекций по Исторической литургики Виктор Алымов в качестве таких причин называет две, по сути являющиеся литургическими: завершение дидактического развития; и появление практики тайных молитв.

До издания миланского эдикта важнейшей составляющей жизни Христианской Церкви являлась дидактическая (учительная) функция. Проповедь первых веков можно

отождествить с дыханием ранней Церкви, особое место отводилось ей и в богослужении. Разумеется, при этом поощрялись ораторские таланты и христианская учёность; именно эти качества во многом определяли жизнеспособность Христианства, его влияние на общество. С переходом к легальной, а затем и государственной форме существования жизнь Церкви претерпела значительные изменения. Массовое вступление в лоно христианской Церкви вчерашних язычников привело к тому, что институт оглашения и искусство проповеди начали быстро деградировать. И вот тогда на первый план вышло церковное пение.

Последним выдающимся проповедником и Учителем Церкви был свт. Иоанн Златоуст (†407 г.). По свидетельству современников, Иоанн Златоуст был непревзойденным проповедником и, по сути, представлял собой вершину церковной дидактики. После смерти святителя проповедь постепенно отходит на задний план, уступая место гимнографии. Интересно, что уже в «Церковной истории» Сократа мы находим сведения о том, что Иоанн Златоуст составлял тропари (дву- и трехстишья), которые пелись со стихами псалмов, образуя междостишия или припевы. Можно сказать, что уже в творчестве свт. Иоанна Златоуста начинается устремление церковной мысли в область гимнографии.

Другой важнейшей причиной развития гимнографии стало постепенное внедрение практики тайных молитв. В Древней Церкви все, в т. ч. и евхаристические молитвы читались не просто громко, но всенародно. Все собрание церковной общины воспринималось как «народ Божий», который в эти священные минуты сослужил своему предстоятелю. В последовании Эфиопской Литургии «Апостольских постановлений» сказано: «Потом (после «Достойно и праведно») произносят (dicunt) евхаристическую молитву, следуя за предваряющим епископом». Действительно, подтверждая древнюю практику, до сих пор в евхаристических молитвах употребляется множественное число.





Появление новой практики определило особое правовое положение, которое приобрела Христианская Церковь вскоре после опубликования миланского эдикта. Государственный статус привлек в Церковь множество народа, просеять среду которого не представлялось возможным. В результате церковный уровень верующих резко понизился и «верные» стали рассматриваться как профанные, собственно «миряне», полноценное участие которых в церковной жизни уже не считалось необходимым. Напротив, возникает необходимость отгородить святыню, так, например, 69 канон Трульского собора запрещает мирянам входить в алтарь. К числу подобных охранительных мер принадлежало и сокрытие священных литургических молитв. Это не было чьей-либо инициативой, по мнению Алымова В., «это была стихийная реакция клира на окончательное исчезновение всеобщего царственного священства». Уже на рубеже IV и V веков стала входить в силу практика тихого чтения без участия народа. В начале V века народ окончательно замолк, что ясно видно из слов Феодора Мопсуестийского (†428 г.): «Когда мы пребываем в молчании,

в великом почтительном страхе, священник начинает анафору».

В VI веке стал замолкать и сам священник, о чем показательно свидетельствует 137-я новелла имп. Юстиниана, нормативно запретившего эту практику: «Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры не молча произносили молитвы Божественного приношения... но голосом, который был бы слышен верному народу...». Тем не менее, объективный ход процесса сакрализации Византийского богослужения был сильнее. Впоследствии для оправдания этих «тайных молитв» появились различные поучительные истории, и уже к VIII веку «молчаливое чтение молитв» сделалось всеобщим правилом. Так св. патр. Герман (†730 г.) свидетельствует о том, что он «втайне изрекает пред Богом тайны, сокровенные от веков и родов». Правда, сам он удивляется и не понимает «Какая цель, мысль и сила тайно читаемых молитв?», но воспринимает это со смирением, как всеобщую церковную практику. Таким образом, в VIII веке переход к тайному чтению завершается окончательно, именно поэтому VIII век является веком необычайного

развития гимнографии, восполнившей возникшую церковную тишину.

Одной из ярчайших вех в развитии византийской гимнографии стало формирование и развитие Октоиха — собрания богослужебных гимнов, литургически закрепивших систему восьми гласов. Начало системе положил обычай, распространенный еще в IV веке, согласно которому в каждый из 8 дней праздника Пасхи песнопения исполнялись на особый напев (глас). Постепенно восьмидневный цикл напевов распространился на восемь недель от первого дня Пасхи, составив праздничный период года так, что каждый гласовый напев соответствовал определенной неделе. Со временем гласовая система стала использоваться в продолжение всего года от и до новой Пасхи. Само же собрание «гимнических текстов», т. е. собственно книга Октоих составлена была несколько позже, во всяком случае, не позже VI века, поскольку именно началом VI века датируется древнейший из известных Октоихов, составленный одним из монофизитских лидеров, — Севиром. Однако в церковный обиход Октоих вошел лишь в VIII веке, в том виде, в каком его представил прп. Иоанн Дамаскин. Прп. Иоанн, по всей видимости, отредактировал Октоих и дополнил его своими гимнами. Что придало творению прп. Иоанна такую значимость?

Новый Октоих был введен не просто как сборник гимнических текстов, творение прп. Иоанна Дамаскина представляло собой полноценный богослужебный свод, включающий в себя помимо священных текстов музыкальную систему. Именно прп. Иоанну приписывается создание собственно церковной системы гласового пения — в таком виде, в котором она до сих пор является средоточием богослужебной жизни Православного Востока. Один из современных исследователей творчества прп. Иоанна — Петрос П. особо указывает на церковный характер его музыкального творчества, прп. Иоанн, — по его мнению, — стал «организатором... литургического музыкального осмогласного пения»,



поскольку упразднил всякое пение, не соответствующее молитвенному духу. Появление Октоиха прп. Иоанна Дамаскина привело к значительным переменам в богослужебном строем. Был пересмотрен Иерусалимский Устав прп. Саввы, в который прп. Иоанн ввел правило о канонах, а также отредактирован месяца слов, благодаря чему установилось единобразие в праздновании дней святых в константинопольских и иерусалимских святыцах. Уже эти труды определили достойное место прп. Иоанну Дамаскину в числе виднейших представителей литургической жизни Православной Восточной Церкви. Однако в литургическом творчестве прп. Иоанн Дамаскин проявил себя непосредственно и во всей полноте — как творец известнейших церковных песнопений: канонов, стихир, антифонов и тропарей.

«В произведениях гениального песнописца, — пишет Успенский Н. Д., — отвлеченные доктрины церковной догматики даются в ярких поэтических образах и художественных



параллелях». И, прежде всего, это относится, конечно, к догматикам — одному из наиболее известных песнопений Октоиха. Основным мотивом догматиков стала тема Пречистой Девы, и неслучайно. Из жизнеописания прп. Иоанна мы знаем о том, что его обращение к гимнографическим трудам предопределило чудо исцеления Преподобного Пресвятой Богородицей. Обещание прп. Иоанна обратить когда-то разрубленную, а теперь исцеленную руку к славе Пречистой Девы воплотилось во множестве трудов и особенно полно в догматиках Октоиха. Здесь мы встречаем обилие почтительных наименований Пречистой: «Всемирная слава», «бесплотных песнь и верных удобрение» (1 гл.), «(Купина, которая) не сгараще опаляема» (2 гл.), «Матерь,

Ходатаица живота» (4 гл.), «Неискусброчная Невеста» (5 гл.), «Чистая, Всеблаженная» (6 гл.), «Мати безневестная» (8 гл.). В догматике седьмого гласа прп. Иоанн свидетельствует о церковной вере в то, что Пречистая Дева является Матерью Бога — Богородицей: «Тем же Тя вси Матерь Божию ведуще, молимся прилежно», а в догматике третьего гласа прямо называет исповедание Пречистой Девы Богородицей — православным: «моли спаси душам, православно Богородицу исповедающих Тя».

Особое звучание в яркой череде вероучительных истин догматиков приобретает истина Боговоплощения. В догматике третьего гласа говорится о том, что «прежде век от Отца Рожденный без Матери» родился

от Пречистой Девы без Отца, не претерпев при этом «изменения, или смешения, или разделения». А догматик шестого гласа в некоторых выражениях прямо повторяет Халкидонский догмат: «не во двою лицу разделяемый, но во двою естеству неслитно познаваемый». В доктринике четвертого гласа прп. Иоанн говорит о том, что Христос явился «да Свой паки обновит образ, истлевший страстью, и за-блудшее горохищное обреет овча, на рамо восприим ко Отцу принесет». Обращение к основным вероучительным истинам Христианства принесло прп. Иоанну славу великого «песнописца и честного богоглагольника». Неповторимое звучание доктрина определила естественность, с которой в литургическую жизнь Церкви влились сложные доктринальные формулы. Красота и образность поэтической речи прп. Иоанна не нанесли ущерба точности выражения истины веры, напротив, сделали ее доступной всем верующим, превратили формулу в молитву.

Самым ярким гимническим творением Преподобного стал канон Святой Пасхи. Как пишет мон. Игнатий в своих очерках «Церковные песнотворцы»: «По силе, по концентрации

чувств ликующей души, по глубине и образности выражений этот канон должен быть выделен из прочих произведений Преподобного, воспевающих Святое Христово Воскресение». Следует заметить, что само по себе празднование Пасхи в целом сегодня, как и много лет назад для каждого христианина связано с творчеством прп. Иоанна, поскольку именно ему принадлежит создание всей службы Пасхи, включая часы и службы Светлой седмицы. Ощущение духовного восторга пасхального богослужения прп. Иоанн Дамаскин самым лучшим образом воплотил в слова. Проф. Ловягин Е. И., переведший канон Святой Пасхи на русский язык, дал ему красноречивую оценку: «При изображении обширных и спасительных действий Воскресения Господня чувство, господствующее в душе песнописца, изливается в каноне обильными потоками истинного красноречия....Оно [чувство] ... то устремляется к Самому Виновнику торжества — воскресшему Спасителю, прославляя Божественное Его величие, то обращается к живущим на земле, возвещая им великую радость Праздника, то к заключенным... узникам ада... то к небу и небожителям,





призывают их к священному веселию при виде славы общего всех Господа — Победителя ада и смерти... сильные и величественные выражения, искусные и разительные обороты и сочетания слов, живые и быстрые переходы речи при необыкновенной силе и возвышенности мыслей и чувствований делают пасхальный канон поистине превосходным произведением церковной словесности».

«Очистим чувства и узрим» — первые слова канона, выражающие совершенно новое пасхальное, преображенное бытие. Еще в первом ирмосе прп. Иоанн недвусмысленно призывает: «Воскресения день, просветимся, людие». Особое состояние человека, переживающего празднование Святой Пасхи, выражается здесь наиболее определенным образом. Саму пасхальную ночь прп. Иоанн называет «воистину священной, всепразднственной, спасительной и светозарной», «проповедницей светоносного дня» (7 песнь). В пасхальном

каноне слова ап. Павла о том, что в воскресшем «Христе все оживут» (1Кор. 15:22) нашли себе наиболее точное и полное выражение. В богоодичные третьей песни прп. Иоанн прямо говорит: «на нетленную жизнь приходжу днесъ, благостию Рождшагося из Тебе, Чистая» и отныне «в нарочитом Дни Воскресения» все призываются «Царствия Христова приобщиться» (8 песнь).

Центральной в пасхальном торжестве канона становится тема Агнца, появляющаяся в четвертой песни: «Явися Христос: яко человек же, Агнец наречеся...». Эта тема развивается и дальше: «Спасе мой,— воскликает Преподобный во втором тропаре 6-й песни,— «живое же и нежертвенное заколение». С представлением Христа как Агнца связано понимание пасхального преображения человеческого естества. Мысль ап. Павла о Христе как о новом возглавителе человеческого рода вместо ветхого Адама: «как преступлением

одного всем человекам осуждение, так правою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5:19) неоднократно воспроизводилась в святоотеческом богословии. В церковной гимнографии наиболее ярко ее запечатлел прп. Иоанн: «Спасе мой, живое же и нежертвенное заколение, яко Бог Сам Себе волею привед Отцу, совоскресил еси всеродного Адама, воскрес от гроба». Адам назван всеродным для того, чтобы показать всеобщее человеческое воскресение в Воскресении Христа. Именно поэтому вслед за Адамом мы находим в каноне упоминание праотца Давида и пророков Ионы и Аввакума. Особо следует обратить внимание на то, что речь идет о не о воскрешении Адама, а о его совоскресении Христу. Это связано с тем, что со Христом мы соединены как «подобием смерти», так и «подобием воскресения» (Рим. 6:5).

Пасхальная свобода не позволила преподобному Иоанну остаться в пределах, традиционно определивших тематику ирмосов. Так, хотя в 4-й песнидержано обычное упоминание пророка Аввакума, в 6-й — пророка Ионы и в 7-й — отроков, остальные ирмосы песней преподобный Иоанн образует совершенно свободно, и все они исполнены радости великой победы Христовой. Особо здесь следует обозначить ирмос первой песни канона, в котором прослеживается тема древнего преодоления перехода через Чермное море, но в совершенно новом изложении: «Пасха, Господня Пасха! От смерти бо к жизни, и от земли к небеси, Христос Бог нас преведе, победную поющия!» Тема перехода, освобождающего от смерти, представлена пасхальной новозаветной лексикой так, что древняя пасха узнается в ней лишь как «тень» и «сень».

Вершиной канона становится его девятая песнь: «Светися, светися новый Иерусалиме, слава бо Господня на тебе возсия». Обращение к «новому Иерусалиму» совершенно особо представило пасхальное торжество. Нельзя не заметить параллель между изображением Небесного Иерусалима в 21 главе Откровения Иоанна Богослова и представлением

Нового Иерусалима в девятой песни канона Святой Пасхи. Эта параллель не случайна, Само по себе понятие воскресения — эсхатологично. Новый Иерусалим прп. Иоанном представлен как смысл и итог Пасхи, завершение Воскресения Христа.

Значительной вехой в гимнографическом творчестве прп. Иоанна остаются написанные им каноны на двунадесятые праздники. Потезическое восприятие церковного праздника нашло свое отражение не только в строках ирмосов и тропарей, но даже в акrostихах канонов, которые тоже иногда пишутся стихами. Каноны святого Иоанна построены так, что начальная буква каждой строки ирмоса и тропаря входит в акrostих, и если в каноне содержится 130 стихотворных строк, то в акростихе 130 букв. Так, в каноне на Рождество Христово имеется 26 ирмосов и тропарей, по пять строк в каждом. Другие праздничные каноны также построены по этому принципу.

«При исследовании праздничных канонов преподобного Иоанна Дамаскина, пишет мон. Игнатия, — удается выделить ряд вопросов, наиболее близких для святого песнопевца, которые волнуют его, а также те идеи, к которым он постоянно возвращается и освещает их с разных сторон». Одной из важнейших тем, поднимаемых прп. Иоанном становится тема достойного песнопения. В этом смысле показательны акrostихи канонов на Рождество Христово: «Ты же, Царь, спаси от бед песнопевцев» и на Богоявление: «А певцам сих песней Он, милосердый, подает благодать». В ирмосе третьей песни канона на Крещение Господне прп. Иоанн предлагает в честь избавления нас от вечной смерти составить «сладкопения»: «Радуйся и разшири уста, слово плетуще от словес сладкопения, имже к нам наслаждается дарование». Тема достойного песнопения неоднократно поднимается в каноне на Рождество Христово, и особенно полно выражается в девятой песни: «Любити убо нам, яко безбедное страхом удобее молчание; любовию же, Дево, песни ткati спрятанно сложенныя, неудобно есть. Но и Мати силу,



елико есть произволение, даждъ». Прп. Иоанн здесь ставит свой труд по написанию песнопений в прямое соотношение с произволением Пречистой Девы. Из благовейного страха, — пишет он, — лучше было бы оставаться в молчании, а песни «спротяженно сложенныя», которые побуждает его творить любовь, — «неудобно». Поэтому Преподобный и просит Богоматерь «силу, елико есть произволение, даждъ».

В канонах прп. Иоанна на двунадесятые праздники отразилась богословская сторона его творчества. Так, в каноне на Рождество Христово мы видим, как преподобный Иоанн прославляет Христа, разрушившего нашу вражду с Богом Своим явлением во плоти (5 песнь): «Лютую вражду, юже к нам Владыка отсекая паки плотским пришествием, да держащаго разрушит душетлеющаго». В развитии этой мысли Преподобным прослеживается параллель с посланием ап. Павла к римлянам (5: 20-21): «А когда умножился

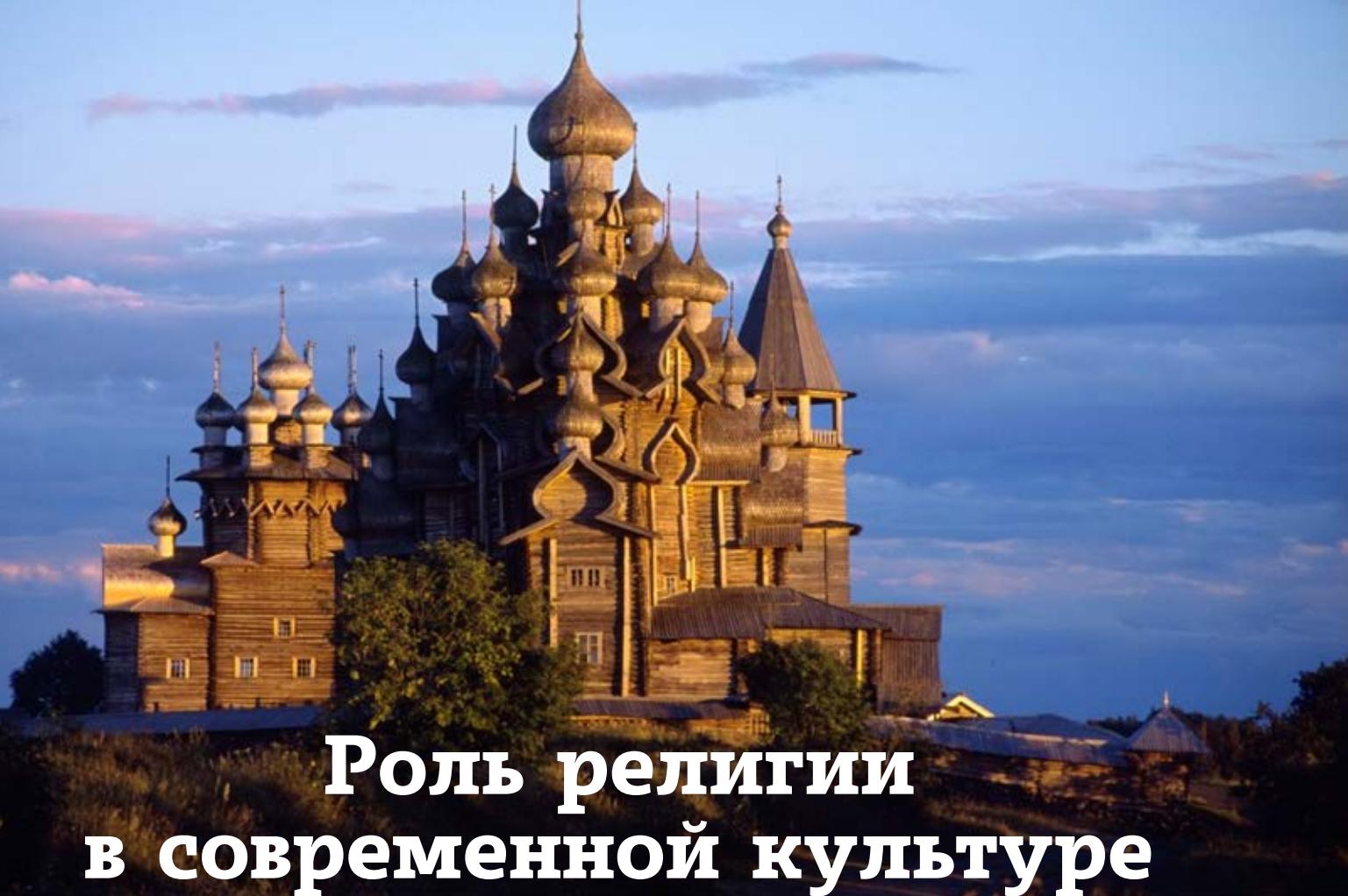
грех, стала преизобиловать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим». Идея явления обильной благодати там, где умножался грех прямо внесена в канон: «Подая тамо неизреченную благодать, идеже множайший процвете грех». Тема спасения неоднократно с различными интерпретациями возникает и в каноне на Богоявление. Уже в первой песни прп. Иоанн пишет, что целью пришествия Христа на Иордан было спасение падшего человечества: Христос явился «лица мрачна... исхитити, скверны же всякия очистити тварь». В шестой песни канона говорится о спасении «от змия человекоубийцы». Особенно подробно спасение человека излагается Преподобным в ирмосе пятой песни канона на Богоявление: «Врага темного и оскверненного яда очищением Духа измовени, к новой пристахом неблазненной стези, водящей в неприступную радость, единем



приступну, имже Бог примирися». Здесь спасение человека представляется совершенным на основе новой «неблазненной стези», пути спасительного искупления, «имже Бог примирися». Истина спасения человека является одной из важнейших тем, поднимаемых в канонах прп. Иоанна, при этом рассматривается она очень широко, в соотношении со всеми сторонами описываемых праздничных событий. Особенно показательна в этом отношении третья песнь канона на Вознесение Господне. В этой песни Вознесение Господне рассматривается как своеобразное завершение замысла Божия о человеке, поскольку Христос тем самым привел человека к Небесному Отцу: «естество человеческое... тлением падшее возставил и умерщвленное наше грехом естество привел к Отцу Небесному».

Гимнографическое творчество прп. Иоанна Дамаскина чрезвычайно обширно и не позволяет представить его полноценно в границах статьи. Подводя итог его рассмотрению,

хочется заметить, что характерная связь вероучительных истин Церкви с литургическим воплощением наиболее полно проявилась именно в гимнических творениях Преподобного. Удивительная полнота богослужебных текстов прп. Иоанна, позволившая сохранить didактические достижения предыдущих веков, внесла их в сокровищницу церковного литургического наследия. Наиболее сложные для восприятия, совершенно недоступные для понимания истины веры в виде метких поэтических образов нашли путь в сердце каждого христианина. Сегодня без канонов, антифонов, стихир и тропарей прп. Иоанна немыслимо представить ни ежедневное гласовое богослужение, ни годичный праздничный круг, ни даже Святую Пасху. Можно прямо говорить о том, что гимнографическое творчество прп. Иоанна Дамаскина стало одним из ярчайших проявлений церковной жизни Православного Востока, вошло в Священное Предание Христовой Церкви.



# Роль религии в современной культуре

Храм Преображения Господня на острове Кижи, XVIII в

**Ростислав Пестрецов**, студент 1 курса  
Нижегородской духовной семинарии

**В** современном мире к сожалению человечество в большинстве своём перестало обращаться к религии для поиска ответов на вопросы о мироздании и смысле существования. Для творческих, но не утверждённых в вере людей необходима некая буферная зона. Такую общую интеллектуальную обстановку способна предоставить Русская Православная Церковь. Культурная история России неотделимо связана с христианством. Именно христианская религия способствовала развитию культуры.

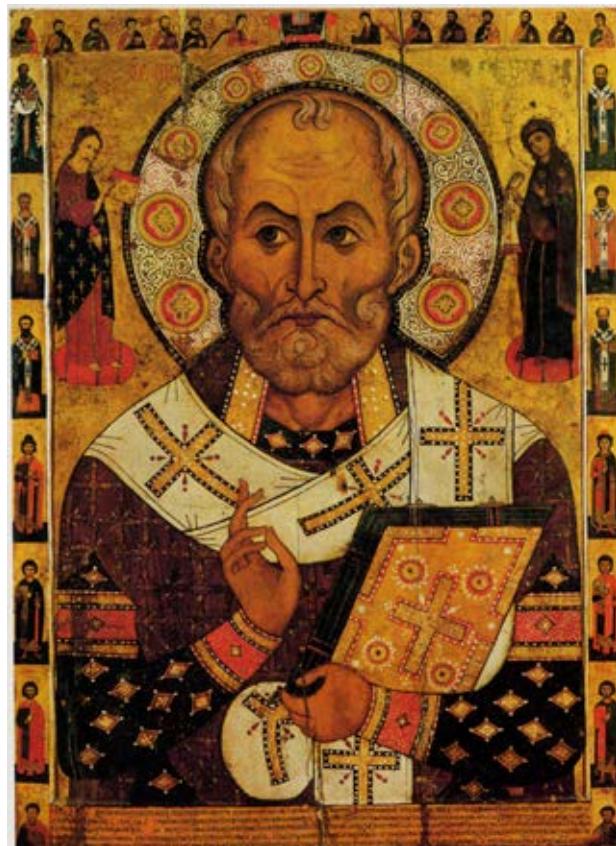
Строительство церквей повлияло на развитие градостроительства и зодчества в целом. Начало изобразительному искусству положила иконопись. Церковное песнотворчество непосредственно повлияло на формирование

светских музыкальных жанров. Письменность, алфавит и библиотеки заинтересовать светскую интеллигенцию с помощью исторических параллелей между церковью и культурой.

Если заглянуть вглубь веков человеческой истории, то можно проследить неразрывную связь между двумя сферами социума: культурой и религией. Однако именно религия — причина, а культура — следствие религии. Этим объясняется родственность этих сфер общества. На религиозный корень культуры указывает этимология слова: «Латинское слово *cultura*, означающее «возделывание», «воспитание», «образование», «развитие», происходит от слова *cultus* — «почитание», «поклонение», «культ».<sup>1</sup> Первое косвенное указание о культурном развитии дано в Священном Писании: «И взял Господь Бог человека, [которого создал,] и поселил его в саду



Михаил Архангел, XIII в



Никола Чудотворец (со святыми на полях), XIII в

Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2:15). Следовательно, Самому Богу угодно чтобы человек заботился о культурном возделывании и творчески возрастал.

Несмотря на отделённость от своего Творца, человеческий род имел сверхъестественную, духовную потребность в общении с Ним. Таким образом первобытные наскальные рисунки отображают вовсе не эстетическое желание человека, а имеют сакральное значение. Культура для религии — средство выражения духовного порыва в материальную форму. Человек по своей сущности двусоставен, поэтому нуждается в визуальном выражении своих религиозных предпочтений. Святые отцы и учителя Церкви свидетельствуют о том, что культура произошла по божественному промыслу. Так, например, Климент Римский утверждал: «Писание общим именем

мудрости называет вообще все мирские науки и искусства, все, до чего ум человеческий может дойти... ибо всякое искусство и всякое знание происходит от Бога».<sup>2</sup>

Святой Григорий Богослов вторит Клименту Римскому, отождествляя культуру с божественным волеизъявлением: «Как в искусной музыкальной гармонии каждая струна издает различный звук, одна — высокий, другая — низкий, так и в этом Художник и Творец-Слово, хотя и поставил различных изобретателей различных занятий и искусств, но все дал в распоряжение всех желающих, чтобы соединить нас узами общения и человеколюбия и сделать нашу жизнь более цивилизованной»<sup>3</sup>.

Церковь переняла для себя благую, нравственно мотивированную часть культуры и переосмыслила её в духовном направлении.



Александр Сергеевич Пушкин

В то же время верующие художники, поэты, архитекторы, музыканты способны обогатить светское творчество духовным содержанием. Таким образом в сознании людей происходит культурно-религиозный синтез, духовное перерождение. Знакомство



с культурой — своего рода ступенька к познанию христианства.

Неверно рассматривать религию как составляющую культуры. Напротив, религия в лице Православной Церкви задаёт вектор движения культуре: «Религия выполняет культурологическую роль: она задает спектр универсальных культурных понятий, определяет смысл жизни, высшие ценности и нормы человеческого существования, оформляет структуру духовного сообщества».<sup>4</sup>

Верующие люди творческих профессий непременно ставят религию над культурой: «Эсхатологическая устремленность не позволяет христианину полностью отождествить свою жизнь с миром культуры, „ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего“ (Евр.13:14). Христианин может работать и жить в этом мире, но не должен быть всецело поглощен земной деятельностью. Церковь напоминает людям культуры, что их призвание — возделывать души людей, в том числе и собственные, восстанавливая искаженный грехом образ Божий».<sup>5</sup> Однако и в творчестве есть свои негативные моменты. Оно может как облагораживать душу человека, так и осквернять её. «Если творчество способствует нравственному и духовному преображению личности, Церковь благословляет его. Если же культура противопоставляет себя Богу, становится антирелигиозной или

античеловечной, превращается

в антикультуру, то Церковь противостоит ей».<sup>6</sup> В настоящее время в обществе сформировалось огромное количество культурных ответвлений. Культура, которая противоречит христианскому вероучению неприемлема для православного человека. Способность творить и созидать дана человеку Богом, следовательно, он должен восхвалять своего Творца за данный дар. Некорректно

характеризовать культуру как изобретение человека: «И после этого ты говоришь, что греческая (культура) принадлежит тебе? Но скажи, разве не финикийцы (изобрели) грамоту или, как некоторые (думают), египтяне, или евреи, которые были мудрее и тех, и других?.. Тебе ли (принадлежит) аттическое (красноречие)? А игра в шашки, арифметика и искусство считать по пальцам, система мер и весов, тактика ведения войны — чье это? Не евреи ли?.. Может быть, и поэзия — твоя (собственность)?»<sup>7</sup>

В отечественной истории взаимодействие творческого дарования и Церкви встречается в диалоге между А. С. Пушкиным и митр. Филаретом (Дроздовым). Великий русский писатель в стихотворной форме обращается с волнующим его душу вопросом о смысле жизни:

«Дар напрасный, дар случайный,  
Жизнь, зачем ты мне дана?

Иль зачем судьбоютайной  
Ты на казнь осуждена?

Кто меня враждебной властью  
Из ничтожества воззвал,  
Душу мне наполнил страстью,  
Ум сомненьем взволновал?..

Цели нет передо мною:  
Сердце пусто, празден ум,  
И томит меня тоскою  
Однозвучный жизни шум».<sup>8</sup>

На этот душевный порыв писателя митрополит Филарет (Дроздов) ответил следующим образом:

«Не напрасно, не случайно  
Жизнь от Бога мне дана;  
Не без воли Бога тайной  
И на казнь осуждена.

Сам я свою равную властью  
Зло из темных бездон воззвал,  
Душу сам наполнил страстью,  
Ум сомненьем взволновал.

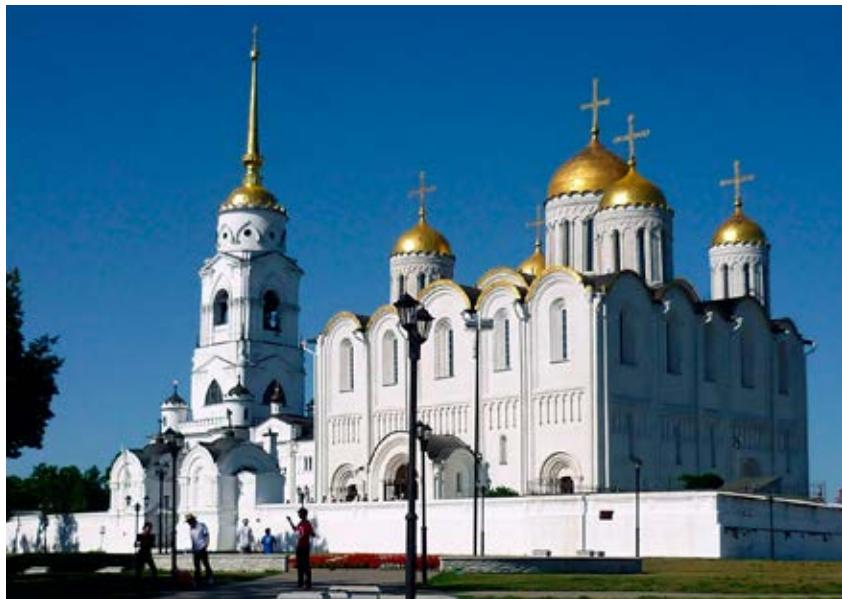
Вспомнись мне, Забытый мною!  
Прости сквозь мрачных дум!  
И созиждется Тобою  
Сердце чисто, правый ум!»<sup>9</sup>



Святитель Филарет Дроздов

Этот случай прекрасно иллюстрирует взаимодействие культуры и религии между собой как связь учителя и ученика, отца и сына.

В процессе приобщения людей культуры к православию существует необходимость во взаимном заимствовании знаний и умений. Так, например, в XX в., в годы безбожия и антирелигиозной пропаганды лишь культура оставалась единственной формой приобщения к религиозности. «Светская культура способна быть носительницей благовестия. Это особенно важно в тех случаях, когда влияние христианства в обществе ослабевает или, когда светские власти вступают в открытую борьбу с Церковью. Так, в годы государственного атеизма русская классическая литература, поэзия, живопись и музыка становились для многих едва ли не единственными источниками религиозных знаний».<sup>10</sup> Идеальная модель взаимодействия культуры и религии — соработничество. Искусственный



Успенский собор (Владимир). Памятник русского зодчества XII века

архитектор способен возвести благолепный храм, художник — расписать его стены, талантливый дирижёр и вокалист имеет возможность наполнить храм благозвучным пением. Православные священнослужители в свою очередь способны удовлетворить духовные потребности творческих людей. И представителям РПЦ, и представителям культуры следует всеми силами стремиться к подобному гармоничному союзу.

Человек по своей природе творческое существо. Он нуждается в материальной передаче своих эмоциональных переживаний ради собственного развития, реализации. Но главный мотив изобразительного, музыкального, архитектурного, литературного творчества — вложенная от Бога способность творить. Через созидание человек становится «сотворцом», умом возвышается к Горнему миру.

Людей культуры и искусства стоит лишь слегка навести к мысли о Боге, и их чуткая душа сразу воспримет «благую весть». В данном контексте, задача христианина — не только пастыря, но и любого верующего — ознакомиться и проникнуться культурным наследием человечества. Чтобы вести диалог с итальянцем, необходимо сначала

выучить итальянский язык, так и в данном случае: чтобы общаться с художником, необходимо иметь понятие о картинах. Культурная среда является наиболее благоприятной для сотрудничества с христианством и Церковью, так как исторически религия и искусство шли рука об руку.

### Библиография

- 1). Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Издательство Московской Патриархии, 2010. — 1376 с.
- 2). Бурко Р. А. Религия как форма духовной культуры / Р. А. Бурко, Е. А. Брагина. — Текст: непосредственный // Молодой ученый. — 2014. — № 7 (66). — С. 651-653. — URL: <https://moluch.ru/archive/66/11011/>
- 3). Иларион (Алфеев) митр. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. Изд. 30е, испр. и дополн. — 592 с.
- 4). Основы социальной концепции РПЦ — М.: Издательство Московской Патриархии. 2019. — 176 с.

### Примечания и библиографические ссылки

1. Основы социальной концепции РПЦ — М.: Издательство Московской Патриархии. 2019. С.115.
2. Иларион (Алфеев) митр. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. Изд. 30е, испр. и дополн. С.53.
3. Иларион (Алфеев) митр. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. С. 55.
4. Бурко Р. А. Религия как форма духовной культуры / Р. А. Бурко, Е. А. Брагина. — Текст: непосредственный // Молодой ученый. — 2014. — № 7 (66). — С. 651-653. — URL: <https://moluch.ru/archive/66/11011/>
5. Основы социальной концепции РПЦ. С.118.
6. Там же.
7. Иларион (Алфеев) митр. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. С.57.
8. К литературной переписке митр. Филарета и А. С. Пушкина // URL: <https://pravoslavie.ru/526.html>
9. Там же.
10. Основы социальной концепции РПЦ. С.120.



