

ВЕРУЮЩИЙ РАЗУМ

«Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее и правильнее стремится он к божественной истине».

1(1)/2013

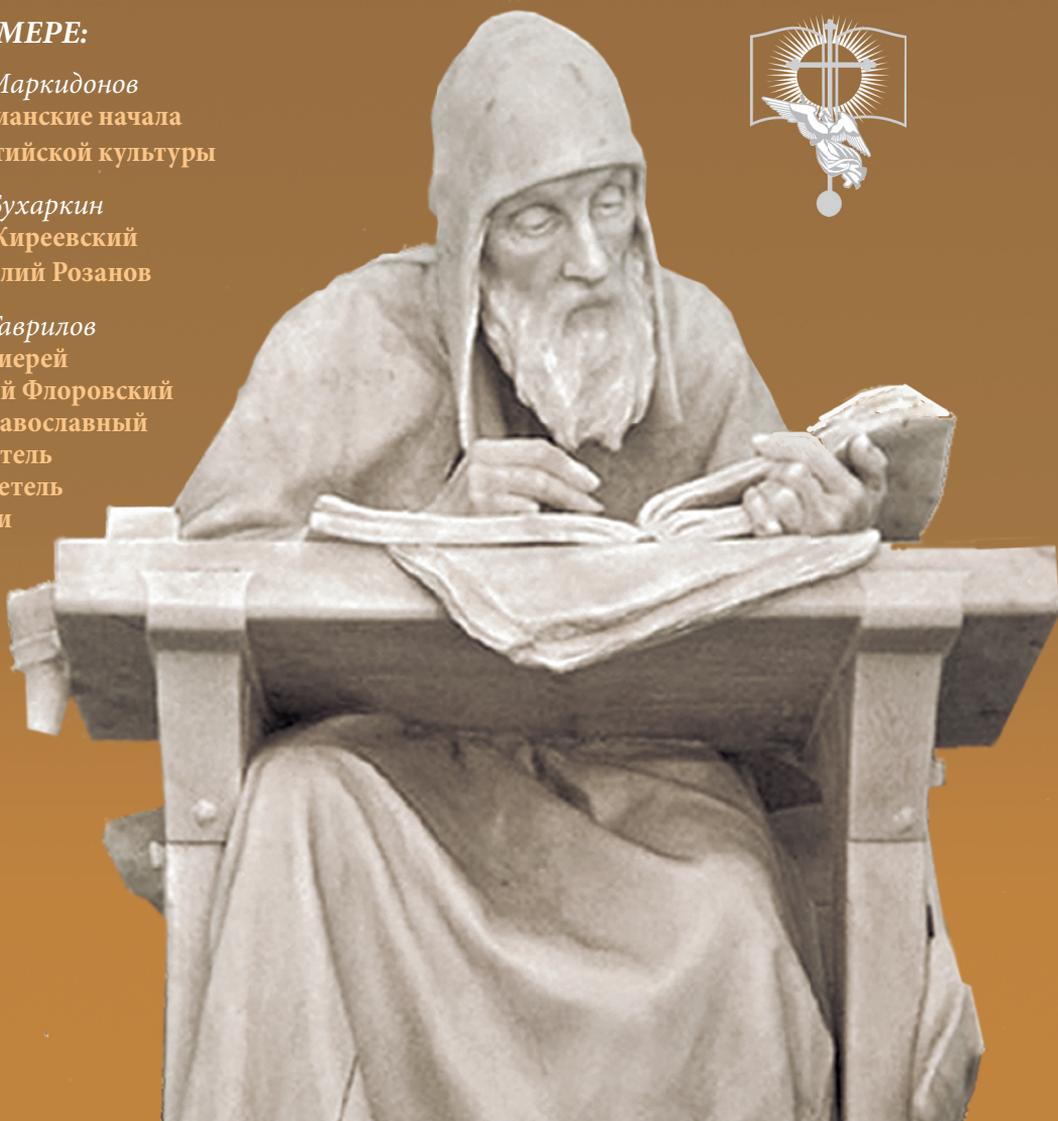
И. Киреевский

В НОМЕРЕ:

А. В. Маркидонов
**Христианские начала
византийской культуры**

П. Е. Бухаркин
**Иван Киреевский
и Василий Розанов**

И. Б. Гаврилов
**Протоиерей
Георгий Флоровский
как православный
мыслитель
и свидетель
Церкви**





ВЕРУЮЩИЙ РАЗУМ

1 (1)/2013

*Журнал Отдела
религиозного образования
и катехизации
Санкт-Петербургской
митрополии*

Главный редактор:

Председатель Отдела религиозного образования и катехизации,
ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии,
епископ Гатчинский Амвросий,
кандидат богословия

Заместитель главного редактора:

Исполнительный директор Епархиальных курсов
религиозного образования и катехизации
имени св. прав. Иоанна Кронштадтского
иерей Илия Макаров, кандидат богословия

Редакционная коллегия:

Иерей Игорь Иванов, научный консультант,
кандидат философских наук

Иерей Димитрий Симонов

Гаврилов Игорь Борисович, кандидат философских наук

Диакторская Елена Станиславовна,
редактор-составитель

Алексеев Сергей Владимирович,
художественный редактор

Никольский Сергей Николаевич,
выпускающий редактор

Учредитель:

Отдел религиозного образования и катехизации
Санкт-Петербургской митрополии

Содержание

<i>АМВРОСИЙ, епископ Гатчинский, главный редактор</i> Слово к читателю	3
ВИЗАНТОЛОГИЯ	
<i>А. В. Маркидонов</i> Христианские начала византийской культуры	5
<i>Иерей Игорь Иванов</i> Социальный идеал правителя и благотворительность в Византии	12
РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ	
<i>П. Е. Бухаркин</i> Иван Киреевский и Василий Розанов	35
<i>И. Б. Гаврилов</i> Протоиерей Георгий Флоровский как православный мыслитель и свидетель Церкви	43
ИСТОРИЯ ДУХОВНОЙ МУЗЫКИ	
<i>Иерей Павел Радин</i> К проблеме нотации русских колокольных звонов	73
КАТЕХИЗАЦИЯ	
<i>А. А. Попов</i> Святой праведный Иоанн Кронштадтский как пример для катехизаторов	79
ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ	
<i>М. Б. Багге</i> Как хорошо уметь читать... ..	85
ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК	
<i>С. А. Наумов</i> А Жизнь – только слово? (О терминологических различиях слов «живот», «житие» и «жизнь» в церковнославянском языке)	91
ДИАЛОГ КУЛЬТУР	
<i>Т. А. Забавникова</i> Яркий свет над черной равниной (Размышления над фильмами Акиры Куросавы)	94
ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА	
Духовные стихотворения современных петербургских поэтов	101
Об авторах	114

Слово к читателю

Современный мир отличают две характерные особенности. В первую очередь – это открытый и практически неконтролируемый доступ к огромному объему информации. Информации, в которой зачастую бывает сложно разобраться не только простому обывателю, но и человеку, имеющему хорошее образование. И беда здесь в том, что развитие научно-технического прогресса достигло в последние десятилетия, наверное, какого-то предельного состояния, чреватого уже некоей абсурдностью. Имея под руками ценнейшие достижения человеческого разума, как материальные, так и интеллектуальные, информационную базу, какой не было на протяжении всего существования человечества, люди зачастую оказываются заложниками этого океана информации, они просто не в состоянии воспользоваться тем, что предлагает им научно-технический прогресс. К сожалению, все усугубляется еще и тем, что полезная, нужная информация переплетается в общем потоке с низкопробными, непрофессионально поданными, искажающими действительность сведениями. И в этом – другая особенность нашего времени. А как печальный результат, у людей возникает апатия, потеря интереса к тому, что в иное время представляло бы для них огромную ценность. Задача, следовательно, не только в том, чтобы добраться до информации по тому или иному вопросу, но и разобраться в ней, отделяя «зерна» от «плевел».

К сожалению, такая же проблема наблюдается сегодня и в сфере духовной жизни. При широкой христианизации общества отмечаются также настороженность и недоверие по отношению к Православию. Как правило, это связано с тем, что люди зачастую неполно или искаженно воспринимают нашу христианскую веру и потому предвзято относятся к ней. А это ведет и к нестроениям в обществе. Неудивительно поэтому, что каждый интеллигентный, ищущий человек интуитивно стремится к тому, чтобы воспринимать духовные истины и сердцем, и разумом. Он искренне расположен к прояснению для себя многих и многих богословских вопросов. Но сориентироваться в современном потоке информации так непросто... Как же быть? Куда направиться в поисках взыскуемой истины?

Всеми этими вопросами уже долгие годы занимается Отдел религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской митрополии. В начале 2013 года при Отделе, в контексте деятельности Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени святого праведного Иоанна Кронштадтского нами выпущен первый номер журнала «Верующий разум». Этот проект, органично сопряженный с пространством современной петербургской культуры, будет иметь актуальное и очень важное значение: ведь его задача – способствовать просвещению читателя в широком спектре педагогических, культурологических дисциплин, знакомить с произведениями основанной на христианских ценностях художественной литературы. Но, в первую очередь, публикуемые нами статьи помогут современному чита-

телю грамотно ориентироваться в различных направлениях богословской научной мысли. Мы надеемся, что доверительное отношение читателя к публикуемому нами материалу позволит говорить и о новом направлении в работе нашего Отдела религиозного образования и катехизации.

В первый номер журнала «Верующий разум» мы включили статьи по разным темам. Это византология, христианская культурология, русская религиозная философия, церковная музыка, христианская литература и искусство, а также современная петербургская духовная поэзия. Такая подборка, разумеется, не исчерпывает всего материала, планируемого к изданию в нашем журнале. Мы готовим к публикации также наиболее актуальные статьи современных христианских богословов.

Мы открыты для творческого контакта!

АМВРОСИЙ,
епископ Гатчинский,
главный редактор

Христианские начала византийской культуры

А. В. Маркидонов

Кандидат богословия, доцент СПбПДА, преподаватель истории древней Церкви, догматического богословия и византологии

Аннотация

Статья посвящена осмыслению некоторых особенностей византийской культуры, скрепой, ориентиром и глубинным основанием которой стала христианская вера. Проводится мысль о том, что трансцендентность Первоначала – как, например, Творца творению – не отменяет полноты культурного созидания, придавая ему, однако, характер благодарения и, тем самым, нравственно-аскетически его преображая.

Ключевые слова: вера, аскеза, эсхатологизм, дар, трансцендентность, присутствие, иконичность.

В свое время видный отечественный византист И. И. Соколов настаивал: «Православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим, самым чутким жизненным нервом»¹.

Если, по необходимости, оставить за рамками нашего рассмотрения устойчивую и чаще всего косную в своей одномерности критику византизма, коренящуюся, главным образом, в идеологической «подкорке» западной историографии, можно, с учетом этой критики, воспользоваться обобщением другого замечательного византиста – архимандрита Киприана (Керна), который писал: «Многовековая жизнь Византии полна примерами невероятных низостей, чудовищных грехопадений и звериной злобы, наряду с образцами святости, просветленности и чистоты. Спорить не приходится: было и то, и другое, но не было одного – равнодушия к церкви, к религии, к загробной судьбе, этих отвратительных плодов секулярного просвещения. Были клятвопреступники и садисты, но среди них немало было и обращающихся к покаянию. Вероятно, было в быту много показного, формального, но не было серой индифферентности, не было плоской снивелированности. Преснота и безцветность безвкусной цивилизации были чужды Средневековью. А в духовной жизни страшны не падения и грех, ибо после них возможны плач и покаяние, но страшно стоячее болото, спячка, равнодушие. В них покаяние невозможно»².

Но некая самоочевидность обозначенного нами в заглавии положения вещей – безусловность христианского качества византийской культуры – имеет свою глубину, свою смысловую напряженность и неоднозначность.

Дело в том, что исторический акт (но и процесс, конечно) восприятия христианства римско-византийской ойкуменой предельно обострил вопрос о самой воз-

¹ Соколов И. И. О византизме в церковно-историческом отношении. СПб., 2003. С. 15.

² Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 17.

возможности христианской культуры, – самой возможности, в свете христианского благовестия, оправдать (а, значит, и обосновать) какую бы то ни было волю к завершенности в пространстве эсхатологически «подорванной» посюсторонности, в перспективе «бывания», как будто соревнующего открывшейся во Христе возможности «быть». Вопрос о возможности христианской культуры – это, действительно, проблема, или, как сказали бы, вероятно, сами византийцы, – тайна христианской истории.

В самом деле, о какой, казалось бы, завершенности социума (в том числе и в его культурном измерении) может идти речь, если с явлением христианства человеческая экзистенция, в самой первичной своей ткани, оказывается драматично надломленной эсхатологической перспективой истории и, тем самым, внутри себя принципиально незавершенной и безопорной? «Я вам сказываю, братия, – говорит апостол Павел, – время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор 7:29–31; ср. также: Флп 1:23; Флп 3:8).

Свидетельство «неотмирности» того Царства, залог которого полагает Христос в истории – Церковью и как Церковь – менее всего декларация идеалистического порыва духа: это свидетельство «неотмирности» сказалось в мученичестве. Мученичество, по-гречески, и есть свидетельство. «Меня гнали и вас будут гнать», – говорит Христос в ознаменование радикальной неприобщимости мира, в его естественно-историческом самодовлении, и благовестия о жизни вечной. О смысловой неместимости миром христианского свидетельства выразительно говорит и евангелист Иоанн: «Многое и другое сотворил Иисус; но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин 21:25).

Но разве, позволено спросить, легализация христианства не снимает вопрос о противостоянии свидетельства веры и образа мира в полноте его социокультурного устройства, и – тем самым – разве само мученичество не преходит исторически?

Мы не случайно отметили, что эсхатологизм христианского свидетельства, так внятно заявленный в приведенных выше новозаветных текстах, захватывает человеческую экзистенцию в самых первичных ее основаниях и потому не может быть «выветрен» или «рассеян» самой по себе переменной исторических обстоятельств, не говоря о том, что он и не должен быть утрачен, если христианство хочет оставаться христианством.

Но как же можно было самому христианству войти в союз со вчерашним pontifex'ом maximus'ом – римским императором, не только олицетворяющим, но и творящим действительность социально-политически и культурно устрояемой посюсторонности?! Или – что не менее остро – как мог обратившийся ко Христу император, наставленный в вере в том числе и теми словами апостола Павла, в которых так ясно обнажена тщета мира сего, – как мог он оставаться императором, став христианином?!

Конечно, у нас есть некоторые основания спроецировать драматизм этого соотношения христианского эсхатологизма и римско-византийского космополитизма внутри самой новозаветной керигмы. Всем памяты слова Спасителя о необходимости

сти воздавать кесарю кесарево, развитые как в апостольских посланиях, так и в ранней, вдохновленной мученичеством христианской письменности. Однако в новозаветном изводе этой темы все же нет определенности, свойственной реалиям IV и последующих столетий, нет темы союза, симфонии и, стало быть, своего рода взаимной приобщенности Церкви и римско-византийской ойкумены.

Но, на самом деле, «приобщенность» эта ничуть не отменяет эсхатологического качества той доминанты церковного сознания, которая трансцендирует христианина – в опыте веры и аскезы – за пределы естественно-исторического и естественно-биографического сущего. Ведь, как раз, собственно исторически сохранение противоречивой со-положности и напряженной взаимно-отнесенности Царства Божьего и мира сего, Церкви и государства обнаружило себя в хронологически параллельном вызревании христианской имперскости и монашеской пустыни. Пустыня процветает подвижниками уже во второй половине III века, а значит, еще не без некоторого, хотя и никак не решающего, участия императоров-гонителей. Но с легализацией христианства пустыня и в ней монашеский подвиг не скудеет, а возрастает и ширится, – так что святой Афанасий Великий уже в середине IV века мог говорить об отшельнических и общежительных келиях как о своеобразном «царстве» и мягко, но все-таки противопоставлять его безмятежность и свободу (в том числе социально-экономическую, от податей, например) суровой действительности имперского порядка.

Монашество осознавало себя продолжением мученичества, и в нем – того отказа от приобщенности «миру сему», которым изначально руководимо христианское свидетельство. Но в том-то и дело, что этот отказ, как и христианский эсхатологизм в целом, сам ориентирован не дуалистически-манихейским размежеванием с миром как таковым, – не отрицанием мира, а положительным опознанием человеком своего экзистенциального положения (своей экзистенциальной ситуации) как твари в отношении к своему Творцу: во-первых, и как твари погибающей в отношении к своему Спасителю, во-вторых, если угодно, – важнейшей характеристикой христианства, в отличие от дуалистически организованных религий, как раз и является совпадение и тождество Творца и Спасителя.

Христианская аскеза отрешенности и отказа соотносена с апофатизмом христианской веры: тем самым опознанное ею (аскезой) радикальное различие Творца и творения, непознаваемость Бога – побуждает человека к такому устройению, которое бы максимально отвечало тварности как его глубинному онтологическому качеству. Устройство это святые отцы называли смирением и, по словам преподобного Исаака Сирина, воля смиренномудрого – в том, чтобы, «если можно, от самого себя погрузиться внутрь себя, войти в безмолвие и вселиться в нем, всецело оставив все свои прежние мысли и чувствования, соделаться чем-то, как бы, не существующим в твари, не пришедшим еще в бытие, вовсе неизвестным даже самой душе своей. И пока таковой человек бывает сокровен, заключен в себя и отлучен от мира, всецело пребывает он во Владыке своем»³.

³ Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М., 2002. С. 199.

Так аскетическая артикуляция воли обнаруживает и осуществляет творение – человеческую экзистенцию в нем – как безусловный дар Божией любви, ответной любовью-благодарением возводя человека, одновременно, – и «всцело к Богу», и к полноте своего человеческого естества. Отказываясь от опрометчивой «самодовлеемости», обращающей человека к собственной онтологической безосновности, нравственно-аскетический уклад Церкви, тем самым, в размежевании с гностико-манихейским дуализмом – иерархически оформлял сущее (естества и истории) в его полноте и целостности.

Возвращаясь к теме встречи (и даже союза) Церкви и империи, мы, с учетом, в своем роде, иконолического значения монашества в Церкви, – можем сказать, что «неотмирность» Церкви (в монашестве продолжающая себя актуализировать) изначально не была «анти-мирностью», но тем глубинным эсхатологическим, одновременно, и началом, и заданием, силою и мерою которого все должно было прийти в иерархически осуществляемое соответствие замыслу Божию, а, значит, и себе самому, своей природе. Так, например, известный дуализм естественно-исторической реальности, сохраняя в полноте характеристики составляющих его элементов (Церковь не сливается с государством, брак не вытесняется монашеством) оказывается иерархически подчиненным более глубокому, полному и первичному устройению сущего – его устройению как творения, собранного или, точнее, собираемого в своей нравственно-аскетически осязаемой устремленности к своему Творцу.

Римско-византийский император становится и остается императором христианским, только подчинив себя святыне и правилу веры, только осознав свою власть (внешне-юридически никак не ограниченную) служением и жертвой. «Я твердо веровал, – скажет равноапостольный Константин Великий, – что всю душу, все, чем дышу, все, что только существует в глубине моего ума, – все я обязан принести Великому Богу»⁴. «Яко первый от Бога багряницу прием, – отзывается императору церковная ему похвала, – первый (же) волею повинул (т.е. подчинил – А. М.) ее Христу»⁵.

Еще раз особо подчеркнем, что область этой нравственно-аскетически (и социально-политически, конечно) значимой соподчиненности императора Христу и Его Церкви никогда не была (да и не могла быть!) исчерпывающе юридически прописана. Регламентации номоканонического характера – в Деяниях ли соборов, в прагматических ли указах императоров – были уже выражением, юридической именно проекцией того с ы н о в н е г о положения императора в отношении к Церкви, которое, по слову, например, о. Александра Шмемана, «основывалось не на «договоре», сделке или соглашении, не на детальном определении взаимных прав и обязанностей, а на вере»⁶.

Знаменитая юстиниановская симфония (преамбула 6-й новеллы) также не может быть интерпретирована в одних только рационально-юридических понятиях о «разделении властей», ибо ее, так сказать, бóльшая предпосылка отсылает нас к на-

⁴ *Евсевий Памфил*. О жизни блаженного царя Константина. Сочинения. Т. 2. СПб., 1850. С. 130.

⁵ Из службы свв. Константину и Елене – 21 мая по ст. ст.

⁶ *Шмеман А., прот.* Церковь. Мир. Миссия: мысли Православия о Западе. М., 1996. С. 43.

чалу трансцендентному – «вышнему человеколюбию», от которого «священство» и «царство» нисходят к нам не в качестве функционально-регламентированных официальных (должностей), но в качестве «величайших даров Божиих». А это значит, опять же, что не внешне-юридическая регламентация сама по себе, а нравственно-аскетически переживаемое самоограничение является подлинным условием восприятия и осуществления названных «даров». В 109-й новелле Юстиниана говорится: «Мы верим, что надежда на Бога – единственная для нас поддержка в течение всего существования нашего государства и царственности, чувствуя, что это приносит нам спасение и души, и империи, поэтому подобает, чтобы и наши своды законов были связаны с этим и имели ее (надежду на Бога – А. М.) в виду, и чтобы она являлась их началом, серединой и концом».

Это – внятно осознаваемое даже в грубой политической реальности – трансцендирование (или эсхатологизация) действительности, как в первичных ее основаниях, так и в конечных ориентирах, другой своей стороной означает и обнаруживает невозможность культуры как – в том или другом качестве – себедовлеющей непрерывной завершенности. Сама же эта невозможность культуры – в горизонте христианской веры – соотносена, а для византийского сознания и совпадает с невозможностью спасения в границах и по силе собственно человеческой деятельности. «Услышавши это, ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? А Иисус возрев сказал им: человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф 19:25–26).

В своем византийском изводе культура, как и спасение, а точнее – внутри домостроительства спасения, осуществляется «сверху-вниз», будучи ориентирована непостижимо, но реально нисходящей трансценденцией Творца: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак 1:17).

Еще раз подчеркнем, – такая ориентированность культуры, дискретность ее образующих границ предполагает и такое нравственно-аскетическое устройство человека, которое позволяло бы ему – верою и смиренномудрием – открываться (трансцендировать) навстречу дару Божьего присутствия в мире. Таким образом, культура (социальная, интеллектуальная и художественная) обретает свой смысл и свою устойчивость (свою собственно историческую мобильность) в меру своей иерархической открытости к реальности выше-естественной. Причем сама эта открытость, по существу своей нравственно-аскетической природы, никак не формализуема.

Может быть, с особенной «наглядностью» эта неформализуемость конституирующе значимой характеристики культуры, эта невозможность как-либо репрезентировать источник и основание византийского культурного космоса сказывается в области интеллектуальной, в широком смысле слова.

Сложные в византийской культурной истории взаимоотношения философского дискурса и богословского свидетельства, систематизирующей интеллектуально-логической тенденции и догматического апофатизма отмечены такой волей церковного Предания, согласно которой первичным и решающим, и при этом никогда

до конца не переводимым на язык рациональных понятий осталось-таки Слово хранимого и толкуемого Церковью Откровения.

В частности, на примере церковной рецепции наследия Оригена, сопровождающейся и даже руководимой отказом от его собственно философских выводов, особенно ярко заявляет о себе актуализация дискретности церковного Предания, его свободы от нужд систематической интеллектуально-философской завершенности. Как заметит, в соответствии с таким качеством церковного предания, В. Н. Лосский: «Истину надо искать за пределами понятий»⁷.

Не слишком очевидным, но реальным и ключевым по своему далеко идущему значению опытом нейтрализации философской интенции в богословской мысли Оригена был I Вселенский собор. Закрепленное этим собором радикальное различие «рождения» (Сына) и «творения» (мира) означало принципиальное преодоление и разрыв той, пусть и логически только у Оригена, но как раз философски-то и абсолютно необходимой связи триадологии и космологии, Бога и мира, без которой немислимо философское обоснование Божественной неизменности: творение неизменяемого Божества может быть только совечным Ему. I Никейский собор предпочитает остаться при «философской беспомощности», но с недвусмысленным различием «вечности» Божественного рождения «из сущности Отца», с одной стороны, и «временности» онтологически беспредпосылочного, вызванного «из ничтожества» творения, – с другой. Таков антиоригенистический и, главное, – а-философский смысл одного из ключевых выражений Никейского вероисповедания: «рожденна, несотворенна».

В VI столетии своего рода внутрицерковной проекцией факта закрытия Афинской академии станет новое, тщательно подготовленное и соборно утвержденное осуждение выразительных в своей эллинистической этиологии воззрений Оригена.

Особенно выразительно дают о себе знать апофатизм и укорененная в нравственно-аскетическом устройении свобода от какой бы то ни было институализации (формализации) восточно-христианской духовности в опыте и богословии иконопочитания. И здесь, вопреки иконологии иконоборчества, исходящей из установки на онтологическое родство образа и первообраза, иконология иконопочитателей настаивает на дискретности между образом и первообразом, мыслит онтологический разрыв между ними как парадоксальное условие связи и общения, но уже – в горизонте вышеестественного, в реальности молитвы. По свидетельству отцов VII Вселенского собора молитвенное именование, молитвенное призывание есть то, в чем – между крайностями естественно-данного и исторически-заданного или искомого – реально, силою воплощенного Бога, образ приобщается первообразу, актуализирует свое в нем присутствие.

Надо заметить, что эта приобщенность или общение образа и первообраза в молитвенно-аскетическом делании Церкви, по существу, аккумулирует в себе и на деле осуществляет также и то движение истории от начала к концу или, по слову преподобного Максима Исповедника, «от типа к образу и от образа к истине», кото-

⁷ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 293.

рое, будучи главным содержанием христианского домостроительства, ориентировано эсхатологически – из трансценденции уже воплотившегося, но еще грядущего явиться во славе Господа.

Культура, «организуемая» такого рода эсхатологически ориентированным *д в и ж е н и е м* – молитвы и истории одновременно, – принципиально дискретна в оформляющих ее границах: она не может быть адекватно выражена ни в систематически-интеллектуальном дискурсе, ни в наглядной завершенности эстетической формы, ни в этико-юридической безукоризненности волевого самоопределения. Все это для такого рода культуры лишь *и к о н а*, возводящая к естественно-недостигаемому Первоначалу, но ее *и к о н и ч н о с т ь* дает осуществиться в сообразии с этим Первоначалом действительно всему. Иначе говоря, эсхатологизм так устрояемой культуры не только не размывает конкретность космически и исторически сущего в его многообразии, но, напротив, – как бы расправляет творение, во всем придавая ему его исконную осанку.

Итак, говоря обобщенно, та универсальная особенность византийской культуры как культуры христианской, которую мы здесь связываем с понятием «иконичности», состоит в ее реально и всесторонне переживаемой ориентации на парадокс присутствия Трансцендентного, присутствия, сопрягающего полноту реальности и неисчерпаемость тайны. В одном из самых выразительных для византийской культуры писаний (у Дионисия Ареопагита) говорится, что «в человечестве Христа Пресущественный явился в человеческой сущности, не переставая быть сокровенным после этого явления, или, если выразиться более божественным образом, не переставая быть сокровенным в самом этом явлении»⁸.

Византийская культура, в разных своих измерениях, и осуществляет себя как опыт этого «божественного образа выражения», опыт переживания и уразумения антиномии «сокровенного явления» или «явленной сокровенности». Такой опыт не мог бы осуществиться помимо корреляции в нем – в его духовном горизонте – апофатического и аскетического начал. На это мы и хотели обратить внимание в разговоре о христианских основаниях византийской культуры.

Литература и источники:

1. Евсевий Памфил. О жизни блаженного царя Константина. Сочинения. Т. 2. СПб., 1850.
2. Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические. М., 2002.
3. Киприан (Керн), *архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
4. Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000.
5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991.
6. Служба свв. Константину и Елене – 21 мая по ст. ст.
7. Соколов И. И. О византизме в церковно-историческом отношении. СПб., 2003.
8. Шмеман А., *прот.* Церковь. Мир. Миссия. М., 1996.

⁸ Цит. по: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991. С. 33.

Социальный идеал правителя и благотворительность в Византии

Иерей Игорь Иванов

Доцент СПбГИЭУ и СПбПДА, к.ф.н.

Аннотация

Статья посвящена истории византийской культуры и цивилизации. В статье рассматриваются некоторые аспекты византизма, проявившиеся в сфере социального служения, благотворительности, медицины и образования. Особое внимание уделяется социальному идеалу правителя. Основываясь на исследованиях российских и зарубежных ученых, автор приводит малоизвестные факты из истории Византии.

Ключевые слова: византизм, благотворительность, медицина, социальное служение, Константин, Юстиниан, св. Зотик, св. Сампсон, Г. А. Острогорский, Т. Миллер, Д. Константелос, Эпанагога, Павел Эгинский.

Чтобы сохранить свое царство безупречным,
не берись делать то, за что ты порицал бы других...

Василий I Македонянин

Культура, государственность, вера

Известно, что *византизм* представляет собою единство трех элементов: эллинистической культуры, римской государственности и христианской веры. Лучшие достижения античной мысли в культуре Византии были переосмыслены в свете христианского учения о любви к Богу и ближнему, при этом филантропия заняла в общественной и церковной жизни византийцев важное место, а формы благотворительности были официально закреплены государством.

Авторитетный отечественный византолог В. Е. Вальденберг пишет, что Восток не был единственным фактором, повлиявшим на ментальность Византии: «рядом с ним нужно поставить и другие три: римскую государственную традицию, эллинизм и христианство. Определить взаимное отношение всех четырех факторов, их удельный вес, указать в точности, чем именно обязан византийский государственный строй каждому из них в отдельности, это составляет важную научную задачу...»¹.

В своем классическом труде «История византийского государства» выдающийся историк XX века Г. А. Острогорский формулирует основу византийской культурной парадигмы:

¹ Вальденберг В. Е. Государственное устройство Византии до конца VII века. СПб., 2008. С. 131–132.

«Римская политическая концепция, греческая культура и христианская вера – вот три главных составляющих, которые определили развитие Византии. Без них жизненный путь Византии был бы невозможен. Проникновение эллинской культуры и христианской религии в лоно Римской империи дало возможность возникнуть такому историческому явлению как Византийская империя. Это соединение оказалось возможным благодаря все возрастающим деловым контактам Римской империи с Востоком, с необходимостью, вытекавшей из кризиса в III веке. Первым видимым выражением этого явления было признание христианства и основание новой столицы на Босфоре. Оба эти события – победа христианства и перенос политического центра империи на эллинизированный Восток – отмечают начало Византийского периода. Таким образом, история Византии – это новая фаза Римской истории, так же как и византийское государство является лишь продолжением прежней Римской империи.

На протяжении всего существования Византии римские законы всегда оставались основой законности и права, а греческая мысль – основой интеллектуальной жизни. Греческая наука и философия, греческие историки и поэты были образцами для подражания среди наиболее образованных византийцев. Сама Церковь много изучала языческих философов, усвоила их интеллектуальные достижения и использовала их для большей внятности проповеди христианского учения.

Такое прочное усвоение классических достижений стало особым источником силы Византийской империи. Укоренившись в греческой традиции, Византия в течение тысячелетия была крайне важным оплотом культуры и науки, а укоренившись в римской концепции государственности, Византийская империя занимала преимущественное положение в средневековом мире. Византийское государство обладало уникальной административной машиной и высококвалифицированной и хорошо отлаженной системой городского хозяйства. Ее военная техника – самая высокая по техническому уровню того времени. У нее была отличная система законов, высокоразвитая экономическая и финансовая системы, громадное благосостояние. Обращение золотых монет стало в ней стержнем государственной экономики. По всем этим признакам Византия кардинально отличалась от других государств поздней античности и раннего средневековья с их натуральной экономикой»². (Перевод мой – И. И.)

Довольно хорошо изучены за рубежом связи византийской благотворительности и медицины. Одним из первых, кто пролил свет на византийские медицинские литературные источники, был основатель немецкой византологии Карл Крумбахер. В своем классическом труде «*Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Ostroemischen Reiches*» (Мюнхен, 1897) он рассмотрел известное на тот момент византийское литературное наследие и, в частности, трактаты византийских врачей – Оривазия, Аэция Амидского, Александра Тралльского, Павла Эгинского и других. Вопросам развития византийской медицины в рамках становления социальной благотворительности посвящены труды греческого ученого

² Ostrogorsky G. History of the Byzantine state. Oxford: Blackwell, 1956. P. 25.

прот. Д. Константелоса³, а также английского исследователя Т. Миллера⁴. Несколько работ написано о влиянии на византийскую медицину наследия Гиппократов⁵. Интересен также ряд зарубежных статей, посвященных взаимоотношениям медицины и духовности⁶. Кроме того следует отметить, что еще в 1983 году в Гарвардском центре византийских исследований прошел специальный симпозиум «Медицина в Византии». Материалы этой конференции были опубликованы в 1984 году⁷. Таким образом, зарубежные историки медицины касались медицинской темы в Византии⁸. А в русскоязычной литературе средневековой византийской медицине уделяется некоторое внимание в двухтомном труде Т. С. Сорокиной⁹.

Но широкого развития медицины как социально ориентированной области общественной жизни не могло бы быть без соответствующей государственной этической традиции.

«Ревнуй о благе и полагаясь в остальном на Бога...»

Византийский универсализм основывался на общей для римского и византийского сознания идее – «о мире всего мира». Как пишет прот. И. Мейендорф, «идеал и цель, т.е. мысль о создании мировой империи, которая преодолет беспорядочное противоборство народов и водворит вселенский мир, Византия получила в наследство от древнего Рима. Эта идея „рах романа“ смешалась с христианскими чаяниями вселенского Царства Христова. Византийцы, конечно, умели провести необходимое богословское различие: даже христианизированная Римская империя не была еще

³ Constantelos D. J. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. Athens, 1986; Constantelos D. J. Poverty, Society and Philanthropy in the Late Medieval Greek World. New York, 1992.

⁴ Miller T. S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore, 1985; Miller T. S. The Orphans of Byzantium. Child welfare in the Christian Empire. The CUA Press, 2003.

⁵ Temkin O. Hippocrates in a World of Pagans and Christians. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991; Duffy J. M. John of Alexandria. Commentary on Hippocrates' Epidemics VI Fragments. Commentary of an Anonymous Author on Hippocrates' Epidemics VI Fragments; Bell T. A. John of Alexandria. Commentary on Hippocrates' On the Nature of the Child. Berlin: Akademie Verlag, 1997. (Corpus Medicorum Graecorum, Vol. X 1, 4).

⁶ Keenan M. E. St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine // Bulletin of the History of Medicine, 9, 1941. P. 8–30; Keenan M. E. St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession // Bulletin of the History of Medicine, 15, 1944. P. 150–161; Talbot A. M. Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts // Dumbarton Oaks Papers, 56, 2002. P. 153–173.

⁷ Symposium on Byzantine Medicine (Papers from a symposium held in 1983 at Dumbarton Oaks) // Dumbarton Oaks Papers, 1984. Vol. 38.

⁸ Temkin O. The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine. JHUP, 1977; Greene R. History of Medicine. New York, 1988; Prioreschi P. A History of Medicine. Vol. IV. Byzantine and Islamic medicine. Omaha, 2004; Constable O. R. Housing the stranger in the Mediterranean world: lodging, trade, and travel in Late Antiquity and the Middle Ages. Cambridge University Press, 2003; Magner L. N. A History of Medicine. New York, 2005.

⁹ Сорокина Т. С. История медицины. М., 1992.

Царством Божиим. Однако христианский император в определенном смысле предварял Царствие Христа и даже становился как бы наместником Его в управлении настоящим, непретворенным еще, грешным и несовершенным миром; опыт истинного Царства давала евхаристия, церковь, управляемая духовной иерархией. Император же, прежде всего, обязан был охранять и укреплять ее, ибо только церковь обеспечивала законность имперских притязаний и только через нее император мог осуществить свою функцию распространителя апостольской веры и охранителя христианской истины в жизни общества. Византийская теория об отношениях церкви и государства не могла быть выражена на чисто юридическом языке и свое совершеннейшее воплощение нашла в идеальной концепции „симфонии“, созданной императором Юстинианом. Официальные и юридические тексты изобилуют ссылками на идеально-универсальную власть императора и соответствующее ей столь же универсальное распространение церкви¹⁰.

Законодательный сборник императора Юстиниана I (527–565 гг.) под названием «Новеллы» (лат. *Novellae Constitutiones*, т.е. «Новые законы») говорит о приоритете благотворительности и народного блага, что выражается, прежде всего, в заботе о наиболее слабых элементах общественного организма. Так, 74-я новелла говорит о служении людям как о задаче императорской власти; новелла 77 говорит о том, что заботу императора составляет благоденствие вверенных ему людей. В новеллах 80, 85, 148 читаем об ограждении подданных от всякого вреда и о доставлении им всякого блага как о задачах, лежащих на государственной власти. Таким образом, в основу деятельности государственной власти кладется промышленность о подданных (πρόνοια, προνοία). Новелла 81 говорит, что забота эта имеет своим предметом общую пользу и благоденствие государства.

Кроме того, 6-я новелла Юстиниана, формулирующая концепцию *симфонии властей*, гласит: «Величайшие блага, дарованные людям высшею благостью Божией, суть священство и царство, из которых первое заботится о Божественных делах, а второе руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие (συμφωνία, symphonia – И. И.) между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода. Потому мы прилагаем величайшее старание к охранению истинных догматов Божиих и чести священства, надеясь получить чрез это великие блага от Бога и крепко держать те, которые имеем»¹¹.

Вот что пишет по этому поводу В. Е. Вальденберг: «Если управление государством в целях извлечения из него максимальных выгод для обладающего верховной

¹⁰ Мейендорф И., прот. Византия и Московская Русь. М., 2004. С. 7.

¹¹ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1911. Т. 1. С. 681–682.

властью при полном равнодушии к интересам подданных мы будем условно называть восточной деспотией, то название это, очевидно, совершенно не подойдет к Византийскому государству, ибо там власть, хотя бы только официально, ставила своей целью *благо народа*. Это обстоятельство в связи с правовым обоснованием императорской власти в Византии, укрепляет за ней характер *народной*, или демократической, монархии»¹².

Классическая византийская формула взаимоотношений между государственной и церковной властями заключена в правовом документе под названием «*Эпанагога*» (вторая половина IX в.): «Мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа, необходимы для государственного устройства точно так же, как тело и душа в живом человеке. В связи и согласии их состоит благоденствие государства»¹³. А в X веке император Иоанн I Цимисхий писал так: «Я признаю две власти в этой жизни: священство и царство. Создатель мира вручил первой заботу о душах и последней – заботу о телах; если ни одна из них не ущемлена, мир находится в безопасности»¹⁴.

Такую симфонию Г. А. Острогорский трактовал как *диархию*: «С окончанием иконоборчества миновали наиболее тяжкие распри в недрах византийской церкви, а шедшая параллельно этим распрям тяжба церкви со светской властью привела в конечном итоге к соотношению, резко отличному от характерного для ранневизантийского периода положения. Вместо подчинения церкви государству устанавливается известное равенство и равновесие между обоими началами, некая диархия константинопольских императора и патриарха... Таковое было учение о царстве и священстве "Эпанагоги", официального свода законов могущественнейшей византийской династии. "Эпанагога" устанавливает равенство между главой светской и духовной власти, независимое друг от друга, но параллельное и солидарное в действии. Ни государство церкви, ни церковь государству не подчинены»¹⁵.

Следует особо отметить, что наиболее отчетливо византийский социальный идеал сказался именно в формировании образа идеального правителя. Характерен тот факт, что за всю историю империи, несмотря на социальные, экономические и военные катаклизмы, неизменно оставалось представление о государственном устройстве Византии – императоры могли быть разные, они могли в большей или меньшей степени соответствовать или не соответствовать образу идеального правителя, но сам социальный идеал империи и императора никогда в Византии не отвергался.

Этот идеальный образ государя фактически и являл собой сплав трех элементов византизма: греческой культуры, римской государственности и христианской

¹² Вальденберг В. Е. Государственное устройство... С. 106–107.

¹³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 7

¹⁴ Дворкин А. П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. С. 264.

¹⁵ Острогорский Г. А. Отношение Церкви и государства в Византии // *Seminarium Kondakovianum* V, 1931. С. 130.

веры. Император мыслился неким христианином-стоиком, управляющим христианским обществом (империю часто именовали «христианским царством» или «христианской политией») по справедливым законам человеческим и Божественным.

В правление императора Василия I Македонянина (867–886 гг.) было написано сочинение, отражающее некий *социальный идеал правителя* – «Учительные главы» (около 880 г.). В этом документе многие главы непосредственно связаны с *христианским антропологическим идеалом*: гл. 2 «О вере» (т.е. о христианской вере), гл. 3 «О почитании священников» (т.е. христианских священников), гл. 4 «О суде и воздаянии» (имеется в виду «Небесный суд»), гл. 5 «О милостыне» (о том же – гл. 37), гл. 11 «О целомудрии» и гл. 19 «О чистоте и целомудрии», гл. 14 «Об уничтожении», гл. 17 «Забота о Божьем слове», гл. 38 «О том, что все преходяще в этом мире», гл. 41 «О царствии небесном», гл. 42 «Память о Боге», гл. 45 «О смерти и бессмертии», гл. 65 «О гордыне».

Наряду с этим «Учительные главы» затрагивают и другие вопросы социальной ориентации: гл. 6 «О заботе и бдении», гл. 9 «О желаниях», гл. 10 «О достоинстве характера», гл. 20 «О почитании родителей», гл. 21 «О справедливости» (ср. гл. 44 «О несправедливости»), гл. 24 «О презрении к имуществу», гл. 27 «О богатстве и корыстолюбии», гл. 28 «О великодушии и кротости», гл. 34 «О милосердии» (ср. гл. 50 «О сострадании»), гл. 47 «О мире», гл. 49 «О внимании», гл. 51 «О снисходительности», гл. 52 «О благодарности», гл. 53 «О телесной красоте», гл. 57 «О благодеянии», гл. 59 «О терпении», гл. 63 «О воздержании от удовольствий»¹⁶.

Социальный идеал правителя связывается напрямую с его нравственным состоянием. «Чтобы сохранить свое царство безупречным, – поучает Василий в гл. 21, – не берись делать то, за что ты порицал бы других, ибо подданные горазды судить дела архонтов; если ты будешь придерживаться этого правила, то совершишь тем самым два следующих поступка: ты и себя убережешь от порицания, и подданных научишь... всячески изощряться в добродетели; если же ты будешь делать противное тому, что говоришь, то совесть тебе судья; а если, говоря благое, ты и поступать будешь так же, то обретешь одновременно и свидетелей, судей твоей жизни, и безукоризненных подражателей твоему совершенству»¹⁷. Здесь проявляется утверждение одинакового отношения к поступкам своим и чужим, соответствие слов делу как предпосылка и условие *справедливости*. В гл. 32 «О благозаконии» Василий полагает в основу правопорядка *нрав императора* и соблюдение им «добрых законов» предшествующих императоров¹⁸.

В гл. 44 «О несправедливости» автор подчеркивает, что большую ответственность за несправедливость несет не непосредственный виновник, а не пресекающий ее; император должен внимать жалобам потерпевшего несправедливость, ибо последнему, если он не нашел защиты у государя, остается лишь уповать на отмщение Бога, который и взыщет с тебя за небрежение. В гл. 4 «О высшем суде и воздаянии»

¹⁶ Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М.: Наука, 1991. С. 68.

¹⁷ Там же. С. 68–69.

¹⁸ Там же. С. 69.

также идет речь о возможном возмездии свыше, коль скоро вершитель правосудия на земле (император) не исполнит своих обязанностей.

Отношение к экономической деятельности, то есть к имени и управлению им, также связано с этикой, чему посвящена гл. 24. Согласно Василию, возвышенность и независимость императорских помыслов состоит не столько в обилии власти, сколько в презрении к имуществу, в этом особенно проявляется благородство его души; презрение к имуществу – не в том, чтобы втуне копить его в мешках, а в том, чтобы щедро им распорядиться по необходимости; более других император обязан благодетельствовать друзей и защищаться от врагов, но и то и другое требует расходов; по Василию, условие возвышения надо всеми – презрение к стяжанию; «все это не твое собственное, но твоих сорабов, а особенно бедных и странников»¹⁹. Отношение к накоплению определяется в гл. 27 «О богатстве и корыстолюбии» мыслью о том, что процветание государства обеспечивается богатством государственной казны лишь тогда, когда она пополняется праведными приношениями; собранное же несправедливо не только уничтожает накопленное праведно, но и навлекает суд Бога – Законодателя справедливости.

Гл. 38 проникнута своего рода христианско-стоическим воззрением о необходимости сохранять невозмутимое спокойствие и в удаче, и в неудаче, о «малодушии» как качестве, несовместимом с «императорской доблестью»: «и в том, и в другом (счастье и несчастье – *И. И.*) оставайся непоколебим и постоянен, ревнуй о благе и полагаясь в остальном на Бога»²⁰. А в гл. 45 «О смерти и бессмертии» даже более того – земная власть воспринимается только как возможность обрести Царство Небесное.

Тема *благотворительности* отражается в нескольких главах. Так, в гл. 34 «О милосердии» Василий наставляет, что богатство накапливается не ради удовольствия, а для помощи нуждающимся, и только в этом случае оно является пособником добродетели, приносит пользу и душе, и телу.

Нравственный идеал правителя, лично стремящегося к совершенству, дается также в гл. 28 «О великодушии и кротости». Здесь император призывает своего наследника Льва к моральному совершенствованию: безудержный смех – это невоспитанность, надо быть великодушным в наказаниях, достойным нравом, кротким в речах, спокойным и обходительным по характеру; сказанное, утверждает Василий, делает для подданных государя желанным и больше отцом, чем императором. Более того, в «Учительных главах» взаимоотношения императора и Церкви описываются через метафору «дети и родители». Если человек обязан чтить своих плотских родителей, то тем более он должен почитать тех, кто родил его в «Божьем Духе», поскольку первые даровали ему лишь кратковременную жизнь, а вторые приобщают к жизни вечной.

Можно сопоставить вышеизложенные идеи с памятником правовой мысли времен Василия. Это – уже упоминавшийся свод постановлений «*Исагога*» (или

«*Эпанагога*»)²¹, в который были включены два взаимосвязанных параграфа («Об императоре» и «О патриархе»), определявшие как сферы, так и содержание деятельности светской и церковной властей. Обратим внимание на то, как мыслилось соотношение императорской и церковной компетенций в делах веры. Несмотря на то, что основу всех перечисленных «*Исагогой*» направлений императорской деятельности составляют обязанности монарха в светской, гражданской (по преимуществу правовой) сфере, все же можно выделить два пункта, имеющих прямое отношение к Церкви. В компетенцию императора входит, согласно нормам «*Исагоги*», обязанность хранить то, что содержится в Священном Писании, догматы семи Вселенских Соборов, а также ромейские законы, и вместе с тем сам император должен отличаться православием, благочестием и ревностью Богу («*Исагога*», титул 2).

Таким образом, роль императора в Церкви определяется, по «*Исагоге*», не только его значением как хранителя правовых устоев, но и личными качествами василевса как образца православия и благочестия, что перекликается с образом императора в «Учительных главах». Иными словами, социальный идеал императора в этих документах отразился, во-первых, в стремлении утвердить важность лично императорского примера как образца «благочестия» и в утверждении Церкви как гаранта конфессионального благополучия империи и императора, а во-вторых – в отведении императору роли блюстителя в охране правовых (гражданских и канонических) норм.

Поэтому зачастую и называют *византизмом* в узком смысле эту сложившуюся в Византии концепцию особого типа отношений между Церковью и государством, где Церковь и государство не противостоят друг другу, а, напротив, взаимодополняют друг друга и действуют в стремлении к достижению согласия (гармонии) и сотрудничества (синергии). При этом свобода и самостоятельность каждой стороны и в ее собственной области не отменяется. Сфера Церкви – дела божественные, небесные, а государства – земные, человеческие. Государство постоянно вспомоществует Церкви в сохранении чистоты веры, церковных канонов и самого института священства. Церковь же в согласии с государством направляет и ведет общественную жизнь по путям, угодным Богу. В таком понимании Церковь и государство – это два различных проявления одного и того же органичного целого. Власть императора и патриарха – «величайшие и необходимейшие части государства», имеющие каждая свой круг обязанностей. В контексте *антропологического органицизма* их единство уподобляется единству человека, состоящего из души и тела. «Символизация» отношений Церкви и государства выражается в чине венчания Царя, которое, начиная с IX века, является литургическим выражением визан-

²¹ Следует отметить, что выдающийся византолог А. А. Васильев считал, что «Эпанагога» никогда не была официально опубликована и осталась лишь законопроектом. Цахариз фон Лингенталь, Геймбах и Дэльгер однозначно называли «Исагогу» только законопроектом. Проектом закона, официально не объявлявшимся, считал «Исагогу» и протоиерей Георгий Флоровский. Современный ученый А. М. Величко говорит, что уже сам официальный автор документа император Василий I «не дал ход «Эпанагоге», ведь не существует прямых доказательств ее промугации. Поэтому «Исагогу» лучше называть не «императорским законодательством», а «церковно-правовым памятником IX столетия».

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

тизма. Царское миропомазание становится «конституционным» моментом венчания на царство. Церковь дарует императору особую «харизму» (благодать) для управления государством. Это означает не «огосударствление» Церкви, а воцерковление империи.

Здесь уместно будет вспомнить определение византизма, или, как тогда говорили, византинизма, данное еще в начале XX века выдающимся византологом И. И. Соколовым в работе «О византизме в церковно-историческом отношении» (СПб., 1903). На его взгляд, византизм характеризуется следующими признаками:

– преданность византийцев Православной Церкви, точное соблюдение («акривия») догматов и канонов, а также православная миссионерская деятельность²²;

– своеобразная система взаимоотношений Церкви и государства («Византии именно, – писал И. И. Соколов, – принадлежит историческая заслуга провозгласить идею оцерковленного государства²³, когда представители государства одинаково с представителями Церкви горячо преданы интересам Церкви и способны понять истинные ее интересы»)²⁴;

– церковно-религиозный характер Византии: божественное происхождение императорской власти, церковный обряд коронования византийских императоров, их выходы в храм Св. Софии, влияние Церкви на политическую жизнь, господство Церкви в жизни общественной; Церковь и семья, молитвы на разные случаи общественной и частной жизни²⁵;

– церковно-религиозный характер византийской науки и просвещения, церковно-религиозный оттенок византийской истории и философии, церковная поэзия, народные школы, религиозный характер византийского искусства²⁶.

Как отмечает Ж. Дагрон, образ «законной власти» в «Учительных главах» восходит к эллинистической Греции. Император должен быть подобием Божества, дабы являть людям образ для подражания; он должен быть сам водим Божественными законами, дабы законно управлять своими подданными; он должен сам себя обязать уважать закон, зная, что никто не может его к этому принудить; он должен мыслить себя как «сотоварища» своих подданных в их «земном рабстве», сотворенным, как и они, из праха, о котором ему напоминает наполненный землей мешочек («акакия»), который он держит в руках... Если идея евномии и не является специфически христианской, то усвоение нравственных норм и приобретение легитимности путем личного обращения оказываются куда более христианскими, и посему жанр «княжеского зеркала» было легко христианизировать²⁷.

²² Соколов И. И. О византизме в церковно-историческом отношении. СПб., 1903. С. 4–8.

²³ Там же. С. 9.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 15–33.

²⁶ Там же. С. 33–40.

²⁷ Дагрон Ж. Император и священник. Этюды о византийском «цезаропапизме». СПб., 2010. С. 31, 34.

Постепенно римское право прониклось христианскими идеями филантропии и попечения о благе всякого подданного, в том числе и о мире внутри Церкви. После иконоборческого кризиса возникло новое понимание идеи «симфонии властей» как «диархии» двух равных начал – светского и духовного, сосуществующих и содействующих друг другу в достижении одной цели – блага народа.

В этом стремлении осуществить идею блага народа лучшие достижения античной мысли были переосмыслены в свете христианского учения о любви к Богу и ближнему, филантропия заняла важное место в общественной и церковной жизни византийцев, а формы благотворительности были официально закреплены государством.

Храмы, приюты, больницы

Эллинистический идеал филантропии, преображенный христианской заповедью о любви к ближнему, особенно сказывался в области социальной благотворительности, в храмостроительстве и в медицинской сфере. В Византии, в эпоху первого христианского государства, мы видим не только продолжение эллинской медицины, но и ее совершенствование. Здесь применяется высокоразвитая фармакология, излечиваются инфекционные заболевания, совершаются операции самого разного характера.

Но самым большим достижением этого времени было применение медицины в широком общественном спектре: в соответствии с христианским идеалом попечения о нуждающихся создаются приюты для сирот и вдов, госпитали для бездомных и нищих, больницы для прокаженных и немощных: *nosocomium* – для больных; *brephotrophium* – для подкидышей; *orphanotrophium* – для сирот; *ptochium* – для нищих и немощных; *gerontochium* – для стариков; *xenodochium* – для бедных и больных паломников. Только за годы правления императора Константина (306–337 гг.) в Новом Риме было построено 30 дворцов и храмов, более 4 тыс. зданий для знати, два театра, цирк, ипподром, более 150 бань и 8 акведуков. В период с 325 по 843 годы в Константинополе было 164 филантропических учреждения: 59 странноприимных домов, 49 больниц, 22 приюта для нищих, 10 домов для престарелых, 8 «диаконий» (водо- и зернохранилищ), 7 родильных домов, 6 лепрозориев, 2 детских дома и 1 дом для слепых²⁸. В латинском тексте жития св. Пульхерии, сестры императора Феодосия II, говорится, что «она построила много домов для странников и бедняков» (*Acta Sanctorum*, XLIII). Самых же монашеских общин одно время было в Константинополе и предместьях числом 345.

Все это говорит о том, что в Византии дело благотворительности было широко связано с храмостроительством. В Константинополе различались три вида церковных построек: частные, императорские и собственно построенные Церковью. Можно сказать, что в византийском мире, где воедино сплелись римская государствен-

²⁸ Oxford Handbook of Byzantine Studies. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 622.

ность, греческая культура и христианская вера, Константинополь стал не только Новым Римом, Новыми Афинами, но и Новым Иерусалимом²⁹.

От того времени сохранился весьма интересный документ на латинском языке: «*Notitia Urbis Constantinopolitanae*» («Заметки о городе Константинополе») – он был впервые опубликован немецким византологом Отто Зееком в составе издания «*Notitia dignitatum. Accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi provinciarum*» (Берлин, 1876). По замечанию проф. Д. Б. Бьюри, «*Notitia*» были написаны во времена императора Феодосия в промежутке между 447 и 450 годами³⁰. Согласно этому тексту, в городе тогда было 4388 домов. Для каждого городского района указывались самые важные памятники. Так, например, в 1-м районе перечисляются: *Idem palatium magnum, Lusorium, Palatium Placidianum, Domum Placidiae Augustae, Domum nobilissimae Marinae, Thermas Arcadianas, Vicos sive angiportus viginti novem, Domos centum decem et octo, Porticus perpetuas duas, Balneas privatas quindecim, Pistrina publica quattuor, Pistrina privata quindecim, Gradus*³¹, *Curatorem unum, qui totius regionis sollicitudinem gerat, Vernaculum unum, velut servum in omnibus et internuntium regionis, Collegiatos viginti quinque, qui e diversis corporibus ordinati incendiorum solent casibus subvenire, Vicomagistros quinque, quibus per noctem tuendae urbis cura mandata est. Во 2-м районе: Ecclesiam magnam, Ecclesiam antiquam, Senatum, Tribunal purpureis gradi-*

²⁹ В одном литературном памятнике звучит такая фраза: «отправляйся в Византию, и ты узришь Новый Иерусалим – Константинополь» (Житие св. Даниила Стилита, 10) *Delehaye H., Les saints stylites // Subsidia Hagiographica, № 14. Bruxelles–Paris, 1923. P. 12.* Около 1200 г. Николай Месарит, скевофилак (хранитель имущества) церкви Богоматери Фаросской, оставил самое подробное свидетельство о 10 наиболее известных святых, которые он описал в риторическом «Декалоге», ассоциируя их с Десятью заповедями. Он последовательно перечисляет главные реликвии: Терновый венец, Гвоздь Распятия, Ошейник Христа, Гробные пелены, Ленгион-полотенце, которым Христос вытер ноги апостолам, Копие, Багряница, Трость, Сандалии Господни, Камень от Гроба. Помимо десяти реликвий страстей Месарит сообщает о двух важнейших нерукотворных образах Христа на плате и черепице – Мандилионе и Керамионе, также хранившихся в дворцовой церкви. Все святые, за исключением Мандалиона и Керамиона, подвешенных в реликвариях на серебряных цепях в арках подкупольного пространства, хранились в южном пределе в специальном прозрачном хранилище-витрине, сделанном из ценных пород дерева и полированных пластин горного хрусталя. Во что пишет Николай Месарит о Константинополе как о Новой Святой Земле: «Этот храм, это место – иной Синай, Вифлеем, Иордан, Иерусалим, Назарет, Вифания, Галилея, Тивериада, умовение ног, тайная вечеря, гора Фавор, преторий Пилата и место Краниево, по-еврейски называемое Голгофа. Здесь Христос рождается, здесь крещается, шествует по морю, ходит по суше, творит чудеса, уничтожается подле купели. Купель покоряется, и Христос не одного или двух, и даже не просто многих Лазарей смердящих воскрешает из мертвых, но тысячи тел, умерших и стоящих на пороге смерти, и души, пребывавшие во грехе столькие дни и столькие часы, возводит из гроба и возвращает им здоровье, являя нам пример молитвы – сколько необходимо пролить слез и сколько молиться. Здесь Его распинают, и зрящий да узрит подножие распятия. Там Его погребают, и камень, отваленный от гроба, в этом храме свидетельствует о Слове. Здесь Он воскресает, и сударион с гробными пеленами – в удостоверение». (Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 200).

³⁰ *Bury J. B. The Date of the Notitia of Constantinople // English Historical Review, Vol. 31, 1916. P. 442–443.*

³¹ Так называли помост для бесплатной раздачи хлеба населению. Всего в Городе их было 117.

bus exstructum, Thermas Zeuxippi, Theatrum, Amphitheatrum, Vicos sive angiportus triginta quattuor, Domos nonaginta et octo, Porticus magnas quattuor, Balneas privatas tredecim, Pistrina privata quattuor, Gradus, Curatorem unum, Vernaculum unum, Collegiatos triginta quinque, Vicomagistros quinque.

Итак, мы видим первое упоминание о Великой церкви (во имя Божественной Премудрости³²) и о Старой церкви (во имя Божественного Мира). Новый Рим – это Новый мир, осененный Божией Премудростью – Христом-Словом Божиим. Далее будут упомянуты *Basilicam* и *Ecclesiam sive martyrium sancti Menaе* (4-й район), *Ecclesias tres, Irenen, Anastasiam et sancti Pauli* (7-й район), *Basilicam Theodosianam* (8-й район), *Ecclesias duas, Caenopolim et Homonoeam* (9-й район), *Ecclesiam sive martyrium sancti Acacii* (10-й район), *Martyrium Apostolorum* (11-й район), *Ecclesiam* (13-й район). *Ecclesiam* (14-й район). В последней главе приводится общее количество общественных зданий, среди которых упоминаются 40 церквей (*Ecclesias quattuordecim*) и 2 базилики (*Basilicas duas*).

Что касается теоретических знаний по медицине, то нужно сказать, что античная медицинская литература была византийцам хорошо известна, она постоянно копировалась, усваивалась и служила источником новых идей. Помимо трудов Гиппократ и Галена, популярностью пользовались компилятивные работы. По этому принципу был написан «Синописис» Оривазия (325–396 гг.). Первоначальное образование он получил, как сообщает Евнапий Сардийский в своей краткой биографии Оривазия, от знаменитого врача Зенона Кипрского, йатрософиста (с античных времен *йатрософистами* называли особенно искусных врачей, имевших нередко и философскую подготовку). В Малой Азии Оривазий познакомился с будущим императором Юлианом Отступником, который пытался реставрировать язычество. В 355 году Юлиан взял Оривазия к себе на службу как личного врача и библиотекаря. По велению Юлиана он составил обширный труд «Врачебное руководство» (в 70 книгах), представляющий собою систематическую компиляцию греческих врачей начиная с Гиппократ. Каждой главе предпослано имя автора, что делает это сочинение еще более ценным в историческом отношении, так как знакомит с трудами древних врачей, особенно александрийских, сочинения которых не дошли до нас. Оривазий также составил для своего сына Евстафия популярный вариант вышеназванного сочинения «Синописис для Евстафия» в 9 книгах (он сохранился в латинском переводе – «*Synopsis pros Eustathion*»). После смерти Юлиана Оривазий был отправлен в изгнание, но спустя несколько лет снова призван в Константинополь. Другим учеником Зенона был некто Магнус, написавший трактат по уриноскопии³³.

Важно отметить, что ко времени правления Юлиана Отступника (361–363 гг.) христианские общины по всему Востоку стали организовывать странноприимные

³² Сократ Схоластик сообщает точную дату освящения храма: «по возведении Евдоксия на епископский престол столицы, освящена была великая церковь, известная под именем Софии, что случилось в десятое консульство Констанция и третье кесаря Юлиана, в пятнадцатый день месяца февраля». (Сократ Схоластик. Церковная история. Кн. II, гл. 43).

³³ *Prioreschi P. A History of Medicine. Vol. IV. Byzantine and Islamic medicine. Omaha, 2004. P. 52.*

дома и больницы. Здесь можно упомянуть имена главных основателей: епископ Антиохийский Леонтий (344–358 гг.), константинопольский диакон Марафоний, Евстафий Севастийский (357–377 гг.), св. Ефрем Эдесский и, наконец, св. Василий Великий, епископ Кесарии Каппадокийской (370–379 гг.), около 372 года основавший первый крупный благотворительный центр под названием «Василиас», в котором была больница, помещения для ухода за прокаженными, комнаты для паломников, помещения для престарелых, детей-сирот и для больных, и постоянный персонал из врачей и монахов.

Эту систему высоко оценил св. Григорий Назианзин, называя ее «новым градом, кладезем благочестия, общей сокровищницей богатых». Такие же организации появлялись в других крупных городах империи³⁴. Характерен тот факт, что в 362 году император Юлиан Отступник, обращаясь к язычникам, призывает их следовать человеколюбию христиан, учреждающих повсеместно приюты для странников, бедняков и больных³⁵. В IV–V веках странноприимницы основываются св. Иоанном Златоустом, св. Иеронимом Стридонским, св. Августинном Блаженным. В середине VI века даже персидский царь Хосров I основал по совету придворных врачей-христиан у себя в столице подобное учреждение³⁶.

Интересна история одного из старейших приютов для сирот в Константинополе – орфанотрофиума св. Зотика Сиропитателя. Наиболее раннее упоминание о Зотике относится к 472 году – это распоряжение византийского императора Льва I о даровании особых прав и привилегий благотворительным учреждениям, в том числе и детскому дому (orphanotrophium) св. Зотика Сиропитателя³⁷. Как отмечает Т. С. Миллер, сведения о жизни Зотика дошли до нас благодаря «Похвальному слову» Константина Акрополита (в рукописи XIV в.), которое восходит к утраченному житию XI века³⁸.

Согласно этому тексту, Зотик принадлежал к числу вельмож, призванных императором Константином I Великим из Рима в основанный им Константинополь. Позже, поняв, что мирская суета и почести его не привлекают, Зотик принял сан священника. Когда в городе началась эпидемия проказы, император, чтобы пресечь ее дальнейшее распространение, повелел утопить всех зараженных в море. Зотик же решил спасти больных. Он явился к императору и попросил у того средств на приобретение драгоценных камней для государственной казны. Получив деньги, он отправился на берег моря, выкупил у палачей больных и переправил их на другой берег Золотого Рога на холм Элеонес. После кончины Константина I на престол взошел

³⁴ Horden P. The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam // Journal of Interdisciplinary History. № 25. 2005. P. 366.

³⁵ Miller T. S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore, 1985. P. 73.

³⁶ Prioreschi P. A History of Medicine... P. 110.

³⁷ Miller T. S. The Orphans of Byzantium. Child welfare in the Christian Empire. The Catholic University of America Press, 2003. P. 52.

³⁸ Miller T. S. The Legend of Saint Zotikos according to Constantine Akropolites // AnBoll, Vol. 112, 1994. P. 339.

его сын Констанций II (337 г.), он был еретиком-арианином и не любил Зотика Сиропитателя, однако не решался открыто обвинить его в распространении проказы. Дочь Констанция оказалась в числе больных и должна была быть казнена, однако Зотик спас ее в числе прочих, поселив на Элеонесе. Вскоре в городе начался голод, в котором и обвинили Зотика. Констанций повелел схватить его, однако Зотик сам пришел во дворец. Император потребовал от него отчета о потраченных государственных средствах, и Зотик предложил показать ему приобретенные драгоценности. Он привел Констанция туда, где собрал всех больных, и, выведя их из укрытий, указал на них со словами, что это и есть те самые драгоценности, приобретенные с великим трудом. В гневе император распорядился привязать Зотика к диким ослам и пустить их в поле. Когда мученик предал дух Господу, ослы человеческим голосом обличили жестокость императора, а на месте гибели святого забил источник с целебной водой. Увидев эти чудеса, Констанций раскаялся и приказал похоронить Зотика с почестями и построить на государственные средства приют для больных³⁹. Позже, в 571–572 годах, в орфанотрофиуме св. Зотика император Юстин II воздвиг церковь свв. апостолов Петра и Павла. А в районе холма Элеонес существовала церковь, посвященная самому св. Зотику Сиропитателю.

Около 500 года в Константинополе практиковал прославленный врач Иаков Психрестий – он отличался своими талантами диагноста и терапевта, а также тем, что, будучи штатным больничным врачом, при частной практике не брал платы с бедняков. Его отцом был известный врач Исихий из Дамаска, воспитавший еще двух сыновей-врачей – Асклепиодота и Палладия⁴⁰. Здесь нужно отметить, что практика безвозмездного врачевания была широко распространена среди врачей-христиан. В IV–VI веках сложилось почитание целителей-бессеребряников: святые Косма и Дамиан, Кир и Иоанн, Пантелеимон и Ермолай, Сампсон и Диомид, Фотий и Аникита – некоторые из них упоминаются в проскомидийной молитве Литургии св. Иоанна Златоуста, а также в чине таинства Елеосвящения.

Книжная мудрость и врачи-подвижники

К началу VI века относится история списка древнего фармакологического трактата – «*De Materia Medica*». Он был написан римским врачом Диоскуридом в I веке н. э. Одна из дошедших до нас копий этого трактата была изготовлена для Юлианы Аникии – дочери малоизвестного императора Западной Римской империи Флавия Аниция Олибрия (472 г.) и Галлы Пластидии. Трактат был поднесен Юлиане Аникии в благодарность за постройку церкви в пригороде Константинополя. В современной науке манускрипт называется «*Vienna Dioscurides*» и датируется 512 годом. Он содержит описания и изображения около 400 растений. В нем содержатся также изображения змей, насекомых, пауков, скорпионов, различных животных и птиц,

³⁹ Луговицкий Л.В., Артюхова Т.А. Зотик Сиропитатель // Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 391.

⁴⁰ Prioreschi P. A History of Medicine... P. 80–81.

всего 498 иллюстраций. На одном фронтисписе изображена Юлиана Аникия, окруженная персонификациями⁴¹ и просыпающая золото на копию книги, а на другом – величайший врач античности Гален в окружении попарно сидящих учеников: первая пара – Кратей (Crateuas) и Диоскурид (Dioscurides); вторая пара – Аполлоний Мис (Apollonius Mys) и Никандр (Nicander); третья пара – Андрей (Andreas) и Руф (Rufus).

Трактат был широко известен в средневековой медицинской литературе, переведен на латынь, англо-саксонский и иврит⁴². В IX веке этот текст был знаком патриарху Константинопольскому Фотию, который был известен своей широкой образованностью – он составил описание многих литературных произведений под названием «Мириобиблион». В X веке император Роман II (959–963 гг.) подарил прекрасно выполненный экземпляр списка «*De Materia Medica*» кордовскому халифу. Вплоть до XIV–XV веков трактат постоянно копировался и комментировался. В это время монахи монастыря св. Иоанна Предтечи в городе Петра дополнили трактат цитатами из византийских медицинских трудов. Среди этих монахов был Натаниил, врач расположенного поблизости госпиталя, основанного сербским королем Стефаном Урошем Душаном. В 1406 году Натаниил попросил Иоанна Хортасмена восстановить и переплести рукопись; Хортасмен частично переписал текст, написанный унциалом, и добавил, минускулом, названия лиц и растений. В 1422–1423 годах рукопись все еще была в библиотеке монастыря. После 1520 года она перешла в руки Сулеймана Великолепного и затем была приобретена Карлом V⁴³.

Собственно первым крупным византийским йатрософистом считается Аэций из Амиды (502–575 гг.), который, будучи императорским врачом при дворе Юстиниана Великого, на основании трудов Галена составил «Врачебное руководство» со своими комментариями. Эта 16-томная энциклопедия по медицине традиционно называется «Четверокнижие» («*Tetrabiblon*») из-за ее четырех разделов. Энциклопедия изобилует цитатами из многих авторов греческой и римской античности⁴⁴. Она состоит из сжатых изложений по вопросам фармацевтики, диетологии, общей терапии, гигиены, болезней головы, офтальмологии, косметики и зубо-врачебных знаний. В ней приводится анализ предвещающих симптомов и общей патологии; рассматриваются методы уриноскопии, вопросы гинекологии и акушерства; описываются методы применения лекарственных трав и противоядий; способы лечения ран и ожогов⁴⁵. Как отмечает современный исследователь, раздел офтальмологии дает самое лучшее ее описание вплоть до эпохи европейского Просвещения⁴⁶.

Современником Аэция был Александр из Тралл (525–605 гг.), сын врача и брат архитектора Анфимия, строителя храма св. Софии в Константинополе. Свой 12-том-

ный трактат о лечении патологий и внутренних болезней он снабдил независимыми от древних авторов суждениями. В сравнении с Аэцием Александр более озабочен не медицинской теорией, а вопросами практического применения лекарственных препаратов⁴⁷. Александр Тралльский также по праву знаменит своим «Посланием о кишечных червях», в котором отражается точность и проницательность в его наблюдениях симптомов и описаниях историй болезни. В его медицинских сочинениях содержатся хороший очерк офтальмологии, описание простудного заболевания, которое мы называем ангиной, легочных заболеваний и плеврита, болезней почек и мочевого пузыря, а также подагры⁴⁸.

Делами широкой благотворительности известны были патриарх Константинопольский Тарасий и Симеон Новый Богослов. Патриарх Тарасий (730–806 гг.), мудро управлявший Церковью 22 года, вел суровую аскетическую жизнь и все свое имущество тратил на богоугодные дела, питая и покая стариков, нищих, сирот и вдов, а на Пасху устраивал для них трапезу, на которой сам прислуживал. Про Симеона Нового Богослова известно, что, когда в конце X века он прибыл в Студийский монастырь, за неимением свободной кельи он был размещен именно в странноприимнице, которая имела в каждом монастыре. Позднее, будучи назначен игуменом пришедшего в упадок монастыря св. Маманта, Симеон Новый Богослов сделал из него центр благотворительности, которая была настолько широкой, что некоторые чиновники подозревали его в растрате средств.

Восточная Римская империя имела в изучении медицины явный приоритет перед Западом. Университет Константинополя (Pandidakterion), основанный императором Феодосием II в 425 году, был первым университетом в мире (первый западный университет, Болонский, появился лишь в 1088 г.) и включал три факультета: медицины, философии и права. Пандидактерион располагался в здании дома сената – Magnaura. Кроме того, крупнейшим центром науки была Александрия. Она славилась также своей медицинской школой, которая функционировала и после завоевания города арабами (до начала VIII в.). Например, уже упомянутый врач-христианин Аэций Амидский, служивший начальником императорской свиты и врачом при дворе Юстиниана, учился именно в Александрии. Его «*Tetrabiblon*» охватывает почти всю практическую медицину Средиземноморья того времени. В первой половине VII века Иоанном Александрийским и Стефаном Александрийским также были составлены комментарии к Гиппократу и Галену. В Александрии получил медицинское образование и Павел Эгинский, составивший руководство по хирургии. А 12-томный труд Александра Тралльского о внутренних болезнях и их лечении пользовался популярностью на протяжении всего средневековья, был переведен на латинский, сирийский, арабский и еврейский языки, широко известен как на Западе, так и на Востоке. Важные медицинские центры были и в таких крупных городах, как Фессалоники и Никея. К XII веку медицинские учреждения имели достаточно кадров, чтобы обеспечить лечение в

⁴¹ В римской традиции *идеи* и *добродетели* часто изображались в виде человеческих фигур.

⁴² Ross L. Medieval art: a topical dictionary. Westport, 1996. P. 69.

⁴³ Wilson N. G. Encyclopedia of Ancient Greece. New York, 2006. P. 231.

⁴⁴ Scarborough J. Early Byzantine Pharmacology // *Dumbarton Oaks Papers*, № 38, 1984. P. 224.

⁴⁵ Pioreschi P. A History of Medicine... P. 54–55.

⁴⁶ Savage-Smith E. Hellenistic and Byzantine Ophthalmology: Trachoma and Sequelae // *Dumbarton Oaks Papers*, № 38, 1984. P. 178.

⁴⁷ Scarborough J. Early Byzantine Pharmacology // *Dumbarton Oaks Papers*, № 38, 1984. P. 226.

⁴⁸ Duffy J. M. Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries // *Dumbarton Oaks Papers*, № 38, 1984. P. 25.

больницах и на дому. К услугам благотворительной медицины прибегали не только неимущие слои населения, но и средний класс, и даже аристократы, что говорит о высоком уровне лечения в благотворительных медицинских заведениях⁴⁹.

Самой известной в Константинополе была больница св. Сампсона. Преподобный Сампсон Странноприимец был сыном богатых и знатных римлян. В молодости он получил прекрасное образование, изучил врачебное искусство и с любовью, безвозмездно лечил больных. Однажды тяжело больному императору Юстиниану было откровение, что он может получить исцеление только через святого Сампсона. Помолвившись, святой дотронулся до больного места рукой, и император получил облегчение, а вскоре совсем выздоровел. В благодарность он хотел наградить целителя золотом и серебром, но святой отказался и просил Юстиниана построить странноприимницу и больницу. Император охотно выполнил просьбу. Известно, что император Юстиниан построил и много других лечебниц. Византолог XVII века Шарль Дюканж в своей работе «*Historia Byzantina, II, Constantinopolis Christiana*» перечисляет 35 подобных учреждений в Константинополе. Святой Сампсон весь остаток своей жизни посвятил служению ближним. После кончины (ок. 530 г.) он был погребен в церкви святого мученика Мокия. От гроба святого Сампсона совершались многочисленные исцеления. Его странноприимный дом и больница оставались открытыми, и святой не оставлял свои заботы о страждущих. Он дважды являлся нерадивому работнику больницы и укорял его в лености. По просьбе почитателей св. Сампсона странноприимница была превращена в церковь, а рядом с ней построили новое здание для приема странников. Во время сильного пожара Константинополя пламя не коснулось странноприимницы св. Сампсона; по его молитвам пролился сильный дождь, который потушил пожар. Больница св. Сампсона просуществовала с IV по XIV век. Император Юстиниан расширил ее и превратил в крупное специализированное медицинское учреждение, осуществлявшее как амбулаторное лечение, так и стационарирование больных.

Должность «архиа́тра» (главного врача) существовала уже в античности. Юстиниан перевел таких врачей из муниципального ведомства на бюджет больниц. Главный врач подчинялся лишь директору больницы, ксенодоху, и имел в подчинении целый штат обычных врачей, служащих и медбратьев⁵⁰. Должность главного врача была достаточно важной, и он участвовал в официальных императорских церемониях⁵¹.

В VII веке появился учебник по медицине Павла Эгинского (607–690 гг.), созданный на базе трудов Орибазия и содержащий новые идеи, особенно по хирургии. Большую часть своей жизни Павел провел в Александрии, оставшись там для преподавания и проповеди даже после арабского нашествия (642 г.). Исламские источники приписывают Павлу три произведения по гинекологии, токсикологии и медицинской практике и процедурам. Сохранилось лишь третье произведение в виде изложения в семи книгах, обычно называемое «Краткое изложение Медицины». Эти семь книг Павла Эгинского были изданы в начале XVI века на латинском языке, а в середине XIX

века переведены на английский. Они были прокомментированы английским ученым Ф. Адамсом⁵². Павел задумывал свое «Изложение» как всеобщую медицинскую энциклопедию, свободно заимствуя из Орибазия и Галена. Во введении к своему труду Павел выделяет важные, с его точки зрения, области медицины: гигиену и диету, знания о лихорадках, болезни, расположенные в порядке «с головы до ног», болезни, затрагивающие различные части тела, раны и укусы ядовитых существ, противоядия от ядов, хирургию, а также простые и составные лекарственные средства. Фармацевтика и фармакология «Изложения» (книга 7), в основном основанная на Диоскориде, приводит точные описания 90 минералов и металлов, около 600 лекарств из растительного сырья и приблизительно 170 животных продуктов, применяемых в фармацевтических препаратах. Высоко ценившееся в мусульманской медицине «Изложение» было переведено на арабский Хунаином ибн Исхаком в IX веке⁵³.

В начале VII века некто Феофил – протоспафарий императора Ираклия (610–641 гг.) – составил компилятивную работу об устройстве человеческого тела и трактат о лечении горячки. Учеником Феофила был Стефан Афинский (550–630 гг.), написавший комментарии к Аристотелю, Гиппократу и Галену, а также трактат о действии лекарств. Кроме того, он написал трактаты по астрономии и теологии⁵⁴.

Своими комментариями к Галену и Гиппократу известны также Иоанн Александрийский и Стефан Александрийский (VII в.). В это же время жил патриарх Иерусалимский Софроний (634 г.), знаменитый своей образованностью, в том числе и широкими познаниями в медицине и врачебной практике.

При императоре Феофиле (813–842 гг.) жили врач Лев Йатрософист, составивший «Врачебный синопсис», и монах Мелетий, написавший трактат о душе, составе тела и четырех элементах⁵⁵. Он подвизался в Свято-Троицком монастыре города Тиберополиса (Малая Азия) и был практикующим врачом. Его трактат «Об устройении человека» затрагивает темы по богословию, физиологии и анатомии – он основан как на сочинениях Галена, так и на трудах отцов Церкви: Немезия Эмесского, Григория Нисского, Григория Назианзина и Василия Великого. Кроме этого, он оставил комментарии к Гиппократу⁵⁶.

В X веке, при императоре Константине Багрянородном (913–959 гг.) происходит заметное оживление научной мысли. По его указанию Феофан Нонн составляет медицинскую энциклопедию под названием «Эпитомия». Концом X века датируется перевод книги арабского врача Абу Джафар Ахмеда «Приношение иноземца», сделанный протосекритом Константином Регийским.

Особое место в истории византийской медицины занимает выдающийся государственный деятель, историк и философ Михаил Пселл (1018–1078 гг.). Он составил поэтический словарь болезней «Лучший врачебный труд, написанный ямбами»

⁵² Adams F. Tr. The Seven Books of Paulus Aegineta, 3 vols. London, 1844–1847.

⁵³ Scarborough J. Early Byzantine Pharmacology... P. 228–230.

⁵⁴ Pioreschi P. A History of Medicine... P. 82.

⁵⁵ Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur... P. 615.

⁵⁶ Pioreschi P. A History of Medicine... P. 98–100.

⁴⁹ Miller T. S. The Orphans of Byzantium... P. 4

⁵⁰ Miller T. S. The Birth of the Hospital... P. 27–28.

⁵¹ Oikonomides N. Les listes de préférence byzantines des IX et X siècles. Paris, 1972. P. 183.

(в 1373 стихах) и книгу «О бане». В его трактате «*Omniafaria Doctrina*» содержится много материала по медицине и психологии⁵⁷.

Согласно «*Corpus juris civilis*» Юстиниана богоугодные заведения находились в ведении местного епископа и, как правило, были при монастырях. Кроме того, в Константинополе многие приюты находились непосредственно в ведении государства. Например, по приказу императора Константина IX (1042–1055 гг.) так называемый «Старый императорский дворец» Мангана был переоборудован в комплекс, включавший в себя монастырь св. Георгия Победоносца, больницу, дом престарелых и правовую школу. В Манганской лечебнице служили императорские врачи, лечившие самого императора⁵⁸.

В XI веке, при императоре Алексее I Комнине (1081–1118 гг.) протовестиарий и магистр Симеон Сиф составляет книгу о правильном питании, основывающуюся, в основном, на античной традиции. Также Сиф написал книги по физике и медицине, включая опровержение медицинских разработок Галена.

Как профессиональное медицинское учреждение с несколькими видами специалистов описывалась, к примеру, больница монастыря Вседержителя (Пантократора), которую основали император Иоанн II Комнин и его жена Ирина, дочь короля Венгрии, в Константинополе между 1118 и 1137 годами. В монастырский комплекс входили церковь, библиотека, больница. Русский византолог А. Дмитриевский еще в 1895 году опубликовал греческий текст «*Типикона*» монастыря Вседержителя. Согласно уставу монастыря, при нем была больница с пятью палатами, включая хирургическую и женскую, для психических больных (в основном эпилепсия), офтальмология, а также отделение для амбулаторных больных. Общее число мест достигало 50-ти. Больница имела постоянный штат врачей-специалистов (хирургов, повитух) и их помощников, которые работали в две смены, чередовавшиеся через месяц. И хотя врачи получали по тем временам не очень высокое жалование (11,75 номисм⁵⁹ в год, тогда как монашеский рацион в денежном эквиваленте составлял 3,5 номисмы в год и считался прожиточным минимумом, а чиновник

⁵⁷ Там же. P. 89–90.

⁵⁸ Constantelos D. J. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. Athens, 1986. P. 85; См. также: Miller T. S. The Birth of the Hospital... P. 20.

⁵⁹ Византийская монетная система, созданная еще на самой заре возникновения империи, держалась без существенных изменений на протяжении ряда столетий. В ее основе были положены три единицы: золотая монета, которая первоначально именовалась солид, а затем номисма или перпер, серебряная монета – милиарисий, медная – фолл. Номисма равнялась 12 милиарисиям, а 1 милиарисий – 24 фоллам. Из одного фунта (литры) золота чеканились 72 номисмы, а кентинарий составлял 100 литр, или 7200 номисм. Очень трудно судить о реальной ценности денег в средневековом государстве. Можно привести лишь несколько довольно случайных цифр, сохранившихся в разных источниках и относящихся к разным временам. Так, на 1 номисму можно было купить 12–18 модиев пшеницы (1 модий, по-видимому, составлял примерно 13 кг – по византийским представлениям, месячную норму человека). Осел стоил 3 номисмы. Книга ценилась в 20–30 номисм. За дом в Константинополе платили 2–3 тысячи. Наемный работник зарабатывал в день от 12 до 100 фоллов, тогда как стратег области Анатолик получал жалование 20 литр в год. Чтобы купить титул протоспафария (один из высших титулов в IX–X вв.), нужно было внести 12–22 литры, но на практике цена поднималась даже до 60 литр.

среднего звена получал 30 номисм в год), посменная работа позволяла им, после специального разрешения императора, вести частную практику в пределах Константинополя. Зачастую благодарные частные пациенты щедро одаривали врачей и жертвовали на больницы и монастыри, где те служили. В каждом отделении было по два врача, которые принимали и приходящих больных. Врачи получали жалование деньгами и продуктами, пользовались бесплатным жильем и монастырскими лошадьми. При больнице работала школа для обучения врачебному искусству. Предусматривалось отопление, освещение, постельное белье, а также помещения для купания и туалеты. При монастырях строились бани, которые также были местом врачевания: врачи предписывали больным баню 1–2 раза в неделю (в зависимости от заболевания)⁶⁰. Известны и другие уставы, упоминающие регламент медицинского обслуживания больных монахов – это типиконы монастыря Липс и монастыря св. Маманта.

Кроме того, нужно отметить, что государство учитывало важную роль монастырей в деле просвещения и благотворительности, и византийские монастыри пользовались различными податными льготами, а также зачастую получали от правительства регулярные денежные вспомоществования. О таких ежегодных вспомоществованиях, называемых «солемния» (σολέμνια), ценные сведения сообщает «Податной устав»⁶¹.

В 60-х годах XII века Мануил I Комнин назначил главой философов Михаила Анхиала, позднее ставшего патриархом (1170–1178 гг.). Современники смотрели на учебное заведение, в котором трудился Михаил Анхиал, как на школу мудрости, которая вновь была основана Мануилом, оказывавшим ей материальную поддержку. Преемником Михаила Анхиала на посту главы философов был церковный деятель Феодор Ириник, занявший в 1214 году патриарший престол. В стенах созданной им Патриаршей академии преподавали самые видные деятели византийской культуры конца XI–XII веков, авторы многих дошедших до нас литературных, научных и педагогических произведений. Наиболее выдающимися среди них были Евстафий Солунский, Никифор Василак, составивший учебное пособие по истории, мифологии, риторике и богословию. Известный йатрософист Михаил Италик вел занятия по предметам квадривиума (арифметике, геометрии, музыке, астрономии), а также механике, оптике, медицине и философии. Он был профессором медицины при больнице монастыря Пантократора (основана в 1136 г.). В своих лекциях он опирался на труды Гиппократов и Галена, а также приводил примеры из своей медицинской практики. Его учеником был Феодор Продром, оставивший хорошее описание оспы⁶².

Даже в XIII веке, когда Византийская империя была оккупирована крестоносцами в ходе 4-го Крестового похода и дезинтегрирована, придворный врач при Ни-

⁶⁰ Miller T. S. The Birth of the Hospital... P. 153.

⁶¹ Острогорский Г. А. К истории иммунитета в Византии // Византийский Временник. М., 1958. № 13. С. 69.

⁶² Pioreschi P. A History of Medicine... P. 91.

кейском императоре Иоанне Ватаце (1222–1254 гг.) Николай Мирепс составил обширный сборник рецептов (2656 наименований), который, будучи переведенным на латынь, был известен на Западе под названием «*Codex pharmaceuticus*» и изучался на медицинском факультете Парижского университета вплоть до XVII столетия. А уже после освобождения Константинополя от крестоносцев, по указанию императора Михаила VIII Палеолога (1259–1282 гг.) ветеринар и естествоиспытатель Дмитрий Пепагомен написал компетентный труд о подагре. Он также написал труд о разведении соколов и книгу о собаках⁶³.

В поздневизантийский период медицина рассматривалась как часть философии, включающей в себя и науку о природе, и науку о человеке. Так, Иоанн Актуарий, один из самых замечательных медиков палеологовского времени, объясняя побудительные причины занятий медициной, ссылаясь на свою давнюю склонность к «естественной части философии». Иоанн Актуарий был придворным врачом императора Андроника II (1282–1328 гг.). Одним из наставников Иоанна был Иосиф Философ, которому он посвятил трактат «*De spiritu animali*». Последний из великих византийских врачей, он был хорошо знаком с медицинской классикой и греческой литературой и философией. Иоанн написал очень хорошее руководство по медицине «*De methodi medendi*», основанное на работах Галена, греческих и арабских врачей, а также своих собственных наблюдениях. Труд этот был адресован будущему мегадукке Алексею Апокавку, о котором упоминает Кантакузен в своей «Истории». Также интересен уриноскопический труд Иоанна, являющийся образцом византийской диагностики. Трактат разделен на четыре части: типы мочи и их физиологические характеристики, диагностика, этиология и прогноз⁶⁴. Иоанну принадлежит первое описание болей при отравлении свинцом, первое описание паразита под названием «власоглав» и описание практики кровопусканий при лечении болезней головы⁶⁵. Астроном Григорий Хиониад, принадлежавший к числу друзей Иоанна Актуария, также занимался медициной. Врачом был и другой астроном – Григорий Хрисококк.

На закате империи медицину в Константинополе преподавал Иоанн Аргиропул, изучавший медицину в Падуе. Известны имена Константина Мелитениота, Георгия Хониата, переводивших с персидского языка на греческий собрания рецептов⁶⁶.

Вплоть до XIV века в Константинополе сохранилось множество благотворительных учреждений. Так, русский инок Стефан Новгородец, в 1350 году ходивший в Царьград поклониться святым местам, описал несколько странноприимниц и больниц Константинополя – приют и больницу преп. Зотика, приют Сампсона Странноприимца между храмами св. Софии и св. Ирины, и больницу при монастыре св. Феодосии вблизи монастыря Пантократора.

Таким образом мы видим, что на протяжении существования Византийской цивилизации античная медицинская традиция использовалась и развивалась как в гражданских, так и в церковных врачебных и научных центрах. В контексте византизма «земной» медицине сопутствовала медицина «небесная». Помимо научного медицинского авторитета Гиппократ, Галена, Оривазия, Аэция Амидского, Александра Тралльского, Павла Эгинского существовал духовный авторитет христианских врачей – целителей-бессеребренников: святых Космы и Дамиана, Кира и Иоанна, Пантелеимона и Ермолая, Сампсона и Диомида, Фотия и Аникиты. Как отмечает Л. Магнер, «эти две части врачевания различались по своему источнику и по своей эффективности – если врачи свои знания черпали из опыта, то святых целителей даром исцеления наделял Сам Христос – источник небесного врачества»⁶⁷. В повседневной жизни византийские врачи стремились сочетать требования врачебной этики, изложенные в клятве Гиппократ, и христианские заповеди о любви и милосердии, они обращались за помощью и к классикам медицинской науки, и к комментариям современников, а также к заступничеству святых и к молитве Церкви.

Кроме того, несомненно и то, что благотворительность в Византии была неким *общественным идеалом*, которому старались следовать все слои населения (и прежде всего – элита), и наиболее она проявлялась в сфере медицины, образования, монастырского социального служения, в различных государственных социальных программах. И действовал этот идеал на протяжении всего тысячелетнего существования Византии.

Литература и источники:

1. Вальденберг В. Е. Государственное устройство Византии до конца VII века. СПб., 2008.
2. Дагрон Ж. Император и священник. Этюд о византийском «цезаропапизме». СПб., 2010.
3. Мейендорф И., прот. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. М., 2004.
4. Острогорский Г. А. Отношение Церкви и государства в Византии // *Seminarium Kondakovianum*, V, 1931. С. 119–134.
5. Острогорский Г. А. К истории иммунитета в Византии // *Византийский Временник*. М., 1958. № 13, С. 55–106.
6. Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.
7. Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М., 1991.
8. Bury J. B. The Date of the Notitia of Constantinople // *English Historical Review*, Vol. 31, 1916. P. 442–443.
9. Constable O R. Housing the stranger in the Mediterranean world: lodging, trade, and travel in Late Antiquity and the Middle Ages. Cambridge University Press, 2003. 427 p.

⁶³ Там же. P. 96.

⁶⁴ Hohlweg A. John Actuarius' De methodo medendi – On the New Edition // *Dumbarton Oaks Papers*, № 38, 1984. P. 122.

⁶⁵ Prioreschi P. A History of Medicine... P. 95.

⁶⁶ Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur... P. 615.

⁶⁷ Magner L. N. A History of Medicine. New York, 2005. P. 137.

10. Constantelos D. J. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. Athens, 1986. 282 p.
11. Constantelos D. J. Poverty, Society and Philanthropy in the Late Medieval Greek World. New York, 1992. 190 p.
12. Duffy J. M. Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries // *Dumbarton Oaks Papers*, № 38, 1984. P. 21–28.
13. Horden P. The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam // *Journal of Interdisciplinary History*, № 25, 2005. P. 361–389.
14. Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Ostroemischen Reiches. Munich, 1897. 1100 p.
15. Magner L. N. A History of Medicine. New York, 2005. 625 p.
16. Miller T. S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore, 1985. 325 p.
17. Miller T. S. The Orphans of Byzantium. Child welfare in the Christian Empire. Cambridge, 2003. 345 p.
18. Oxford Handbook of Byzantine Studies / Ed. by E. Jeffrey, J. Haldon, R. Cormack. Oxford, 2008. 1021 p.
19. Prioreschi P. A History of Medicine. Vol. IV. Byzantine and Islamic medicine. Omaha, 2004. 507 p.
20. Ross L. Medieval art: a topical dictionary. Westport, 1996. 300 p.
21. Savage-Smith E. Hellenistic and Byzantine Ophthalmology: Trachoma and Sequelae // *Dumbarton Oaks Papers*, № 38, 1984. P. 169–186.
22. Wilson N. G. Encyclopedia of Ancient Greece. New York, 2006. 768 p.
23. Scarborough J. Early Byzantine Pharmacology // *Dumbarton Oaks Papers*, № 38, 1984. P. 213–232.

Иван Киреевский и Василий Розанов

П. Е. Бухаркин

Профессор СПбГУ и СПбПДА, гл. науч. сотр. Института лингвистических исследований РАН, д.ф.н.

Аннотация

В статье рассматривается отношение к слову в творчестве И. В. Киреевского и В. В. Розанова. На фоне известного сходства их литературно-философских установок выявляется интеллектуальная агрессивность Розанова в ее противоположности диалогизму художественно-идеологической позиции Киреевского.

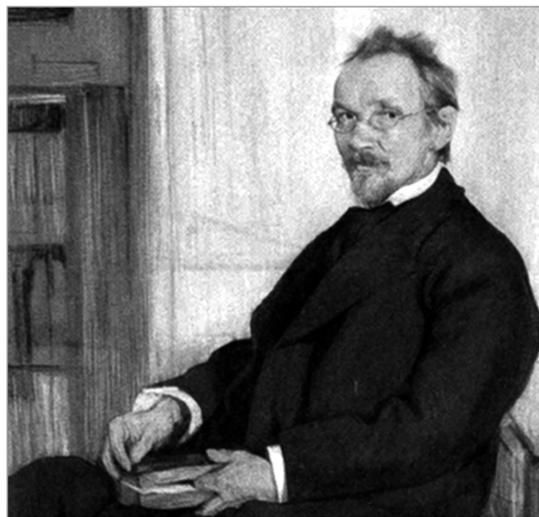
Ключевые слова: догматизм, полисемантичесность, монологичность, диалогичность, прославие, церковность.

1

Соединение этих имен – Ивана Киреевского и Василия Розанова – упоминание их вместе, как бы через запятую, заменяемую сочинительным союзом «и», на первый взгляд кажется странным, даже несколько капризно-своевольным. Что между ними общего? Разве лишь то, что Розанов родился в год смерти Киреевского. В остальном же они предстают совершеннейшими антиподами. Дворянин не без налета аристократичности, воспитанный в холе культурной помещичьей усадьбы начала XIX века, с детства окруженный двойной атмосферой высокой образованности и духовных интересов. И представитель разночинцев со всеми особенностями их непростого, нередко искривленного сознания. Покойная жизнь, не знающая заботы о хлебе насущном; с другой же стороны – неустанная борьба за существование, постоянные хлопоты о деньгах, отравляемые сознанием того, что денежные эти заботы как-то малодостойны, – отсюда вызывающий тон «денежных» пассажей «Опавших листьев»: их нарочитая похвальба – скорее всего, лишь наступательная форма самозащиты, вообще свойственная Розанову. Человек возвышенного и твердого благородства, нравственные достоинства которого заставляют вспомнить Н. М. Карамзина или же В. А. Жуковского; последний, как известно, деятельно участвовал в воспитании Киреевского и многое в нем определил. Полная противоположность – раздерганный Розанов, бравирующий вызывающей беспринципностью, едва ли не возведенной в принцип. А с другого бока – неутомимый литератор, имеющий и успех, и определенное влияние, фигура значимая в литературной жизни (Розанов), и оставивший мало следов Киреевский, прошедший стороною и совсем не оцененный, – во всяком случае, в свое время. Один из самых блестящих стилистов и острейший мыслитель, из ряда вон выходящие дарования которого хорошо осознавались и литератор в высшей степени умный, достойный и разнообразно образованный, но, казалось бы, проблесков гениальности все же лишенный.



Иван Васильевич Киреевский
(1806–1856)



Василий Васильевич Розанов
(1856–1919)

Разные характеры и несхожие судьбы. И, вместе с тем, эти люди могут открыть пронизательному взгляду и какое-то очень и очень близкое родство – пусть скрытое, однако сущностное и глубинное. Даже психологически, как это ни удивительно, Киреевский (во всяком случае, молодой Киреевский) был способен высказываться совсем в духе Розанова. Так, в письме А. И. Кошелеву 1827 года он пишет: «Я не бесполезно провел мою молодость и уже теперь могу с пользой делиться своими сведениями. Но целую жизнь, имея главную цель образовываться, могу ли я не иметь веса в литературе? Я буду иметь его и дам литературе свое направление. Мне все ручается в этом <...>»¹. Нечто подобное нетрудно обнаружить и на многих розановских страницах. Конечно, очевидны здесь и различия: у Киреевского понятные своим юношеским максимализмом и потому извиняемые мечты о будущем, планы, у Розанова же – оценка уже сделанного, своим самовозвышением свидетельствующая о внутренней неуверенности и неизжитых комплексах. И все-таки сходство – пусть и мимолетное – налицо.

Впрочем, это скорее психологический курьез. Но уже совсем не курьезом является то, что они оба не мыслили ни себя, ни русскую культуру в целом вне Православия. Речь здесь – не о степени их церковности, хотя и Киреевский, и даже Розанов Церкви совсем не чуждались. Напротив, ее жизнь они тонко чувствовали и в ней так или иначе участвовали. Но гораздо важнее другое: разительно несхожие, они обнаруживали единомыслие в том, что едва ли не с одинаковой степенью ответственности признавали ведущую роль Православной Церкви в истории России и ее культуры. У Киреевского это проявилось, в частности, в постоянных ука-

¹ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 335.

заниях на необходимость опоры на церковное сознание и мысль в процессе со-зидания органичного русского философского мышления, его «новых начал». А Розанов не только обосновал и развивал этот же постулат в нарративно оформленных статьях, так сказать, «научно», но и выражал его в афористической форме, в которой он был виртуозом: «Простим им (духовенству – П. Б.). Простим им. Простим и оставим. Все-таки “с Рюрика” они молятся за нас. Хладно, небрежно, а все-таки им велели сказывать эти слова. Останемся при “все-таки”. Мир так мал, так скорбен, положение человека так ужасно, что ограничим себя и удовольствуемся “все-таки”. И “все-таки” Серафим Саровский и Амвросий Оптинский были из них. Все-таки не из “литераторов”...»². Именно из церковной почвы, по мнению Розанова, вырастает центральный ствол русской жизни, с этой почвой связано все, что непреходяще; «просвещение» и «культурное воздействие» могут меняться и проходить, идущее же от Церкви, основывающейся «на нужно», пребывает до тех пор, пока существует Россия.

Причастность Киреевского и Розанова Православию и, даже более конкретно, Церкви – факт достаточно бесспорный и осознанный. Менее очевидно то обстоятельство, что подобная причастность отчетливо сказывалась на их писательской манере – не просто на их идеологии и религиозных интенциях, но и на самой словесной фактуре создаваемых ими текстов: они выбирали разные слова и по-разному их соединяли, но слова эти использовались ими едва ли не в одинаковых целях и наполнялись одной и той же внутренней жизнью. Главным здесь, наверное, оказывается принципиальный адогматизм слова, заключающего неотделимую от него мысль. Как известно, духовная жизнь Православия ни в коем случае не исключает логического начала; строго рациональные построения ей совсем не противопоказаны. И все же Истина для Церкви выше разума; не только ощущать ее, но и письменно размышлять о ней следует на металогическом уровне, преобразуя логические законы и идя дальше них. Абсолютно в том же духе формируют свои позиции (естественно, каждый по-своему) Киреевский и Розанов. Для них жизнь не может, а потому и не должна быть понята и описана в виде жестких формул, она выше и сложнее законов логики, в том числе диалектической. Задачей литератора, размышляющего о мироздании и человеке вообще (а Киреевский и Розанов и считали себя, и в действительности были таковыми) заключается прежде всего в том, чтобы показать их сложность, противоречивую переменчивость и неравенство самим себе. Причем многоликость Вселенной вовсе не означает ее хаотичности. Напротив, все в ней пронизано благой волею Творца, и история, в ходе которой творение и являет бесконечное многообразие собственных форм, безусловно телеологична, а следовательно – не случайна и не абсурдна.

Исходя из этого, Киреевский и Розанов и определяли свое отношение к слову. Киреевский выразил его, пожалуй, наиболее полно в одном из недатированных отрывков: «Слово, как прозрачное тело духа, должно соответствовать всем его

² Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй // Розанов В. В. Сочинения в 2-х томах. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 575.

движениям. Поэтому оно беспрестанно должно менять свою краску сообразно беспрестанно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей. В его переливчатом смысле должно трепетать и отзываться каждое дыхание ума. Оно должно дышать свободой внутренней жизни. <...>. Однако же, изменяясь в оттенках своих, оно не должно переиначиваться во внутреннем составе»³. Именно такое слово позволяет не отторгнуть познающий разум от своего объекта – действительности, не заменить действительность собственными умозрительными построениями (как это произошло, по мнению Киреевского, в немецком идеализме), но соединить их на личностном уровне, когда «приобщение к реальности» становится функцией «не мышления самого по себе, а личности в ее целом»⁴, функцией, выполняя которую эта личность приобщается к высшей реальности в процессе ее целостного познания. Общение с миром требует усилий всей личности в совокупности ее многогранных аспектов, личность же, с одной стороны, «всегда бесконечна по своим возможностям»⁵, постоянно претерпевает трансформации и даже мутации, с другой же – в своей сердцевине остается неизменной, в противном случае она перестанет быть личностью. Своего рода инобытием этой личности в мире и становится отражающее ее динамическую сложность слово, которое, учитывая его постоянно напряженную полисемантическую, вполне возможно охарактеризовать как поэтическое. Так же как в самом Киреевском следует видеть скорее не мыслителя, занятого стройным развитием собственных идей, приведением их в систему, а любителя мысли (любомудра) и ее вдохновенного выразителя в слове. Мысль для него – не просто инструмент познания действительности, она – прежде всего объект, и не рационального исследования, но, пользуясь позднейшей литературоведческой терминологией, художественного проникновения, сопровождаемого восхищением.

По существу те же представления (правда, трансформированные историческим периодом, отделяющим его от Киреевского) определяли позицию и творчество Розанова: самые острые, наиболее «розановские» его книги, такие как «Опавшие листья», «Уединенное», «Апокалипсис нашего времени» не только своей композицией, но даже и архитектурой несут в себе адогматическое (в смысле отвержения рационалистического панлогизма) отношение к миру. Дело здесь не ограничивается разноречивостью розановских суждений, демонстративно поставленных рядом. Она тоже важна: в «главных» сочинениях Розанова мы легко обнаруживаем мысли не просто трудно согласовывающиеся, но и прямо противоречащие друг другу. Так, во втором «коробе» «Опавших листьев», сразу же за вдохновенными словами о величии экзистенциального подвига русского духовенства следует резкая критика православного отношения к браку и вопросам пола, причем церковность, только что высоко оцененная, называется уже «сухой, высоко-

³ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 333.

⁴ Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 1. Paris, 1989. С. 227.

⁵ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 174.

мерной, жестокой»⁶. Однако значимее, пожалуй, другое – принципиальная, содержательная гетерогенность розановских текстов – естественно, не всех, но наиболее для него репрезентативных, вроде названных выше. В них соединяются совершенно разные сферы жизни: бытовые подробности сменяются размышлениями о природе человека и судьбах мироздания, за которыми следуют опыты психологического самоанализа, чередующиеся с лаконичными характеристиками тех либо других эстетических феноменов. Причем афористическая форма повествования, не предполагающая плавных переходов, делает контрасты особо выразительными. Одновременно с этим ощущается и наличие какого-то общего плана, некоей сокровенной, но ощутимой на глубине смысловой концепции, объединяющей все фрагменты в единое целое. В результате возникает текст динамической и крайне сложной структуры. Он в равной степени лишен как рационалистической зашоренности и плосковатой логичности, говорящих об интеллектуальном самодовольстве, так и агностицистической по своей природе растерянности перед бесконечным разнообразием явлений, свидетельствующей о духовной дряблости познающего мир субъекта.

2

Итак, между Киреевским и Розановым действительно существует немало общего, причем общность эта обусловлена их связью с православной культурной традицией⁷. Именно там и располагается источник особой полисемантической, роднившей обоих авторов, и, в конечном счете, вызванной сверхрациональным, адогматическим подходом к миру. Однако как раз в этой точке соприкосновения сравниваемых нами словесных миров обнаруживается и крайне важное отличие: Киреевский и Розанов, внешне столь далекие друг от друга, внутренне, как я стремился показать, близки. Но эта близость парадоксальным образом вновь переходит в различия: противоречивость, подвижность мысли, способность сочувствовать разным позициям и оценкам едва ли не в одинаковой степени важны и для Киреевского, и для Розанова. Но внутреннее наполнение этих категорий, их, так сказать, последние смыслы совсем различны. Выражаясь другими словами – перед нами совершенно разные типы диалогичности.

Начну с Розанова. Он представляется особенно сложным и разноголосым. Если взглянуть на его творчество в целом, то оно может показаться чересполосицей отрицающих друг друга суждений. Конечно, у Розанова были и некие посто-

⁶ Розанов В. В. Указ. соч. С. 577.

⁷ Роль православной культурной традиции в литературной культуре XVIII–XIX веков в два последних десятилетия не раз становилась предметом исследований. Укажу, в частности, на работу В. А. Котельникова: Православная аскетика и русская литература (на пути к Оптиной). СПб., 1994. См. также: Бухаркин П. Е. Православная церковь и русская литература в XVIII – XIX веках: Проблемы культурного диалога. СПб., 1996.

янные представления, которым он с неизменностью сохранял верность, однако, как правило, одни и те же факты, одни и те же идеи освещал он с диаметрально противоположных точек зрения. Пожалуй, наиболее показательными, резкими и скандальными были его колебания по еврейскому вопросу. С одной стороны, восхищение Ветхим Заветом в его противопоставленность Завету Новому, явные симпатии ко многим положениям иудаизма (в первую очередь, связанным с семейной сферой), с другой – открыто выраженный антисемитизм, приобретающий, как в деле Бейлиса, дремуче агрессивный характер. При этом и в одних, и в других случаях свои мысли Розанов высказывал с подлинной убежденностью и страстью.

Не только в разных сочинениях – в пределах одного текста, такого как «Уединенное», либо «Опавшие листья» встречается подобный разнобой. Иногда даже на двух-трех соседних страницах афористических его книг сталкиваются позиции предельно взаимоудаленные. В розановской вселенной – в совокупности всего им написанного, в отдельных его произведениях, даже в маленьких их фрагментах – звучат многие и многие голоса. Но – странное дело – они звучат по отдельности, не замечая, тем более не учитывая друг друга; каждый – сам по себе. Поэтому, говоря о многоголосии художественного мира Розанова, никак не следует говорить о его полифонии, напротив, внутренне Розанов принципиально аполифоничен. Выражаемые им позиции и оценки сосуществуют, но не объединяются, между ними не возникает диалогических отношений. Так же как и между выражающими их словами: розановское слово можно квалифицировать как двухголосое лишь в том отношении, что оно направлено на другое слово. Но никакой ответной реакции оно от него не ожидает, оно занято исключительно самоутверждением.

Самоутверждение – ключевое для Розанова понятие. В каждом конкретном случае идея, при всей полисемантической, обусловленной словесной формой ее существования, стремится именно к нему; она полностью и абсолютно уверена в собственной правоте и, следовательно, лишена открытости, способности общаться с другими идеями. Для нее все то, что не она сама, – ложь, требующая разоблачения и осуждения. Это и придает розановским книгам столь явственно ощутимый в них агрессивный характер. Он усиливается афористической формой повествования; каждый фрагмент полностью самостоятелен: на уровне содержания – смысловой цельностью и самодостаточностью мысли, на уровне стиля – синтаксической и ритмической завершенностью. Текст состоит из автономных композиционных единиц, каждая из которых навязывает читателю самое себя.

Совсем другую картину являет мир Киреевского. Его статьи с их плавным течением интеллектуального повествования, последовательной «композицией речевых масс» (В. В. Виноградов), обоснованными переходами от части к части кажутся несоизмеримо монологичнее, нежели сочинения Розанова; авторская позиция внутри той или другой статьи остается неизменной, впечатления пестроты и многоголосия не возникает. Но внутренне они еще более открыты другому сознанию и напрочь лишены розановских нетерпимости и самоутверждения. Отстаивая правоту собственных идей, Киреевский, вместе с тем, весьма бережно

обходится со своими явными или скрытыми оппонентами. Естественно, он полемизирует с ними, но полемика эта направлена не на простое отрицание чужой мысли, а скорее на ее дополнение. Он уверен в своей правоте, однако эта уверенность не мешает ему видеть достоинства других мировоззрений.

Во-первых, обращаясь к какой-либо позиции, противоречащей его взглядам, Киреевский неизменно отдает ей должное: достоинства, сильные стороны, положительные следствия не замалчиваются, напротив, о них говорится отчетливо и громко. Достаточно вспомнить отношение Киреевского к католицизму и старой европейской культуре, неотъемлемой от католицизма, или же к немецкой философии. Они Киреевскому неприемлемы; католицизм – вообще, немецкая философия – отчасти. Но, демонстрируя их – по его мнению – недостатки, Киреевский отнюдь не отвергает их огульно. И то, и другое сыграло видную роль в историческом бытии человечества, это – реальность, которая – как реальность – должна быть принята, ибо отвергать реальность бессмысленно, но принята критическим разумом и, особенно, критическим чувством.

С этим связана вторая особенность стиля мысли и стиля речи Киреевского. Она заключается в том, что, опровергая противника, он одновременно стремится его продолжить, вернее, указать направление, которого тому следовало бы держаться, чтобы достигнуть положительно осязаемых результатов. Так, в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии», обращая внимание на самоограничения, которые мешали, как казалось Киреевскому, вольному и плодотворному развитию мысли Шеллинга, Киреевский набрасывает возможный путь интеллектуального развития великого немецкого философа, который привел бы его к нужной (по убеждениям русского славянофила) цели.

В-третьих – и это, возможно, самое главное – высказывая свои концепции, в истинности которых он был убежден, Киреевский, тем не менее, не навязывает их окружающим; он являет их (в слове) – и только. Это не означает, что Киреевский безразличен к мнению читателей; как любой мыслитель, он хочет видеть вокруг себя единомышленников. Но насильно вербовать себе сторонников он не хочет: это пустое, а потому и вредное дело. Истина – в его случае *истинная философия* – сама должна привлекать к себе. И сталкивающимся с ней людям необходима свобода, их нельзя принуждать, в частности, представляя своих оппонентов в карикатурном виде. Лишь свободный выбор позволяет человеку действительно и полностью проникнуться принятыми убеждениями.

Получается, что внешне гораздо более монологичный и одномысленный Киреевский внутренне диалогичнее, нежели полиголосный Розанов, более открыт другим сознаниям, взглядам и оценкам. Розанов дает каждому из многих своих голосов свободу, но свободу, заключающуюся только в одном – в праве высказать себя. Самовысказываясь (о чем уже шла речь выше), каждый голос занят самим собой, отвергая все иное. Потому-то мир Розанова, на поверхности многообразный, по глубинным механизмам взаимоотношения субъектов речи (а, следовательно – и сознания) – нетерпим и предельно субъективен. По своей сути он лишен свободы. А вот для Киреевского данное понятие – определяющее. Свобода

для него – «тайная свобода», вырастающая из сознания собственного служения истине и оставляющая возможность каждому, кто с ней столкнется, свободно (но и ответственно) принять вольное свое решение. Являя истину (по субъективному своему ощущению, вне зависимости от реального положения вещей), Киреевский был совершенно лишен суетливой озабоченности всех привлечь, всех убедить, со всеми оппонентами спорить. Его позиция созвучна трудно постижимым в их предельной глубине пушкинским словам:

Веленью Божию, о муза, будь послушна,
Обиды не страшась, не требуя венца;
Хвалу и клевету приемли равнодушно,
И не оспаривай глупца.

Литература и источники:

1. Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 1. Paris, 1989.
2. Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979.
3. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
4. Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй // Розанов В. В. Сочинения в 2-х томах. Т. 2: Уединенное. М., 1990.

Протоиерей Георгий Флоровский как православный мыслитель и свидетель Церкви

И. Б. Гаврилов

Преподаватель Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени святого праведного Иоанна Кронштадтского, доцент СПбГИЭУ и СПбПДА

Аннотация

В статье раскрывается значение религиозно-философского и богословского наследия прот. Георгия Флоровского для возрождения Православия в России. Показано его место в духовной миссии русской эмиграции первой волны. Особое внимание уделяется духовному облику русского священника и богослова как свидетеля Христа и Его Церкви в секулярном мире.

Ключевые слова: русская религиозная философия, духовная миссия русской эмиграции, неопатристический синтез, Православие, Церковь, свидетельство, русская культура, интеллектуальная биография, Предание.

Богословию же я учился не в университете, а в Церкви – как прихожанин и соучастник богослужения.

Прот. Георгий Флоровский

Церковь есть единственный источник христианской жизни и христианского учения. Ибо явилось миру христианство только в виде Церкви.

Прот. Георгий Флоровский

Еще в 1965 г. прот. Александр Шмеман писал о существовании двух точек зрения на религиозно-богословское творчество русского зарубежья в XX веке. С одной стороны – как на завершение, «эпилог» процесса русского духовного возрождения XIX – начала XX веков, в котором были преодолены «самодостаточность, самозамкнутость», «историческая ограниченность» русского самосознания. Но есть и другая точка зрения, согласно которой богословское творчество русской эмиграции призвано стать новым *началом*. Пророчески звучат сегодня слова о. Александра о том, что «будущее России зависит от того, будет ли там восстановлена связь с этой традицией как подлинной традицией России»¹.

Трагические события начала XX века привели к изгнанию из России лучших представителей ее культурной элиты – ученых, писателей, философов, бого-

¹ Шмеман Александр, прот. Конец и начало // Шмеман Александр, прот. Собрание статей. 1947–1983. / сост. Е. Ю. Дорман. М.: Русский путь, 2009. С. 647–650.

слов. Революция разрушила «великое здание духовной культуры», и в этой связи представлялось настоящим чудом «спасение» русского «остатка»². Русская культура, как и Русская Православная Церковь, оказалась разделенной. В эмиграции многие задумались над тем, в чем состоит провиденциальный смысл русской катастрофы и русского изгнанничества. В Европе образовались крупные центры русской диаспоры – «русская Прага», «русский Берлин», «русская София» и другие.

Одним из главных центров русской эмиграции стал Париж, в котором в сентябре 1925 г. вышел первый номер журнала «Путь» под редакцией Н. А. Бердяева и при участии прот. С. Булгакова, Н. О. Лосского, В. В. Зеньковского, С. Л. Франка и других. Журнал открывался программной редакционной статьей «Духовные задачи русской эмиграции», в которой отмечалось, что русское рассеяние имеет глубокий исторический смысл, в нем явлен Божий Промысел. Сознательна ли русская эмиграция свою духовную миссию? Духовного разрыва с родиной можно избежать лишь верностью русской идее, лишь напряженной духовной жизнью можно сохранить духовную связь с родиной. «Только через Православную Церковь эмиграция может ощутить себя единым русским народом»³. Задача эмиграции – духовная, а не политическая. В послереволюционной России явили себя исповедничество и мученичество, но в ней оказалась невозможной свободная религиозно-философская мысль. Эту задачу и должна была осуществить эмиграция. Другой важнейшей духовной задачей русской эмиграции является свидетельство Православия перед Западом. Промыслительно, что русская религиозная мысль оказалась на Западе. Православие не уместается в национальные рамки, а имеет вселенское значение. Без Православия «русские оторвутся от своих национально-религиозных корней» и растворятся в западном мире. Единственно правильными авторами «Пути» считали исповедничество и свидетельство: русские люди на Западе должны исповедовать свою веру, «сознавать ее вселенское значение и из глубины своей веры приходить в общение с христианами Запада»⁴.

Среди созвездия имен русских мыслителей-миссионеров, свидетелей Православия на Западе особое место принадлежит выдающемуся русскому религиозному философу, богослову, священнику Георгию Васильевичу Флоровскому. Преп. Иустин Попович называл Флоровского «вселенским богословом» и даже «вселенским отцом». Н. О. Лосский в своей фундаментальной «Истории русской философии» писал: «Из всех русских богословов отец Георгий является наиболее верным православному учению»⁵. К сожалению, в нашей стране имя Флоровского на долгие годы было предано забвению. Только в 1990-е годы начинают возвращаться на родину

² Там же. С. 650.

³ Бердяев Н. А. Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. Сентябрь. URL: http://krotov.info/library/16_p/put/01_01.html (дата обращения: 06.09.2012).

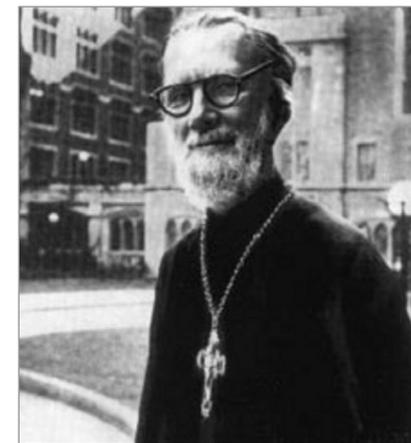
⁴ Там же.

⁵ Лосский Н. О. О. Георгий Флоровский // Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 498–502. URL: <http://www.vehi.net/nlossky/istoriya/26.html> (дата обращения: 06.09.2012).

его труды философского и богословского характера⁶, организуются посвященные ему богословские конференции⁷.

Однако надо признать, что наследие о. Георгия во всей своей полноте еще не вернулось к нам, настоящая встреча современной России с крупнейшим православным богословом XX века еще не произошла. Данная статья – маленький шаг к будущему «сретению». Задача статьи – раскрыть православный характер мировоззрения мыслителя, тесную связь его мысли и жизни, определяемой через церковность, показать его место в интеллектуальном и духовном мире русской эмиграции, описать его духовный облик как священника, человека Церкви, свидетеля Христа в современном мире, обозначить основные пути и формы этого свидетельства. Для этого мы проследим жизненный и духовный путь Г. В. Флоровского, его связи с крупнейшими центрами и ведущими деятелями русского зарубежья, формирование его интересов в области духовной культуры.

Георгий Васильевич Флоровский родился в Малороссии в городе Елисаветграде (ныне Кировоград) в 1893 году. В 1894 году семья переезжает в Одессу. Детство и юность будущего мыслителя связаны с этим крупнейшим космополитическим центром юга Российской Империи. Отец, Василий Антонович (1852–1928), – православный священнослужитель, кандидат богословия, ректор Одесской духовной семинарии, настоятель одесского Кафедрального собора (разрушенного в годы безбожия), и мать, Клавдия Георгиевна (1863–1933), происходили из духовного сословия. Дед по материнской линии, протоиерей Георгий Иванович Попруженко (1818–1889), – духовный писатель, богослов и проповедник, магистр Киевской духовной академии и профессор Одесской духовной семинарии, автор трудов «Краткое изъяснение божественной литургии», «Несколько слов об ученых трудах Фотия, патриарха константинопольского» и других. Именно в честь деда Георгий и получил имя при крещении. Семья Флоровских была интеллигентной, образованной, читающей. Георгий был младшим из четырех детей. Все четверо получили хорошее светское образование. Старший брат, Антоний Васильевич Флоровский (1866–1994), стал известным историком, специалистом по изучению эпохи Екатерины II, приват-доцентом Новорос-



Протоиерей Георгий Васильевич
Флоровский

⁶ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991. 599 с.; Флоровский Г., прот. Догмат и история / сост. Е. Холмогоров, общ. ред. Е. Карманов, ред. В. Писляков. М.: Изд-во Св.-Владимир. Братства, 1998; Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998; Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М., 2000; Флоровский Г. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002.

⁷ В Свято-Сергиевском институте в Париже прошла конференция «Отец Георгий Флоровский и возрождение православного богословия в XX веке». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/960840.html> (дата обращения: 06.09.2012). Материалы конференции в честь 100-летия со дня рождения Г. В. Флоровского. Энн Арбор (США), 1993, 8–10 октября.

сийского университета, в эмиграции – профессором Карлова университета в Праге. В Новороссийском университете преподавал также дядя и крестный отец Георгия – профессор Михаил Георгиевич Попруженко (1866–1944), заведовавший Одесской публичной библиотекой. Именно в семье будущий богослов получил прекрасное домашнее образование еще в юные годы, когда из-за постоянных болезней не мог посещать гимназию. Еще в гимназические годы Георгий прочитал книги не только популярных беллетристов В. Скотта, Ч. Диккенса, Ф. Купера и М. Рида, но и труды историков С. Соловьева, Н. Карамзина, В. Ключевского, Ф. Голубинского, философов В. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова. Отметим, что очень рано у него проявляется интерес к истории. Впоследствии во всех его философских работах преобладает исторический подход, который оказался возможным благодаря великолепному знанию истории европейской и, в особенности, русской культуры. Вспоминая одесскую атмосферу начала XX века (семья, гимназия, университет), о. Георгий особо выделяет царивший в ней дух «открытости», «всемирности», что, несомненно, повлияло на его выбор между национальным и вселенским христианством в пользу последнего⁸.

Важной средой, сформировавшей будущего мыслителя, стала одесская гимназия, которую он окончил в 1911 г. с золотой медалью. Будучи учащимся гимназии, он серьезно изучает иностранные языки: английский, немецкий, французский, а также латынь, греческий и иврит. Уже здесь определяются научные интересы будущего мыслителя, сосредоточенные в области истории христианской духовной культуры.

Огромную роль в духовном и творческом становлении Г. Флоровского сыграла Православная Церковь. На протяжении всей своей долгой жизни он оставался «человеком Церкви». Уже в юные годы его интересовала не только обрядовая сторона службы, но и умопостигаемое содержание богослужения. Вполне естественно, что для будущего священника и богослова литургические тексты были «исполнены не только чувства, но и богословия». Еще в детстве он «вчитывался в такие богослужебные книги, как „Триодь Постная“, и, благодаря им, осознал, что не существует противоречия между богослужением и богословием – они взаимопроникают друг в друга». К одиннадцати годам будущий богослов знал наизусть все литургические тексты. «Эти образы проникли в мой ум и душу и с тех пор остаются со мной»⁹.

По воспоминаниям митр. Антония Сурожского, на его вопрос, «прислуживал ли он в детстве во время богослужений своему отцу», Флоровский ответил: «Нет. Мой отец наотрез отказал мне в этом. Он сказал, что только тогда меня допустит сослужить, когда придет к убеждению, что я уже умею молиться; до этого – молись в церкви, учишься молиться». По словам владыки Антония, «такой подход у него остался на всю жизнь»¹⁰.

⁸ См. об этом подробнее: *Голубович И. В.* «Одесский период» в жизни и творчества Г. В. Флоровского в контексте интеллектуальной биографии // Вестник Одесского национального университета. Т. 12. Вып. 15. Философия. URL: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vonu_philos/2007_12_15/37.pdf (дата обращения: 06.09.2012).

⁹ Цит. по: *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 19.

¹⁰ *Митрополит Антоний Блум.* Воспоминания. Протоиерей Георгий Флоровский. URL: http://krotov.info/library/02_b/lum/_036.htm (дата обращения: 06.09.2012).

В 1911 г. ученик выпускного класса одесской гимназии Георгий Флоровский пишет письмо известному богослову, преподавателю Московской духовной академии Павлу Александровичу Флоренскому (1882–1937), обращаясь к нему как к «старшему брату и брату во Христе». В письме он упоминает не только о своем увлечении – изучении истории русской религиозной мысли в ее прошлом и настоящем, делится своими планами поступления в Духовную академию, но и формулирует основную жизненную цель: «Всецело предаться богоискательству, чтобы в изучении богословия укрепить духом, всецело предаться на служение Господу»¹¹.

Знаменательно, что уже в этой переписке со знаменитым представителем «русского религиозного ренессанса» Флоровский пишет о глубокой ущербности исканий представителей этого направления: «Главной бедой наших русских православных богословов из светских, – глубоко почитаемого мною Владимира Сергеевича Соловьева, – «веховцев» и др. – является их оторванность от церковного сознания, лишаящая их твердых начал и заставляющая метаться в разные стороны»¹².

В 1911 г. Георгий Флоровский поступил на историко-филологический факультет Императорского Новороссийского университета¹³, известного своими гуманитарными традициями. По окончании университета в 1916 г. Флоровский по решению факультета был оставлен для подготовки к преподаванию по отделению философии и психологии. В 1919 г. он получил звание приват-доцента и приступил к чтению лекций – занятию, о котором всегда мечтал. Однако в жизненные и творческие планы ворвалась революция.

Семья Флоровских (за исключением старшего брата Василия, работавшего врачом) решает покинуть родину. «Я предлагал это сделать еще в 1919 г., – вспоминал Георгий Флоровский, – когда исчезла всякая надежда на победу Белой армии. Что касается моих мотивов, то я был убежден: с советской властью мне не по пути. Хотя ей и были нужны учителя, но учителя лишь в марксистском духе. И никакую философию и даже историю – помимо марксистской – они бы не потерпели. Это было ясно. Поэтому оставаться смысла не было»¹⁴. Впоследствии он также отмечал: «Я был убежден, что никогда уже в свою страну не вернусь. Это была не мысль, а скорее ощущение, поскольку в начале 1920 г. никто еще не знал, что будет дальше, включая самих большевиков. Но я знал, что уезжаю навсегда, и была уверенность, что найду какое-то дело в этом другом мире, куда я отправляюсь»¹⁵.

Следуя трагическими путями русских эмигрантов, Флоровский вместе с родителями в январе 1920 г. оказывается в Болгарии и до конца 1921 г. проживает в Со-

¹¹ Цит. по: *Половинкин С. М.* «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // *Половинкин С. М.* Русская религиозная философия. Избранные статьи. СПб.: РХГА, 2010. С. 138.

¹² Там же. С. 139.

¹³ Ныне Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова.

¹⁴ Цит. по: *Блейн Э.* Жизнеописание... С. 27.

¹⁵ Там же. С. 28.

фии¹⁶. В материальном плане он живет очень трудно, перебиваясь случайными заработками (например, работой корректора), но зато находит интересную интеллектуальную среду, принимает активное участие в деятельности Религиозно-философского общества, из которого и вышло ядро будущего евразийства, много общается с творческими представителями эмигрантской молодежи. Здесь он пишет диссертацию о Герцене, а также входит в круг русских мыслителей-евразийцев.

Среди главных культурных и научных центров русской эмиграции особое место в 1920-е годы занимала Прага, которую не случайно называли «русским Оксфордом». Президент Чехословакии Тóмаш Мáсарик (1850–1937) – крупный специалист по истории русской философии, стал организатором «Русской акции» – программы поддержки русских беженцев¹⁷, благодаря которой в 1922 г. Флоровский оказывается в Праге. Несмотря на тяжелые материальные условия, духовная и культурная жизнь русской диаспоры в Праге переживала расцвет. Ключевой фигурой стал ведущий русский философ права Павел Иванович Новгородцев (1866–1924), основатель Русского юридического факультета и Религиозно-философского общества им. В. Соловьева. В эти годы здесь работали выдающиеся русские философы С. Булгаков, Н. Лосский, В. Лосский, П. Струве и другие. Флоровский вливается в Религиозно-философское общество, посещает «Семинарий по Достоевскому», основанный литературоведом Альфредом Бемом. Он преподает на Русском юридическом факультете Карлова университета вместе с такими выдающимися русскими учеными и мыслителями как П. Новгородцев, Н. Алексеев, Г. Вернадский, А. Боголепов, Е. Спекторский, Н. Тимашев, Д. Чижевский, И. Лапшин и другие.

В Праге, весной 1922 г., Георгий Флоровский обвенчался с Ксенией Ивановной Симоновой (ум. 1977), выпускницей Санкт-Петербургских Бестужевских женских курсов, одаренной художницей и переводчицей, с которой он познакомился еще в Софии и которая 55 лет была его верной спутницей. Они практически не расставались, при редких отлучках в научные командировки Флоровский ежедневно писал жене письма. Главным связующим началом в их жизни была вера.

3 июня 1923 г. в Праге Г. Флоровский защитил докторскую диссертацию на тему «Историческая философия Герцена». Защита сопровождалась бурными спорами. Официальными оппонентами выступили такие корифеи русской философии как Н. Лосский, П. Струве, В. Зеньковский. Диссертация вызвала резкую критику А. А. Кизеветтера, а также П. Н. Милюкова, специально приехавшего из Па-

¹⁶ В Болгарии бережно сохраняется память о русском мыслителе. Так, 2009 год был объявлен Годом Флоровского. Его кульминацией стала международная конференция, посвященная русскому богослову // В Болгарии проходит «Год Флоровского». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/377563/index.html> (дата обращения: 06.09.2012). См. также: *Иванова Златина*. Итоги Года Флоровского в Болгарии. URL: <http://ru.pravoslavie.bg/?p=2125> (дата обращения: 06.09.2012).

¹⁷ См. напр.: *Бурега В. В.* «Русская акция» Чехословацкого правительства и церковная жизнь русской эмиграции (1920–30-е гг.) URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/1800952.html> (дата обращения: 06.09.2012); *Савицкий И.* Прага и зарубежная Россия. Очерки по истории русской эмиграции 1918–1938 гг. Прага: Русская традиция, 2002.

рижа. В своей диссертации Флоровский утверждает, что религиозная вера есть подлинное начало любых человеческих усилий, в том числе в сфере философии и культуры. После присвоения звания доктора наук Флоровский занимает должность приват-доцента на кафедре истории философии права Русского юридического факультета, читает курсы по философии права, спецкурс «Платон и Аристотель» и другие.

Несомненно, наиболее значительное место в жизни и творчестве Флоровского в 1920-е годы занимает участие в философском и культурном движении евразийства. В 1921 г. четверо молодых интеллектуалов – крупный академический ученый-лингвист князь Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938), признанный лидер движения, создатель учения о хозяйстве, альтернативного капитализму и социализму, географ Петр Николаевич Савицкий (1895–1968), музыковед Петр Петрович Сувчинский (1892–1985) и философ Г. Флоровский – выпускают программный сборник статей «Исход к Востоку» – первый манифест евразийства. Позднее к ним присоединяются литературовед Д. П. Святополк-Мирский, историки Г. В. Вернадский и П. М. Бицилли, философ Л. П. Карсавин, лингвист Р. О. Якобсон, правовед Н. Н. Алексеев и другие.

Флоровский участвует в трех программных сборниках евразийства: «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение Евразийцев» (София, 1921), «На путях» (Берлин, 1922), «Россия и Латинство» (Берлин, 1923).

В 1921 году Флоровский писал в письме П. Б. Струве, что евразийство – это не политическая партия, не секта фанатиков, а «лига русской культуры», не связанная никаким общим догматом или вероучением. Сборник «Исход к Востоку» он определяет не как «новое общественное направление» или «собрание политических статей», а как служение Великой России¹⁸.

1923 год во многом является переломным во взаимоотношениях Флоровского с евразийцами. Это наглядно демонстрирует его переписка с одним из лидеров движения, князем Н. Трубецким. В ней Флоровский пишет о своих планах дальнейшей работы, планирует издание «толстого журнала», в котором должна быть «редакционная декларация» – примат культуры. Он предлагает обсудить «издание ряда общедоступных сборников о православии», содержащих, прежде всего, не «оригинально изыскательные», а «компилятивно-научающие» статьи, а главное – переводы святоотеческих трудов, сопровождаемые толкованиями, и богослужебные книги. На первое место в плане важнейших тем будущего издания он ставит «Церковь как естество христианства (Христианство = Церкви)»¹⁹. Однако его инициативы не находят понимания у остальных лидеров движения.

¹⁸ Письмо Г. В. Флоровского П. Б. Струве об евразийстве // *Русская мысль*, 1922, № 1/2. С. 267–274. То же: *Флоровский Г. В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 124–131.

¹⁹ Письма Г. В. Флоровского Н. С. Трубецкому 1922–1924 гг. / сост., прим. А. В. Соболева // *Россия XXI век. Научный и общественно-политический журнал*. 2002. № 5. Сентябрь–октябрь. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/istoriya-filosofii/i-9-2002/15639-pisma-gvflorovskogo-19221924-gg.html> (дата обращения: 06.09.2012).

Флоровский так объяснял свой выход из евразийского движения: «Главной причиной моего отдаления от них было то, что уже тогда начали проявляться их политические интересы и связи. Я не имел склонности к этому, и, кроме того, подобная тенденция противоречила моей собственной позиции – стремлению к культурному возрождению, а не к политической победе <...> У вас тут дух нетерпимости, вас тянет к политическим интригам, а мне это претит»²⁰.

Утверждая первенство «Православия и культуры», Флоровский не мог смириться с политизацией евразийства, с ориентацией отдельных его руководителей на «национал-большевизм», которая привела некоторых из них к прямому сотрудничеству с ВЧК. На разрыв Г. Флоровского с евразийством значительно повлиял конфликт с П. Савицким и сближение с прот. С. Булгаковым, который становится его «духовным отцом»²¹.

Несмотря на идейный разрыв с евразийством, Флоровского, как одного из его основателей, долгое время причисляли к этому движению, пока, наконец, уже в 1928 г. он не опубликовал блестящую критическую статью «Соблазн евразийства». В статье он утверждает, что «евразийство не удалось». Евразийцы слишком увлекаются географическими, геополитическими и этническими признаками России как «культуроличности» и забывают, что единственной четкой гранью, определяющей ее культурные границы, является *Православие*. Флоровский связывает это с тем, что в евразийском «государственном максимализме» заложен «кошунственный соблазн»: остается неясным, что есть культура – становящаяся Церковь или становящееся государство. Мир «становится» Церковью только в своем *пресуществлении*. Культура не есть ступень Церковного сложения, не все входит в Церковь, не все призвано к наследию вечной жизни. Неосторожно утверждая, что «Православная русская Церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся Церковью», евразийцы, по мнению Флоровского, слишком нагружают Церковь «мирским»²². Великая Россия и ее культура восстановятся лишь тогда, когда воскреснет молитвенная сила русской души, «прилепляющая» ее к Дому Божию²³.

Именно эта «программная» статья Флоровского – своего рода «отречение» от евразийства – подводит окончательный итог его евразийских и неославянофильских исканий 1920-х годов.

Важное место в философской эволюции Флоровского от евразийства к православному богословию занимает статья «Метафизические предпосылки утопизма», пи-

²⁰ Цит. по: Блейн Э. Жизнеописание... С. 31.

²¹ См. об этом в письме о. С. Булгакова к Г. Флоровскому от 17.12.1925: «Вы по прежнему остаетесь для меня духовным сыном и лично близким человеком, и я понимаю, что и Вам не легко. Не забывайте в молитвах и не поминайте лихом» (Евтухова Е. С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2001–2002 гг. / под ред. М. А. Колерова, М.: «Три квадрата», 2002. С. 203.

²² Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. № 34. С. 312–346. То же: Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. Цит. по последнему изданию. С. 340.

²³ Там же. С. 343.

савшаяся около трех лет и опубликованная в 4-м номере журнала «Путь» в 1926 г. В ней автор определяет утопизм как «неизбывный соблазн человеческой мысли»²⁴. «Верующее умозрение» преодолевает утопические соблазны, открывает новые смыслы познания. «Верую, разумеваем мы все бытие». Флоровский определяет знание как «истолкование опыта, раскрытие метафизического видения в логических образах и понятиях». Он убежден, что верующий видит иначе, чем неверующий, ему открывается тварность и свобода мира, ибо «чем глубже вырастает дух в недра Церкви, тем яснее становится ведение о мире. И когда уходит из Церкви душа, мутнеет и меркнет для нее образ мира». В том, что наиболее зловещие плоды утопизма взросли в православной России, Флоровский видит «тайное знаменование». Уникальная миссия русской мысли определяется не избранностью народа: «Народный дух» не рождается готовым, но становится и определяется в подвиге, через приобщение к «присносущим святыням». «... Святая Русь есть историческое дело Православия. Далеко не все – и ничтожно мало – православно в русской душе. Но не оставлена она Богом. В жизни Православие было и есть и всегда будет задачей. И, может быть, не надлежит быть прославленному явлению Православия в миру. Но этим не снимается задача всегдашнего стремления. И ныне с особенной ответственностью стоим мы пред задачей православного любомудрия, пред задачей возвращения в благодатную страну отцов, отцов вселенской Церкви»²⁵.

Богословские интересы Флоровского приводят его в круг таких мыслителей, как С. Булгаков и В. Зеньковский, по настоянию которых в сентябре 1926 г. он был приглашен преподавать в Свято-Сергиевский богословский институт при Свято-Сергиевском подворье в Париже.

В день обретения мощей прп. Сергия Радонежского, 5/18 июля 1924 г., М. М. Осоргин приобрел на аукционе участок на *rue de Crimée* (Крымской улице). В этом митр. Евлогий (Георгиевский, 1868–1946)²⁶ увидел благословение великого русского святого просветителя Руси и посвятил ему храм. Освящение храма состоялось в Прощеное воскресенье, 1 марта 1925 г. В своем слове митр. Евлогий сказал: «На горе сей ныне воистину воссияла благодать Божия; вдали от родины, в самом сердце западно-европейской культуры засветился огонек нашего родного Православия, воссияла малая и еще неустроенная обитель, посвященная имени нашего великого молитвенника Русской земли преподобного Сергия, не только угодника Божия, но и собирателя и устроителя русского государства. <...> Обитель Сергиева приютила в своих стенах высшую духовную школу, и наша ныне созидаемая обитель, имея своей задачей те же просветительские цели, так же думает дать приют нашей русской молодежи, ищущей богословских знаний, ищущей Бога, горящей огнем жела-

²⁴ Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Париж. 1926. №4. Июнь–июль. С. 27–53. То же: Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. / сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. (Здесь и далее цитируется по последнему изданию). С. 203.

²⁵ Там же. С. 228.

²⁶ Управляющий русскими православными приходами Московской Патриархии в Западной Европе (с 1921 г.); с февраля 1931 г. – в юрисдикции Константинопольского Патриархата (Западноевропейский экзархат русских приходов).

ния послужить святой Церкви родной. Она стремится к тому, чтобы не погас этот священный огонек, чтобы питомцы ее были светильниками светозарными и горящими, чтобы здесь создался светлый и теплый очаг родного Православия, чтобы и сюда притекали православные русские люди, измученные, истерзанные душой, как некогда притекали изнемогавшие под игом татарским наши предки в обитель преподобного Сергия и получали утешение и запас бодрости душевной, обновляя душевные силы для борьбы с житейскими невзгодами»²⁷.



Митрополит Евлогий (Георгиевский) со священнослужителями и прихожанами

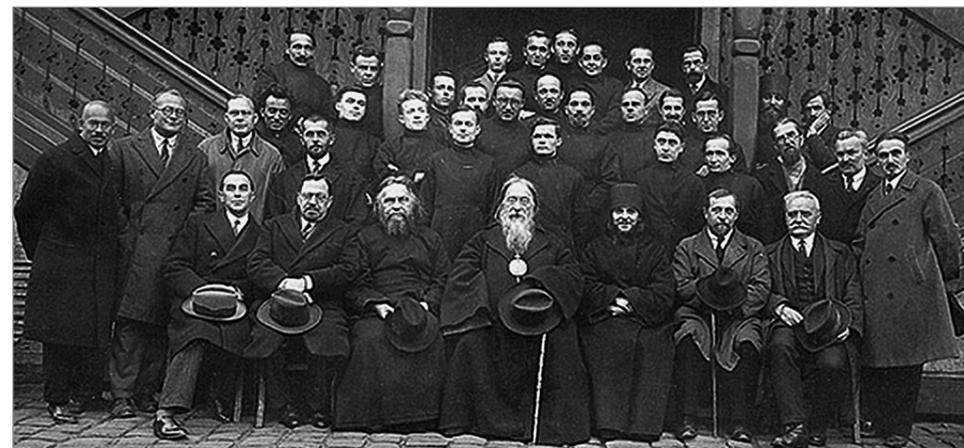
Институт был открыт 30 апреля 1925 г. по благословению митр. Евлогия, придававшего созданию богословского института огромное значение. В воспоминаниях он писал: «Открытие Богословского института именно в Париже, в центре западноевропейской – не русской, но христианской – культуры имело тоже большое значение: оно предначертало нашей высшей богословской школе экуменическую линию в постановке некоторых теоретических проблем и религиозно-практических заданий, дабы православие не лежало больше под спудом, а постепенно делалось достоянием христианских народов»²⁸.

Многолетний преподаватель института архим. Киприан (Керн, 1899–1960) так писал о своих коллегах и об атмосфере, царившей в те годы: «На вавилонских реках русского рассеяния дано было, по Промыслу Божию, передать пламень старой русской духовной культуры в руки ее молодых продолжателей. При рождении нашего Института встретились два поколения людей и представители двух разных течений

²⁷ Озолин Н., прот. К семидесятилетию русского православного Богословского Института Преподобного Сергия Радонежского в Париже // Вестник РСХД. 1996. № 174.

²⁸ Митрополит Евлогий (Георгиевский) Путь моей жизни. 2-е изд. М.: Московский рабочий, 1994. URL: http://krotov.info/acts/20/1920/eulo_20.html#333 (дата обращения: 06.09.2012).

русской мысли. С одной стороны, это были воспитанники и наставники старых русских духовных академий: сам митр. Евлогий, еп. Вениамин, А. В. Карташев и Н. Н. Глубоковский. С другой стороны, широкой волной в состав нашей ученой коллегии влились люди, не принимавшие участия в дореволюционной школе, но пришедшие к богословскому гнозису у внеакадемических очагов вольной религиозной мысли: отчасти, тот же о. Сергей Булгаков, В. В. Зеньковский, С. С. Безобразов (еп. Кассиан), Б. П. Вышеславцев, Г. В. Флоровский, а за ними – и более молодые ученые, уже эми-



Преподаватели и студенты Свято-Сергиевского богословского института в Париже. 1931 г.
Сидят: 1. Б. П. Вышеславцев; 2. В. В. Зеньковский; 3. о. С. Булгаков;
4. Митр. Евлогий; 5. о. Иоанн (Шаховской); 6. А. В. Карташов; 7. Е. М. Киселевский.
Стоят: 1-й ряд: 1. Л. А. Зандер; 2. В. Н. Ильин; 5. С. С. Безобразов;
12. Г. В. Флоровский; 13. М. М. Осоргин; 14. Г. П. Федотов

грантской формации. <...> Две характерные особенности определили стиль и направление нашей школы и стали координатами ее ученой и учебной деятельности. С одной стороны, творческие дерзания ее руководителей, готовность приятия самых острых проблем современности, смелость историко-критического подхода к источникам богословского ведения, сознание необходимости быть на уровне научных требований эпохи. С другой, – быт и работа Института сразу же при его создании встали в рамки храмового благочестия. Ритм богослужебной жизни церкви, ее посты, праздники с их богатством литургического богословия едва ли не преобладают в нашей атмосфере. Митрополичьи служения в дни престольных праздников, строгие и длинные великопостные стояния, пострижения в монашество и рукоположения студентов и преподавателей Института, да просто, наконец, будничные утрени и ранние обеды в иконописно-декоративной обстановке нашего храма с его строгим пением, и уставность – все это было и остается не меньшим источником богословского вдохновения, чем академические аудитории и библиотека»²⁹.

²⁹ Архимандрит Киприан (Керн). Четверть века // Свято-Сергиевское подворье в Париже. К 75-летию со дня основания. СПб., 1999. С. 85–90.

Современный греческий православный богослов и «духовный наследник» о. Г. Флоровского Христос Яннарас (род. 1935) восторженно пишет в своих воспоминаниях о «русском Париже»:

«Первое, что сделали русские эмигранты, оказавшись в двадцатых годах в Париже – это построили церковь. Маленькую, бедную, но православную: входишь – даже теперь – и кажется, что находишься на Афоне. Без электричества, только свечи и лампы; иконы только византийские (в русском стиле) – это не религиозная живопись, не подражание европейским образцам. Благоговейная атмосфера, место для человеческой общности, общения личностей.

Вокруг церкви в убогих бараках разместили богословский институт. То особое, исключительно свое, что они должны были принести в Европу – это богословие. Профессора – из первой группы эмигрантов. Почти все они были специалистами в других областях знания. Сергей Булгаков, профессор политэкономии Московского университета, в Париже – священник и профессор догматического богословия. Георгий Флоровский, профессор истории Одесского университета, в Париже – священник и профессор патрологии. Василий Зеньковский, профессор философии и психологии Киевского университета, в Париже – священник и профессор философии. Кассиан Безобразов, профессор истории Ташкентского университета, в Париже – епископ и ректор института. То же самое Николай Афанасьев, Антон Карташов, Борис Вышеславцев. <...> Изгнанные русские переселенцы принесли с собой в Европу не какую-то особую церковно-богословскую традицию: более „православную“ идеологически и более „духовную“ и „мистическую“ практически. Нет. Тупику европейской цивилизации они противопоставили реализм своего Богообщения – оживили застывший язык богословского академизма и морализма. Их незаметная деятельность обладала силой „горчичного зерна“ – мельчайшего семени, способного расколоть скалу.

Это было настоящей исторической неожиданностью, если не чудом. После столетий „Вавилонского пленения“, пребывания в отчуждении, подражания интеллектуализму и юридическому морализму Запада, Православие вновь идентифицировало себя как „эклезиологическое“ событие – событие превращения биологического индивидуума в личностное существование любовного общения жизни. Православные заявили о реализме своего опыта, о чуждости для них различных религиозных идеологем и эгоцентричной „религиозности“. Их дерзновение с быстротой молнии передалось в каждую православную страну, уподобилось малой закваске, всецело менявшей настрой ума, позиции, проблематику, язык. Одновременно целое поколение римо-католиков и протестантов было „заражено“ критическим отношением к застывшей „религиозности“ западного христианства»³⁰.

Флоровский преподает в Свято-Сергиевском институте патристику, которая давно его привлекала. Выбор дисциплины был инициирован деканом института о. Сергием Булгаковым. Принятое решение, считал о. Георгий, оказалось судьбонос-

³⁰ Яннарас Хр. Православный Париж. Глава из автобиографической книги «О себе». URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/society/pravoslavparis.htm> (дата обращения: 06.09.2012).

ным: «Я обнаружил, что в этом и заключено мое настоящее призвание». Как подчеркивает Э. Блейн, «С этого времени святоотеческая мысль стала для него своеобразной интеллектуальной „родиной“ – основой его мировоззрения, мерилем оценки и критического переосмысления ее истории, отправной точкой»³¹ для понимания не только русской, но и европейской религиозной культуры.

Уже в конце своей жизни о. Георгий вспоминал, что «не получил надлежащего, нормального богословского образования. <...> Я был в богословии самоучкой, своего рода дилетантом <...> Я получил подготовку преподавателя истории и философии <...> Богословию же я учился не в университете, а в Церкви – как прихожанин и соучастник богослужения. Сначала я извлекал из литургических книг и уже много позже – из писаний Святых Отцов. <...> Чтобы учить других, мне приходилось учиться самому. <...> Я изучал первоисточники прежде, чем обратиться к современной ученой литературе. Может быть, именно поэтому я кажусь таким „старомодным“. Я начал не с „позднейшей критики“ и поэтому не был испорчен, сбит с толку этой последней. <...> Отцы научили меня Христианской Свободе. Они были не только законодателями, но и истинными пророками в подлинном смысле этого слова, – они созерцали Тайну Божию. <...> изучение богословия привело меня уже давно к той идее, которую я сегодня называю „нео-патристическим синтезом“. Это должно быть не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно синтез, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть патристическим, верным духу и созерцанию Отцов, ad mentem Patrum. Вместе с тем, он должен быть и *нео-патристическим*, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами»³².

Важнейшим итогом занятий Флоровского византийской патристикой стали его фундаментальные богословские труды – «Восточные Отцы IV века» (1931), «Византийские Отцы V–VIII веков» (1933). Эти две работы представляют собой конспект лекций по патристике, прочитанных в Свято-Сергиевском институте, а также часть задуманного многотомного труда по истории православного богословия (к сожалению, не осуществленного). В лекциях представлены яркие портреты великих Учителей и Отцов Церкви, хранителей Вселенского Предания. Согласно Флоровскому, Предание сохраняется только в живом сопереживании. Творения Святых Отцов свидетельствуют об этом, показывают, как истины веры преображают человеческий дух, как опыт веры обновляет человеческую мысль. Святые Отцы претворяют истины веры в целостное и творческое христианское мировоззрение. Флоровский верит, что только через вхождение в разум Отцов возможно воцерковить свой разум³³. Описываемая им эпоха христианского эллинизма – это период грандиозного строительства христианской культуры. В основаниях этой культуры лежат богословские христологические споры. Но, как убедительно показывает Флоровский, в христоло-

³¹ Цит. по: Блейн Э. Жизнеописание... С. 154–155.

³² Цит. по: Блейн Э. Завещание Флоровского. // Вопросы философии. М., 1993. № 12. С. 84.

³³ Флоровский Г. В. Восточные отцы IV–VIII веков. Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 6.

гических спорах решалась антропологическая проблема – вопрос о смысле человеческой жизни, о пределе человеческого подвига. Великие Византийские Отцы показали, что во Христе совершилось воссоединение Бога и человека. Только во Христе открывается путь к обожению, в котором Отцы и видели смысл человеческого существования.

Как отмечает прот. Александр Шмеман, «два тома, посвященные о. Г. Флоровским Восточным и Византийским Отцам, были сразу и всеми признаны шедеврами богословского и исторического анализа святоотеческой традиции»³⁴.

Осуществленное Флоровским воцерковление собственной богословской мысли закономерно приводит его к важному жизненному шагу. В 1932 г. митр. Евлогий рукополагает его в священный сан. Впоследствии о. Георгий вспоминал: «...Я в некотором смысле всегда знал, что однажды стану священником, полагая, что для богослова естественно быть священником. Богослов стремится учить, распространять идеи. <...> Чтобы такая деятельность была эффективной, он должен занимать определенное положение в Церкви, не просто положение мирянина. <...> В Церкви авторитет ученого зависит от определенных знаков признания. Нельзя сказать, чтобы я смолodu много думал о том, что стану священником, но теперь, оглядываясь назад, я именно так это вижу и объясняю»³⁵. В 1936 г. он был возведен в сан протоиерея, а в 1946 г. получил митру.

Свое пастырское служение о. Георгий начинает вторым священником в храме Русского студенческого христианского движения (РСХД) у настоятеля прот. Сергия Четверикова (1867–1947), который становится теперь его духовником.

Митрополит Антоний Сурожский (в миру Андрей Борисович Блум, 1914–2003) познакомился с о. Георгием еще семнадцатилетним юношей, когда пришел во Введенскую церковь на бульваре Монпарнас, 10, где служил тогда о. Георгий. Он вспоминает о том, как поразило его тогда, как тот служит: «Когда он молился, было ясное чувство, что он лично говорит с Богом. Он говорит с Богом от себя, и поэтому каждое его слово – правда. Но, с другой стороны, он говорит как член Церкви, и это голос всей Церкви, которая проходит через него. Второе, что нас поразило в тот день – это то, как он ходил по церкви и кадил. <...> Он кадил каждую икону



О. Георгий Флоровский, Владимир Лосский,
о. Эдвард Эвери
и молодой Андрей Блум

³⁴ Шмеман А., прот. Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века / сб. статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. С. 81.

³⁵ Цит. по: Блейн Э. Жизнеописание... С. 50.

лично, как будто перед ним стоит Христос, стоит Божия Матерь, и он Им отдает почитание. <...> Он через эту икону поклонялся, выражал свое благоговение перед лицом, на которой оно изображено. <...> Нас с матерью тогда еще поразило то, что он ходил по церкви и на каждого кадил таким же образом. Не «оптовым» образом, а именно каждому, с тем же самым благоговейным подходом. Это было первое мое впечатление об отце Георгии Флоровском»³⁶.

Именно в эти годы выходит его главная книга «Пути русского богословия» (1937)³⁷, основанная на лекциях, прочитанных им в Свято-Сергиевском институте. Важным импульсом к написанию работы послужила его полемика с о. С. Булгаковым в вопросах софиологии. Русская софиология представлялась Флоровскому смесью гностицизма и немецкого идеализма, незаконным использованием философии для обоснования христианских догматов. Как пишет ученик Флоровского о. Иоанн Мейендорф, «основной смысл занятий патристикой заключался в том, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием»³⁸. По Флоровскому, этот ключ – в «христианском эллинизме». «Отцы Церкви, – говорил он, – чаще всего богословствовали для опровержения еретиков. Отправляясь от „неверного“ выражения христианского благовестия, они находили „верные“ слова, при этом не „создавая“ Истину, – которая и является Истиной только в силу своей Божественности, – а выражая и объясняя ее». В таком подходе о. Иоанн Мейендорф видел «основной психологический метод Флоровского в его критике русской культуры»³⁹.

Флоровский написал не просто историю русской мысли, а историю русской духовной культуры, прилагая ко всякому явлению принятую им святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно православной⁴⁰. Вся духовная и культурная жизнь России, с точки зрения Флоровского, имеет своим истоком византийское наследие, «воцерковленный эллинизм». Единственным спасением для России является связь с этим животворным истоком.

В книге даны оригинальные характеристики выдающихся русских богословов, философов и писателей – А. Хомякова, Н. Гоголя, Ф. Достоевского, К. Леонтьева, А. Григорьева, В. Соловьева и других. Среди важнейших тем, которые затрагивает в своей книге о. Г. Флоровский, можно выделить такие, как «кризис русского византизма» в XV–XVI вв., «противоречия XVII в. и трагедия русского старообрядчества», «петербургский переворот», психология русского масонства и сентиментализма, мистицизм Александровской эпохи, «философское пробуждение» 1830–1840-х гг., проблемы духовно-академического образования в XIX в. и «западное

³⁶ Митрополит Антоний Блум Воспоминания. Протоиерей Георгий Флоровский. URL: http://krotov.info/library/02_b/lum/_036.htm (дата обращения: 06.09.2012).

³⁷ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Paris: YMCA-Press, 1937. VI. 574 с.; 4-е издание (репринт). Киев: Путь к истине, 1991. (Далее ссылки в тексте с указанием страницы этого издания).

³⁸ И. Мейендорф, прот. Предисловие // Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. VII.

³⁹ Там же. С. VI.

⁴⁰ Там же. С. VIII.

засилье» в русском богословии, характеристика русского культурного ренессанса начала XX в., метафизика русской революции и духовные истоки богоборчества.

Уже в предисловии к своему труду о. Георгий Флоровский твердо формулирует свое религиозное и мировоззренческое кредо: «Изучение русского прошлого привело меня и укрепило в том убеждении, что православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя верное мерило и живой источник созидательного вдохновения. Умственный отрыв от патристики и византизма был, я уверен, главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии. <...> В исторической перспективе с особенной очевидностью открывается, что этот узкий путь отеческого богословия есть единственно верный путь. Но этот возврат к отцам должен быть не только ученым, не только историческим, но духовным и молитвенным возвратом, живым и творческим восстановлением самого себя в полноте церковности, в полноте священного предания»⁴¹.

Историю русской духовной культуры о. Г. Флоровский начинает с события крещения Руси от Византии, «которое сразу определило ее историческую судьбу». Русская культура испытывает мощное византийское влияние вплоть до XV в., когда наступает период кризиса и разрыва. Однако уже крещение он определяет как «национальное самоотречение» и «разрыв национальной традиции» с отступившим, но не умершим язычеством. В результате образовалось две культуры: дневная – византийно-христианская, книжная, «культура духа и ума» и ночная – «область мечтания и воображения»⁴².

Трагедия русской культуры связывается Флоровским с тем, что «ночное» воображение слишком долго ускользало от «умного» испытания и очищения, в чрезмерной «душевности», недостаточной «одухотворенности душевной стихии». В противостоянии двух культур – ключ к пониманию русской духовной истории у Флоровского. Трагедия русской культуры – это «трагедия вольного греха, трагедия ослепшей свободы», «трагедия мистической неверности и непостоянства», «духовного рабства и одержимости», которая «разряжается» в «страшном и неистовом приступе красного безумства, богоборчества, богоотступничества и отпадения»⁴³. Выход из этого приступа Флоровский видит только в аскезе, в покаянии, в богословском возрождении.

В заключение своей книги о. Георгий снова обращается к теме христианского свидетельства в мире. Причем тема эта звучит у него глубоко символически – как личное свидетельство о Христе и как миссия русской мысли, русского богословия в современном мире. Он сравнивает современный «безбожный и неверующий мир» с миром до-христианским, языческим. Так же, как древние христиане своим подвигом свидетельствовали об Истине, так же и нынешние христиане призываются к богословскому свидетельству. Но это богословие рождается не из гордой учености, а из молитвенного опыта, духовной собранности и духовного смирения. Православный мыслитель связывает диалог со смирением: «Познающий свидетельствует пред сопо-

⁴¹ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. С. XV.

⁴² Там же. С. 3.

⁴³ Там же. С. 502.

знающими об истине, их призывает перед истиной склониться и смириться, – потому должен и сам смириться»⁴⁴. Флоровский стремится сложить целостную систему творческого богословия, основными элементами которой являются «молитвенное воцерковление, апокалипсическая верность, возвращение к отцам, свободная встреча с Западом». Открывшаяся для христианина в современном мире свобода налагает на него подвиг «свидетельствовать, творить и созидать»⁴⁵. «Наступает время, когда, воистину, каждый вопрос знания и жизни должен иметь и получать христианский ответ, должен быть включен в <...> полноту исповедания». В XX веке «вновь открывается богословская эпоха. <...> Наше время вновь призвано к богословию...»⁴⁶.

По позднему признанию самого о. Георгия, его оппоненты из либерального и социалистического лагеря «книгу нарочито замалчивали», создавали вокруг нее своего рода «заговор молчания». Один из столпов русского либерализма в эмиграции П. Н. Милюков отказался печатать в своей газете «Последние новости» даже критические отзывы.

Только Н. А. Бердяев в своем журнале «Путь» решается прорвать завесу молчания и публикует критическую рецензию «Ортодоксия и человечность»⁴⁷. В ней он констатирует неубедительность традиционализма и консерватизма Флоровского, критикующего элементы новоевропейского гуманизма и утопизма в русской культуре, но ничего реального этому утопизму не противопоставляющего. Книга Флоровского, согласно Бердяеву, скорее не укрепляет и не защищает русское религиозное прошлое, а разрушает наивную веру «в неизменную истинность и абсолютность православия старой, дореволюционной России», так как представляет пути русской мысли как «беспутство»⁴⁸.

Не вся русская культурная эмиграция приняла труд Флоровского. Даже среди его ближайших коллег по институту нашлись критики и противники. В частности, многие, вслед за Бердяевым, не приняли критическую оценку Флоровским «русского религиозно-философского возрождения» начала XX века.

Отчуждению и непониманию способствовала и комиссия по делу о софиологии прот. С. Булгакова, где Флоровский мужественно отстаивал чистоту православного вероучения от «двусмысленного заблуждения» старшего коллеги по институту. Для Флоровского софиология представлялась «языческим гностицизмом», разновидностью новоевропейского еретического модернизма, прямым отходом от святоотеческого учения о тварности бытия»⁴⁹.

⁴⁴ Там же. С. 519.

⁴⁵ Там же. С. 520.

⁴⁶ Там же. С. 517.

⁴⁷ Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») // Путь. 1937. № 53. Апрель–июль. С. 53–65. То же: Н. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Уральского Университета, 1991. С. 205–216. (Далее цитируется по последнему изданию).

⁴⁸ Там же. С. 205.

⁴⁹ Klimoff, Alexis, Georges Florovsky and the Sophiological Controversy, SVTQ, 49, n. 1–2, 2005. Pp. 67–100.



О. Георгий Флоровский
с о. Сергием Булгаковым
и Эвелин Андерхилл. 1937 г.

Не углубляясь здесь в детали дискуссии, необходимо заметить, что она обнажила мировоззренческое противостояние религиозных мыслителей двух поколений русской эмиграции. Если прот. С. Булгаков принадлежал к старшему поколению, то о. Г. Флоровский – к младшему.

Сам о. Георгий так вспоминал свой тогдашний спор: «Разница в возрасте <...> означала, что Булгаков, как и Бердяев <...> а также Карташов и Зеньковский и, до известной степени, Федотов принадлежали к поколению, ответственному за так называемое религиозное возрождение. Я же, когда все это происходило, был подростком, юношей. <...> Дело еще и в том, что личный путь у большинства из них был иной, чем у меня, – они прошли через опыт возврата к вере, а до этого были вовлечены в „антицерковное“ движение. Карташов был близок Мережковскому и его кругу с их идеей так называемого «нового религиозного сознания» <...> им всем, так или иначе, пришлось

открывать для себя Церковь заново, и это имело большое психологическое значение <...> Они так и не смогли забыть об этом опыте, он имел для них основополагающее, решающее значение. Мой же опыт был другой, ибо я никогда в Церкви как Столпе и утверждения Истины – не разочаровывался. Христианская Истина для меня всегда была в Церкви...»⁵⁰.

Флоровский, как замечает прот. Александр Шмеман, избрал краеугольным камнем православного богословского возрождения не ту или иную традицию философии Нового времени, но Священное Предание Церкви. Он звал «возвратиться к „Отцам“, „Отцам Вселенской Церкви“ – к „священному эллинизму“, который, по его выражению, есть вечная и неувядающая категория исторического Православия. Иными словами, попытке переоценить заново греко-византийскую традицию богословия в свете нового русского опыта, о. Георгий противопоставил энергичный призыв – „русские“ достижения необходимо подвергнуть пересмотру в свете „греческого“ наследия, от которого, по мнению д-ра Флоровского, русская мысль слишком долго была оторвана из-за западных влияний»⁵¹.

Важным направлением работы парижского богословского института являлось свидетельство о Православии перед Западом. С момента зарождения института преподаватели становятся участниками экуменического движения, читая многочисленные лекции в западноевропейских христианских институтах и колледжах, используя экуменическую трибуну для проповеди Православия.

⁵⁰ Цит. по: Блейн Э. Жизнеописание... С. 55.

⁵¹ Цит. по: Блейн Э. Жизнеописание... С. 57.

Уже в 1930-е годы в экуменическом движении образовалось два направления. Представители первого направления, о. Сергей Булгаков, Л. А. Зандер, Н. Зернов, П. Н. Евдокимов, по точному определению прот. Александра Шмемана, «само экуменическое движение восприняли как своего рода новый, онтологический факт в христианской истории, требующий глубокого пересмотра эклизиологических установок, принятых в „до-экуменическую“ эру». Представители второго направления, во главе с о. Г. Флоровским, «не отрицая необходимости православного участия в экуменическом движении, не находили возможным никакой „пересмотр“ православного отношения к инославным и видели в экуменизме только место свидетельства о православии перед лицом инославных христиан»⁵².

Как писал о. Георгий: «<...> независимость от инославного Запада не должна вырождаться в отчуждение от него. Именно разрыв с Западом и не дает действительного освобождения. Православная мысль должна прочувствовать и претерпеть западные трудности и соблазны. <...> Нужно творчески продумать и претворить весь этот опыт западных искушений и падений, понести всю эту „европейскую тоску“. <...> Только такое сострадающее со-переживание есть надежный путь к воссоединению распавшегося христианского мира, к приобретению и возвращению ушедших братьев. <...> Православное богословие призвано отвечать на инославные вопросы из глубин своего кафеолического и непрерывного опыта. И западному инославию противопоставить не столько даже обличение, сколько *свидетельство, – истину Православия* <...>»⁵³.

Начиная с 1935 г. значительную часть времени он проводит в поездках по Европе с лекциями (особенно в Англии, все более погружаясь в англоязычную научную и религиозно-богословскую среду) и выступлениями на экуменических совещаниях. В течение нескольких лет он «проводил летние каникулы в Англии, путешествуя из колледжа в колледж, из города в город – объясняя Православие студентам-англиканам и мирянам»⁵⁴.

Эти годы о. Георгий не только занимается активной экуменической, научной и преподавательской деятельностью, но и живет духовной, молитвенной жизнью. Большой любовью пользуются его воскресные проповеди. А накануне Рождества 1936 г. он вместе с профессором А. Карташовым впервые совершил двухнедельное паломничество на святую гору Афон. В 1938 г. он еще раз оказывается на Афоне.

Бурная научная и экуменическая деятельность богословского института и всего русского зарубежья резко оборвалась в 1939 г. Прот. Г. Флоровский, как и многие профессора и студенты института, проводил лето за границей и не смог вернуться в Париж. Он оказался в Белграде, где под бомбами сгорел склад с его «Путями русско-

⁵² Шмеман А., прот. Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века. / сб. статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. С. 85; О роли о. Георгия Флоровского в экуменическом движении, см. G. H. Williams, «Georges V. Florovsky: His American Career», «The Greek Orthodox Theological Review», 1965, vol. XI. № 1. Pp. 7–107.

⁵³ Флоровский Георгий, прот. Пути... С. 513.

⁵⁴ Блейн Э. Завещание... С. 84.

го богословия». По этой причине книга на долгие годы стала библиографической редкостью и практически не оказала заметного влияния на русскую мысль, пока в 1981 г. не вышло ее второе издание⁵⁵. Годы войны семья Флоровских проводит в Югославии. Сначала – в небольшом городке Бела Церква, где о. Георгий преподает историю религии и служит духовником в русском кадетском корпусе, основанном беженцами из России, а затем – в Белграде, в православных гимназиях. Читая одновременно в разных классах множество лекций по самым разным предметам (история религии, Ветхий и Новый Завет, катехизис, этика, христианская догматика, история Западной Церкви) и имея огромную нагрузку – около 26 часов в неделю, Флоровский ставит перед собой сложную задачу – привести воспитанников в Церковь, ко Христу. В письме Энн Сполдинг от 27.02.1940 он писал: «Сегодня мне нужно было убедить значительное число мальчиков в том, что душа существует и что есть смысл в том, чтобы верить в бессмертие души и воскресение тела. А на днях мне пришлось доказывать историческое существование Христа...»⁵⁶.

Уже в 1970-е годы о. Георгий так вспоминал об этом своем опыте учительства: «Я многому научился при этом. Я открыл для себя ту истину, что учительская деятельность есть или должна быть чем-то большим, чем просто обучение данному предмету. Учитель имеет дело с живыми лицами, своими братьями и сестрами во Христе, и должен учить их, имея в виду жизнь, в конечном счете – вечную жизнь»⁵⁷.

В Югославии Флоровские прожили почти до конца войны, затем переехали в Прагу к родственникам. Находясь на территории, занятой советской армией, о. Георгий чудом спасается от ареста органами НКВД, в чем он увидел «руку Божию».

Возвращение о. Георгия в Свято-Сергиевский богословский институт состоялось весной 1946 г. Во время его отсутствия кафедру патрологии занял арх. Киприан (Керн), и Флоровскому предложили преподавать догматику и нравственное богословие – предметы, которые ранее вел о. Сергей Булгаков, скончавшийся в 1944 г.

Вторая Мировая война привела к новой волне массовой русской эмиграции. Многие из русских изгнанников переселились в Америку. Среди них был и бывший профессор Свято-Сергиевского богословского института Г. П. Федотов, по инициативе которого получает приглашение и о. Георгий. К этой волне русских религиозных мыслителей – эмигрантов, отправившихся в США, необходимо отнести также Е. В. Спекторского, Н. С. Арсеньева, Н. О. Лосского, А. А. Боголепова.

В сентябре 1948 г. Флоровский прибыл в США, где получил должность профессора догматического богословия и патрологии, а затем, с 1951 г., – и декана Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке. В своем приветственном слове перед студентами и преподавателями семинарии 4 ноября 1948 г. о. Георгий сказал: «Задача, стоящая перед современным православным богословом, сложна и

⁵⁵ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. / предисл. прот. И. Мейендорфа. 2-е изд. Paris: YMCA-Press, 1981.

⁵⁶ Прот. Георгий Флоровский. Письмо к Энн Сполдинг от 27 февраля 1940 года / предисл., публикация и пер. И. А. Кукоты // Богословские труды. 2009. Вып. 42. С. 245.

⁵⁷ Цит. по: Блейн Э. Завещание... С. 85.

огромна <...> он должен осознать, что аудитория, к которой он обращается, – это аудитория вселенская. Он больше не может прятаться в узкую раковину национального предания, ибо Православие <...> это не местное предание, но в основе своей Предание вселенское»⁵⁸.

Наследник Флоровского на посту декана о. Иоанн Мейендорф в 1984 г., принимая на себя этот почетный пост, сказал: «Действительно, о. Георгий превратил Свято-Владимирскую семинарию в одно из первоклассных учебных заведений этой страны, именно от него мы наследуем подлинно католическое понятие о Православии...»⁵⁹.

В этот же период Флоровский преподает теологию в Колумбийском университете (1951–1953), является адъюнкт-профессором восточной православной истории и богословия Объединенной богословской семинарии (1951–1956), а также адъюнкт-профессором патрологии и догматического богословия в Греко-православной богословской школе Бруклина (шт. Массачусетс, 1955–1965), читает курс в Бостонской университетской Школе богословия (1954–1955), историю русской общественной мысли и церковную историю на кафедре Дальнего Востока в университете Вашингтона (лето 1961); регулярно читает курсы лекций в крупнейших университетах и колледжах США⁶⁰.

В период с 1948 по 1955 год о. Георгий главное внимание уделяет экуменической проблематике (см., напр., статью «Церковь: ее природа и задача», 1948). В 1948 г. он явился одним из основателей Всемирного Совета Церквей, где выступал от имени Православия и где его деятельность получила мировое признание. Экуменическое движение, при всех его недостатках, в понимании о. Георгия вдохновлялось изначально порывом к благородной цели. Для Флоровского христианское воссоединение – «это всеобщее обращение в Православие»⁶¹. Свое участие в экуменических конференциях он рассматривал как свидетельство миру Истины, сохраненной в недрах древнего Восточного христианства.

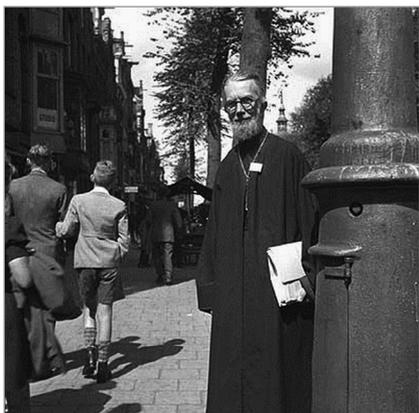
Митрополит Антоний Сурожский, знавший о. Георгия на протяжении многих десятилетий, рассуждая о том, что является самым замечательным в его видении Церкви, отмечал, что «видение его замечательно тем, что оно вполне принимает современность»: «Он отлично понимал, в каком положении мы находимся. С одной стороны, он был непоколебимо православен, то есть Православие для него – это Церковь, несомненно. С другой стороны, у него не было ослепления по отношению к другим. Он мог общаться с католиками, с протестантами разного рода, с неверующими»

⁵⁸ St. Vladimir's Seminary, 1938–1958. // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1958. Vol. 2. № 3. P. 9. См. также: Агеев Д. А. Протоиерей Георгий Флоровский и его участие в экуменическом движении. Выражение опыта Церкви как свидетельства Православия на Западе // Церковь и время. 2007. № 38. С. 36–135.

⁵⁹ Цит. по: Блейн Э. Жизнеописание... С. 207.

⁶⁰ Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь. М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. С. 655.

⁶¹ Florovsky G. Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement // The Student World. Vol. XLIII. № 1, 1950. P. 69.

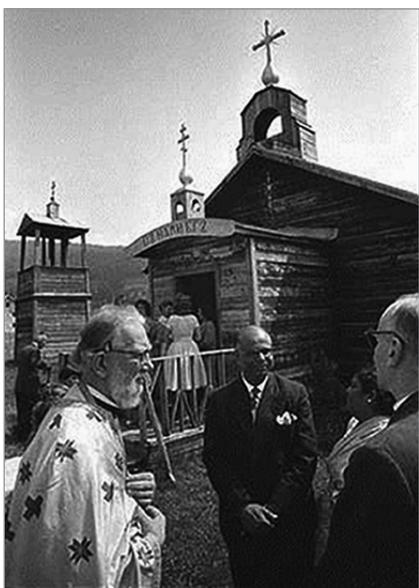


Прот. Георгий Флоровский.
Первая ассамблея ВСЦ,
Амстердам, Голландия, 1948

отказываясь от славы русского языка, что вести службу по-английски – это ересь»⁶³.

В эти годы о. Георгию удается совмещать преподавательскую, административную и экуменическую деятельность с богословским творчеством. Выходят такие значительные его работы, как «Идея творения в христианской философии», «Социальная проблема в Восточной Православной Церкви», «Восточно-православный культ: благочестие и интерпретация», «Эсхатология в святоотеческую эпоху», «Наследие и задача православного богословия» и другие.

Остановимся подробнее на статье «Социальная проблема в Восточной Православной Церкви», впервые опубликованной в 1951 г.⁶⁴ Здесь он не только анализирует древнее понимание Церкви как нового общества, «Града Божьего», но и обращается к известному лозунгу Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева: «Церковь – это социальный идеал». О. Георгий ставит очень острый вопрос: почему все богатство социальных идей Православия не было воплощено в жизнь? Он подчеркивает, что после трагедии ре-



О. Георгий Флоровский в Австрии

⁶² Митрополит Антоний Блум. Воспоминания. Протоиерей Георгий Флоровский. URL: http://krotov.info/library/02_b/lum/_036.htm (дата обращения: 06.09.2012).

⁶³ Цит. по: Блейн Э. Жизнеописание... С. 95.

⁶⁴ Впервые (на англ. яз.): Florovsky G. The Social Problem in the Eastern Orthodox Church // The Journal of Religious Thought. 1950–1951. Vol. 8. No. 1. Autumn–Winter. Pp. 41–51.

волюционной катастрофы 1917 г. должны быть заново осознаны исторические ошибки в социальной политике Церкви. Однако неизменным для Флоровского остается утверждение веры в Церковь как прочной основы для социальной деятельности, ибо построить в будущей России новое общество, новый образ жизни без христианского духа невозможно⁶⁵.

Хотя Церковь и «не от мира сего», она призвана вершить дела благотворительности и справедливости, быть величайшим учителем нравственности. И сегодня Церковь, – подчеркивает о. Г. Флоровский, – «это общество, которое призывает всего человека к служению Богу и предлагает исцеление и оздоровление всего человека»⁶⁶.

В последние годы жизни о. Георгий Флоровский был связан с крупнейшими центрами американского университетского образования – Гарвардом и Принстоном. С 1956 по 1964 г. он читает лекции по истории Восточной Церкви в Гарварде, а с 1964 г. до последних дней жизни является профессором славистики в Принстоне. Здесь его интересы смещаются от экуменических и церковных к академическим. Помимо патристики он преподает литургику, историю Церкви, историю русской религиозной мысли и русской духовной культуры, сохраняя удивительное творческое долголетие.

За свою долгую научную жизнь о. Георгий был удостоен звания почетного доктора семи ведущих научных институтов – Университета св. Андрея в Эдинбурге (1937), Бостонского университета (1950), Университета в Салониках (1959), Университета Нотр Дам (1966), Духовной Академии св. Владимира (1968), Йельского университета (1973) и Принстонского университета (1974)⁶⁷. С 1965 г. он – член Американской Академии наук и искусств, а с 1976 г. – почетный член Британской Академии.

Для характеристики религиозно-философских воззрений о. Георгия Флоровского важно помнить, что он всегда оставался православным мыслителем, «человеком Церкви». Он рассматривал историю культуры в свете духовного видения,



Проповедь о. Георгия Флоровского.
22 апреля 1957 г. (Фото из журнала «Life»)

⁶⁵ Флоровский Г. В. Социальная проблема в понимании Восточной Православной Церкви // Христианство и культура: сб. науч. тр. Вып. 2 / отв. ред. Е. А. Гусева. СПб.: СПбГИЭУ, 2002. С. 221.

⁶⁶ Там же. С. 225.

⁶⁷ Евразийство в философско-исторической и политической мысли русского зарубежья 1920–1930-х годов / Библиографический указатель / сост. Л. Г. Филонова. 2011. URL: http://www.rsl.ru/datadocs/doc_4677ri.pdf (дата обращения: 06.09.2012).



О. Георгий Флоровский,
архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской),
архиепископ Вселенского Патриархата
Афинагор (Кавадас),
о. Александр Шмеман, о. Владимир Боричевский и др.
Лондон, 1950-е гг.

стианства и культуры требует обращения „естественного“ разума к истинной вере, а не отрицания культурных задач. Участие в культурном процессе является неотъемлемой частью человеческого существования и по этой причине не может быть исключено из христианской исторической жизни»⁶⁸.

Культура понимается о. Георгием как осуществление высших духовных ценностей, укорененных в бытии личного Бога. Культура, по Флоровскому, имеет универсальный характер. Она есть там, где существует духовное преображение мира, где присутствует одухотворенный человек. Культура – это процесс, продолжающийся лишь при постоянном духовном усилии.

Очень интересны сохранившиеся высказывания о. Георгия о современной американской культуре. В движениях молодежной массовой культуры, например, в хиппи, он видел признак общего упадка культуры: «Они потеряли всякое чувство формы, порядка»⁶⁹.

Участвуя в 1967 г. в конференции, посвященной Рудольфу Бультману, о. Георгий блестяще выступил против секуляризации – обмирщения современного христианства: «тщетны попытки адаптировать Евангелие к мышлению так называемого

считая, что только через «метанойю», покаяние можно войти в «разум Истины», «в разум неприступны славы Божия».

В одной из статей американского периода, «Вера и культура» (1956), он писал: «в школе христианской веры человеческий разум переродился и перестроился, не потеряв при этом ни остроты, ни пылкости. Правда, этот процесс христианизации человеческой мысли не был завершен, и нет согласия даже внутри самого христианского мира. Никакая культура не может иметь окончательный характер. Культура – это более, чем система, это процесс, который может продолжаться лишь при постоянном духовном усилии, а отнюдь не благодаря инерции и исходной заданности. Истинное решение вечной проблемы взаимоотношения хри-

⁶⁸ Флоровский Г. В. Вера и культура // Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 258.

⁶⁹ См.: Блейн Э. Жизнеописание... С. 225.

современного человека. <...> В человеческой мысли нет линейного развития. Она идет зигзагами. <...> Стоит вам только прийти к выводу, что к мышлению современного человека вы приспособились, как оно оказывается иным. <...> Разумеется, мы должны говорить так, чтобы Евангелие понимали. Но древняя Весть всегда будет той же самой. Не эту Весть следует приспособлять к человеку, а человека – к Вести»⁷⁰.

С волнением следил о. Георгий за событиями в Советской России, прежде всего за жизнью Русской Церкви. В письме к С. Тышкевичу от 17.12.1962 он писал: «Политика Советской Власти – всяческая изоляция Церкви от всего, прежде всего – от русской жизни. И главная опасность в том, что многих соблазняет возможность сравнительно спокойной жизни в узаконенном ghetto, без всякой мысли о будущем. С этим связано “возрождение” всех темных сторон – ритуализма, клерикализма, отчужденности от мирского»⁷¹. В другом письме, от 12.05.1962, он писал: «Трагедия Церкви в России именно в том, что невозможна никакая внутренняя миссия и организованное религиозное воспитание»⁷².

Как свидетельствует в своих воспоминаниях митр. Антоний Сурожский, о. Георгий «считал, что Русская Церковь в плену. Что даже богословски в ней нельзя выражать правоту Православия. Поэтому он отошел в сторону, но неприязни у него не было. У него была большая любовь к Русской Церкви как таковой»⁷³.

Большую духовную поддержку все эти годы оказывала ему супруга Ксения Ивановна. Как вспоминал Э. Блейн, религиозность Флоровских коренилась в тайне Божественной Благодати. «Они как были, так и остались людьми Церкви: присутствие на Божественной литургии было для них столь же привычно и необходимо, как еда и питье. Соблюдение церковного календаря, молитва перед едой, зажженная свеча перед иконой были в их доме так же естественны, как смена времен года и подъем по утрам»⁷⁴.

Где бы ни оказывалась за долгие годы скитания на чужбине семья Флоровских, она всегда старалась сохранить частицу «русского мира». Вот как описывает гостеприимный дом Флоровских в Кембридже один из его постоянных посетителей профессор Джордж Уильямс: «Попав в этот дом, вы словно попадали в обстановку русских романов XIX века. На стенах – почитаемые иконы с красными огоньками горящих лампадок, много новых картин на религиозные темы, портретов, написанных госпожой Флоровской; на столе уютной гостиной коллекция фигурок всевозмож-

⁷⁰ Florovsky G. Det gamle budskap i ny emballasje // Familien. (Oslo), January №3, 1968. Pp. 14, 47. Цит. по: Агеев Д. А. Протоиерей Георгий Флоровский и его участие в экуменическом движении. Выражение опыта Церкви как свидетельства Православия на Западе // Церковь и время. 2007. № 38. С. 114–115.

⁷¹ Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу / Вступительная статья, публикация текста и комментарии Пентковского А. М. Символ. Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, 1993. № 29. С. 212.

⁷² Там же. С. 213.

⁷³ Митрополит Антоний Блум. Воспоминания. Протоиерей Георгий Флоровский. URL: http://krotov.info/library/02_b/lum/_036.htm (дата обращения: 06.09.2012).

⁷⁴ Блейн Э. Жизнеописание... С. 74.

ных животных из разных стран мира наводит на мысль о гармонии Рая до грехопадения человека. Гостеприимный дом открыт для всех, особенно для молодежи, но лишь только дверь за гостями закрывается, в этом доме говорят по-русски, и только по-русски»⁷⁵. Среди множества людей, приходивших к о. Георгию за духовным советом, неоднократно была и дочь Сталина Светлана Аллилуева, ставшая его духовной дочерью.

В воскресные дни о. Георгий служил литургию в местном православном храме, а в праздничные дни вместе с женой приезжал на богослужение в г. Трентон, где часто произносил проповедь по просьбе настоятеля Свято-Владимирского храма о. Павла Шафрана. Свою последнюю литургию о. Георгий отслужил в храме Христа Спасителя в Нью-Йорке при Свято-Владимирской семинарии за несколько недель до кончины. Его привез в храм ученик и друг профессор Эндрю Блейн, который, слушая произносимую почти шепотом проповедь старца, сказал одному из молодых прихожан: «Запишите ее, это его последняя проповедь»⁷⁶.

Еще при жизни о. Г. Флоровского, в 1972 г., издательство «Nordland Press» начинает выпуск собрания его сочинений на английском языке. К настоящему времени собрание сочинений Флоровского, состоящее из 14-ти томов⁷⁷, достаточно полно представляет его наследие на английском языке. Тома I («Библия, Церковь и Предание»), II («Христианство и культура»), III («Творение и искупление»), IV («Аспекты истории Церкви»), VII («Восточные Отцы IV века»), VIII («Византийские Отцы V века»), IX («Византийские Отцы VI–VIII веков»), X («Византийская эстетика и духовность Отцов»), XI («Богословие и литература»), XII («Философия») содержат работы по богословию, философии, религиоведению, истории христианской мысли и византистике, XIII и XIV тома включают работы по экуменизму, V и VI тома – главный труд мыслителя «Пути русского богословия».

Скончался отец Георгий Флоровский в Принстоне 11 августа 1979 г., окруженный благодарными учениками и последователями. Отпевание происходило в присутствии более тысячи молящихся, двух епископов, около 50-ти православных священников в православной Церкви св. Владимира в г. Трентон, на восточном побережье США (столица штата Нью-Джерси), где он и похоронен в одной могиле с Ксенией Ивановной, умершей на два года раньше. По воспоминаниям Ю. Иваска, о. Георгий как-то сказал: «Никаких наций в Царствии Божием не будет, но там, при новой радостной встрече с Ксенией Ивановной я, конечно, заговорю с ней по-русски: ведь родной язык есть выражение бессмертной души»⁷⁸. После смерти о. Георгия значительная часть его огромной библиотеки, насчитывавшей в общей сложности более

⁷⁵ Цит. по: Блейн Э. Жизнеописание... С. 112.

⁷⁶ Памяти о. Георгия Флоровского // Православный Альманах «Путь». 1984. № 4. С. 12–13. URL: http://www.christthesaviornyc.org/ru/index.php?option=com_content&view=article&id=88:2009-07-12-01-59-49&catid=43:2009-06-01-03-05-38&Itemid=79 (дата обращения: 06.09.2012).

⁷⁷ Florovsky G. Collected Works. XIV vol. Vol. I–V. Nordland (Mass.), 1972–1979. Vol. VI–XIV. Vaduz (Zichtenstein), 1987–1992.

⁷⁸ Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РСХД. 1979. № 130. С. 43.

16000 единиц, по завещанию была передана библиотеке Свято-Владимирской семинарии, названной Библиотекой имени о. Георгия Флоровского.

В последние годы о. Георгий собирался написать «богословское завещание». Его коллега и «душеприказчик» Э. Блейн нашел в архиве Флоровского текст обращения, содержащего программу, которой о. Георгий руководствовался в своей богословской деятельности. В частности, в нем он пишет: «я все же надеюсь, что мне будет отпущено достаточно времени, и я напишу свое „богословское завещание“, передам грядущим поколениям то, что меня глубоко заботит. Оно будет заключать в себе три главных момента. Во-первых, Православное богословие должно быть историческим богословием. <...> Богословие – это не диалектика понятий, но исповедание веры <...> Богословие <...> есть изучение Божьих деяний»⁷⁹. Во-вторых, о. Георгий выдвигает тезис о приоритете нового «христианского эллинизма нашей догматики от Нового Завета до Григория Паламы», который он защищает «как против запоздало возрождаемого ныне гебраизма, так и против любых попыток переформулировать догматы в категориях современных философий, из какой бы страны они ни исходили (Гегель, Хайдеггер, Киркегор, Бергсон, Тейяр де Шарден), или в категориях якобы особой славянской ментальности»⁸⁰. И, наконец, в третьем тезисе Флоровский говорит о христианском персонализме Святых Отцов: «мы должны богословствовать <...> чтобы жить, иметь жизнь преизбыточную, в Истине, каковая в действительности есть не некая система идей, но Лицо, и именно Иисус Христос. В этом отношении Отцы являются единственно верными и надежными проводниками»⁸¹. Именно такой программой он всегда и руководствовался в своей богословской деятельности.

Выдающийся ученый, мыслитель и священнослужитель – человек Церкви, «вселенский богослов» отец Георгий Флоровский навсегда останется для нас чистым голосом Православия в XX веке, верным свидетелем Истины в современном мире.

Литература и источники:

1. Агеев Д. А. Протоиерей Георгий Флоровский и его участие в экуменическом движении. Выражение опыта Церкви как свидетельства Православия на Западе // Церковь и время. 2007. № 38. С. 36–135.
2. Архимандрит Киприан (Керн). Четверть века // Свято-Сергиевское подворье в Париже. К 75-летию со дня основания. СПб., 1999. С. 85–90.
3. Бердяев Н. А. Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. Сентябрь. URL: http://krotov.info/library/16_p/put/01_01.html (дата обращения: 06.09.2012).
4. Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») // Путь. 1937. № 53. Апрель–июль. С. 53–65. То же: Н. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Уральского Университета, 1991. С. 205–216.
5. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 7–240.

⁷⁹ Блейн Э. Завещание... С. 85.

⁸⁰ Там же. С. 85.

⁸¹ Там же. С. 85.

6. Блейн Э. Завещание Флоровского // Вопросы философии. М., 1993. № 12. С. 80–86.
7. Бурега В. В. «Русская акция» Чехословацкого правительства и церковная жизнь русской эмиграции (1920–30-е гг.). URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/1800952.html> (дата обращения: 06.09.2012).
8. «Год Флоровского» в Болгарии. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/377563/index.html> (дата обращения: 06.09.2012).
9. В Свято-Сергиевском институте в Париже прошла конференция «Отец Георгий Флоровский и возрождение православного богословия в XX веке» URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/960840.html> (дата обращения: 06.09.2012).
10. Голубович И. В. «Одесский период» в жизни и творчестве Г. В. Флоровского в контексте интеллектуальной биографии // Вестник Одесского национального университета. Т. 12. Вып. 15. Философия. URL: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vonu_philos/2007_12_15/37.pdf (дата обращения: 06.09.2012).
11. Двадцатипятилетний юбилей православного богословского Института в Париже (1925–1946) // Свято-Сергиевское подворье в Париже. К 75-летию со дня основания. СПб.: Алетейя. С. 80–99.
12. Евразийство в философско-исторической и политической мысли русского зарубежья 1920–1930-х годов. Библиографический указатель. / сост. Л. Г. Филонова. 2011. URL: http://www.rsl.ru/dadocs/doc_4677r1.pdf (дата обращения: 06.09.2012).
13. Евтухова Е. С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2001–2002 гг. / под ред. М. А. Колерова. М.: «Три квадрата», 2002. С. 175–194.
14. Иванова Златина Итоги Года Флоровского в Болгарии. URL: <http://ru.pravoslavie.bg/?p=2125> (дата обращения: 06.09.2012).
15. Из писем о Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РСХД. 1979. № 130. С. 42–52.
16. Лосский Н. О. О. Георгий Флоровский // Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 498–502. URL: <http://www.vehi.net/nlossky/istoriya/26.html> (дата обращения: 06.09.2012).
17. Мейендорф И. прот. Предисловие // Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 4-е издание (репринт). Киев: Путь к истине, 1991.
18. Митрополит Антоний Блум Воспоминания. Протоиерей Георгий Флоровский. URL: http://krotov.info/library/02_b/lum/_036.htm (дата обращения: 06.09.2012).
19. Митрополит Евлогий (Георгиевский) Путь моей жизни. 2-е изд. М.: Московский рабочий, 1994. URL: http://krotov.info/acts/20/1920/eulo_20.html#333 (дата обращения: 06.09.2012).
20. Озолин Н., прот. К семидесятилетию русского православного Богословского Института Преподобного Сергия Радонежского в Париже // Вестник РСХД. 1996. № 174.
21. Памяти о Георгия Флоровского // Православный Альманах «Путь». 1984. № 4. С. 12–13; URL: http://www.christthesaviornyc.org/ru/index.php?option=com_content&view=article&id=88:2009-07-12-01-59-49&catid=43:2009-06-01-03-05-38&Itemid=79 (дата обращения: 06.09.2012).
22. Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу / Вступ. ст., публик. текста и комм. А. М. Пентковского // Символ. Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, 1993. № 29. С. 202–214.
23. Письма Г. В. Флоровского Н. С. Трубецкому 1922–1924 гг. / сост., прим. А. В. Соболева // Россия XXI век. Научный и общественно-политический журнал. 2002. № 5. Сентябрь–октябрь. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/istoriya-filosofii/i-9-2002/15639-pisma-gvflorovskogo-19221924-gg.html> (дата обращения: 06.09.2012).
24. Письмо Г. В. Флоровского П. Б. Струве об евразийстве // Русская мысль. 1922. № 1/2. С. 267–274. То же: Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 124–131.
25. Половинкин С. М. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // Русская религиозная философия. Избранные статьи. СПб.: РХГА, 2010. С. 138–162.

26. Посадский А. В. Г. В. Флоровский как аналитик национально-культурной ментальности // Христианство и культура: Сб. науч. тр. Вып. 2 / отв. ред. Е. А. Гусева. СПб.: СПбГИЭУ, 2002. С. 39–62.
27. Преподобный Сергей в Париже. История Свято-Сергиевского Православного Богословского Института / под ред. протопресвитера Б. Бобринского. СПб.: Изд. Росток, 2010.
28. Раев М. Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. 1919–1939. М., 1994.
29. Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 241–306.
30. Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972 / составитель Н. М. Зернов. Boston: G. K. Hall & Co., 1973.
31. Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века // Энциклопедический биографический словарь. М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. С. 653–655.
32. Савицкий И. Прага и зарубежная Россия. Очерки по истории русской эмиграции 1918–1938 гг. Прага: Русская традиция, 2002.
33. Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.
34. Уильямс Джордж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 307–366.
35. Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. № 34. То же: Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 311–343.
36. Флоровский Г., прот. Догмат и история / сост. Е. Холмогоров, общ. ред. Е. Карманов, ред. В. Писляков. М.: Изд-во Св.-Владимир. Братства, 1998.
37. Флоровский Г. В. Письма Н. Н. Глубоковскому // Сосуд избранный: Сборник документов по истории Русской Православной Церкви. / сост. М. Склярова. СПб.: «Борей», 1994.
38. Флоровский Г. В. Вера и культура // Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 243–262.
39. Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002.
40. Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998.
41. Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000.
42. Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Париж. 1926. № 4. Июнь–июль. С. 27–53. То же: Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. / сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 197–228.
43. Флоровский Г. В. Социальная проблема в понимании Восточной Православной Церкви // Христианство и культура: Сб. науч. тр. Вып. 2 / отв. ред. Е. А. Гусева. СПб.: СПбГИЭУ, 2002. С. 214–225.
44. Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация // Христианство и культура: Сб. науч. тр. Вып. 2 / отв. ред. Е. А. Гусева. СПб.: СПбГИЭУ, 2002. С. 201–213.
45. Флоровский Г. В. Церковь: ее природа и задачи // Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 186–200.
46. Флоровский Г. В., свящ. Византийские Отцы V–VIII вв.: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933. 2-е издание (репринт). Париж: YMCA-Press, 1990; 3-е издание (репринт). М.: Паломник, 1992.
47. Флоровский Г. В., свящ. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. 2-е издание (репринт). Париж: YMCA-Press, 1990; 3-е издание (репринт). М.: Паломник, 1992; 4-е издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
48. Флоровский Георгий, прот. Письмо к Энн Сполдинг от 27 февраля 1940 года / предисл., публикация и пер. И. А. Кукоты // Богословские труды. 2009. № 42.

49. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Paris: YMCA-Press, 1937. VI, 574 p. То же: прот. Г. В. Флоровский / предисл. прот. И. Мейендорфа. 2-е изд. Paris: YMCA-Press, 1981. XVI, 601 p. То же: 4-е издание (репринт). Киев: Путь к истине, 1991.
50. *Шмеман А., прот.* Конец и начало // *Шмеман Александр, прот.* Собрание статей. 1947–1983 / сост. Е. Ю. Дорман. М.: Русский путь, 2009. С. 647–650.
51. *Шмеман А., прот.* Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века / сб. статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург : Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. С. 74–91.
52. *Яннарас Хр.* Православный Париж. Глава из автобиографической книги «О себе». URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/society/pravoslavparis.htm> (дата обращения: 06.09.2012).
53. *Florovsky G.* Collected Works. XIV vol. Vol. I–V. Nordland (Mass.), 1972–1979 ; Vol. VI–XIV. Vaduz (Zichtenstein), 1987–1992.
54. *Florovsky G.* Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement // *The Student World*. Vol. XLIII. № 1. 1950.
55. *Florovsky G.* Det gamle budskap i ny emballasje // *Familien*. (Oslo), January № 3. 1968.
56. *Florovsky G.* The Social Problem in the Eastern Orthodox Church // *The Journal of Religious Thought*. 1950–1951. Vol. 8. No. 1. Autumn–Winter. Pp. 41–51.
57. *Williams G. H.*, «Georges V. Florovsky: His American Career» // «The Greek Orthodox Theological Review», 1965. vol. XI. № 1. Pp. 7–107.
58. *Klimoff Alexis.* Georges Florovsky and the Sophiological Controversy // *SVTQ*, 49, n. 1–2, 2005. Pp. 67–100.
59. St. Vladimir's Seminary, 1938–1958. // *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. 1958. Vol. 2. № 3.

К проблеме нотации русских колокольных звонов

Иерей Павел Радин

Штатный клирик и звонарь прихода Рождества прор. Иоанна Предтечи деревни Южки Ленинградской области (Санкт-Петербургская и Ладожская епархия Московского Патриархата), действительный член Ассоциации колокольного искусства России, руководитель Санкт-Петербургской епархиальной школы звонарей

Аннотация

Статья посвящена проблемам нотирования и изучения традиций русского колокольного звона.

Ключевые слова: нотирование, кампанолаг, колокольные звоны, колокольная музыка, трезвон, перебор, звонница.

Попытки нотирования церковных звонов имеют достаточно давнюю историю. Еще в 1884 году исследователем-кампанологом протоиереем Аристархом Израилевым было составлено описание колоколов и звонов большой звонницы Ростова Великого, и его частью является нотировка известных на всю Россию звонов: «Ионафановского», «Егорьевского», «Ионинского», а также нескольких вариантов будничного звона. Звоны Ростова Великого поражали слушателей гармоничностью звучания и строгостью исполнения. Они так выделялись на фоне общей звонарской культуры того времени, что рассматривались современниками как феномен, как эталон слаженной работы ансамбля звонарей. Вклад А. А. Израилева в сохранение звонов Ростовского кремля сложно переоценить, потому что последовавшие вскоре гонения на Церковь полностью прекратили бытование не одной только Ростовской традиции, но и прочих локальных традиций церковного звона. От былого величия этого вида церковного искусства остались единичные свидетельства (одним из них и является работа о. Аристарха), изучая которые, мы сейчас пытаемся восстановить целостное представление об утраченном наследии.

Нужно отметить, что подход Израилева и многих других исследователей-кампанологов, включая современных (таких как А. С. Ярешко), к проблеме нотировки русских звонов заключается в фиксации их в виде стандартной музыкальной пятилинейной партитуры. Этот подход хорош для музыковедческого анализа, но не очень удобен при практическом освоении исполнительских приемов колокольного звона.

Небезынтересным для изучения является опыт нотировки колокольной музыки, предложенный в 1896 году другим исследователем церковного звона С. Г. Рыбаковым. В своем труде «Церковный звон в России» он предлагает отказаться от стандартного пятилинейного музыкального нотеносца и при записи звонов на бумагу

использовать предложенный им способ: выделить для каждого колокола одну нитку партитуры, фиксируя таким образом только ритм звона, а звуковысотные отношения, как менее важные, оставлять за скобками. В своих исследованиях мы взяли за основу именно этот способ нотировки как самый удобный в практическом применении, улучшив его и добавив недостающие, на наш взгляд, элементы. Так, например, в современных колокольных партитурах колокола подразделяются на группы согласно функции, исполняемой в звоне. Большие колокола, которых может быть от одного до трех или пяти, располагаются на нижних нитях партитуры, средние – на нитях в средней части партитуры, а самые малые – на нитях в ее верхней части. Группы колоколов отделены одна от другой пробелами (чего не было у прежних исследователей) – для облегчения чтения партитуры в целом. В современной нотировке колокольных звонов предлагается использовать разнообразные символы музыкальной нотации: паузы, репризы, указание темпа и размера и пр. – все то, что прежними кампанолагами либо игнорировалось, либо оставлялось на усмотрение возможного исполнителя.

Нужно сказать, что единичные случаи попыток фиксации по сути бесписьменного инструментального творчества не раскрывали глубинные процессы, происходящие в таком сложном явлении как колокольный звон. В своих описаниях и А. А. Израилев, и С. Г. Рыбаков дают только примерную схему звона, без попытки зафиксировать хотя бы один из вариантов обязательной для этого исполнительского искусства импровизации.

В подтверждение этих слов мы обратимся к описаниям другого кампанолога, известного церковного композитора С. В. Смоленского. Будучи сам профессиональным музыкантом и звонарем, он сумел более детально и тонко описать колокольный звон именно как импровизационное исполнительское искусство. «В коренной Руси, – пишет он, – очень часто случается встретить виртуозов-звонарей, талант которых родит иной раз самые удивительные ритмические и мелодические экспромты. В этой же Руси выработались и типы разных звонов, например, постных, позывных, похоронных, встречных, проводных, будничных, праздничных и т.п. Это – традиционные формы, в содержание которых, однако, вкладываются исполнителями иногда сущие вдохновения, – вполне свободное творчество. Мне случалось наблюдать у талантливых звонарей точно размеренные объемы частей, разработку тем и даже, так сказать, – оркестровые эффекты. Однажды мне случилось услышать в „разработке“ звона неожиданно введенное контрапунктическое „увеличение“ темы (Augmentation), не говоря уже о частичном ее использовании. В другой раз звонарь, в середине быстрого звона, вдруг ввел неожиданную тему, изменив ритм и начав *Andante*. Такая тема, к моему полному изумлению, была затем повторена в подходящем месте в мажорном тоне и вновь повторена в первом виде по „возвращении“»¹.

¹ Смоленский С. В. О колокольном звоне в России // Русская музыкальная газета. 1907, №9–10. Стб. 270–271.

И ниже: «...мне кажется не менее интересным и ряд приемов, которыми наши звонари пользуются в виде вставных мелодий и частичных фигураций во время вторых частей звонов. Как ни разнообразны эти приемы, все же в них есть, так сказать, „своя школа“, свой ряд неписанных правил. По рисункам здесь можно найти много общего с нашими „малыми распевками“ и с народными песнями, особенно же с „частушками“. Например, недавно на Афоне, у звонаря Пантелеимонова монастыря, я слышал в середине звона такое (народное – П. Р.) вводное предложение. Введение этого мотива, при продолжавшемся по-прежнему ряде фигур, чрезвычайно оживило исполнение всего „трезвона“, т.е. трех повторений одного звона. У первого из них было отдельное „введение“ (Intrada), у последнего большое „заключение“ (Coda). Вместе этот „трезвон“ – сложная форма „рондо“, будущего номера, ныне еще не признанного»².

Как можно видеть из вышесказанного, в основе церковного колокольного звона дореволюционной России лежало народное инструментальное исполнительское искусство. И, как любое народное искусство, оно передавалось бесписьменным способом. Конечно же, такая передача возможна лишь при наличии живой традиции в обществе, где «секреты» колокольного мастерства передавались от учителя к ученику на протяжении поколений. Сегодня такой способ передачи звонов невозможен в связи с тем, что традиционное общество, основанное на народной музыкальной культуре, перестало существовать. Именно поэтому для научения новоначальных звонарей церковному звону сегодня необходимо использовать ноты, которые должны быть составлены так, чтобы у их возможного исполнителя была как вся исчерпывающая информация по количеству и структуре употребленных в звоне исполнительских приемов, так и возможность свободы и импровизации, без которой немислим правильный звон к церковной службе.

Несмотря на то, что, как мы уже говорили, традиционный способ передачи колокольного мастерства от учителя к ученику почти утерян и употребляется сегодня только в некоторых местах (Троице-Сергиевой Лавре, Псково-Печерском монастыре и некоторых других), мы можем говорить о сохранности многих локальных традиций русского звона благодаря стараниям современного исследователя-кампанолога А. С. Ярешко, который в 70–80-е годы прошлого столетия записывал традиционных потомственных звонарей центральных и южных областей России. Свои записи он делал в привычной музыканту пятилинейной нотации.

Звонари Ф. К. Трухин, Н. И. Соловьев, Г. А. Дербычев, Н. С. Ринусов, И. Ф. Ожерельев, П. П. Романов, И. Н. Камахин – представители своего времени. Сами они либо потомственные звонари, либо учились у таковых и, соответственно, являются носителями региональной традиции той местности, где были зафиксированы их звоны. Ценность записанных от них звонов заключается в том, что они отражают общее состояние колокольной музыки, а также состав и структуру звукорядов церковных колоколен на момент записи, то есть во времена гонений на Церковь.

² Там же. Стб. 277–278.

А. С. Ярешко одним из первых в современной кампанологии ввел в употребление так называемый «Паспорт» звонов. Он представляет из себя звуковысотную нотацию всего ансамбля колоколов храма, с которого записан звон. Это нововведение очень важно, так как в России нет двух похожих колоколен или звонниц, и невозможно говорить об унификации и универсализации звонов без учета звуковысотной составляющей. При интерпретировании звонов различных традиций и попытках исполнить «чужие» звоны на своей колокольне необходимо сначала внимательно изучить возможности звукоряда своего инструмента и сравнить их с возможностями той звонницы, откуда ты собираешься «перенести» звон.



*Иерей
Павел Радин.
Вслушиваясь
в гармонию
колоколов*

К сожалению, А. С. Ярешко не записывал звукоряды тех колоколен России, которые являются центральными на сегодняшний день жанрообразующими источниками современной звонарской культуры, звон которых «тиражируется» многими современными звонарями без учета особенностей звукоряда, прямым переносом аппликатуры (что, по сути, является недопустимым и отрицательно сказывается на богатстве и разнообразии звучащего сегодня колокольного репертуара).

Несколько лет назад нам удалось восполнить этот пробел: записать как звоны центральных московских храмов (где в то время звонили еще традиционные звонари В. И. Машков и игумен Михай), так и звукоряды этих колоколен, что особенно ценно для любого исследователя локальных звонарских традиций.

Уникальной, в своем роде, является запись, сделанная на колокольне Данилова Ставропигиального монастыря (г. Москва). Судьба колоколов Данилова монастыря необычна. Это один из немногих колокольных ансамблей, который сохранился в неприкосновенности до наших дней благодаря американскому меценату, который в

30-м году прошлого столетия пожелал спасти от уничтожения один из древних «звонов» Москвы. Весь набор колоколов (общим количеством в 22 экземпляра) был отправлен в Гарвардский университет (штат Массачусетс, США), где его поместили на башне общежития Лоуэлл-Хаус. После недавнего «возвращения колоколов из ссылки» ансамбль был вновь помещен на надвратной колокольне Данилова монастыря, и сейчас появилась возможность не только наслаждаться звучанием древних колоколов (а в звукоряде монастырского ансамбля присутствует колокол, считавшийся современниками вторым по красоте колоколом столицы), но и реконструировать редкие традиционные звоны Данилова монастыря во всей их полноте, без купюр и оговорок. Один из таких звонов основан на стройном подборе альтовых колоколов минорного лада, на которых исполнялись мелодические темы тропаря поклонения Кресту. Тема звона проводится несколько раз с небольшими вариационными изменениями, которые лишь отчасти затрагивают мелодию самой темы, но больше относятся к обрамлению ее в партии зазвонных.

По приглашению мастера Гарвардского университета Дайаны Экк автору настоящей статьи удалось побывать на месте прежнего пристанища колоколов – башне Лоуэлл-Хаус, где он имел возможность сделать запись звукоряда колоколов современного литья, присланных в Гарвард взамен возвращенных нам исторических колоколов. В связи с этим появилась редкая возможность сравнить звукоряды старого колокольного ансамбля и колоколов нового литья. Благодаря стараниям В. Анисимова, директора литейной фирмы «Вера» (г. Воронеж), новый ансамбль колоколов если и уступает прежнему по качеству звучания, то лишь совсем немного.

Говоря о попытках нотирования и об изучении местных традиций русских колокольных звонов, нельзя обойти вниманием еще одного современного кампанолога – А. Б. Никанорова, который исследовал локальную традицию Псково-Печерского монастыря и сохранил для нас знание о ней. Ценность труда уважаемого ученого заключается в том, что объектом его исследований были звонари, воспитанные на непрерывной звонарской традиции, которая берет свое начало с момента основания монастыря в 1473 году. Редчайшее сочетание ненарушенной традиции, древнего ансамбля колоколов, помноженное на древний способ звона в эти колокола (звон здесь производится «в очеп», т.е. раскачивается не «язык» колокола, но сам колокол) дает современным звонарям поистине уникальную возможность изучать исполнительскую манеру звонарей Псково-Печерского монастыря, основывая на ней и свое творчество. Особый интерес в работе А. Б. Никанорова представляет зафиксированный им Погребальный перезвон, который производится в непривычном для современных звонарей порядке. Колокола Погребального перезвона перебираются особым образом, а не один за другим, как советуют нам разнообразные пособия по колокольному звону.

При описании Праздничного трезвона Псково-Печерского монастыря Никаноров, не считая нужным расшифровать весь звон целиком, поступил как многие исследователи до него – в своем труде разместил только схему Праздничного звона. Но поскольку Псково-Печерская традиция, как мы отмечали выше, сохранилась и развивается по сей день, нами были предприняты дополнительные изыскания с це-

лю получить возможно более полную партитуру современного исполнения Праздничного трезвона этой традиции. В связи с этим в 2005 году была предпринята фольклорная экспедиция в г. Печеры, где был записан вариант исполнения этого звона.

В заключение отметим, что рассмотренные нами источники нотировки колокольного звона (эти и иные, известные сегодня) весьма немногочисленны, выборочны и не несут универсального характера, но описывают лишь малую часть того объема колокольной музыки, которая когда-то звучала и продолжает звучать теперь во многом лишь благодаря стараниям энтузиастов-исследователей.

Тема, затронутая нами в данной статье, не потеряет актуальности еще долгое время, поскольку проблема нотации и передачи звонов в условиях современного общества будет тем острее, чем большее количество храмов вновь обретут свой голос и чем большее количество новоначальных звонарей впервые возьмутся за веревки.

Литература и источники:

1. Израилев А. А. Древний исторический колокол в Москве. М., 1889.
2. Израилев А. А. Ростовские колокола и звоны. СПб., 1884.
3. Смоленский С. В. О колокольном звоне в России // Русская музыкальная газета. 1907, № 9–10. Стб. 265–281.
4. Ярешко А. С. Колокольные звоны России. М., 1992.
5. Ярешко А. С. Колокольные звоны России: история, стилистика, функциональность в синтезе храмовых искусств. Саратов, 2005.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский как пример для катехизаторов

А. А. Попов

Выпускник Свято-Иоанновских богословско-педагогических курсов 2008 г., катехизатор, преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета по программе «Теология».

Аннотация

Имя святого праведного Иоанна Кронштадтского носят Епархиальные курсы при Отделе религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской митрополии. Осуществление от лица Православной Церкви духовно-просветительской деятельности в различных слоях общества, на разных уровнях и различными средствами с целью приобщения людей к нормам христианской жизни – это ответственное служение, к которому готовятся обучающиеся на курсах. В статье рассказывается о жизни св. Иоанна, которая служит примером для учащихся и выпускников курсов в их деятельности в качестве катехизаторов.

Ключевые слова: Иоанн Кронштадтский, катехизация, религиозное образование.

В 1991 году, по благословению митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева), инициативе учащихся семинарии, преподавателей духовных школ и духовенства епархии начались занятия богословско-педагогических курсов первого набора, который состоял из 45 слушателей. В ноябре 1999 года руководство и педагогический совет курсов обратились с прошением к владыке Владимиру о наименовании курсов Свято-Иоанновскими – в честь святого праведного Иоанна Кронштадтского, что и было одобрено и благословлено нашим архипастырем.

Каково же значение святого Иоанна, нашего небесного покровителя, для учащихся и выпускников курсов? Конечно, важно отметить, что ежегодно 2 января, в день памяти Иоанна Кронштадтского совершается «курсовая» Божественная литургия, на которую приглашаются все учащиеся. Кроме того, организуются вечера памяти святого Иоанна, поездки в Кронштадт; учащиеся и педагоги в своих молитвах постоянно обращаются к святому Иоанну.

Но необходимо помнить, что задача курсов – не просто дать набор знаний по различным церковным дисциплинам. Главная цель – подготовка педагогов и катехизаторов, настоящих специалистов, могущих послужить делу духовного просвещения нашего общества светом Христовой веры. Катехизация в узком смысле слова – это проведение огласительных бесед по основам веры с людьми, готовящимися принять Святое Крещение. Катехизация в широком смысле – это осуществление от лица Православной Церкви духовно-просветительской деятельности в различных слоях общества, на разных уровнях и различными средствами, с целью приобщения людей к нормам христианской жизни.



Святой праведный Иоанн Кронштадтский
(Прот. Иоанн Ильич Сергиев)

Исучая его жизнь и духовное наследие, мы можем попытаться использовать их в своей катехизаторской практике. Ибо, по слову святителя Иоанна Златоуста, почитание святого состоит в подражании ему. Как это осуществить? Здесь – уже тема отдельного серьезного исследования. Отмечу лишь некоторые моменты.

Вдохновляющим примером может быть для нас сама жизнь святого Иоанна. Конечно, ему были даны великие духовные дары, в том числе дар прозорливости, чудотворения, и стремление подражать ему в этом было бы неосмотрительной дерзостью. Но жажда молитвы, ревность к богослужению, милосердие, неустанное служение людям – все это весьма важные составляющие духовной жизни, необходимые каждому.

За свою жизнь святой Иоанн Кронштадтский построил много храмов и часовен, сельские школы и детские приюты, монастыри и ночлежки для бездомных. Конечно, не у каждого есть такая возможность, но каждый из нас в свою меру должен прилагать усилия в делах милосердия, в том, что принято называть «социальным служением».

Молитва была для отца Иоанна смыслом жизни, а вся жизнь – деятельной молитвой. В наибольшей степени это было заметно в часы богослужений, особенно Божественной Литургии. Служба отца Иоанна представляла собою непрерывный горячий молитвенный порыв к Богу. Все возгласы и молитвы произносились им так,

К сожалению, сегодня, в силу ряда причин, выпускники курсов зачастую остаются невостребованными. Но мы надеемся, что катехизация в нашей Церкви будет развиваться все больше и станет одной из приоритетных сторон деятельности, ибо она наряду с миссионерским служением является прямым следованием заповеди Господней: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф 28:19–20).

И святой Иоанн Кронштадтский может явиться не только молитвенником за тех, кто трудится на этом поприще, но и живым примером подобного служения, ведь даже в тропаре этому святому говорится, что он – «образ верным». Важно при этом отметить, что святой Иоанн жил и подвизался в миру, а не в монастыре или затворе, и потому его опыт вдвойне полезен для нас. Изучая

как будто своими просветленными очами он видел пред собою Господа и разговаривал с Ним. Конечно, такая молитва даруется на вершинах святости, но и мы должны прилагать усилия к стяжанию правильного молитвенного устройства души.

Святой Иоанн был замечательным педагогом-законоучителем. Он никогда не прибегал к тем приемам преподавания, которые тогда часто имели место в наших учебных заведениях, то есть ни к чрезмерной строгости, ни к нравственному принижению неспособных. Уроки его были скорее удовольствием, отдыхом для учащихся, чем тяжелой обязанностью, трудом. Это была живая беседа, увлекательная речь, интересный, захватывающий внимание рассказ. И эти живые беседы пастыря-отца со своими детьми на всю жизнь глубоко запечатлевались в памяти учащихся. Такой подход к преподаванию он в своих речах, обращаемых к педагогам перед началом учебного года, объяснял необходимостью дать Отечеству прежде всего человека и христианина, отодвигая вопрос о науках на второй план. Один из его учеников вспоминает: «Каждый раз, когда подходил день его урока, нами овладевало тихое, радостное ожидание его прихода. Поучения батюшки дышали силой такой веры, что каждое его слово глубоко проникало в душу. Его наставления, полные отеческой любви, принимались сразу, с сердечной готовностью следовать им. И мы наставлялись в своих отношениях к родителям, к Церкви, к старшим лицам в добрых поступках». Нередко бывали случаи, когда отец Иоанн, заступившись за какого-нибудь ленивого ученика, назначенного к исключению, сам принимался за его исправление. Проходило несколько лет, и из ребенка, не подававшего, казалось, никаких надежд, вырабатывался полезный член общества. Все это контрастировало с сухой схоластической зубрежкой учебника по Закону Божию, весьма распространенной в те времена и дававшей зачастую отрицательный результат.

Не менее важно для нас изучение духовного опыта отца Иоанна, выраженного в дневниковых записях и других книгах, а главное – в его необычных проповедях.

Так, важно помнить, что духовная брань не прекращается ни на минуту. В нашей духовной жизни бывают как взлеты, так и падения. Как известно, чем ближе человек к Богу, тем легче он замечает малейшие свои грехи. Это заметно и в дневниках отца Иоанна. Главное, что отличает святого от грешника, состоит в том, что святой видит свои грехи и кается в них. Иоанн Кронштадтский кается даже в малейших



Протоиерей Иоанн Ильич Сергиев
среди прихожан



Любовь о. Иоанна Кронштадтского к детям

грехах... Это и нам не дает унывать и отчаиваться, ибо с одной стороны мы видим, что никто, даже величайшие святые, не избавлены от искушений, а с другой – во всех наших падениях мы не должны приходить к мысли, что все потеряно, ведь святые, даже согрешая в чем-то, устремлялись к Богу и преуспевали в смиренном служении Ему.

Сегодня мы имеем уникальные примеры раскрытия жизни святого. Конечно, следует обратиться к тому, что сам святой Иоанн предлагал к публикации. Это, в первую очередь, известная книга «Моя жизнь во Христе».

Существенно важным для православного христианина является постоянное, возможно более частое, благоговейное причащение Святых Христовых Тайн. Святой Иоанн непрестанно призывал к сему свою паству, что особенно выделяло его на фоне господствовавшей тогда практики Причастия единожды в году. Иоанн Кронштадтский может быть назван одним из важнейших деятелей евхаристического возрождения нашей Церкви.

Кроме того, в своих проповедях, как и в дневниковых заповедях, святой Иоанн затрагивал различные вопросы нравственности, столь актуальные и сегодня.

Как часто, например, мы сейчас встречаем подмену искания духовной жизни поисками каких-то внешних врагов, борьбой с «мировой закулисой» и т.п. А святой Иоанн учит: «Доброжелательствуй (а не зложелательствуй) всякому, даже врагу твоему или врагу твоей православной веры и Отечества, чтобы исполнить точно закон Христа Бога, повелевшего любить врагов, благословлять проклинающих, добро творить ненавидящим нас (см.: Мф 5:44). Если же пожелаешь зла и позлорадствуешь врагу – то нарушишь закон Божий, сотворишь лукавство и самосуд пред Господом, и себе причинишь вред и зло, лишишься мира сердечного, и отягчишь душу грехом»¹.

Или такая запись в его дневнике: «Даруй мне, Господи, доброе сердце, добромилющее к врагам моим или России; даруй мне сознавать, что самый злой враг мне это я, я сам. Аминь. 26 июля 1908»².

Или такая запись в его дневнике: «Даруй мне, Господи, доброе сердце, добромилющее к врагам моим или России; даруй мне сознавать, что самый злой враг мне это я, я сам. Аминь. 26 июля 1908»².

¹ Святой Иоанн Кронштадтский. Путь к Богу. Дневниковые записи. СПб., 1998. С. 634–635.

² Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Творения. Предсмертный дневник. 1908, май–ноябрь. М., 2006. С. 38.

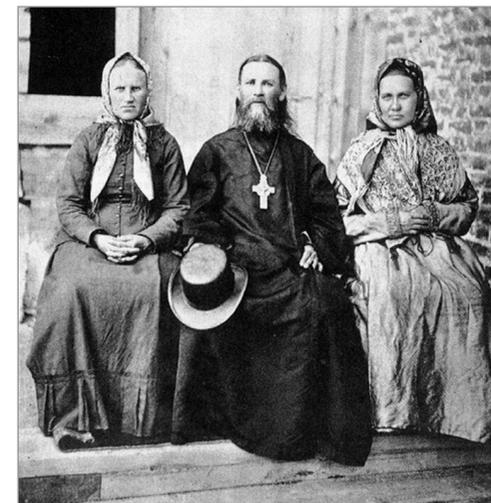
Весьма показательно, что к опыту святого Иоанна обращались такие глубоко почитавшие его духовники современности, как митрополит Сурожский Антоний (Блум) и архимандрит Иоанн (Крестьянкин). Например, митрополит Антоний приводит слова Иоанна Кронштадтского, чтобы показать, что же такое искреннее смирение, ведь это так часто для нас непонятно. А святой Иоанн говорит: «Если бы другому было дано столько, сколько было дано мне, он был бы святым – а я остаюсь грешником. Я действительно самый недостойный грешник на земле, потому что при таком богатстве остаюсь таким бедняком...». И все становится ясным.

Оставил свои замечательные воспоминания об Иоанне Кронштадтском и митрополит Вениамин (Федченков).

Наконец отмечу, что рассматриваемая нами тема уже затрагивалась ранее. Так, в Интернете еще в 2005 году помещена работа игумена Петра (Пиголя), первого проректора Российского православного университета апостола Иоанна Богослова, кандидата богословия. Она озаглавлена так: «Тайна Божия обучения: мысли о законоучительстве праведного Иоанна Кронштадтского».

В своей работе автор обращает внимание на следующие аспекты служения святого Иоанна как законоучителя:

- Ему пришлось много и серьезно заниматься самообразованием и самовоспитанием.
- Святой Иоанн до последних дней непрестанно и неустанно учился, – учился праведно жить, смиряться, любить ближних, учился пастырству, проповедничеству, миссионерству, учительству...
- Великий наставник, основываясь на своем собственном опыте, настойчиво утверждает, что для успешного и плодотворного преподавания совершенно необходима постоянная, ежедневная, «каждоразовая» помощь Духа Святого. Она дается (по молитве) каждому, но нужно относиться к ней со всей серьезностью и хранить ее.
- Законоучитель призван быть в полном смысле этого слова одухотворенным.
- Если преподаватель, да и любой человек, что-то понял, усвоил, – пусть возблагодарит Господа за помощь, ибо без Его помощи мы и простейшего не понимаем.
- Важно говорить не от себя, а от Бога! И отец Иоанн уточняет: «Так как я только орган Бога моего, Духа Всесвятого, а Он всемогущ, то и я „все могу в



Протоиерей И. И. Сергиев с сестрами Анной и Дарьей (д. Сура)

укрепляющем меня Господе“ (ср.: Флп 4:13). Но только верою и любовью я могу быть органом Духа Божия».

- *Главное*, чему может и должен научить пастырь и преподаватель, – это *вера и любовь*, а конкретные дисциплины – суть только средства для научения истине.
- Отец Иоанн пребывал в *постоянной молитве* и таким образом, по сути дела, следовал духовной практике исихастов – лучших учителей в науке о богопознании и стяжании Духа Святого. Отсюда и его точное наблюдение и совет о сердечной беседе с Богом: «Сам будь весь в сердце, беседуя с Богом сердца».
- Важно помнить, что каждый человек есть образ Божий, своего рода икона; он призван прийти «в меру возраста» (ср.: Еф 4:13) и в меру совершенства.
- Святой Иоанн предлагает обучать прежде всего личным примером – ведь ученик безотчетно, сам не зная, как это происходит, лучше «считывает» то, что происходит в душе учителя, нежели то, что слетает с его уст. Поэтому «всякий учитель должен крепко беречь простые, чистые и добрые сердца детей, их восприимчивую и впечатлительную, как воск, душу».
- Наконец, мы должны уповать не на собственные знания или на книги, а на Бога: «Есть люди, – пишет о. Иоанн, – которые просят у Бога премудрости, а сами надеются на книги и оттого не получают просимого. Не Бог ли „просвещает“ и умудряет „всякого человека“? (ср.: Ин 1:9)... От Кого текут „реки воды живой“? (Ин 7:38) Не от ипостасной ли Премудрости Отчей – Сына Божия и Духа Отчего?.. Итак, читай больше слово Божие, живи благочестиво, и Дух Божий вселится в тебя и исполнит тебя премудростью Своею».

Все перечисленное может и должно быть для нас образцом нелицемерного служения Христу и Его Церкви, которое явил святой праведный Иоанн Кронштадтский.

Литература и источники:

1. *Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе или Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства и покоя в Боге.* М., 1999.
2. *Святой Иоанн Кронштадтский. Путь к Богу. Дневниковые записи.* СПб., 1998.
3. *Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Творения. Предсмертный дневник.* 1908, май–ноябрь. М., 2006.
4. Свято-Иоанновские чтения, посв. 180-летию со дня рождения святого праведного Иоанна Кронштадтского. Епарх. Свято-Иоанновские богословско-педагогические курсы. СПб., 2010.

Как хорошо уметь читать...

М. Б. Багге

*Заведующая кафедрой филологического образования СПбАППО,
преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин СПбПДА, к.п.н.*

Аннотация

Статья посвящена актуальной проблеме отношения к чтению. Среди причин, определяющих падение интереса к чтению, автор называет неверное понимание самого смысла чтения, неумение читать таким образом, чтобы достичь понимания авторской идеи. Точка зрения автора в определении смысла чтения созвучна точке зрения И. А. Ильина, который говорил о чтении как о «духовной встрече» автора и читателя. Автор предлагает алгоритм подхода к осмыслению художественного текста, позволяющий, с точки зрения автора, отойти от привычки следовать в процессе чтения лишь за движением сюжета, оставляя без внимания художественную структуру текста. Предлагается собственная интерпретация рассказа И. А. Бунина «Холодная осень».

Ключевые слова: читательская безграмотность, чтение как понимание, чтение как «духовная встреча», обучение грамотного читателя, художественное произведение как художественная система, овладение языком художественной литературы.

Кто-то из деятелей культуры начала XX века перефразировал слова, приписываемые Н. В. Гоголю, «В России две беды: дураки и дороги» следующим образом: «В России два богатства: леса и литература». О том, как мы относимся к лесу, говорить не будем, поговорим о том, как относимся ко второму богатству: русской художественной литературе. Она существует и будет существовать во всем своем многообразии только при одном условии: если будут читать. Если книгу не прочитали, ее словно бы и не было. Невостребованные книги становятся мертвым грузом. Это очевидно. Однако сегодня невостребованность книги – не вина того, кто ее создал, а вина того, кто ее не прочитал. Чтение художественной литературы в наше время – далеко не самое популярное занятие. Многим современным людям кажется, что чтение книг – занятие давно ушедших времен. И что сегодня надо не читать, а получать информацию, а это, конечно, удобнее сделать через Интернет, телевизор. Словно уже в каком-то далеком прошлом чтение книг занимало основное время досуга человека, а семейное чтение вслух объединяло многие семьи. Сегодня же семейное чтение воспринимается как анахронизм.

Причин тому много, перечислять не будем, но есть среди них такие, на которые следует обратить внимание в этой статье, обращенной к людям молодым, обучающимся.

Существует мнение, что в художественной литературе есть некий соблазн, искус, и человек, входящий в духовную среду, порой принципиально и сознательно отказывается от чтения на том основании, что страсти, изображенные в произведении, могут помешать духовной сосредоточенности. Смею предположить, что в ос-



Иван Александрович Ильин
(1883–1954)

нове такого решения может лежать филологическая или, проще говоря, читательская безграмотность, когда само изображение (т.е. то, что изображено в художественном произведении) воспринимается читателем как цель писателя, а не как средство выражения авторской идеи. На самом же деле, прочитав произведение вовсе не значит освоить его сюжет (последовательность событий в произведении), прочитав – это понять цель автора, с которой он взялся за свое сочинение, проникнуть в его мысли.

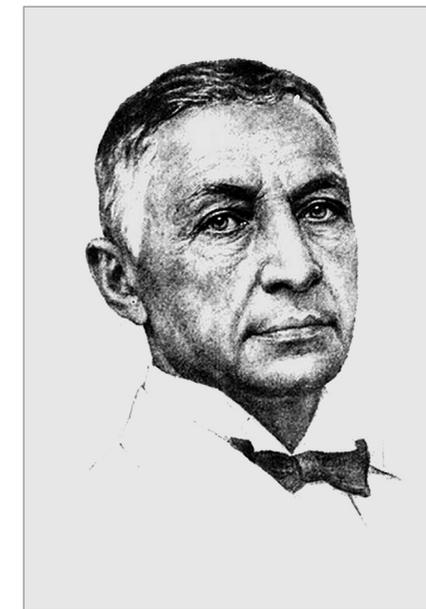
Об этом очень точно сказал И. А. Ильин, православный философ, писатель и публицист: «Кто-то жил, любил, страдал и наслаждался; наблюдал, думал, желал, – надеялся и отчаивался. И захотелось ему поведать нам о чем-то таком, что для всех нас важно, что нам необходимо духовно увидеть, прочувствовать, продумать и усвоить. Значит – что-то значительное о чем-то важном и драгоценном. И вот он начал отыскивать верные образы, ясно-глубокие мысли и точные слова. Это было не легко, удавалось не всегда и не сразу. Ответственный писатель вынашивает свою книгу долго; годами, иногда – всю жизнь; не расстается с нею ни днем, ни ночью; отдает ей свои лучшие силы, свои вдохновенные часы; „болеет“ ее темой и „исцеляется“ писанием. Ищет сразу и правды, и красоты, и „точности“ (по слову Пушкина), и верного стиля, и верного ритма, и все для того, чтобы рассказать, не искажая, видение своего сердца...»¹. И далее Ильин пишет о том, что у читателя есть долг перед писателем, и долг этот состоит в том, чтобы прочитав произведение как можно более точно, чтобы состоялась та «духовная встреча», ради которой и происходит акт творчества.

И. А. Ильин утверждал глубоко духовную природу русского литературно-художественного творчества: «Искусство в России родилось как действие молитвенное; это был акт церковный, духовный; творчество из главного; не забава, а ответственное делание; мудрое пение или сама поющая мудрость»².

Чтение как духовная встреча или чтение как диалог читателя и писателя (о диалоговой природе чтения писал М. М. Бахтин) возможно только при условии того, что читателем будет понят смысл высказанного писателем. Однако именно это оказывается для читателя самым трудным. К сожалению, часто (если не чаще всего)

¹ Ильин. И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Собр. соч. в 10 т. Т. 3. М., 1993. С. 229–230.

² Ильин. И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин – Ремизов – Шмелев // Собр. соч. Т. 6. Кн. 1. М., 1996. С. 204.



Иван Алексеевич Бунин
(1870–1953)

«слова и их значения связываются друг с другом, и читатель представляет себе что-то – „подержанное“, расплывчатое, иногда непонятное, иногда приятно-мимолетное, что быстро уносится в позабытое прошлое... И это называется „чтением“. Механизм без духа. Безответственная забава. „Невинное“ развлечение. А на самом деле – культура верхнего взгляда и поток пошлости»³.

Умению читать для духовной встречи с писателем надо учиться. Что для этого надо делать? В первую очередь – помнить, что художественное произведение представляет собой систему, в которой все элементы связаны между собой и все вместе служат для того, чтобы с возможной полнотой донести авторский замысел. Поэтому-то совершенно недостаточно следить только за сюжетом, необходимо всматриваться во все изображение и стараться понять значение каждой детали. Во-вторых, надо не только читать, но и перечитывать, и необходимо дать себе установку, что первоначальное чтение – это только приближение к автору, но еще не встреча. И в-третьих, надо иметь в виду, что за изображением (или над изображением) и возникнет тот смысл, ради которого и написано произведение, если читатель сможет воссоздать в себе созданное автором. Но «если он не умеет, не хочет и не сделает этого, то за него не сделает этого никто: все будет его „чтение“ и книга пройдет мимо него»⁴, – именно так представляет И. А. Ильин результат того чтения, когда прочитывается только сюжет или когда читатель ищет какое-либо нравоучение исходя из модели поведения персонажей произведения.

Настоящему чтению надо учиться, как надо учиться слушать музыку, рассматривать картину. В общем-то надо овладеть языком того искусства, с произведением которого имеешь дело. Можно показать это на примере.

У И. А. Бунина есть небольшой (всего четыре страницы) рассказ «Холодная осень», который при первоначальном чтении воспринимается как рассказ о судьбе женщины, оставшейся совершенно одинокой, потому что в ее судьбу вмешались исторические события, лишившие ее всех близких и родных ей людей. На фронте Первой мировой войны погибает ее жених, в эти же годы умирают родители, революция отнимает дом, гражданская война – мужа и людей, заменивших ей близких, – племянника мужа и его молоденькую жену. Подводя итог своей жизни, героиня приходит к выводу, что единственное, что было в ее жизни, – это тот холодный вечер, когда еще был жив жених и были надежды на его возвращение,

³ Ильин. И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Собр. соч. в 10 т. Т. 3. С. 229.

⁴ Там же. С. 230.

на будущее семейное счастье. В утешение ей остается вера в то, что где-то там, за непостижимой чертой смерти, ее жених ждет ее с той же любовью и молодостью, как в тот далекий осенний вечер.

Рассказал Бунин о судьбе женщины (вернее, дал ей возможность самой рассказать о своей судьбе – рассказ ведется от первого лица), но сказал иное.

Для начала примем во внимание, что рассказ – эпическое произведение малой формы. В рассказе дается изображение какого-либо эпизода из жизни героя. Это может быть эпизод, характерный для изображаемого отрезка времени или какое-либо общезначимое событие, это может быть эпизод, значимый для жизни только героя. Для рассказа характерно небольшое количество действующих лиц, кратковременность изображаемых событий, небольшой объем. Однако отбор фактов в рассказе может быть настолько общественно значимым, что рассказ поднимается до широких обобщений, охватывающих весь строй общественной, нравственной, политической жизни того времени, которое изображено в нем, и благодаря этому становится своеобразной «свернутой» эпопеей, что и наблюдается в рассказе И. А. Бунина «Холодная осень».

Наконец, необходимо всмотреться в изображаемое, и это можно сделать, например, следующим образом: задать себе ряд вопросов, начинающихся словами «Почему автор...?».

Почему автор назвал рассказ «Холодная осень»?

Почему автор не дал своим героям имен?

Почему, не дав имен героям, автор широко обозначил родственные связи: в рассказе действуют мать, отец, сын, дочь, жених, невеста, муж, жена, племянник, упоминаются бабушки, дедушки («времена наших бабушек и дедушек»), дед матери героини и ее отец?

Почему главного героя рассказа автор называет местоимением (он)?

Почему однажды автор нарушает это правило и называет героя словом «сын»: «мама встала и перекрестила своего будущего сына»?

Почему в рассказе автор, не дав собственных имен героям, называет исторических лиц: Фердинанда, Врангеля и косвенно указывает на имя отца: Петр (в Петров день были именины отца)?

Таких вопросов может быть множество – все зависит от наблюдательности читателя.

И вот тогда, когда читатель внимательно всматривается в текст, видит в нем особенности изображения и начинает осознавать, что эти особенности не случайны, что в них кроется тайна смысла, тогда замысел постепенно начинает проявляться, осознаваться читателем, складываться в единое целое. При этом условия читатель уже может войти в диалог с автором, с другим читателем и становится способен обсудить произведение.

Если же говорить о рассказе «Холодная осень», то на основании ответов на поставленные самим же читателем вопросы можно прийти к выводу, что Бунин осмысливает катастрофу Первой мировой войны, понимая это событие как начало конца, конца человеческой истории. На это указывает само название – «Холодная

осень». Да, оно мотивировано тем, что центральное для жизни героини событие происходит холодной осенью, однако мы обращаем внимание на чтение героем стихотворения Фета «Какая холодная осень...» и повтор слова «пожар» из последней строчки строфы, читаемой героем, в вопросе героини: «Какой пожар?». «Восход луны, конечно», – звучит ответ героя, но для читателя (читать рассказ будут с 1944 года люди, уже знающие и о Первой, и о Второй мировой войне) очевидным станет и другой смысл: «Пожар войны»...

К каким историческим итогам вел этот пожар? Бунин утверждает: к гибели человеческого рода. Вот здесь и обратим внимание на то, что автор не дал имен своим героям, однако широко обозначил родственные связи: в рассказе действуют мать, отец, дочь, сын, муж, племянник, жена; упоминаются дедушки и бабушки (в реплике героя «времена наших дедушек и бабушек», в упоминании о том, что «роковой мешочек» носили на войне «отец и дед» матери, т.е. дед и прадед героини), а также соседи и друзья. Такой прием позволяет Бунину в рамках крайне сжатого повествования показать историю и судьбу целого рода, оказавшуюся общей для многих, если не для каждого семейства. Еще одна значимая деталь, позволяющая именно так трактовать содержание рассказа Бунина: прощаясь на ночь накануне отъезда героя, мать «перекрестила своего будущего сына». Именно так Бунин единожды нарушает в рассказе принцип именованности героя – на всем протяжении повествования герой всегда обозначен местоимением «он», что абсолютно оправдано: героине не нужно его имя, образ жениха живет в ее памяти.

Для понимания мысли писателя необходимо обратить внимание и на кульминацию рассказа: «Убили его – какое странное слово! – через месяц...». Бунин вводной конструкцией «какое странное слово» приковывает внимание читателя к слову «убили». Так кого же убили? Будущего сына, и на шее его был тот «роковой мешочек», с которым вернулись с прежних войн дед и прадед невесты. Будущего сына – значит, и будущих внуков, правнуков, и всю будущность этого рода.

Не случайно Бунин ведет повествование от лица женщины: мужчины погибли в мировой и гражданской войне, мир словно остался без мужчин, и нет больше здорового семени, способного восстановить род. Единственный близкий человек, маленькая дочь племянника мужа, так или иначе связывающая героиню с прошлым, выросла чужой. Образ выросшей девочки очень важен. Бунин из лиц, упоминаемых в рассказе, только ей одной дает внешность, вернее, детали внешности, портрета: «холодные ручки с серебряными ноготками». И весь ее образ окружен чем-то мишурным, игрушечным, ненастоящим: шоколадный магазин, атласная оберточная бумага, золотые шнурочки. По мысли Бунина, она и не могла вырасти иной: если у героини в ее детстве были мать, отец, дом, сад, могилы предков – родина, то в детстве девочки – чужбина, скитания, случайный дом, случайная женщина, взявшая на себя заботу о воспитании («...где только не скиталась я с ней! Болгария, Сербия, Чехия, Бельгия, Париж, Ницца...»). Таким образом, можем сделать вывод о горьких мыслях Бунина, что тот былой русский мир, так похожий на рай (мать, отец, дом, сад, любовь) не восстановить; мысль о случайности, неукорененности, ненужности жизни проникает в рассказ.

Что же остается вечным? Мотив вечности, бесконечности возникает в рассказе в связи с пейзажем. Очень важны детали пейзажа: звезды, ярко и остро сверкающие на черном небе, которые героиня видит из окна теплого освещенного дома, те же «минерально блестящие звезды», которые увидят герои, выйдя в сад. Бесконечное неведомое пространство противопоставлено пространству, ведомому героям: пространству дома, родного сада, – места, обжитого предыдущими поколениями семьи. Вечность, видимая из дома в одной части рассказа; дом, показанный из пространства бесконечности в другой части рассказа: «Посмотри, как совсем особенно, по-осеннему, светят окна дома», – говорит герой, уже предстоящий вечности. Осмысляя прошедшую жизнь, героиня приходит к выводу, что все, что было у нее в жизни – это тот «холодный осенний вечер». Но что было у нее в тот вечер? Дом, отец, мать, прошлое, предстоящее замужество, будущие дети, продолжение жизни ее рода... «Ты поживи, порадуйся на свете...», – говорит ей жених при прощанье. Горькой иронией звучат эти слова в мыслях героини: «Я пожила, порадовалась...». Вечной остается для одних людей надежда, для других вера, что жизнь их не была случайностью, что эта жизнь останется за непостижимой гранью смерти, «где-то там, с той же любовью и молодостью...».

Рассказ – эпическое произведение малой формы. Обычно в рассказе воссоздается событие, важное для одного-единственного человека (как для героини рассказа). Однако Бунин «свернул» до размера рассказа повествование о событии эпопейного значения. Читательское умение дает возможность сделать обратное: «развернуть» событие, увидеть в маленьком по объему рассказе эпическое повествование.

Читатель может и другое: проникнув в мысли писателя, «услышав их», «ответить» ему собственными размышлениями.

Только при этом условии верным становится утверждение, что чтение, как ничто другое, способствует приобщению человека к миру культуры, дает почувствовать общность с другими людьми через посредство культуры. Роль именно такого чтения велика, потому что в процессе общения читателя и писателя через века и пространства при посредстве книги тонко происходит культурная идентификация – возникает духовная связь между человеком и его народом. Человек читающий способен обрести чувство принадлежности к национальной культуре, подойти к принятию ее ценностей как своих.

Литература и источники:

1. Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. Т. 3, 6. М., 1993–1996.
2. Бунин И. А. Стихотворения. Рассказы. Повести. М., 1973.

А Жизнь – только слово?

(О терминологическом различии слов «живот», «житие» и «жизнь» в церковнославянском языке)

С. А. Наумов

Доцент кафедры русского языка Северо-Западного ГМУ им. И. И. Мечникова, координатор Церковнославянского семинара (Санкт-Петербург), к.ф.н.

Аннотация

Статья посвящена терминологическому различию слов «жизнь», «живот» и «житие» в церковнославянском языке. Теоретические рассуждения проиллюстрированы материалом из различных стилистических пластов русского языка и из других славянских языков.

Ключевые слова: церковнославянский язык, русский язык; богослужебный язык, лингвистика, филология.

Жизнь, житие, живот... Как не заплутать в этих словесных «трех соснах»? Давайте разбираться.

В каждой сфере своей деятельности человек именует материальные и духовные реалии словами. Начало этому положил еще Адам до своего грехопадения – когда дал названия всей земной твари. Постепенно в каждой сфере складывается свой в большей или меньшей степени особый подъязык со своей терминологией.

Никакую науку, никакое дело нельзя изучить, не овладев их терминологией, их языком. Путаешь тепло и теплоту – не можешь заниматься термодинамикой; смешиваешь аппендикс с аппендицитом – ты не врач; не знаешь, что такое фонема – ты за пределами филологии. Если ты специалист, профессионал в своей сфере, ты владеешь ее языком. Если не владеешь – ты или дилетант, или еще только ученик (в зависимости от величины самомнения и от тяги к знанию).

У русского православия тоже есть свой особый язык – церковнославянский. Язык, так сказать, «православной специальности». Кто же мы в православии – профессионалы, дилетанты или ученики? Апостолы, например, сознавали себя учениками Христа, даже являясь по характеру своей деятельности учителями. Превозноситься выше апостолов, согласитесь, как-то некрасиво, а считать себя дилетантом в православии как-то для самолюбия непривычно. Что же, будем добросовестными учениками, будем учиться в вере и овладевать ее языком.

А язык этот шлифовался и оттачивался более тысячи лет и достиг математической точности в выражении православного вероучения, как никакой другой стиль – ни литературный язык, ни язык науки, ни язык поэзии и т.п. Потому что здесь любая неточность или двусмысленность – это лазейка для «агентов новой ереси». Иногда из-за одной буквы ересь возникала.

В церковнославянском-то языке и существуют эти три слова: «жизнь», «житие» и «живот», что соответствует трем составляющим человека: духу, душе и телу. Для начала сравним их в форме прилагательных в сочетании со словом «интерес»: животный интерес, житейский интерес и жизненный интерес – чувствуете разницу?

Жизнь телесная, жизнь как существование называется словом «живот». Само слово «живот» происходит от прилагательного «жив». Податель живота – Господь, Которого мы и называем Живодавцем. Характерно, что именно из этого значения слово в литературном языке сузилось до конкретного названия части человеческого тела, ответственной за обеспечение биологической жизни – брюха, чрева, желудка. Характерное прилагательное – «животный». Животный страх – страх за биологическую «шкурку». Существительное «животное» первоначально обозначает вообще все живое. В этом значении оно употреблено в молитве перед приемом пищи – биологическим, кстати, процессом.

Жизнь душевная, жизнь как деятельность, как социальное проявление называется словом «житие». Отсюда жития святых (не животы и не жизни, а именно описания их деятельности, поступков), отсюда народно-разговорное «житьё-бытьё». Соответствующие прилагательные «житийный», «житейский» имеют тот же смысл. Житейский опыт – опыт, извлеченный из деятельности. Господь житием человека насильно не управляет, это самая зыбкая почва – море житейское – в отличие от основанных на камне веры Божиих даров: живота и жизни. Житие – зона нашей свободы и ответственности, по итогам использования которой с нас взыщется.

Жизнь духовная, вечная, Божественная называется словом «жизнь». В животе своем (существовании) житием своим (деятельностью) мы можем расположить Бога к дарованию нам вечной жизни. Вечная жизнь – это такой же подарок Бога, как и живот (земное бытие). Заработать ее невозможно, потому что все, что заработано, «нажито непосильным трудом», не превосходит рамок жития. А жизнь эти рамки превосходит.

Живот Господь дает каждому живому существу, возможность жития предоставляет каждому человеку, жизнь дарует святым (т.е. нормальным людям), проявившим себя в своем житии.

Но как же выражение «живот вечный»? Разве это не то же, что «жизнь вечная»? То же. Только слово «вечный» в этих сочетаниях немного по-разному работает. Как слово «серый» в сочетаниях «серый волк» и «серая лошадка». Волк и без прилагательного «серый» – серый. А вот серая лошадка – это уже и не лошадь вовсе, не животное. Выходит, что слово «серый» волку не добавляет ничего, а лошадку превращает в незаметного человека! Так же и слово «вечный»: жизнь так и остается жизнью (в духовном смысле), а вот живот уже перестает быть способом существования белковых тел – и тоже становится жизнью. Такое символическое употребление слов часто встречается в церковнославянских текстах: Царь Небесный – это не кесарь (т.е. не Цезарь, от которого и произошло само слово «царь»), краеугольный камень – это не строительный материал, как и камень веры – не минерал, и море житейское – не водоем. Примеров множество.

Литературный наш язык, менее заботясь о богословской точности, все три значения «упаковал» в одно слово «жизнь». И «есть ли жизнь на Марсе» (= живот), и «жизнь замечательных людей» (= житие), и «жизненно важный» (= жизнь) – везде употребляется одно и то же слово, один и тот же корень. Хорошо это или плохо?

Как посмотреть. В богословской сфере путаница получается несомненная, но на то и есть церковнославянский язык, чтоб расставлять там все по местам. А если сравнить с другими славянскими языками, то обнаружится, что у нас в наиболее общем значении закрепилось слово «жизнь», у чехов и поляков – слово «житье», у сербов – «живот». То есть основным признаком жизни для южных славян является *существование*, для западных – *деятельность*, для русских же – *одухотворенность* (отсюда знаменитый «русский дух»). С таким отношением к жизни наши предки выстроили самую большую страну из когда-либо существовавших на Земле, с колоссальным запасом жизненных сил. Весь двадцатый век работал на разрушение России, но, как в сказке говорится, «бил, бил – не разбил». Пооббил, правда.

Есть в просторечии еще одно слово – «житуха». От которой да избавит нас милостивый Господь!

Литература и источники:

1. Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб., 2000.
2. Колесов В. В. Философия русского слова. СПб., 2002.

Яркий свет над черной равниной (Размышления над фильмами Акиры Куросавы)

Т. А. Забавникова

Старший преподаватель кафедры высшей математики СПбГТУРП,
выпускница Свято-Иоанновских богословско-педагогических курсов 2008 г.

Аннотация

В статье предпринята попытка православного осмысления творчества великого японского кинорежиссера Акиры Куросавы. Автор подчеркивает интерес режиссера к творчеству Ф. М. Достоевского, его интерес к России.

Ключевые слова: японское кино, кинокритика, кинофестиваль, режиссура, сценарий, символика кинофильма, наднациональные проблемы.

Что нам известно о японском кино? Почти ничего. А уж православные им вообще не интересуются. Ведь японцы в основной своей массе – буддисты и синтоисты. И вообще у них там свои проблемы, японские, а у нас – свои, русские. Но есть проблемы наднациональные, общечеловеческие. Именно такие проблемы поднимал в своих фильмах великий японский режиссер Акира Куросава.

Он родился в 1910 году в семье потомственного самурая. Мне не удалось выяснить, кто он был по вероисповеданию – буддист, синтоист или исповедовал некую свою собственную религию. Но его любимыми писателями были Шекспир и Достоевский, христиане. Любимым художником – Винсент Ван Гог, который в молодости проповедовал Евангелие бельгийским шахтерам.

Его любили в Советском Союзе, советские кинокритики называли его «великим гуманистом» и «обличителем пороков капиталистического общества». Да, он был великим гуманистом безо всяких кавычек. Я помню сентябрьский вечер 1998 года, когда на одном из центральных телеканалов была внезапно прервана передача, и диктор сказал, что из Японии пришла печальная весть: умер Акира Куросава, поэтому в программу внесены изменения и в память о великом режиссере будет показан его фильм «Тень воина».

На Западе Куросаву принимали сдержанно. Однако приглашали на фестивали, вручали призы. И его влияние на западное киноискусство огромно. Например, он создал в кино новый жанр – жанр боевика. Все знают вестерны Серджио Леоне, фильм Джона Стерджеса «Великолепная семерка», «Поезд-беглец» Андрея Кончаловского, эпопею Джорджа Лукаса «Звездные войны» и многое другое. Это – уже классика. И все это идеи Куросавы. И его идеями пользуются до сих пор.

Само имя режиссера символично. Его иероглифы означают сочетание значений «черная равнина» и «светлый», «яркий». Яркий свет над черной равниной бездуховности и бездарности.

Он никогда не был богат, однажды даже оказался вынужден продать собственный дом, три года оставался без работы. Япония его не понимала и не принимала. Японцы считали его «прозападно настроенным». А он пытался достучаться до сердец людей. Снимая по Шекспиру, обращался к западной цивилизации. Снимая по Толстому и Достоевскому – к России.

Он призывал человека взглянуть вверх, вспомнить свое предназначение. Просматривая фильмы Куросавы, снимавшиеся с 1948 года, я убедилась, что они не кажутся наивными, снятыми для людей прошедшей эпохи. Они обращены к нам, современным людям. И они найдут отклик в сердцах последующих поколений. В этом – гениальность режиссера.

Уже в первой самостоятельной работе Куросавы, «Пьяный ангел» (1948 г.), звучит тема преображения души: главный герой – врач – понимает, что от одиночества и пьянства он сможет избавиться, если поможет другому человеку – молодому гангстеру, больному туберкулезом.

В фильме «Тихая дуэль» (1949 г.) врач, оперируя больного, заражается от него сифилисом. Он вынужден из-за этого порвать со своей невестой, оперировать и лечить бедняков. И звучит мысль: а может быть, эта болезнь и к лучшему? Так – был бы напыщенным ханжой, модным доктором, а стал прекрасным, чутким человеком, бескорыстно помогающим людям.

«Расёмон» (1950 г.) – мистический фильм о непознаваемости Истины – принес Куросаве первого «Оскара».

В 1951 году выходит фильм «Идиот», снятый по роману Достоевского.

Два писателя сопровождали Куросаву всю его жизнь – Шекспир и Достоевский. Но если Шекспиром он восхищался как величайшим классиком мировой литературы, то Достоевского он воспринимал сердцем. Начиная с детского возраста (с творчеством писателя юного Акиру познакомил отец) и всю свою долгую жизнь Куросава читал и перечитывал Достоевского. Он не знал русского языка, читал Достоевского в переводах. «Нет для меня писателя более доброго и великодушного. Когда я говорю о доброте, то имею в виду чувство, заставляющее не отводить глаза при виде чего-то поистине ужасного, поистине трагичного. Ему в высшей степени свойственно сострадание. Он не отворачивается – он смотрит и страдает. В этом большее, чем человечность, лучшее, нежели человечность». «... Как бы то ни было, сострадание – свойство высокой человеческой души, свойство святое. Я преклоняюсь перед Достоевским», – писал Акира Куросава.



黒澤明



Кадр из фильма «Идиот»

Фильм Кurosавы, как мне кажется, – лучшая из экранизаций романа «Идиот». Фильм черно-белый, и это большой плюс: не отвлекаешься на яркие краски и костюмы актеров. В фильме заняты японские актеры – значит, не следишь за знаменитостями. Весь фильм озвучен Шестой (покаянной) Симфонией Чайковского. За окном – постоянно снег, метель, символизирующая омертвелость наших душ. Игра актеров безупречна. Когда на экране появляется актер Масаюки Мори, сразу понимаешь, что

это князь Мышкин, и никто другой. Когда появляется актриса Сэцуко Хара, понимаешь: это Настасья Филипповна. В роли Рогожина – гениальный актер Тосиро Мифунэ.

Разве это не чудо, что, читая Достоевского в переводах, Курoсава воспринял через него православный дух, христианскую любовь к людям? Его фильмы дышат такой теплотой, такой любовью, какой нет ни в одном фильме мирового кинематографа.

Фильм «Жить» (1952 г.) по рассказу Льва Толстого «Смерть Ивана Ильича» посвящен Любви. Чиновник (глава отдела по делам общественности) Ватанабэ, узнав, что у него рак, понимает бессмысленность и бесполезность своей прожитой жизни и оставшиеся дни посвящает строительству детского парка на заброшенной свалке.

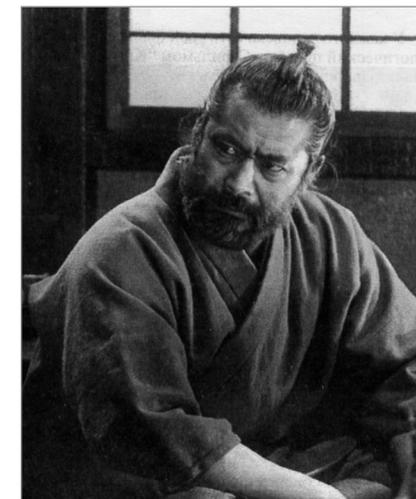
В 1954 году вышел самый знаменитый фильм Курoсава – «Семь самураев». Именно этот фильм положил начало новому направлению в кинематографе – жанру приключенческого боевика. Но если у Курoсава это историческая драма с высокой моралью, то все последующие боевики у других режиссеров сводятся к стрельбе и погоне.

Хотелось бы подробнее остановиться на фильме «Красная Борода», снятом в 1965 году. Здесь, мне кажется, наиболее полно проявляется влияние на Акиру Курoсаву русских классиков. Фильм снят по романам Сюгоро Ямамото «Клиника Красной Бороды» и Федора Михайловича Достоевского «Униженные и оскорбленные».

Двадцатые годы XIX века, эпоха до революции Мэйдзи. Больница для бедных на окраине Эдо. Сюда прибывает молодой, амбициозный врач Ясумото, изучавший голландскую и датскую медицинские традиции. Он раздражен. В результате семейного скандала он не смог получить высокооплачиваемое место личного врача сёгуна и вынужден довольствоваться скромным местом врача в государственной больнице для бедных. Здесь его встречает главный врач Кёдзё Ниидэ, по прозвищу Красная Борода, которое он получил за рыжий цвет бороды. Его играет гениальный актер и друг Курoсава – Тосиро Мифунэ. В больнице – знакомые всем нам проблемы: постоянное урезание средств, нехватка медикаментов. Операции проводятся без наркоза. Но Красная Борода являет собой образец бескорыстного служения своему врачебному долгу. Он покупает на свои средства лекарства, бесплатно оперирует, даже материально поддерживает родственников больных. Его отношения с пациентами исполнены терпением и поистине христианской любовью.

Ясумото не понимает поведения Красной Бороды, он даже отказывается надеть медицинский халат. Его привлекает девушка – дочь богача, страдающая редкой формой сумасшествия. Ясумото пытается наладить с ней контакт, ведь если он правильно поставит диагноз и вылечит эту пациентку, его ждут слава и немалая сумма от отца девушки. Но его попытка лечения заканчивается неудачей.

На протяжении всего фильма можно видеть, как идет преображение души Ясумото. Вот Красная Борода приводит его к умирающему от рака печени старику. «Посиди с ним, нет ничего величественнее смерти», – говорит он. Оставшись наедине с больным, Ясумото напуган, он с благоговейным ужасом смотрит на безмолвно страдающего старика.



Кадр из фильма «Красная Борода»

«Блажен путь, в онъже идиши
днешь, душе, яко уготовася тебе место упокоения».
(Из чина отпевания).

Вот вместе с Красной Бородой они осматривают проститутку в публичном доме. Хозяйка заведения жалуется, что у нее живет двенадцатилетняя девочка Отоё, дочь ее покойной подруги: «Совсем не хочет работать. Постоянно прикидывается больной». Красная Борода просит у хозяйки отдать девочку ему. Хозяйка отказывается, на помощь ей приходят вышибалы и сутенеры. Красная Борода понимает, что вырвать ребенка из притона можно только силой. Он говорит: «Убить я вас не убью, но что покалечу – это точно». И происходит схватка.

В этом эпизоде Курoсава ставит важнейший нравственный вопрос: а можно ли совершить один грех, чтобы предотвратить другой? В данном случае речь идет об опасности превращения невинной девочки в блудницу. Это понимает режиссер, понимает его герой. «Я, кажется, перестарался... бинты и шины...», – слышим мы реплику Красной Бороды.

Красная Борода отдает девочку на попечение Ясумото. Поначалу отчаявшийся, озлобленный ребенок не понимает доброго к нему отношения. Но постепенно происходит преображение души девочки. Она становится санитаркой в больнице и, в свою очередь, помогает избавиться от греха воровства мальчику Тёбо.

Вот привезли семью: родители и трое детей из-за нищеты отравились крысиным ядом. Двое малышей умерли. Состояние третьего мальчика очень тяжелое. И женщины-сиделки начинают кричать в колодезь имя умирающего – по местному поверью, этот крик должен удержать его душу на земле.

Это самый волнующий момент в фильме. Это – почти молитва. Уже умерли два брата мальчика. Женщинам очень тяжело и больно. Они не знают, как помочь

последнему оставшемуся ребенку. И начинают молиться. Они молятся как умеют, как всегда молились в этой местности.

Эпизод снят так, что взгляд кинокамеры опускается на дно колодца, как бы в глубину преисподней, а затем стремительно идет вверх. Женщины кричат до тех пор, пока на крыльцо больницы не выходит врач и не говорит, что мальчику стало лучше.

Постепенно происходит преображение души Ясумото. Он понимает, что кроме высокого положения, больших денег есть еще и служение.

Мы все созданы по образу Божию, и этот образ дан нам не для того, чтобы мы жили в свое удовольствие, для себя, следовали своим инстинктам. Мы – странники на этой земле. И какой была наша земная жизнь, такой будет и жизнь вечная. Либо мы будем с Богом, либо без Него.

В конце фильма Ясумото отказывается от предложенного ему выгодного места личного врача сёгуна и говорит, что намерен остаться в больнице и посвятить всю свою дальнейшую жизнь лечению бедняков.

Несмотря на все труды режиссера и актеров этот гениальный фильм провалился в прокате. И это был последний фильм Куросавы, в котором сыграл актер Тосиро Мифунэ. Здесь пути гениального режиссера и гениального актера разошлись. Работая с Куросавой, невозможно было заработать большие деньги. Дальнейшая карьера Тосиро Мифунэ складывалась вполне удачно: он играл роли самураев в западных фильмах. Но таких вершин актерского мастерства, каких он достиг в фильмах Куросавы, он больше не достигал никогда. Но это уже отдельная тема – таланта и денег.

В 1966 году Акира Куросава отправляется в Лос-Анджелес, где заключает договор на съемку фильма «Поезд беглецов». Но его ждет жестокое разочарование: работодатель требует, чтобы в фильме присутствовали обнаженные женщины. Куросава категорически отказывается от эротических съемок. В Голливуде даже был созван консилиум из трех врачей-психиатров, которые решали вопрос о вменяемости режиссера. Куросава порывает контракт с Голливудом. Он вынужден заплатить крупную неустойку, на которую уходят последние деньги, оставшиеся от проката «Красной Бороды». Разочарованный и подавленный, он возвращается в Японию.

Здесь в 1970 году, в рекордно короткие сроки (28 дней) на городской свалке он снимает замечательный фильм «Додескаден» («Под стук трамвайных колес»).

В роли психически больного подростка Року-тяна режиссер, возможно, изобразил и себя. Его считали таким же «чокнутым трамваем» за стремление следовать высоким идеалам, а не угождать сиюминутным потребностям обывателей.

Но зритель не принял эту работу. Целых три года режиссер оставался невостребованным. У него даже была попытка самоубийства.

И, наверное, не случайно Господь послал ему помощь из России.



Кадр из фильма
«Под стук трамвайных колес»

Весной 1973 года Куросаве позвонили из Советского посольства. Представители Госкино СССР предложили ему снять фильм по книге В. К. Арсеньева «Дерсу Узала». Неограниченные сроки, неограниченный бюджет. Съемки продолжались около двух лет. И появилась прекрасная кинопоэма о великой девственной природе, чистых и братских человеческих отношениях, о месте человека на земле.

За этот фильм в 1976 году режиссеру был присужден второй «Оскар».

А затем пришла и помощь от друзей. Френсис Форд Коппола и Джордж Лукас сами переживали не лучшие времена, но смогли собрать 6 млн долларов. И Куросава снимает историческую драму «Кагемуша» («Тень воина»). Фильм имел успех и признание в Японии, завоевал восемь призов, в том числе «Золотую пальмовую ветвь» Каннского кинофестиваля.

В связи с успехом «Тени воина» возросла популярность и старых фильмов Куросавы. И режиссер смог приступить к работе, над которой размышлял многие годы, – о духовной судьбе человечества. Эти размышления вылились в два фильма: «Ран» (1985 г.) и «Сны» (1990 г.).

«Послушайте меня, князь народа, и внимайте, начальники собрания: ни сыну, ни жене, ни брату, ни другу не давай власти над тобою при жизни твоей; и не отдавай другому имения твоего, чтобы раскаявшись не умолять о нем. Доколе ты жив и дыхание в тебе, не заменяй себя никем; ибо лучше, чтобы дети просили тебя, нежели тебе смотреть в руки сыновей твоих».
(Сир 33:18–22).

Слово «ран» с японского переводится и как «смута», и как «безумие». Безумие современного мира, отвергнувшего Бога. Взяв за основу трагедию Шекспира «Король Лир», Куросава перенес действие в средневековую Японию. Лир стал князем Хидэтору Итемондзи. Это – реальное историческое лицо. Князь Хидэтору разделяет свои владения, собранные грабежом и насилием, между тремя сыновьями. В отличие от Шекспира, режиссер проводит мысль о воздаянии за предыдущие грехи Хидэтору: насилие, коварство, войну. Мщение исходит от сыновей, которые в своем поведении подражают отцу.

«На что дан страдальцу свет, и жизнь огорченным душою, которые ждут смерти, и нет ее, которые вырыли бы ее охотнее, нежели клад, обрадовались бы до восторга, восхитились, что нашли гроб? На что дан свет человеку, которого путь закрыт, и которого Бог окружил мраком? Вздохи мои предупреждают хлеб мой, и стоны мои льются, как вода, ибо ужасное, чего я ужасался, то и постигло».



Кадр из фильма «Дерсу Узала»

меня; и чего я боялся, то и пришло ко мне. Нет мне мира, нет покоя, нет отрады: постигло несчастье».
(Иов 3:20–26).

Поведение Хидэтору в течение фильма меняется. Из своевольного тирана он через гнев, страх, унижение превращается в безумного и беспомощного, раскаивающегося старика.

«Смерть, убийство, ссора, меч, бедствия, голод, сокрушение и удары, – все это – для незаконных; и потоп был для них».
(Сир 40:9–10).

И символична концовка фильма: слепой принц бродит по краю обрыва и роняет свиток с изображением Будды. Это – балансирующее на краю пропасти человечество, потерявшее Бога.

«Сны» представляют собой собрание из восьми новелл.

Первая новелла – напоминание о грехе Адама и Евы и о том, что Господь оставил нам надежду.

Вторая новелла – мысль, что первородный грех искупается самопожертвованием.

Третья новелла напоминает о том, что для восхождения в горный мир нужна такая добродетель как решительность. Новелла – и напоминание о бодрствовании. «А что говорю, говорю всем: бодрствуйте» (Мк 13:37).

Четвертая новелла – призыв к покаянию.

Пятая новелла говорит о том, что окружающий нас мир также поврежден.

Шестая – апокалиптические последствия ядерной войны.

В седьмой показаны муки ада. Люди, которые не хотели жить как люди, попали в ад и обречены на вечное мучение.

В восьмой новелле показано, какой прекрасной могла бы быть жизнь на Земле, если бы все люди жили по закону Божию.

Последний фильм Куросавы, «Матадаё» («Еще нет»), повествует о подготовке к смерти. Ученики спрашивают своего старого профессора: «Ты уже готов к смерти?». «Еще нет», – отвечает он.

Фильмы Куросавы – настоящие шедевры, они очень утонченны и изысканны. Их смотрят не для приятного времяпрепровождения. И смотрят их люди, ищущие ответа на вопросы: Кто мы? Зачем мы живем на этой земле? В чем наше предназначение?

Наследие Куросавы огромно, во многом не осмыслено, и хотелось бы, чтобы в исследовании творчества великого режиссера появилась бы и православная составляющая.

Литература и источники:

1. Надеждин Н. Я. Акира Куросава: «Семь самураев». М., 2011.
2. Юрнев Р. Н. Одинокий всадник в тумане. Акира Куросава. М., 1977.

Я не достигну славы и высот.
Земная цель мне видится иною:
Пусть к Богу хоть одна душа придет
Через стихи, написанные мною...

Елена Шустрякова

Духовные стихотворения современных петербургских поэтов



Хранит песок следы на берегу...



Протоиерей Сергей Григорьянц
Клирик церкви св. Иоанна Предтечи («Чесменской»),
член Союза писателей России

День православной книги минувшего 2012 года был ознаменован встречей слушателей Епархиальных курсов им. св. прав. Иоанна Кронштадтского с петербургским поэтом, протоиереем Сергеем Григорьянцем. «Не страсть, а сильное потрясение становится стимулом для поэтического творчества. В какой-то мере мои стихи напоминают исповедь... Только надо быть честным перед Богом», – сказал на встрече отец Сергей.

* * *

Растворяюсь, как сахар в стакане,
В фарисействе, в измене, в обмане.
Растворяюсь в стакане воды
На глазах у тоски и беды.
Ты не видела в небе сады?
В небе наши сады, как в тумане.
На деревьях поспели плоды.
Может, осенью сварим варенье?
Ты простишь мне мое растворенье?
Фарисейство? Измену? Обман?
Возносящийся к небу туман...

* * *

Однажды ночью, липкое, как мед,
И страшное, как старческая скука,
В конце пути в последний раз без звука
Раскаянье в содеянном придет.
Потом душа отправится в полет
Кусочком льда. Потом растает лед.

* * *

Было когда-то легко и светло,
Будто мне тоже по жизни везло.
Нежность была и разлука была,
Нежность моя за тобою плыла
Так незаметно, как будто она
В нежность твою не была влюблена.
Мне ли не знать, что за нежность твою
Я понемногу себя отдаю,
Все отдаю, чтобы не горевать.
Знаешь, как страшно все отдавать?..

* * *

Видишь мертвого меня,
Посиневшего меня,
Почерневшего меня
И распухшего меня.

Вспомни теплого меня,
Беспокойного меня,
Беззаботного меня
И любимого меня.

Дождь по крыше – это я.
Лай собаки – это я.
Шорох в доме – это я.
Плач ребенка – это я...

* * *

Хранит песок следы на берегу.
Я в песню обратиться не могу.
Хотя бы в слово или в тихий звук
Твоим простым прикосновеньем рук.
Не буду я в тепло весны одет,
Но буду я подхвачен и пропет,
До облаков, до неба вознесен –
И потому услышан и спасен.

* * *

Рассыпались звезды узором.
Приблизилась Божья рать.
Избушку за низким забором
Не смеет мороз целовать.
Ручей деревенской гармонии,
Журча, уплывает в поля...
Я в снег погружаю ладони
И слышу, как дышит земля.

* * *

Почему к моему изголовью
Прилетает Твоя благодать?
Все великое пишется кровью
В позабытую кем-то тетрадь.
Но к стихам о печали в тетради
Я прибавлю сиянье в раю,
Если Ты, уходящий, - во аде
Не оставиши душу мою.

* * *

Не боюсь темноты, а боюсь немоты.
С этим миром сегодня, как с Богом, на «ты»...
Принесите цветы. Унесите цветы.
Не боюсь темноты, а хочу теплоты,
Теплоты, для которой я годы листаю.
Теплоты, от которой возьму и растаю.

* * *

Твой самый близкий человек
Принес тебе в ладонях снег.
Хотел когда-то принести
Одной святой воды в горсти.

Воды в горсти не донесу,
А белым снегом не спасу.

* * *

Есть ли общее между тобой и мной,
Кроме улицы, что оживает весной?
Кроме вечера, что набрасывает весна
На расстояние от моего окна до твоего окна?

Есть ли общее между тобой и мной,
Кроме чайника на плите за картонной стеной,
Кроме домашних тапочек в коридоре,
Кроме паруса на горизонте в нездешнем море?

Есть ли общее между тобой и мной,
Кроме радости, что чувствуется спиной?
Несмотря на Промысел Божий, она важна
Для расстояния от моего до твоего окна.

Если общее есть, поговори со мной! Смотри,
Как летят самолеты в лучах зари,
Как дети играют, как птицы летят зимой...
Есть ли общее между тобой и мной?

Переводы с иврита

* * *

Ты учишь меня голосам
Птиц, у которых большие и сильные крылья,
А я не могу научиться,
Ты торопишь меня,
А я не знаю, зачем.
Подожди.
Я живу на земле,
Где нет ничего, кроме снега и ветра.
Так что же?
Истину эту я принимаю, смеясь.

* * *

Где хозяин квартиры?
Ушел в Вавилон.
Где его самолет?
Летит без него в Тель-Авив.
Телефонная трубка что делает?
Она Иерусалимом больна.
В каждом из нас по цветку,
По звезде, по капле росы.

* * *

Мы умерли.
Иерусалим остался в живых.
Если бы было можно
Слезы нашего сына
В золото обратить...

* * *

Снег мой, голубоглазый,
Тишиною стал.
Я вышла начерпать воды,
Но милый меня забыл.
Ветер мои поцелуи засыпал песком.
Глаза мои степью покрыл.
Сердце отправилось в путь
за рекой.
Скоро на нашей земле не будет
границ.

* * *

Удивленью положен предел.
Пропущу один день,
И наступит другой.
Пропущу одну ночь,
Солнце снова взойдет,
Звезды погаснут на миг.
Пропущу одну жизнь,
Иерусалим, город наш, будет всегда.

*Из книги:
Сергей Григорьянц «Живет во мне поэт...»
(стихи разных лет). СПб.: Изд-во «Балтийская
книжная компания». 2011.*

Птицы бумажного рая



Одним из недавних событий литературной жизни Петербурга стала презентация в конце декабря минувшего года поэтического сборника – 2-го тома Антологии русской поэзии «Поэтический форум». Презентация прошла в Санкт-Петербургском Доме писателя (ул. Звенигородская, 22).

Многие стихотворения этой антологии отражают христианское видение мира. Предлагаем познакомиться с некоторыми из них.

Ольга Нефёдова-Грунтова (Константинова)

Без доброты, душевной чистоты,
Нас не спасут посты от преисподней.
Когда в душе завистлив, мелок ты –
Не славь Творца – ты не певец Господний.
Иной язычник в десять раз светлей
Того, кто славит Господа, а в жизни
Другому роет яму и людей
Не ценит! О, прости его, Всевышний!
Прости раба,
и просвети добром
Того, кто в сердце преисполнен Веры.

Но боль мою не описать пером,
Когда поют о Боге лицемеры.

Юлия Хрисанфова

Чудо

Не видим, куда и откуда
Пришли мы в назначенный час,
Но ждем непременно чуда
Во всем, что сокрыто от глаз.

И кажется вечной дорога,
Вопросы роятся и жгут –
Удастся ли вылепить Бога
По образу светлых минут?..

Узнаем ли правду на склоне,
Душой обращенные вспять –
К тому, что всегда на ладони, –
О том, что нельзя осязать...

Звучание

Я шью иглой карандаша
Всё, чем дышу на свете белом...
Словами выткана душа,
Душою высказано тело,

Несовершенство глаз и рук,
Смех жизни, слёзы погребений...
Всё – воплощенный в мире – звук
Совсем нездешних откровений.

И в море созданных помех
Звучим – один другого тише.
И каждый сказан был – для всех,
Но мало кто его услышал.

*Николай Бутенко***Не убий**

«Нет смерти!» –
с лозунгом, вперёд
мы по земле шагаем
и насекомых вмах и влёт
бездумно убиваем.
И верим:
Бог с нас в судный час
за этот грех не спросит...

А смерть, как насекомых, нас
бесцеремонно косит.

Память

За упокой зажгу свечу...
Припомнив всех, я задыхаюсь –
и имя каждого шепчу,
кого хоть раз обидел... Каюсь.
О, память! –
Времени вино,
хмельное, горькое, как зелье,
нам в виде совести дано,
как бесшабашному – похмелье.

А Время лечит и летит,
всё унося в забвенье, в Лету...
Пусть Бог простит, и мать простит,
но память душу бередит,
чтоб в смертный час призвать к ответу.

Наталья Снеткова

Как любим мы свои обиды!
Мы бережем их, как детей.
За их стеною нам не видно
Чужих мучений и страстей.
Когда мы все же понимаем –
Пора сомненья разрешить,
Обиду снова вынимаем
Из дальних уголков души.
И вот уже ей места мало,
Собою всё закрыла вновь!
Ну почему обида стала
Для нас важнее, чем Любовь?

*Нина Чидсон***Благословенны плачущие**

Блаженны плачущие ныне,
ибо воссмеетесь.
Лк 6:21

Когда готов от жгучей боли
Ты крайний преступить порог,
Когда уж нет ни сил, ни воли –
Ты помни, что сказал нам Бог.

Земля разверзлась под ногами,
Душа кричит: «За что, за что?»
Кто снимет с сердца тяжкий камень,
Вернуться в жизнь поможет кто?

Галопом раньше мчалось время,
Подстегивая, словно кнут,
И вдруг несносно стало время
Ползущих медленно минут.

И цели нет, и нет опоры,
В привычный мир закрылась дверь.
Лишь раздражают уговоры...
Но надо жить! И ты поверь,

Что время, так или иначе,
Залечит жгучей боли сталь.
Вернется радость к тем, кто плачет,
Благословенна их печаль.

Андрей Родосский

Луковицы на церквах,
Стены белее березы...
И от луковиц на глазах
Выступают ясные слезы,
Словно миро на образах.

* * *

Мы в жизни — словно в аэропорту:
И хочется, чтоб в небеса взлетела
Душа, оставив немощное тело,
И боязно переступить черту.

Владимир Юрков

Где-то нива золотится,
где-то горы прячет мгла;
от границы до границы
ширь безмерная легла,
а по избам закопчённым
безнадёга голосит.
Только песни да иконы
выживают на Руси!

Что ни век – война да смута.
То холера, то пожар
приучают поминутно
жить на лезвии ножа.

Ни управы, ни закона
и пощады не проси!
Только песни да иконы
выживают на Руси!

Сколько это будет длиться,
нас не спросят времена:
переносятся столицы,
исчезают имена,
изменяются каноны.
Если поднял крест – неси!
Только песни да иконы
выживают на Руси!

* * *

В толчее пути не разбирая
(где судеб – три штуки на пятак),
я прошёл случайно мимо рая,
но, увы, не знал, что это так.
Веселились моты и пропойцы,
рассыпаясь шелухою слов,
а шутов убогих колокольцы
заглушали звон колоколов.
И безумия почти на грани
хоровода сумрачных светил,
март растёкся грязью под ногами
и весенним солнцем окатил.
Отмывая от налипшей гнили,
слёзы откровения текли...
Я стоял по щиколотки в глине,
как «недопроросший» сын Земли.

Надежда Ораевская

Осенний свет

Мы поздно встретились. И что же?
Пречист последний жар любви.
Всё уходящее дороже.
Прошу, Господь, благослови
Младым – гулять в цветущих вишнях,
Для них шумит веселый май.
Нас не наказывай, Всевышний,
Осенний свет не отнимай!

Любимый мой, словам пророчеств
Дурных не верь, ведь я твоя.
Смотри, как птицы одиночеств
Летят в далекие края...
И пусть их гонит стылый ветер.
Моей любовью сердце грей!
В наш сад зимою на рассвете
Слетятся стаи снегирей.

Елена Евсеева

Посох Моисея

Сорок лет как в пути! Это ж надо такое придумать!
Он кругами их, что ли, по этой пустыне водил?!
Я рассохся вконец. Я от жажды чуть было не умер,
А ему всё – то сушу, то воду – возьми да роди!
Он, я знаю, такой: что задумал – исполнит, упорный,
И пройдя сквозь пески, донесёт, доведёт до конца...
Но народ-то попался какой-то скандальный и вздорный:
Им не Богу служить, а пасти Золотого Тельца.
И за этих, за них, кто не верил и верить не будет,
Он сжимает меня в истомлённой пустыней руке.
И забьёт мой родник из скалы растревоженных судеб,
И оставит свой след даже в этом бесплодном песке.
И пускай до меня нет ему интереса и дела,
Я пойму, я прощу – лишь бы вместе – в мученьях и зле...
Обопрётся душа на моё деревянное тело
И вдвоём, по пустыне, к обещанной Богом земле!

Нелли Бородянская

Железные цветы

Октябрь. Сквозь листопад Михайловского сада
В окладе золотом уходит в небо храм.
Железные цветы, вплетенные в ограду –
Все в желтых мотыльках, прильнувших к лепесткам.

В мозаике листвы, на хрупком покрывале
Лежит убогий бомж – избитый и ничей,
Сегодня в храм войти ему опять не дали,
В последний раз войти – согреться у свечей.

В обрубках пальцев рук он желтый лист сжимает.
Прохожие идут. На храм кладут кресты.
Звенят колокола... Бродяга умирает,
И смотрят на него железные цветы...

Железные цветы – тюльпаны, хризантемы...
А он в своем раю... У каждого свой рай.
В его раю весна. Там, у ворот Эдема,
Черемухи цветут, бушует Первомай.
В руке его флажок... внизу смеется мама.
Он, маленький совсем, – на шее у отца...

А люди все идут... и крестятся у храма,
И кутают в плащи железные сердца.

Борис Орлов

И мороз,
и ветерок тщедушный,
Снежной птицей на земле зима.
Солнце в небо,
словно шар воздушный,
Поднимает на дымах дома.
А в домах –
веселый свет улыбок.
Здесь привыкли ближнего любить.
Как огромен мир!
Но как он зыбок!
Не забудь его благословить.

Марина Скородумова

Словно птиц, отпускаю стихи,
Пусть свободно летит мое слово,
Отголоски душевных стихий –
Стаей певчей из плена немого.

А постигну ли времени суть,
Духом над суетою взлетаю?..
Вы летите, нелегко ваш путь
К небу, птицы бумажного рая...

ОБ АВТОРАХ



МАРКИДОНОВ Александр Васильевич

Закончил филологический факультет Ленинградского государственного университета (1978), Ленинградскую духовную семинарию (1985) и Ленинградскую духовную академию (1989). Кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии, преподаватель истории древней Церкви, догматического богословия и византологии.



Иерей Игорь ИВАНОВ

Доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета, кандидат философских наук. Закончил Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Преподаватель Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени святого праведного Иоанна Кронштадтского, преподаватель Народного Православного университета Санкт-Петербурга и Ленинградской области, преподаватель Центра государственно-конфессиональных отношений Северо-Западного института Российской Академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. Специалист в области истории философии, религии, культурологии, филологии, медиэвистики и византологии. Автор многочисленных научных трудов.



БУХАРКИН Петр Евгеньевич

Доктор филологических наук, профессор филологического ф-та Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургской православной духовной академии, ведущий научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН; область научных интересов: история русской литературы XVII–XX вв., религиозный контекст русской литературной истории, историческая и теоретическая поэтика, риторика, история русского литературного языка. Автор книг «Православная Церковь и русская литература в XVIII–XIX веках: Проблемы культурного диалога» (СПб., 1996), «Риторика и смысл» (СПб., 2001), «История русской литературы XVIII века. Петровская эпоха» (СПб., 2009), «М. В. Ломоносов в истории русского слова» (СПб., 2011).



ГАВРИЛОВ Игорь Борисович

Доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии, преподаватель Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени святого праведного Иоанна Кронштадтского, преподаватель Санкт-Петербургского Православного Института Религиоведения и Церковных Искусств, преподаватель Народного Православного университета Санкт-Петербурга и Ленинградской области, кандидат философских наук. Автор более 100 опубликованных научных трудов, выпускник Богословско-педагогических курсов при Отделе религиозного образования и духовного просвещения Санкт-Петербургской епархии.



Иерей Павел РАДИН.

Окончил фольклорное отделение Саратовской Государственной консерватории им. Л. В. Собинова. Колокольным звоном занимается с 1991 г. С 2011 г. – руководитель Санкт-Петербургской епархиальной школы звонарей. Действительный член Ассоциации колокольного искусства России. Автор нескольких десятков произведений высокой колокольной музыки. П. В. Радин – один из современных звонарей, занимающихся таким направлением звонарского искусства, как авторская колокольная музыка.

ОБ АВТОРАХ



ПОПОВ Александр Адольфович

В 2005 г. окончил Санкт-Петербургский государственный политехнический университет. Работает инженером. Окончил Свято-Иоанновские богословско-педагогические курсы (2008) и Епархиальные миссионерские курсы (2012). Весной 2011 г. окончил интернет-отделение Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета по программе «Теология», а осенью стал преподавателем этого отделения. Также несет служение катехизатора и преподавателя воскресной школы в храмах Усть-Ижоры.



БАГГЕ Мария Борисовна

Окончила Ленинградский государственный университет (1975). В 1998 г. защитила диссертацию на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. Заведующая кафедрой филологического образования СПбАППО, преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин СПбПДА, преподаватель Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации им. св. прав. Иоанна Кронштадтского, кандидат педагогических наук. Автор пособий по подготовке к ЕГЭ по литературе и русскому языку и ряда статей по методике преподавания литературы.



НАУМОВ Сергей Анатольевич

Доцент кафедры русского языка Северо-Западного государственного медицинского университета им. И. И. Мечникова, кандидат филологических наук. Организатор и координатор Церковнославянского семинара при Отделе религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской митрополии, автор работ по церковнославянскому и русскому языкознанию, прикладной и математической лингвистике.



ЗАБАВНИКОВА Татьяна Алексеевна

Окончила факультет прикладной математики ЛГУ (1987). Работает старшим преподавателем кафедры высшей математики Санкт-Петербургского государственного технологического университета растительных полимеров. Имеет публикации в области математики, автор методических пособий. Выпускница Свято-Иоанновских богословско-педагогических курсов (2008).

Художественное оформление: С. В. Алексеев

Логотип на титуле: М. Стаборовская

*В оформлении обложки использована
фотография скульптуры М. М. Антокольского «Нестор-Летописец», 1889*

Редактор-составитель: Е. С. Дилакторская

Выпускающий редактор: С. Н. Никольский

Верстка: С. В. Алексеев

Корректор: К. А. Храмова

Подписано в печать 11. 01. 2013

Формат 70x100/16

Объем 7,25 п. л. + 1/4 п. л. вклейка

Печать офсетная

Гарнитура Minion Pro

Тираж 999 экз.

Заказ №

Отпечатано в типографии «Береста»

196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28



В первый номер журнала «Верующий разум» мы включили статьи по разным темам. Это византология, христианская культурология, русская религиозная философия, церковная музыка, христианская литература и искусство, а также современная петербургская духовная поэзия. Такая подборка, разумеется, не исчерпывает всего материала, планируемого к изданию в нашем журнале. Мы готовим к публикации также наиболее актуальные статьи современных христианских богословов.