Московский Патриархат
Русская Православная Церковь
Пензенская Митрополия
Пензенская Духовная Семинария

Научно-богословский журнал

ISSN 3034-2732
ISSN 3034-2740 (Online)
28 марта 2025

Вестник Пензенской духовной семинарии

Выпуск 1 (35) 2025

Пенза
2025

ISSN 3034-2732
ISSN 3034-2740 (Online)

Научно-богословский журнал «Вестник Пензенской Духовной Семинарии»

Учредитель и издатель Религиозная организация - духовная образовательная организация высшего образования "Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии Русской Православной Церкви"

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019

Одобрено Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви (Свид. № 305 от 5 декабря 2016 г.)

Главный редактор - Митрополит Пензенский и Нижнеломовский Серафим (С.В. Домнин), ректор Пензенской духовной семинарии

Редакционный совет:

протоиерей Николай Грошев (Грошев Н. Б.), первый проректор ПДС, заместитель главного редактора

протоиерей Вадим Ершов (Ершов В. К.), проректор по научной работе ПДС, кандидат богословия, заместитель главного редактора

Абрамов С. И., к.п.н., доцент кафедры педагогики ПСТГУ

Айконен Ристо, лицензиат педагогики, магистр гуманитарных наук, Ptyhiouhos Theologias (Афинский университет, Греция), старший преподаватель Православного педагогического университета Восточной Финляндии.

Архимандрит Сергий (Акимов В. В.), доктор богословия, профессор, ректор Минской духовной академии, заведующий кафедрой библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры

Антипов М. А., к.филос.н., доцент, доцент кафедры «Церковной истории и философии» Пензенской духовной семинарии

Аристова К. Г., к.и.н., доцент кафедры Церковной истории и философии ПДС.

Воскрекасенко О. А., д.п.н., профессор кафедры педагогики и психологии ФГБОУ ВО ПГУ

иером. Фаддей (Голосных А. В.), магистр богословия, преподаватель кафедры Библеистики и богословия ПДС

Горайко А. В., кандидат богословия, доцент кафедры Библеистики и богословия Пензенской духовной семинарии

Горланов Г. Е., д.филол.н., профессор, заведующий кафедрой «Литература и методика преподавания литературы» ФГБОУ ВО ПГУ

Дворжанский А. И., древлехранитель Пензенской епархии, сотрудник Центра по изучению подвига новомучеников и исповедников российских Пензенской епархии

Дивногорцева С. Ю., д.п.н., заведующая кафедрой педагогики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Дорофеева Т. Г., к.филос.н., доцент кафедры философии, истории и иностранных языков ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ

Евдокимова О. В., к.п.н., доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулёва (г. Пенза)

Архимандрит Платон (Игумнов П. П.), доктор богословия, профессор Московской духовной академии

Кондрашин В. В., д.и.н., профессор, заведующий кафедрой «История России, краеведение и методика преподавания истории» ПГУ, руководитель Центра экономической истории Института российской истории РАН

протоиерей Константин Костромин (Костромин К. А.), кандидат богословия, к.и.н., проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской православной духовной академии

Малюкова Э. Д., к.и.н., доцент кафедры Церковной истории и философии ПДС.

Маслова И. И., д.и.н., зав. кафедрой «Кадастр недвижимости и право» ФГБОУ ВО ПГУАС

Никитин А. Ф., к.и.н., доцент кафедры доцент кафедры методологии науки, социальных теорий и технологий ФГБОУ ВО ПГУ

Одинцов М. И., д.и.н., главный специалист Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ)

Парфенов В. Н., д.и.н. , профессор кафедры Церковной истории Саратовской духовной семинарии.

Пицентий В. Э. диакон, Ph.D. in philosophy , магистр теологии.

Поздняков А. В., к.филос.н., университет Монреаля (Канада)

Пугачев О. С., д.филос.н., профессор кафедры философии, истории и иностранных языков ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ

Пярт И.П., Ph.D., преподаватель, богословский факультет, Тартуский университет, Эстонии

Рассказова Л. В., кандидат культурологии, главный хранитель Объединения государственных литературно-мемориальных музеев Пензенской области

Рупова Р. М., д. филос. н., доцент кафедры теологии Российского государственного социального университета.

Саратовцева Н. В., к.п.н., доцент кафедры педагогики и психологии ФГБОУ ВО «Пензенский государственный технологический университет».

Склярова Т. В., д.п.н., профессор кафедры педагогики Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета

Слесарев А. В., кандидат богословия, проректор по научной работе Минской духовной академии

Тугаров А. Б., д.филос.н., декан ФППиСН ПГУ, профессор кафедры теории и практики социальной работы ФГБОУ ВО ПГУ

протоиерей Андрей Фадеев (Фадеев А. Ю.), кандидат богословия, доцент кафедры Библеистики и богословия ПДС

протоиерей Александр Филиппов (Филиппов А. Н.), проректор по воспитательной работе ПДС

иером. Мелхиседек (Хижняк Я. Г.), кандидат богословия, старший преподаватель Пензенской духовной семинарии

протоиерей Павел Хондзинский (Хондзинский П. В.), доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета ПСТГУ, заведующий кафедрой практического богословия ПСТГУ, профессор кафедры практического богословия ПСТГУ.

Чумаченко Т. Н., д.и.н., ректор ФБГОУ ВО «Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет»

Шварева Л. В., к.п.н., доцент, доцент кафедры «Иностранные языки и методика преподавания иностранных языков» ФГБОУ ВО ПГУ

Шигурова А. Б., к.филол.н., доцент кафедры «Литература и методика преподавания литературы» ФГБОУ ВО ПГУ

Шкаровский М. В., д.и.н., главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Общецерковной докторантуры и аспирантуры.

иером. Феодосий (Юрьев Д. Н.), преподаватель кафедры Библеистики и Богословия ПДС

Янушкявичене О. Л., д.п.н., профессор кафедры педагогики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

«Вестник Пензенской Духовной Семинарии» является научным изданием, в котором публикуются работы по богословской, церковно-исторической и смежной с ними проблематике.

Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, а также для всех желающих подробнее узнать о современной жизни Церкви

Издание включено в общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия.

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

Артёмов Н. С.
Религия как проблема философии в трудах Г. Г. Шпета 5

Дементьев Юрий Алексеевич, диакон
Уточнение взглядов свт. Григория Паламы и варлаамитов методом «от противного» посредством анализа материалов паламитских Константинопольских соборов 14

Д. В. Комиссаров, иеромонах Феодосий (Д. Н. Юрьев)
Вопрос частоты причащения в контексте церковной традиции III-IV веков и в трудах свт. Амвросия Медиоланского 32

ЦЕРКОВЬ И ОБРАЗОВАНИЕ

В. В. Ольхов, протоиерей
Педагогические принципы свт. Василия Великого в свете современной православной педагогики 45

Иеромонах Антоний (А. В. Умнов)
Алексей Степанович Хомяков и реформы образования в России 62

А. Ю. Шкуров, В. К. Ершов, протоиерей
Воспитание и философия религии в литературном наследии Ф. И. Тютчева 71

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

Игумен Ферапонт (П. Ф. Широков)
Епископ Александр (Надеждин) (1857-1931): от члена Учебного комитета до обновленческого митрополита 78

Наши авторы 84

УДК 140.8

Религия как проблема философии в трудах Г. Г. Шпета

Артёмов Н. С.
Вологодская духовная семинария

В статье осуществляется анализ взглядов на религиозную проблематику отечественного философа конца XIX – нач. XX вв. Г. Г. Шпета. Автором исследуется ряд ключевых работ Г. Г. Шпета по истории философии, феноменологии, герменевтике и этнической психологии. В фундаментальной неоконченной двухтомной монографии «Очерк развития русской философии» Г. Г. Шпет однозначно критически оценивает историческую роль христианства (византийского православия, в частности), а в статье «Душа скептика» определяет сущность религиозной установки человеческого сознания через понятие «благодатного скептицизма», из чего в настоящей статье делается вывод о непринятии Г. Г. Шпетом самого христианского богословия, что в свою очередь не означало отрицания некоторых его заслуг в области философии. Анализируя работу Г. Г. Шпета «Введение в этническую психологию», а также его фундаментальные труды по феноменологии и герменевтике, автор приходит к выводу, что в сфере феноменологического познания для Г. Г. Шпета вовсе не была чужда проблематика реальности религиозных переживаний. Наконец, в заключении автор утверждает, что явленная в работах Г. Г. Шпета антиномичность в вопросе понимания религии была чужда самому мировоззрению Г. Г. Шпета, ставшего в истории русской философии одним из самых значительных и противоречивых мыслителей.

Ключевые слова: *Г. Г. Шпет, религиозная проблематика, христианство, феноменология, этническая психология, религиозное переживание.*

Religion as a Philosophical Problem in the Works by Gustav Shpet

N. Artyomov
Vologda Theological Seminary

The article analyses the views of Gustav Shpet, the Russian philosopher of the late XIX – early XX centuries, on religious problems. The author studies a number of key works by Gustav Shpet on the history of philosophy, phenomenology, hermeneutics and ethnic psychology. In the fundamental unfinished two-volume monograph "A View on the History of Russian philosophy" G. G. Speth unambiguously criticises the historical role of Christianity (Byzantine Orthodoxy, in particular), and in the article

"The Skeptic and His Soul" he defines the essence of the religious attitude of human consciousness through the concept of "graceful skepticism", from which the present article draws a conclusion about Gustav Shpet's rejection of Christian theology as it is, which in turn does not mean denying some of his merits in the field of philosophy. Analysing Gustav Shpet's work "Introduction to Ethnic Psychology", as well as his fundamental works on phenomenology and hermeneutics, the author concludes that in the sphere of phenomenological cognition Gustav Shpet was far from being alien to the problem of the reality of religious experiences. Finally, in conclusion, the author argues that the antinomianism in the question of understanding religion, revealed in his works, was alien to the worldview of Gustav Shpet himself, who became one of the most significant and controversial thinkers in the history of Russian philosophy.

***Keywords**: Gustav Shpet, religious problems, Christianity, phenomenology, ethnic psychology, religious experience.*

Введение

В настоящее время интерес к трудам отечественного философа Густава Густавовича Шпета значительно возрос[1]. Конечно, это обусловлено в первую очередь «реабилитацией» мыслителя, расстрелянного в период жесточайших репрессий 1937 года. Сфера научных интересов Г. Г. Шпета была невероятно обширной. Мы могли бы назвать его универсальным исследователем гуманитарного направления, оставившим значительные труды по феноменологии, герменевтике и этнической психологии. Г. Г. Шпет, считавший феноменологию важнейшим направлением в философской мысли, был лично знаком с Эдмундом Гуссерлем и проходил стажировку у него в Геттингенском университете[2]. Именно знакомство в гуссерлевской феноменологией определило специфику воззрений Г. Г. Шпета на философию в целом. Также Г. Г. Шпет уделял особое внимание герменевтике, хронологию развития которой он прослеживал, начиная с зарождения её в недрах христианского богословия и заканчивая секуляризацией и обособлением в самостоятельную теорию истолкования текстов. В целом, можно констатировать, что проблематика теории интерпретации и связанная с ней филологическая и философская проблема языка являются основными для мысли Г. Г. Шпета[3].

Специалисты по изучению наследия Г. Г. Шпета продолжают открывать новое в его трудах, тем самым намечая некую «третью линию» в оценке всей совокупной истории русской философской мысли. Наименьшее внимание исследователей уделялось взглядам Г. Г. Шпета на религию в целом

[1] Тульчинский Г. Л. Г. Г. Шпет и междисциплинарность гуманитарных и социальных наук (прагмасемантический подход). Наследие №2 (21). 2022. С. 31–32.

[2] Штайн К. Э. Феноменологические посылки в филологии: Г. Г. Шпет // Язык. Текст. Дискурс: научный альманах. Вып. 11. Ставрополь, 2013. С. 25.

[3] Микешина Л. А. Густав Шпет и современная философия науки. М., 2006. С. 43.

и на христианство в частности, несмотря на многочисленные и весьма ценные замечания мыслителя по этой проблематике. Лишь в знаменитой программной статье Владимира Карловича Кантора «Густав Шпет как историк русской философии»[1] можно почерпнуть сведения относительно воззрений Г. Г. Шпета на христианство и на его роль в развитии как мировой, так и русской философско-богословской мысли. Однако работ, специально посвященных анализу этой стороны творческого наследия Г. Г. Шпета, до сих пор нет. Настоящая статья в этом смысле является первым и действительно уникальным опытом, в котором ставится одна цель: постараться максимально полно отразить взгляды Г. Г. Шпета на религиозную, в частности христианскую, проблематику.

Историческая перспектива

Взгляды Г. Г. Шпета на историческую роль христианства как в судьбе России, так и человечества в целом наиболее комплексно отражены в его фундаментальном труде «Очерк развития русской философии». Для Г. Г. Шпета эта двухтомная неоконченная работа по философии, по-видимому, должна была стать одной из важнейших, ведь именно в ней мыслитель смог наиболее полно высказаться о сложных исторических судьбах отечественной философской мысли, которая, как отмечает Г. Г. Шпет, «протекала в потемках общественного философского сознания»[2].

Для Г. Г. Шпета философия – это именно «чистое знание», главную проблему на пути к достижению которого он видел в «метафизической псевдофилософии»[3]. Непризнание метафизики, в свою очередь, не означало коренного уклона в материализм, поскольку и марксистскую парадигму мышления Г. Г. Шпет вовсе не считал адекватной представлению об истинной философии.

Углубляясь в причину того, почему же философского «Ренессанса в России просто по определению быть не могло»[4], Г. Г. Шпет, наконец, пришел к заключению: именно христианство стало причиной «гибели» всякой рефлексии в России, а конкретно то византийское православие, которое, по его замечанию, в первую очередь отрезало русских от общечеловеческого античного наследия. Позволим себе привести пусть и весьма объемную, но крайне показательную выдержку из «Очерков…»: «Варварский Запад принял христианство на языке античном и сохранил его надолго. С самого начала его истории, благодаря знанию латинского языка <…> античная культура была открытою книгою для западного человека. Каждый для себя в минуты утомления новою христианскою культурою мог отдохнуть на твор-

[1] Кантор В. К. Густав Шпет как историк русской философии. М., 2006. С. 269–302.
[2] Шпет Г. Г. Очерк развития философии. I. М., 2008. С. 59.
[3] Шпет Г. Г. Скептик и его душа. М., 2006. С. 369.
[4] Кантор В. К. Густав Шпет как историк русской философии. С. 272.

честве античных предков и в минуты сомнения в ценности новой культуры мог спасти себя от отчаяния в ценности всей культуры, обратившись непосредственно к *внесомненному первоисточнику* (курсив наш). И когда настала пора всеобщего утомления, сомнения и разочарованности, всеобщее обращение к языческим предкам *возродило* Европу»[1].

Приведенный фрагмент, как представляется, наиболее точно и полно характеризует взгляды Г. Г. Шпета, во-первых, на то, что есть философское знание и где его истинные корни (разумеется, в древней Элладе), во-вторых, на сущность исторического процесса в целом. По Г. Г. Шпету, следовательно, всю историю мировой человеческой мысли условно можно поделить на 1) «золотой век», достигший своего пика в эпоху Античности; 2) пришедшее в лице христианской веры всеобщее «невегласие»; и последовавшее затем 3) Возрождение, после которого фонд древней языческой философии был вновь актуализирован и принят наиболее просвещенными людьми.

В России, в частности, для Г. Г. Шпета все проблемы, определившие специфику исторического развития отечественной мысли, уходили корнями в «фатальную роль»[2], которую сыграли в истории христианизации славянских земель Солунские братья – свв. Кирилл и Мефодий. Г. Г. Шпет, следовательно, фокусирует особое внимание на проблеме языка: русские были отрезаны от античного наследия именно потому, что в широкой массе не обладали необходимым инструментарием – знанием греческого языка, а усвоили христианство по «болгарско-македонскому» наречию-придатку.

Подобное утверждение критиковалось как излишне ригористическое, антиисторическое и попросту предвзятое ещё исследователями XX века. Так, отец Василий Зеньковский отмечает в качестве весомого и стилистического, и смыслового недостатка «Очерков…» именно неприятную манеру «резких, часто презрительных и всегда придирчивых характеристик»[3], что так контрастирует с чисто философскими работами Г. Г. Шпета по герменевтике и феноменологии, где философу удавалось выдерживать необходимый уровень научной объективности. Обращаясь к истории отечественной мысли, Г. Г. Шпет не обнаружил в ней именно европейского понимания философии, где свои правила во все времена диктовал ratio, без которого философии для Г. Г. Шпета не существует. И потому, действительно, для шпетовских «антиметафизических выпадов основание лежит в презрении к христианству»[4].

Однако это не мешает Г. Г. Шпету проявлять и достаточно объективный исследовательский подход к отдельным историческим выдающимся личностям, так или иначе связанным с развитием философской и богословской

[1] Шпет Г. Г. Очерк развития философии. I. С. 55.

[2] Там же.

[3] Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 781.

[4] Там же. С. 783.

мысли в России. Комплиментарно, хоть и не без иронических замечаний Г. Г. Шпет, к примеру, оценивает деятельность свт. Иннокентия (Борисова), замечая, что в период его ректорства Санкт-Петербургская духовная академия «стала на ноги; его роль аналогична в этом отношении роли митрополита Платона (Левшина) для Московской академии. Его лекции по основному богословию, или, как он сам называл “религиозистике”, проникнуты серьезным философским тоном и обнаруживают его весьма широкое и понимающее знакомство с философией, включая и современные ему учения»[1]. Но далее Г. Г. Шпет указывает, что святитель позволял себе и «звукосочетания, смысл которых трудноуловим», а затем философ риторически восклицает: «Как совмещались с этим у него отличные суждения о Канте, Фихте, Шеллинге, Беме и т. д.?»[2]. Данный пример может быть назван более чем показательным: всё, что в российской богословской мысли стремилось к тесному сопряжению с передовыми западными философскими течениями, казалось Г. Г. Шпету настоящими проблесками в засилии всеобщего «невегласия» православного богословия.

Душа скептика

Наиболее полно собственно философские взгляды Г. Г. Шпета на христианство и метафизическую проблематику явлены в статье «Скептик и его душа». Под скептицизмом Г. Г. Шпет понимает вовсе не «ἐποχή» (воздержание от суждения) в гуссерлианском смысле, когда субъект в ходе феноменологической редукции встает на позицию коренного сомнения, заключающегося в воздержании от суждения о предмете с целью усмотрения его истинной сущности[3]. Скептицизм – это целостная псевдо-философская («скептицизм – вне философии»[4]) установка, для которой характерно выстраивание ограничений для ratio и для рефлексивных способностей человека в целом, когда цель деятельности субъекта заключается не в *обладании* истиной, но в нескончаемом *поиске* её как реальной, но *непознаваемой* и в признании возможности на каждое суждение о ней привести равнозначное ему второе суждение, также имеющее право на существование. Это недоуменное положение, по Г. Г. Шпету, и приводит скептика к его собственному «ἐποχή» (воздержанию от суждения) и «ἀταραξία» (безмятежности).

Одной из форм скептического искажения адекватной философской установки является сама метафизика[5], догматизм и складывающийся из сопо-

[1] Шпет Г. Г. Очерк развития философии. I. С. 215.

[2] Там же.

[3] Шпет Г. Г. Явление и смысл. С. 97.

[4] Шпет Г. Г. Скептик и его душа. С. 372.

[5] Из расшифрованных Т. Г. Щедриной заметок Г. Г. Шпета о сути философии:
«Ложь Метафизики:
α, провозглашение идеального реальным, возможного сущим
αα, самое общее понятие о действительности, а не само понятие действительности

ложения двух этих предпосылок «скептицизм благодатный»[1], под которым Г. Г. Шпет и понимает собственно позицию *верующего ratio*. При этой «установке» для человеческого сознания возникает потребность в достижении абсолютного, которое как-либо персонифицируется, когда осуществляется «теистическая интерпретация абсолютного как личного Бога»[2], Который «всякую аксиому <…> может сделать недействительной»[3], а все положения «человеческой мудрости оказываются благодаря откровению ложными»[4].

Итак, мы обнаруживаем критику не просто исторической роли христианства, но самых оснований религии, вплоть до личностности Бога как определяющей характеристики христианского понимания Божественного. Но при всём этом Г. Г. Шпета вряд ли можно причислить к обыкновенным предвзятым критикам христианства марксистского толка. Напротив, он неоднократно отмечает и большие заслуги христианской мысли. Сам гуманистический пафос Г. Г. Шпета сближает его вовсе не со ставшей магистральной для советской философии и науки линией диалектического материализма, а с философами Возрождения, предпочетшими интеллектуализм Платона и Аристотеля сотериологической проблематике христианства.

Феноменология и этническая психология

Г. Г. Шпет, считая себя «правовернейшим последователем Гуссерля»[5], тем не менее, после признания феноменологии «основной наукой» не увидел одной из центральных проблем процессов редукций, которые предлагал Эдмунд Гуссерль. Человеческое сознание всегда интенционально, то есть всегда обращено на что-либо[6]. В этой связи, по Э. Гуссерлю, одним из ключевых оказывается переживание Бога, причем абсолютное конкретное для немецкого философа, бывшего убежденным христианином-лютеранином. Весьма показательны слова Э. Гуссерля из одного письма: «Жизнь человека есть не что иное, как путь к Богу. Я пытаюсь осуществить эту цель без богословских доказательств, методов и предостережений, то есть достичь Бога без Бога <…> Понимаю, что такой подход мог бы быть опасным для меня самого, не будь я глубоко набожным и верующим во Христа человеком»[7].

ββ, 2-я действительность

γγ, данное через загадочное

Результат β, Агностицизм и скептицизм, как последствия и схема Брентано!» См: Шпет Г. Г. Что такое философия? 2021. С. 71.

[1] Шпет Г. Г. Скептик и его душа. С. 408.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 409.

[4] Там же.

[5] Зеньковский В. История русской философии. С. 781.

[6] Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. М., 2005. С. 85.

[7] Цит. по: Кольцов А. В. Был ли Гуссерль верующим христианином? Новое исследование о религиозных обращениях в Вене начала XX века. 2018. С. 146–150.

То есть для Э. Гуссерля, в отличие от Г. Г. Шпета, проблематика реальности бытия Бога, выходящая за пределы человеческой субъективности, вовсе не была лишена смысла. Эту самую проблематику Г. Г. Шпет, разумеется, не мог игнорировать, а потому в работе «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы» он отмечает, что в границах феноменологии, то есть именно «чистой философии», нацеленной на «подлинное бытие в истине»[1], нельзя делать исключение для опыта мистических переживаний: «для нас нет ни малейшего повода делать исключения для опыта мистического или откровенного, – как первичная данность, он есть прежде всего данность опытной интуиции, и притом с сенсуальным содержанием»[2].

Реальность религиозного опыта становится ещё более объективной, если речь идёт о «коллективном переживании»[3]. Феноменологическую проблематику Г. Г. Шпет, в отличие от Э. Гуссерля, не стал ограничивать конкретной человеческой субъективностью (в чем Э. Гуссерля справедливо критиковали и даже обвиняли в откровенном солипсизме), но вывел её на уровень объяснения общественных, интерсубъективных процессов. Как отмечает Г. Г. Шпет, любое типическое коллективное переживание коренится в социальной природе человеческого существа: «Как бы индивидуально ни были люди различны, есть типически общее в их переживаниях как откликах на происходящее перед их глазами, умами, сердцем»[4]. И причем эти «отклики» становятся выражением отношения к «понятиям и идеям – "*идеальным предметам*" (курсив наш. – *Н. А.*), – предстоящим индивиду и коллективу как, равным образом, *объективное*, *от них независящее* (курсив наш. – *Н. А.*), обстояние»[5].

Сам Г. Г. Шпет, приводя примеры возможных коллективных переживаний, приводит в числе их и Бога[6]. Из этого мы можем сделать парадоксальный вывод, что в рамках собственно феноменологических исследований философ не просто не выступает в качестве последовательного критика христианства, но, по сути, через этническую психологию как частный случай разработки феноменологической проблематики переживаний и их интерпретации выводит объективное доказательство невозможности исключить религиозную проблематику из философского дискурса.

Заключение

Из проведенного нами анализа ряда работ Г. Г. Шпета обнаруживается ситуация объективного противоречия, которого, безусловно, в собственно

[1] Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. С. 140.
[2] Там же. С. 175.
[3] Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. М., 2006. С. 478.
[4] Там же. С. 477.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 494.

мировоззренческих взглядах философа не было. Нам не удалось найти ни одного упоминания об активном участии Г. Г. Шпета в жизни Церкви или проявлениях, хотя бы и внешних, религиозного чувства. Сам он принадлежал к лютеранскому исповеданию, а венчался по православному обряду[1]. Г. Г. Шпет действительно был, скорее, «мыслителем "западнической" традиции в широком смысле этого слова»[2]. В поле его научных и философских интересов в принципе не могло попасть комплексное изучение традиции восточного христианства именно потому, что, по сути, религией для Г. Г. Шпета была именно философия. По меткому замечанию отца Василия Зеньковского, Г. Г. Шпет придерживался «самодовольного, сектантского исповедания гуссерлианства»[3].

И при всём этом нам представляется, что вклад, внесенный Г. Г. Шпетом в развитие многих философских и филологических направлений в отечественной мысли, не может быть забыт и исключен, в том числе и из современного научного теологического дискурса. Так, например, отдельные положения находок Г. Г. Шпета в теории интерпретации являются крайне ценными для формирования христианского подхода к осмыслению памятников мировой художественной (и не только) литературы, а многое из феноменологии поразительным образом коррелирует со святоотеческими богословскими взглядами[4].

Литература

1. Артемов Н. С. «Достичь Бога без Бога»: религиозный опыт в феноменологии Эдмунда Гуссерля. Возможность православной феноменологической редукции // Актуальные вопросы церковной науки. – 2023. – № 1. – С. 181–184.

2. Густав Шпет и Сибирь. – Томск: Изд. Томской писательской организации, 2018. – 160 с.

3. Зеньковский В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.

4. Кантор В. К. Густав Шпет как историк русской философии // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 269–302.

5. Кольцов А. В. Был ли Гуссерль верующим христианином? Новое исследование о религиозных обращениях в Вене начала XX века // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 75. – С. 146–150.

[1] Густав Шпет и Сибирь. Томск, 2018. С. 6.

[2] Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 238.

[3] Зеньковский В. История русской философии. С. 783.

[4] Артемов Н. С. «Достичь Бога без Бога»: религиозный опыт в феноменологии Эдмунда Гуссерля. Возможность православной феноменологической редукции. 2023. С. 183.

6. Микешина Л. А. Густав Шпет и современная философия науки // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 21–62.

7. Тульчинский Г. Л. Г. Г. Шпет и междисциплинарность гуманитарных и социальных наук (прагмасемантический подход) // Наследие. – 2022. – № 2(21). – С. 31–42.

8. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г. Г. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. – С. 417–500.

9. Шпет Г. Г. Очерк развития философии. I. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 592 с.

10. Шпет Г. Г. Скептик и его душа // Шпет Г. Г. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. – С. 366–416.

11. Шпет Г. Г. Что такое философия? // Вопросы философии. – 2021. – № 9. – С. 68–74.

12. Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. – М., 2005. – С. 35–188.

13. Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. – М.: «ПрогрессТрадиция», 2004. – 416 с.

УДК 261.5

Уточнение взглядов свт. Григория Паламы и варлаамитов методом «от противного» посредством анализа материалов паламитских Константинопольских соборов

Дементьев Юрий Алексеевич, диакон
Пензенская духовная семинария

В статье рассматривается применение метода «от противного» в изучении богословско-философской позиции свт. Григория Паламы. Поскольку во время паламитских споров участники богословских дебатов разделились на два лагеря, паламитов и варлаамитов, имеющих диаметрально противоположные точки зрения по многим вопросам, то, хорошо зная позицию одной группы, можно изучить и позицию их оппонентов. На первом этапе были изучены богословские и философские взгляды Варлаама Калабрийского и его последователей (иеремонаха Григория Акиндина, монаха Иакинфа, Константинопольского патриарха Иоанна XIV Калеки, епископов Матфея Эфесского и Иосифа Ганского, богословов Никифора Григоры и Феодора Дексия и др.) на основе анализа материалов Томосов паламитских Константинопольских Соборов 1341, 1347 и 1351 гг.[1] На втором этапе методом от противного был реконструирован «богословско-философский портрет» свт. Григория Паламы. Данный метод был подкреплен исследованием богословского контекста святителя (трактаты святителя, материалы Томосов паламитских Соборов, исследования богословов по данной тематике и т. д.). Данный метод может быть использован в догматическом богословии не только для изучения отличия догматического учения Церкви от ересей, но и для богословско-философской реконструкции учений православных богословов, выступающих в защиту учения Церкви в полемике с еретиками.

Ключевые слова: *Григорий Палама, Варлаам Калабрийский, Григорий Акиндин, эклектизм, синкретизм, рационализм, антитрадиционализм, традиционализм, субъективный идеализм, солипсизм, механицизм, редукционизм, ментальная абстракция, умопостигаемый объект, умозрение, протестантизм, объективная реальность, материализм, антитринитаризм, атеизм, богообщение, персонализм, мистический реализм, холизм, онтологическая эмерджентность, сверхрациональный интуитивизм, коммуникативоцентричность, антикоммуникативность.*

[1] Томосы паламитских соборов / пер., коммент., предисл. Д. С. Чапеля; сост. О. И. Ласточкин. – СПб.: Алетейя, 2021. – 168 с.

Clarification of the Views of St. Gregory Palamas and the Barlaamites by the "Proof by Contradiction" Method through the Analysis of the Materials of the Palamite Councils of Constantinople

Deacon George (Yury Dementiev)
Penza Theological Seminary

The article considers the application of the method "proof by contradiction" in the study of the theological and philosophical position of St. Gregory Palamas. Since during the Palamite disputes the participants of the theological debates were divided into two camps, the Palamites and the Barlaamites, who had diametrically opposed views on many issues, it is possible to speculate on the position of one group knowing well the position of their opponents. At the first stage we studied the theological and philosophical views of Barlaam of Calabria and his followers (hieromonk Gregory Akindin, monk Hyacinthus, Patriarch of Constantinople John XIV Kalekas, bishops Matthew of Ephesus and Joseph of Gan, theologians Nicephorus Grigoras and Theodore Dexios, etc.) on the basis of the analysis of the materials of Palamite Councils of Constantinople of 1341, 1347 and 1351. At the second stage, the 'theological and philosophical portrait' of St Gregory Palamas was reconstructed by the method of proof by contradiction. This method was supported by the study of the theological context of the saint (the saint's treatises, materials of the Palamite Councils, theologians' studies on the subject, etc.). This method can be used in dogmatic theology not only to study the difference between the dogmatic teaching of the Church and heresies, but also for theological and philosophical reconstruction of the teachings of Orthodox theologians who advocate the Church's teaching in polemics with heretics.

***Keywords**: Gregory Palamas, Barlaam of Calabria, Gregory Akindin, eclecticism, syncretism, rationalism, anti-traditionalism, traditionalism, subjective idealism, solipsism, mechanism, reductionism, mental abstraction, speculative object, speculation, Protestantism, objective reality, materialism, antitrinitarianism, atheism, God-communion, personalism, mystical realism, holism, ontological emergentism, super-rational intuitivism, communicativeness centrism, anti-communicativeness.*

Научный метод догматического богословия предполагает достижение ряда целей, среди которых – определение отличий догматического учения Церкви от ересей[1]. Процесс изучения этих различий может помочь нам в реконструкции учений православных богословов, защищающих учение Церкви. Приступая к реконструкции богословско-философских взглядов богословов, исследователи часто сталкиваются с проблемой нехватки информации для формирования общей картины. В связи с этим, был разработан метод

[1] Догматическое богословие : учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2017. – 624 с.

«от противного», который может помочь исследователю в достижении полноты реконструкции. Суть данного метода состоит в изучении мировоззрения и богословско-философских позиций защитников Церкви во время богословских дебатов посредством изучения богословско-философских позиций их оппонентов-еретиков с последующим соотношением полученных результатов с богословским контекстом изучаемых православных богословов.

Метод реализуется в два этапа. Первый этап состоит в изучении богословско-философских позиций еретиков, в данном случае – это позиции Варлаама Калабрийского и его последователей. Позиция Варлаама была изучена на основе анализа материалов первого паламитского Собора (Константинополь, 1341 г), а позиция его последователей – по материалам второго и третьего паламитских соборов (Константинополь, 1347 и 1351 гг.). Собственно, реконструкция богословско-философских позиций богослова, в данном случае свт. Григория Паламы, происходит на втором этапе. Данная реконструкция исходит из предположения, что позиции исследуемого богослова и его оппонентов – диаметрально противоположные. На втором этапе сразу же производится сравнение полученного результата с богословским контекстом исследуемого. В данном случае – это материалы паламитских Соборов, связанные с позицией святителя, его трактаты и научная литература по данному вопросу. Данное соотношение необходимо для подтверждения непротиворечивости результатов реконструкции с богословским контекстом святителя.

Цель данной статьи – апробация метода «от противного» для реконструкции богословско-философских взглядов свт. Григория Паламы через изучение богословско-философских взглядов его оппонентов на основе анализа материалов Томосов паламитских Константинопольских Соборов.

Позиция Варлаама Калабрийского в свете материалов Соборного Томоса 1341 г.

Отцы Собора отметили, что, прибыв в Византию, Варлаам действовал хитро, «из страха быть обличенным»[1]. Сначала он ложно обвинил афонских монахов в том, что «возможно приобщаться самой Божественной сущности»[2]. После того как монахи во главе с Григорием Паламой опровергли этот тезис и отметили возможность для человека приобщиться «нетварной и обоживающей благодати Духа Святого», Варлаам обвинил их в двубожии [наличие двух независимых компонентов в Боге: сущности и энергии – *прим. авт.*] и сообщил об этом Императору в письменном виде [см. п. 3, с. 14], требуя проведения Собора[3]. Таким образом, вначале еретик пози-

[1] Догматическое богословие : учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2017. – п. 2. С. 13.

[2] Там же.

[3] Там же.

ционировал себя как обвинитель. Однако, уже во время проведения Собора, Варлаам всячески старался уклоняться от изъяснения своей богословско-философской позиции, «страшась обличения»[1].

В связи с этим отцы Собора 1341 г. для прояснения позиций Варлаама зачитали отрывок из его наиболее позднего трактата «Против мессалиан» (1339 г.)[2]. По мнению В. Е. Елиманова, данный трактат наиболее полно и логически выстраивает общую картину мировоззрения Варлаама, по сравнению с его более ранними произведениями («Против латинян» и первым письмом к свт. Григорию Паламе)[3].

В данном фрагменте описана позиция еретика Варлаама в отношении к Фаворскому свету. Так, в первую очередь Варлаам отрицает неприступность Фаворского света, называя его чувственным, что автоматически ставит его в оппозицию ко всем предшествующим православным богословам. В связи с этим свт. Григорий Палама отмечает следующее: «Не случайно все богословы называют сияние лица Иисуса и невыразимым, и неприступным, и невременным как нечто таинственно неизреченное, а не собственно чувственное»[4]. Далее, Калабриец отрицал, что Фаворский свет «был светом Божества». Другими словами, согласно его мнению, данный свет был тварным и не имел ничего общего с сущностью Бога. Естественно, что отрицание неприступности Фаворского света и принадлежности его Божеству было явным отступлением от богословия отцов Церкви, что было сразу отмечено на Соборе афонскими монахами. Последние стали приводить многочисленные цитаты отцов Церкви в опровержение вышеописанных утверждений Варлаама[5]. Таким образом, Варлаам уже с первых своих утверждений

---

[1] Догматическое богословие : учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2017. – п. 3. С. 13.

[2] «Воссиявший на Фаворе свет не был неприступен и в действительности не был светом Божества, вовсе не был он священнее и Божественнее ангелов, но ниже по своему существу и менее значительный, нежели наша способность к умозрению. Ибо всё нами помысленное или помышляемое более свято, нежели этот свет, ведь он по воздуху попадает в глаз и подпадает под воздействие чувств, показывает смотрящим лишь воспринимаемое чувствами, по природе своей [этот свет] вещественный и получающий форму, является в зависимости от места и времени, окрашивает воздух, в один момент образовывается и является, а в другой момент разрушается и обращается в небытие, поскольку он воздействует на воображение, делим на части и ограничен. Поэтому и был он зрим теми, кто был лишен умопостигаемых действий [они были еще не удостоены Богоподобных умозрений], все еще никоим образом их не стяжавшими, все еще не очистившимися и несовершенными даже и во время сего лицезрения на горе, поскольку еще не были удостоены умозрения вещей Богоподобных. Такого рода свет подготавливает нас к умозрениям и созерцаниям, которые по своей природе несравненно выше того света. Именно по этой самой причине утверждающие, что такой свет превыше ума, истинный, неприступный и тому подобное, находятся в полном заблуждении и, не зная ничего более высокого, чем прекрасные явления, по этой причине нечестивы и привносят в Церковь губительные учения». Там же, п. 7. С. 16–17.

[3] *Елиманов В. Е.* К вопросу о различии сущности и энергии в богословии Варлаама Калабрийского // Богословско-исторический сборник. 2023. № 4 (31). С. 147.

[4] Триады в защиту священно-безмолвствующих : [Перевод] / Св. Григорий Палама. - М.: Канон, 1995. – 380 с., 28.

[5] Томосы паламитских соборов, пп. 8-22. С. 17-24.

решил свою участь, отрицая святоотеческую традицию. Естественно, что афонские монахи стали приводить многочисленные цитаты святых отцов и «благодаря этим цитатам и речам был обличен и постыжен Варлаам»[1]. Далее, в своем трактате, Варлаам продолжает принижать статус Фаворского света. Так, он не считал свет «священнее ангелов». Мало того, Варлаам считал, что Фаворский свет был даже ниже человеческой способности к умозрению.

Умозрение – это абстрагирующееся от чувственного опыта философское мышление. У Варлаама умозрение характеризуется сознательным стремлением человеческого ума к непосредственному созерцанию идеи в соответствии с традицией платонизма, или неоплатонизма[2]. Так, согласно С. П. Лебедеву и Н. В. Токареву, Платон наделял ум способностью буквального видения абстрактной идеи. Однако, согласно этому философу, непосредственный контакт с идеями, умозрение, происходил не в земной жизни человека, а в потустороннем мире после смерти и до рождения[3], что не могло быть приложимо к прижизненному созерцанию Фаворского света. Однако, неоплатоник Плотин (III в н.э.) считал, что очищенная душа уже в земной жизни может умосозерцать Идеальный Мир[4]. А. В. Маркидонов, рассматривая отличия умозрения у неоплатоников и христиан, отмечает, что если у неоплатоников достижение Божественного присуще природе человека и раскрывается в умозрении, то в христианстве соединение с Божественным – это не столько человеческое природное свойство, сколько дар Божий[5]. Блж. Иероним Стридонский, критикуя мнение еретиков-пелагиан о возможности для человека своими силами достичь безгрешного состояния обожения, видит источники этого мнения в языческой философии и учении мессалиан, которых так критиковал Варлаам[6]. Таким образом, здесь еретик продемонстрировал философскую позицию близкую к неоплатонизму и пелагианству в отношении вопроса Богопознания. Позицию Варлаама можно охарактеризовать также как крайний рационализм, близкий к рационализму еретика-арианина Евномия, который утверждал, что «о своей сущности Бог знает нисколько не больше, чем мы»[7].

---

[1] Томосы паламитских соборов, п. 25. С. 25.

[2] Умозрение / Новая Философская Энциклопедия. Институт Философии Российской Академии Наук. – 2018. [Электронный ресурс] – URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH017fcdf2031d02e1b9321f7f (дата обращения: 03.02.2025).

[3] Лебедев С. П., Токарев Н. В. Мышление и умозрение в раннем античном идеализме. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. [Гл. редактор Д. В. Шмонин]. Том 19. Вып. 1. – СПб.: Изд-во РХГА, 2018. С. 158.

[4] Ситников А. В. Плотин и традиция христианской патристики (опыт сравнительного анализа) // ИФЕ 1998. М.: Наука, 2000. С. 56.

[5] Маркидонов А. В. Неоплатонизм и христианство: сближения и размежевания. // Христианское чтение. 2014. №5. С. 32.

[6] Impeccabilitas, ἀναμάρτητον. Hieronym. Dial. contr. Pelag. Prol. 1–2; Ep. 133. 3.

[7] Евномий / Бирюков Д. С. // Антология востосточно-христианской богословской мысли: в 2 т. – Т. 1 / ред. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков. – М., СПб.: Никея-РХГА, 2009. – С. 245.

Далее, в своем трактате калабриец продолжает настаивать, что тварная мыслительная деятельность является более святой, чем Фаворский свет: «Ибо всё нами помысленное или помышляемое более свято, нежели этот свет»[1]. Здесь еретик в своих размышлениях доходит до абсурда с христианской точки зрения, рассматривая любые, даже греховные мысли как более святые, чем Божественный свет. Варлаам пытается обосновать свою точку зрения тем, что Фаворский свет не духовный, а вещественный, потому что он воспринимается чувствами. Здесь философ переносит нас из неоплатонического мира умосозерцания идей в «параллельный мир» аристотелевского восприятия материи. Так, описывая Фаворский свет, Варлаам описывает его движение: «он по воздуху попадает в глаз и подпадает под воздействие чувств»[2]. То есть свет описывается здесь как сигнал, исходящий из материальной среды и не только пассивно поступающий в органы чувств, но и активно подвергающийся воздействию со стороны последних. В результате этого субъект начинает что-то видеть. С современной точки зрения, мы можем отметить здесь описание, похожее на движения информации в кибернетических системах, но Варлаам, как это ни парадоксально, от информации отрекается. Логика Калабрийца такова: если почтальон принесет человеку А. письмо от господина Д., то господин А. может сказать, что это всего лишь какой-то кусок бумаги с чернильными каракулями, который ничего иного не содержит и никакого отношения к господину Д. не имеет. Таким образом, Варлаам утверждает, что если что-то воспринимается чувствами, то это материально и не содержит в себе никакой нематериальной информации.

Далее Варлаам пишет, что свет «получает форму». Скорее всего, понятие «форма» здесь было взято из понятийного аппарата Аристотеля, где оно обозначает идею, отличную от идеи неоплатоников. Обе эти идеи умопостигаемы, однако аристотелевская форма, в отличие от неоплатонической, тесно связана с материей, переводя последнюю из потенциального состояния в актуальное, формируя устойчивый ментальный образ на основе информации, полученной от чувств. Иными словами, идея-форма является причиной воспринимаемого чувствами действия[3].

Варлаам здесь не соотносит невидимую идею-форму, которая является целесообразно действующей силой, управляющей движением частиц света и сообщающей им целесообразный характер их движения[4] с Богом. Именно эта идея, описывающая единство умозрительного и чувственно воспринимаемого и называемая аристотелевской энергией[5] использовалась свт. Григорием Паламой для описания Бога. Фактически, умопостигаемый бог Вар-

[1] Томосы паламитских соборов, п. 7. С. 16.

[2] Там же.

[3] Лебедев С. П., Токарев Н. В. Мышление и умозрение в раннем античном идеализме. С.160.

[4] Там же. С. 159-160.

[5] Там же. С. 160.

лаама не является причиной действия, а действия в материи, согласно Калабрийцу, существуют сами по себе. Парадоксальность мышления Варлаама заключается в том, что идея, которая не является Богом, может актуализировать материю, а идея, которая является Богом, принципиально не может проявлять себя через материю.

Так, Фаворский свет согласно Варлааму «является в зависимости от места и времени, окрашивает воздух, в один момент образовывается и является, а в другой момент разрушается и обращается в небытие, поскольку он воздействует на воображение, делим на части и ограничен»[1]. Калабрийский богослов характеризует здесь Фаворский свет как некое материальное явление, процесс взаимодействия частиц в пространственно-временном континууме, которые появляются, существуют и исчезают как бы сами по себе, без какого бы то ни было влияния Бога. Примечательно, что Варлаам пользуется здесь термином «явление» вместо традиционного для православного богословия термина «проявление», подчеркивая этим отказ от идеи отражения трансцендентного в материи. Иными словами, материя у еретика является «недоматерией», поскольку не может отражать и переносить информацию, а Бог становится «недобогом», потому что не может коммуницировать с человеком.

Позицию Варлаама в отношении к материи можно охарактеризовать как *механицизм* (крайняя форма *редукционизма*) – миропонимание, основанное на убеждении в том, что явление высокого уровня сложности может быть описано взаимодействием его частей. У Калабрийца, как и в механицизме, Бог не вмешивается в ход развития этого мира[2].

Интересно, что механицизм стал господствующим направлением мысли в 16–18 вв., то есть уже через 200 лет после Варлаама, и нашел распространение в мировоззрении таких философов-материалистов как Гоббс, Ламетри и Гольбах. Так, английский философ Томас Гоббс (1588-1679 гг.) сочетал материалистическое понимание природы со своеобразным богословием, близким к деизму, согласно которому Бог понимается как «первичная и предвечная Причина всех вещей», но не вмешивающаяся в дела тварного мира[3]. Подобно Варлааму, Гоббсу был присущ механицизм в понимании причинности. Оба богослова признают только материальные и действующие «ближайшие причины», фиксируемые в чувственном опыте[4].

---

[1] Томосы паламитских соборов, п. 7. С. 16.

[2] Механицизм / В. Г. Иванов // Большая Российская Энциклопедия. 2023. [Электронный ресурс]. – URL: https://bigenc.ru/c/mekhanitsizm-450963 (дата обращения: 06.02.2025).

[3] Гоббс / А. К. Лявданский // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Том 11. С. 640-643 [Электронный ресурс]. – URL: https://www.pravenc.ru/text/165197.html (дата обращения: 06.02.2025).

[4] Гоббс / В.В. Соколов // Новая Философская Энциклопедия. Институт Философии Российской Академии Наук. 2018. [Электронный ресурс]. – URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0147b7d8f887b541e851af47 (дата обращения: 06.02.2025).

Французский материалист-механицист и атеист Жюльен Ламетри́ (1709-1751 гг.) описывал причинность в материи подобно Варлааму. Ламетри считал, что нет никаких доказательств того, что материя получает движение откуда-то извне, поэтому нет необходимости для объяснения наблюдаемых человеком явлений допускать во «внешнем мире» какие-либо духовные сущности.

Французский воинствующий атеист и механицист Поль Анри́ Гольба́х (1723-1789 гг.) подобно Варлааму считал, что духовный, непространственный Бог не сумел бы произвести никакого движения, сущность которого всегда сводится к перемещению материальных частиц. Так же, как и Калабриец, Гольбах считал, что «по отношению к нам материя вообще есть всё то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства» («Избранные произведения». 1963. Т. 1. С. 84)[1].

Однако механицизм Варлаама не является последовательным, поскольку движение частиц света не рассматривается им как единственно объективное. Поскольку Калабрийский богослов считает Фаворский свет плодом человеческого воображения, «видением» и «призраком»[2], то можно утверждать, что мировоззрение еретика близко к субъективно-идеалистической позиции англиканского епископа Джорджа Беркли с тенденцией к солипсизму.

Далее, в своем трактате «Против мессалиан» Варлаам принижает авторитет не только отцов Церкви, но и апостолов. Так, он называет их «лишенными умопостигаемых действий», «не очистившимися и несовершенными»[3]. Варлаам принижал духовный авторитет апостолов и дальше, утверждая, что страх апостолов во время созерцания Фаворского света показывал их несовершенство[4]. Также Калабриец неуважительно относился к монашеской традиции, критикуя традиционную практику Иисусовой молитвы[5]. Неуважение к авторитету апостолов в сочетании с неуважением к авторитету отцов Церкви и духовной практике православного монашества складываются в картину особого антитрадиционалистского мышления Варлаама, похожего на протестантизм. Кстати, рационализм в богопознании в сочетании с механистическим восприятием материи также характерны для мировосприятия протестантов. Так, согласно протестантизму, христианская вера и научное знание о материи существуют, как у Варлаама, в «параллельных мирах», не пересекаясь друг с другом и имея разные сферы познания[6]. Мировоззрение Варлаама было близко к мировоззрению

[1] Гольбах Поль Анри // Большая Российская Энциклопедия, 2023. [Электронный ресурс]. – URL: https://bigenc.ru/c/gol-bakh-pol-anri-aba6b8 (дата обращения: 06.02.2025).

[2] Томосы паламитских соборов, п. 10. С. 62.

[3] Томосы паламитских соборов, п. 7. С. 16.

[4] Томосы паламитских соборов, п. 23. С. 24.

[5] Там же, пп. 25-26. С. 25-26.

[6] Гусейханов М. К, Цахаева К. Т., Магомедова У. Г. Взаимоотношения религии и науки // Исламоведение. – 2011. – Вып. 4. – С. 56.

протестантов-англикан Исаака Ньютона и, особенно, субъективного идеалиста Джорджа Беркли. В связи с вышеизложенным, Калабрийского богослова можно назвать предтечей протестантизма и субъективного идеализма Нового времени.

Что же представляет из себя умопостигаемый и чувственно непостигаемый бог Варлаама?

С. П. Лебедев, Н. В. Токарев отмечают необходимость дифференцировать умопостигаемый объект от мысленной абстракции. Как умозрительному объекту, так и абстракции присуще такое качество, как чувственная невоспринимаемость. Однако, умозрительный объект – это объективная реальность, в которой её свойства постижимы не чувствами, а умом, а абстракция – это результат абстрагирующей деятельности мышления. Однако, абстракция всегда происходит с искажением и обеднением данных о реальном объекте, то есть с его некоторой «инвалидизацией»[1].

Обсуждая тезис Варлаама, что природа Бога существует без энергии, Х. Яннарас пишет: «Природа вне энергий есть просто абстракция, просто отвлеченная сущность, не существующая реально... «призрак»..., не обладающий реальным бытием»[2]. Предположение, что бог Варлаама – это ментальная абстракция, подтверждается в письме к Акиндину самим Варлаамом: «Ум в действии тождественен с мыслимым им: ибо, мысля умопостигаемое, [ум] мыслит себя самого – как если бы он сам был умопостигаемым – и мыслит сам себя в первую очередь»[3].

Таким образом, бог Варлаама представляет из себя продукт деятельности ума, ментальную абстракцию. Философскую же позицию еретика в вопросах богопознания можно охарактеризовать как крайнюю степень субъективного идеализма, солипсизм.

Итого, исходя из анализа материалов Соборного Томоса 1341 г. Варлаам Калабрийский предстает перед нами как философ-эклектик с тенденцией к синкретизму, опирающийся на подходы разных философских систем (Аристотеля, неоплатоников, элементов христианской теологии и т. д.), но не имеющий философской и богословской цельности. В его философский портрет входит рационализм и антитрадиционализм, побудившие его начать борьбу с «предрассудками» в Церкви. Игнорируя благодать Божию, Варлаам уподобляется еретику Пелагию. Калабрийский богослов считает Бога умопостигаемым, что сближает его с рационализмом еретика-арианина Евномия. Однако рационализм Варлаама имеет характер субъективного идеализма в его крайнем проявлении – солипсизме, вследствие чего бог Ка-

[1] Лебедев С. П., Токарев Н. В. Мышление и умозрение в раннем античном идеализме. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. [Гл. редактор Д. В. Шмонин]. Том 19. Вып. 1. – СПб.: Изд-во РХГА, 2018. – С. 161.

[2] Вера церкви: Введение в православ. богословие: Пер. с новогреч. Христос Яннарас; [Предисл. М. Ставру]. – М.: Центр по изуч. религий, 1992. – С. 145–146.

[3] Barlaam Calabrius. Epistula III, 56 // Fyrigos A.Dalla controversia palamitica. P. 340:510–342:513.

лабрийца выглядит скорее как ментальная абстракция, чем объективная реальность. По отношению к материи позиция философа близка к механистическому материализму. Однако данная позиция не является последовательной и склоняется к субъективному идеализму, где Фаворский свет рассматривается как продукт деятельности человеческого тварного ума.

Позиция последователей Варлаама Калабрийского в свете материалов Соборных Томосов 1347 и 1351 гг.

На втором паламитском Соборе (Константинополь, 1347 г.) отмечалась противоречивая позиция последователей Варлаама Калабрийского в отношении сущности и энергии Бога. С одной стороны, они утверждали, что нетварная сущность неотлична от нетварной энергии Бога. С другой стороны, они утверждали, что если отличие существует, то энергия должна быть тварной[1]. Последний тезис был основанием в обвинении их в безбожии, поскольку тварная энергия может исходить только из тварного бога[2]. Безбожная позиция последователей Варлаама хорошо согласовывалась с представлением предводителя ереси о Боге как о ментальной абстракции, продукте деятельности ума. Так, последователь Варлаама Григорий Акиндин, рассуждая в категории обладания (ἔχειν), утверждал, что «созерцаемое сущностно окрест Бога: благость, жизнь, бессмертие, неизменяемость и т. п. … является творением»[3]. В Томосе Собора 1351 г. было уточнено, что варлаамиты считали энергии Бога творением даже не Бога, а человеческого ума: «вступившие в противоречие с Церковью … утверждали, будто он [Фаворский свет] является видением … и призраком»[4]. Согласно толковому словарю Ожегова, призрак – это порождение больного воображения, что-то воображаемое, мнимое[5]. Позиция Акиндина в данном вопросе не имела принципиальных отличий от позиции Варлаама, отраженной в Томосе Константинопольского Собора 1341 г., который считал, что Фаворский свет – это плод человеческого воображения, «видение» и «призрак»[6]. Поэтому, следуя логике свт. Григория Паламы и отцов Собора 1347 г.[7], если энергия – это «призрак», продукт деятельности ума, то и сущность Бога также является «призраком».

На втором паламитском Соборе 1347 г. Акиндином был поставлен вопрос: «Каким образом сотворенная природа увидит телесными очами не-

[1] Томосы паламитских соборов, п. 2. С. 35.

[2] Там же, п. 2. С. 36.

[3] Там же, п. 17. С. 45-46.

[4] Там же, п. 46, с. 102.

[5] Призрак // Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов; под редакцией доктора филологических наук, профессора Л. И. Скворцова. – 28-е изд., перераб. – Москва: Мир и образование, 2018. – С. 968.

[6] Томосы паламитских соборов, п. 10. С. 62.

[7] Там же, п. 2. С. 36.

тварное действие (энергию)?»[1]. Подобный вопрос был поставлен еретиками и на Соборе 1351 г.: «но ведь если Божественная слава Его незрима, то как Он явил её апостолам?» Не найдя ответ на данные вопросы, еретики выдвинули следующий тезис: «если её [энергию] можно увидеть, она не является незримой, если же незрима, то увидеть её нельзя»[2]. Так, позиция варламитского еретика патриарха Константинопольского Иоанна XIV Калеки совпадала с общей позицией варлаамитов, поскольку он считал, что нетварная Божественная энергия недоступна чувственному восприятию: «Утверждающим, что нетварное Божество доступно (созерцанию) телесными очами, анафема»[3]. Эта позиция явно контрастировала как с учением апостола Павла: «невидимое Его [Бога – *прим. авт.*], вечная сила Его [энергия – *прим. авт.*] и Божество [сущность и ипостаси – *прим. авт.*], от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20), так и с отцами Церкви, например, свт. Василием Великим: «мы утверждаем, что познаём Бога по действиям»[4].

Таким образом, последователи Варлаама считали богообщение посредством органов чувств абсолютно невозможным, а другого способа богообщения они не предложили. Отсутствие богообщения неизбежно ставит философский и богословский вопрос: «А существует ли Бог?».

В соборном Томосе Константинопольского Собора 1351 г. позиция еретиков ещё больше уточняется. Так, там Акиндин обвинялся в том, что истолковывал Фаворский свет только с физической точки зрения и не рассматривал ничего «сверх того»: «…Он пытается истолковать свет Господня Преображения, увиденный взошедшими вместе с Ним на гору блаженными учениками и апостолами, тварным, изобразимым и не имеющим ничего сверх того, чем обладают те виды света, которые доступны ощущениям»[5]. Таким образом, отцы Собора 1357 г. не отрицая материальный компонент Фаворского света, который был доступен чувствам апостолов, утверждали, что в нём содержится ещё что-то «сверх того», некая информация о чем-то. Таким образом, «инвалидизация» материи, не способной к отражению иного, является общим признаком, характерным как для мировоззрения Варлаама, так и для его последователей.

Во время Собора 1351 г. была обнаружена и антитринитарная позиция варлаамитов, которая, вероятно, скрывалась Варлаамом Калабрийским. Отцы Собора отметили, что еретики «называют многобожниками тех, кто признаёт, что Бог нетварен не только по сущности, но и по Ипостасям, и по общим для трёх Ипостасей Божественным силам и действиям (энергиям)»[6]. Таким образом, еретики считали тварными не только энергии, но и Святую

[1] Томосы паламитских соборов, п. 17. С. 45.
[2] Там же, п. 46. С. 103.
[3] Там же, п. 14. С. 44.
[4] Томосы паламитских соборов, п. 13. С. 21.
[5] Там же, п.3. С. 53.
[6] Там же.

Троицу, поэтому-то и творческо-волевой акт Бога как необходимый элемент богообщения становится невозможным, поскольку оба трансцендентных компонента этого акта (Триипостасная Личность и энергия) являются творением, притом творением человеческого воображения.

Григорий Акиндин утверждал, что Бог – это только сущность: «то, что теперь проповедует Акиндин, и запечатлел это на письме, то есть, что Бог – это только сущность, и, чтобы быть Ему простым, Он должен быть либо совершенно непостижим, либо совершенно постижим…»[1]. Как первый, так и второй тезисы приводят к отрицанию Бога. Так, если Бог абсолютно непостижим, то Он для людей как бы не существует, а если абсолютно постижим – то он материален и не трансцендентен. Оба тезиса открывали широкий путь к развитию материализма и атеизма.

В целом, на третьем паламитском Соборе (Константинополь, 1351 г.) «было доказано, что расходящиеся во мнении [с Церковью] [последователи Варлаама – *прим. авт.*] во всем имеют общие мнения с Варлаамовой ересью»[2].

Таким образом, исходя из анализа материалов Соборных Томосов 1347 и 1351 гг., последователи Варлаама Калабрийского предстают перед нами как богословы с противоречивой богословской системой, но, однако, не имеющей принципиальных отличий от системы Варлаама. Так, варлаамиты, подобно Варлааму, рассматривали Фаворский свет как плод человеческого воображения. Позицию варлаамитов можно назвать более радикальной. Так, в их богословском понимании четко проявляется антитринитаризм и атеистические тенденции. Мало того, последователи Варлаама Калабрийского богословски «инвалидизируют» не только Бога, но и материю, посредством которой становится невозможным богообщение.

Реконструкция богословских и философских позиций свт. Григория Паламы методом «от противного»

Если богословская система Варлаама Калабрийского и его последователей выглядит как синкретическое учение, их взгляды бывают непоследовательны и противоречивы, а богословие и научное знание о материи существуют в «параллельных мирах», то у свт. Григория Паламы учение выглядит цельным и имеющим свою внутреннюю логику, хотя оно отталкивается не от логики, а от опыта богообщения. Так, Павел Роджек считает, что учение Григория Паламы «является не менее рациональным, чем какие-либо иные онтологические позиции». Автор уверен, что мистическое учение святителя «может быть проанализировано с помощью некоторых логических инструментов» и даже самые мистические и иррационально-интуитивные

[1] Палама Григорий, свт. О том, что Варлаам и Акиндин – дихотомиты, 15. // Трактаты [перев. с греч. и прим. архимандрита. Нектария (Яшунского)]. - Краснодар : Текст, 2007. С. 234-250.

[2] Томосы паламитских соборов, п.10. С. 61.

элементы его богословской системы «могут быть ясно выражены в последовательно формальном смысле»[1].

В отличие от антитрадиционализма варлаамитов, свт. Григорий Палама демонстрировал подчеркнутую традиционность своих взглядов как в богословии, так и в области духовной практики. Поэтому на паламитских Соборах учение афонского подвижника было признано находящимся в согласии со Священным Писанием, Преданием и учениями отцов Церкви[2].

Варлаам и его последователи предложили учение о Боге, находящееся в противоречии с учением православной Церкви. Так, их бог был безличен (варлаамиты были антитринитариями) и «инвалидизирован» таким образом, что лишен внутренней способности выражать себя в действии и общаться с человеком[3]. Бог же Паламы – подчеркнуто личностен. Так, святитель пишет: «...Я ничего иного не называю Божеством вне Триипостасного Божества»[4]. Притом, это личностное, Триипостасное Божество является деятельным и доступным для познания: «...Я признаю лишь Единое Божество, Триипостасное, всесильное и деятельное, [проявляющее энергии]»[5]. И. П. Булыко, описывая персонализм свт. Григория Паламы, акцентирует внимание на том, что «нетварная энергия не может проявляться сама по себе, она не может проявляться посредством Божественной сущности, она может проявляться только посредством личности. Бог познаётся нами, потому что Он лично действует посредством Божественной энергии»[6].

Взгляд варлаамитов на Фаворский свет как на сущность Бога и, одновременно, как на тварное явление выглядит противоречиво с православной точки зрения. Однако если смотреть на данное явление с точки зрения крайнего субъективного идеализма, то все становится на свое место, поскольку как бог, так и его проявления являются продуктами деятельности человеческого ума. Данная философская позиция является следствием того, что варлаамиты не верили в опыт богообщения, они считали, что тварное не может соприкоснуться с нетварным[7, 8]. Свт. Григорий Палама занимал противоположную позицию. Так, он верил в объективность Бога,

[1] Эдриси Фернандес. Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о Божественных энергиях. // Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. – Издательство Псковского государственного университета. – 2015.– 248 с. (VERBUM. Вып. 17). – С. 200.

[2] Томосы паламитских соборов, п.24. С. 48-49, и п. 52. С. 111.

[3] По мнению отцов третьего паламитского Собора (1351 г), варлаамиты считали, что Божество – это «нетварная сущность Божия, лишенная любой Божественной силы». Там же, п. 10. С. 62.

[4] Томосы паламитских соборов, п.9. С. 60.

[5] Там же.

[6] Булыко И. П. Сравнение пневматологической антропологии свт. Григория Паламы и Фомы Аквинского // Вестник Орловского государственного университета. 2011. № 4 (18). С. 210-217.

[7] Sinkewicz R.E. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian. P. 181- 242.

[8] Gregorius Acindynus. Epistle 5 // Letters of Gregory Akindynos [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 21] / ed. by A.Constantinides-Hero. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1983. P. 14:50–16:55.

поскольку его вера была подкреплена личным мистическим опытом, находящимся в согласии с опытом Церкви. Такие ученые, как А. Л. Дворкин[1], Т. П. Матяш, Д. В. Матяш, Е. Е. Несмеянов, К. В. Воденко[2], И. Н. Дьяченко[3], Х. Ковальска-Стус[4], О. А. Комков[5] и др., определяют данный тип мировоззрения как *мистический реализм*. Если варлаамиты были рационалистами, считающими разум выше чувств, то свт. Григорий Палама рассматривал мистический опыт, даже реализующийся посредством чувств, выше, чем разум. Так, святитель писал, что Бог «соединяется с нами в превышающем разум единении»[6]. Если отцы Собора 1341 г. характеризовали философию Варлаама как «душевную», «внешнюю» и «неспособную полностью вместить все» [в данном случае отцы подразумевали духовный аспект – *прим. авт.*], то философию свт. Григория Паламы характеризовали как «истинную» и «превосходящую [тварную – *прим. авт.*] природу»[7]. Данную богословско-философскую позицию можно охарактеризовать как сверхрациональный интуитивизм.

Различия во взглядах Григория Паламы и варлаамитов проходят не только в богословской плоскости, но и в отношении понимания материи. Если материя у варлаамитов не может нести информацию и не обладает способностью отражать иную реальность, то у Григория Паламы материя всё это может. Другими словами, в метафизической системе святителя всё приспособлено к коммуникации: Бог ради коммуникации с человеком готов снизойти в тварный мир (кенозис), человек готов выйти за пределы тварного (теозис), а материя может осуществлять посредничество в данном процессе, произведя информационное отражение и осуществляя передачу информации. У Варлаама же никто/ничто не может участвовать в процессе коммуникации.

Поскольку Фаворский свет у Варлаама является следствием взаимодействия частиц, передвигающихся в пространстве, то данное понимание материи можно охарактеризовать как механицизм (крайняя форма редукцио-

---

[1] Очерки по истории Вселенской православной церкви: курс лекций / Александр Дворкин. – 4-е изд., испр. - Москва: Риза; Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2008. – С. 737.

[2] Матяш Т. П., Матяш Д. В., Несмеянов Е. Е., Воденко К.В. Византийский интеллектуализм и исихазм: два проекта гуманизма// Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. № 3 (252). Выпуск 39 – 2017. – С. 79.

[3] Дьяченко И. Н. Идеи «созерцания» и «любви» в исихазме и русская гуманистическая традиция // Вестник угроведения. Серия: Философия, социология, политология. Т.1. № 2 (5). – 2011. – С. 101.

[4] Ковальска-Стус Х. Язык русской православной культуры в столкновении с языком культуры латинской / Ковальска-Стус Х. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. - 2009. - № 2. - С. 40.

[5] Комков О. А. О некоторых аспектах феноменологии восточнохристианского художественного текста / О. А. Комков // Вестник Московского университета. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация, № 4.– 2009. – С.60.

[6] Триады в защиту священно-безмолвствующих : [Перевод] / Св. Григорий Палама; [Послесл. В. Вениаминова, с. 344-381]. - М. : Канон, 1995. - 380 с.

[7] Томосы паламитских соборов, п. 2. С. 13.

низма) – миропонимание, основанное на убеждении в том, что явление высокого уровня сложности может быть описано взаимодействием его частей. У калабрийца, как и в механицизме, Бог не вмешивается в процессы, происходящие в тварном мире, которые происходят как бы сами по себе. В отличие от Варлаама и его последователей, свт. Григорий Палама не сводит явления только к взаимодействию частиц. Явления в его представлении содержат новые свойства, появляющиеся в результате взаимодействия энергии Бога и материи и не сводящиеся к взаимодействию материальных частиц. Так, в своем трактате «О Божественных энергиях и их причастии» свт. Григорий Палама приводит пример таких свойств: «...Железо, положенное в середину огня, не перестало быть железом, но, будучи теснейшим общением с огнем раскалено и приняв в себя всю природу огня и по цвету и действию превратившееся в огонь...»[1]. Данный взгляд на материю, в которой появляются новые свойства, не «содержащиеся» в элементах системы, характеризуется как эмерджентность. Эмерджентность (от англ. emergent – возникающий, неожиданно появляющийся) в теории систем – наличие у какой-либо системы особых свойств, не присущих её подсистемам и блокам, а также сумме элементов. Иными словами – это несводимость свойств системы к сумме свойств её компонентов[2]. В отличие от Варлаама, у Григория Паламы новые эмерджентные качества в материи возникают не сами по себе, а под воздействием самостоятельной каузальной силы, связанной с иным онтологическим уровнем, Божественной природой. Так, святитель в трактате «О Божественном соединении и разделении» отмечает, что Божественная энергия является причиной всех явлений в творении: «последствиями этих выступлений [энергий – *прим. авт.*] являются творения, в результате произведения которых выступления Бога стали известны нам»[3]. Такую позицию в философии сознания называют *онтологической эмерджентностью*[4].

В отличие от редукционизма варлаамитов, свт. Григорий Палама демонстрирует холизм в отношении онтологической эмерджентности: «...Все приходит в бытие из небытия всецело и совершенно, а не по частям и несовершенно, как произведенное от причины непостижимой и всесильной...»[5].

Таким образом, посредством метода «от обратного» вырисовывается следующий богословско-философский портрет Григория Паламы. Так, свя-

[1] Палама Григорий, свт. О Божественных энергиях и их причастии / перев. с греч. и прим. архимандрита Нектария (Яшунского). – Краснодар: Текст. 2007. – С. 39-89.

[2] Эмерджентность / Федотова О. А. // Словарь-справочник по информатике (онтология информатики), Новосибирский государственный университет [Электронный ресурс]. – URL: http://db4.sbras.ru/elbib/data/show_page.phtml?77+591+35 (дата обращения: 08.01.2025).

[3] Григорий Палама, свт. О Божественном соединении и разделении. // Трактаты [перев. с греч. и прим. архимандрита. Нектария (Яшунского)]. – Краснодар : Текст, 2007. – 256 с.

[4] Эмерджентизм / Сысоев М. С. // Большая Российская Энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: https://bigenc.ru/c/emerdzhentizm-2a3346 (дата обращения: 21.12.2024).

[5] Палама Григорий, свт. О Божественных энергиях и их причастии // Трактаты [перев. с греч. и прим. архимандрита. Нектария (Яшунского)]. - Краснодар: Текст, 2007. – С. 39-89.

титель предстоит перед нами как традиционалист с цельно выстроенной метафизической системой, имеющей четкую внутреннюю логику. Система коммуникативна, ориентирована на богообщение. Афонский монах – персоналист, сверхрациональный интуитивист и мистический реалист, ставящий мистический опыт выше природных умственных способностей человека. Материя у подвижника может отражать божественную реальность, нести информацию о Боге и обладает холистической онтологической эмерджентностью.

Выводы

В данной работе был апробирован метод «от противного», состоящий из двух этапов. На первом этапе был реконструирован богословско-философский портрет Варлаама Калабрийского и его последователей на основе изучения материалов паламитских Константинопольских соборов 1341, 1347 и 1351 гг. Богословско-философскую позицию Варлаама можно охарактеризовать как эклектизм с тенденцией к синкретизму, антитрадиционализм, рационализм, субъективный идеализм с тенденцией к солипсизму и непоследовательный механицизм. Последователи Варлаама демонстрируют антитринитаризм и атеистические тенденции. На втором этапе методом «от противного» была произведена реконструкция богословско-философского портрета оппонента варлаамитов свт. Григория Паламы, которая характеризуется традиционализмом, персонализмом, мистическим реализмом. Материя у подвижника совместима с информацией и обладает холистической онтологической эмерджентностью. Реконструкция была подкреплена материалом, подтверждающим её непротиворечивость с богословским контекстом святителя.

Источники

1. Томосы паламитских соборов / пер., коммент., предисл. Д. С. Чапеля; сост. О. И. Ласточкин. – СПб.: Алетейя, 2021. – 168 с.

2. Трактаты / Григорий Палама [перев. с греч. и прим. архимандрита. Нектария (Яшунского)]. – Краснодар : Текст, 2007. – 256 с.

3. Триады в защиту священно-безмолвствующих : [Перевод] / Св. Григорий Палама; [Послесл. В. Вениаминова, с. 344–381]. – М.: Канон, 1995. – 380 с.

4. Barlaam Calabrius. Epistula III, 56 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 340:510–342:513.

5. Impeccabilitas, ἀναμάρτητον. Hieronym. Dial. contr. Pelag. Prol. 1–2; Ep. 133. 3.

6. Gregorius Acindynus. Epistle 5 // Letters of Gregory Akindynos [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 21] / ed. by A. Constantinides-Hero. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1983. P 36.

Литература

7. Бирюков Д. С. Евномий // Антология восточно-христианской богословской мысли: в 2 т. – Т. 1 / ред. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков. – М., СПб.: Никея-РХГА, 2009. – 668 с.

8. Булыко И. П. Сравнение пневматологической антропологии свт. Григория Паламы и Фомы Аквинского // Вестник орловского государственного университета. 2011. № 4 (18). – С. 210–217.

9. Вера церкви: Введение в православ. богословие: Пер. с новогреч. Христос Яннарас; [Предисл. М. Ставру]. – М.: Центр по изуч. религий, 1992. – 230 с.

10. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. [Гл. редактор Д. В. Шмонин]. Том 19. Вып. 1. – СПб.: Изд-во РХГА, 2018. // С. П. Лебедев, Н. В. Токарев. Мышление и умозрение в раннем античном идеализме. – С. 152–165.

11. Гусейханов М. К, Цахаева К. Т., Магомедова У. Г. Взаимоотношения религии и науки // Исламоведение. – 2011. – Вып. 4. – С. 53–59.

12. Догматическое богословие : учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2017. – 624 с.

13. Дьяченко И. Н. Идеи «созерцания» и «любви» в исихазме и русская гуманистическая традиция // Вестник угроведения. Серия: Философия, социология, политология. – 2011. – Т.1. – № 2 (5). – С. 100–110.

14. Елиманов В. Е. К вопросу о различии сущности и энергии в богословии Варлаама Калабрийского // Богословско-исторический сборник. –2023. – № 4 (31). – С. 126–149.

15. Ковальска-Стус Х. Язык русской православной культуры в столкновении с языком культуры латинской / Ковальска-Стус Х. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 2. – С. 40.

16. Комков О. А. О некоторых аспектах феноменологии восточнохристианского художественного текста / О. А. Комков // Вестник Московского университета. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация, № 4. – 2009. – С. 60.

17. Лебедев С. П., Токарев Н. В. Мышление и умозрение в раннем античном идеализме. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. [Гл. редактор Д. В. Шмонин]. Том 19. Вып. 1. – СПб.: Изд-во РХГА, 2018. С. 152–165.

18. Маркидонов А. В. Неоплатонизм и христианство: сближения и размежевания. // Христианское чтение. 2014. №5. – С. 30–41.

19. Матяш Т. П., Матяш Д. В., Несмеянов Е. Е., Воденко К. В. Византийский интеллектуализм и исихазм: два проекта гуманизма // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. № 3 (252). Выпуск 39. – 2017. – С. 78–83.

20. Очерки по истории Вселенской православной церкви: курс лекций / Александр Дворкин. – 4-е изд., испр. – Москва: Риза; Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2008. – 935 с.

21. Ситников А. В. Плотин и традиция христианской патристики (опыт сравнительного анализа) // ИФЕ 1998. – М.: Наука, 2000. – С. 40–59.

22. Эдриси Фернандес. Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о Божественных энергиях. // Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. – Издательство Псковского государственного университета. – 2015. (VERBUM. Вып. 17) – С. 186–203.

Электронные ресурсы и словари

23. Гоббс / А. К. Лявданский // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Том 11. С. 640-643. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.pravenc.ru/text/165197.html (дата обращения: 06.02.2025).

24. Гоббс / В. В. Соколов // Новая философская энциклопедия. Институт Философии Российской Академии Наук. 2018. [Электронный ресурс]. – URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0147b7d8f887b541e851af47 (дата обращения: 06.02.2025).

25. Гольбах Поль Анри // Большая Российская Энциклопедия, 2023. [Электронный ресурс]. – URL: https://bigenc.ru/c/gol-bakh-pol-anri-aba6b8 (дата обращения: 06.02.2025).

26. Иванов В. Г. Механицизм // Большая Российская Энциклопедия. 2023. [Электронный ресурс]. – URL: https://bigenc.ru/c/mekhanitsizm-450963 (дата обращения: 06.02.2025).

27. Сысоев М. С. Эмерджентизм. / Большая Российская Энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: https://bigenc.ru/c/emerdzhentizm-2a3346 (дата обращения: 21.12.2024).

28. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов; под редакцией доктора филологических наук, профессора Л. И. Скворцова. – 28-е изд., перераб. – Москва: Мир и образование, 2018. – 1375 с.

29. Умозрение. / Новая Философская Энциклопедия. Институт Философии Российской Академии Наук. 2018. [Электронный ресурс]. – URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH017fcdf2031d02e1b9321f7f (дата обращения: 03.02.2025).

30. Эмерджентность / О. А. Федотова // Словарь-справочник по информатике (онтология информатики), Новосибирский государственный университет. [Электронный ресурс]. – URL: http://db4.sbras.ru/elbib/data/show_page.phtml?77+591+35 (дата обращения: 08.01.2025).

УДК 265.32

Вопрос частоты причащения в контексте церковной традиции III-IV веков и в трудах свт. Амвросия Медиоланского

Д. В. Комиссаров,
иеромонах Феодосий (Д. Н. Юрьев)
Пензенская духовная семинария

В данной статье предлагается рассмотреть вопрос частоты причащения, как в историческо-богословской перспективе, так и, в первую очередь, как это освещено в трудах свт. Амвросия Медиоланского. Вначале статьи говорится о практике Древней Церкви (I-II вв.). В качестве источников, на которые опираются авторы, рассматривая этот период, используются Новозаветный корпус, Дидахе, творения св. Иустина Философа. Говоря о Восточной традиции III-IV вв., приводятся свидетельства свтт. Василия Великого и Иоанна Златоуста, прпп. Аполлония Фиваидского и Нила Синайского. Касаясь практики Западной Церкви III-IV вв., анализируются: «Апостольское предание», автором которого некоторые исследователи считают сщмч. Ипполита Римского, творения сщмч. Киприана Карфагенского, блж. Августина, блж. Иеронима и, как было ранее сказано, главным образом, свт. Амвросия Медиоланского. В заключении авторы приходят к выводу, что согласно раннехристианским литературным памятникам, Евхаристия совершалась еженедельно. К III-IV векам на Востоке, а точнее в Каппадокии и Антиохии, Литургия служилась 3-4 дня в неделю или более. В Египте же и, в первую очередь, в монашеских общинах практиковалось ежедневное причащение. На Западе же, уже начиная с III века, мы также видим указания на ежедневное причащение. По свидетельству рассматриваемых источников, Римская Церковь и Испанская издревле на основании святоотеческого авторитета следовали традиции ежедневного совершения Евхаристии. Латинская Африка также придерживалась этого. А ко времени свт. Амвросия ситуация не только не изменилась, а даже более того, укрепилась. Для свт. Амвросия, как и для блж. Августина, отлучение себя от причастия буквально на несколько дней считается противоречащим Святому Писанию.

Ключевые слова: *Амвросий Медиоланский, Евхаристия, причащение, Божественная литургия, «хлеб насущный», самопричащение, частота причащения.*

The Question of the Frequency of Communion in the Context of the Church Tradition of the III-IV Centuries and in the Works by St. Ambrose, Bishop of Milan

D. Komissarov,
Hieromonk Theodosius (D. Yuryev)
Penza Theological Seminary

This article proposes to consider the question of the frequency of communion, both from a historical and theological perspectives, and, first of all, as highlighted in the works of St. Ambrose, Bishop of Milan. The article begins with the discussion of the practice of the Ancient Church (I-II centuries A. D.). The New Testament corpus, the Didache, and the writings of St. Justin Martyr are used as the sources on which the authors rely when considering this period. Speaking of the Eastern tradition of the 3rd-4th centuries, the testimonies of Sts. Basil the Great and John Chrysostom, and of Sts. Apollonius the Apologist and Nilus of Sinai are cited. Concerning the practice of the Western Church of the 3rd-4th centuries, the following works are analysed: "The Holy Tradition", which is alleged to St. Hippolytus of Rome by some scholars, the works of St. Cyprian of Carthage, St. Augustine Aurelius, Bishop of Hippo, St. Jerome, and, as previously stated, mainly St. Ambrose, Bishop of Milan. The authors conclude that according to early Christian literary monuments, the Eucharist was celebrated weekly. By the 3rd-4th centuries in the East, more specifically in Cappadocia and Antioch, the Liturgy was served 3-4 days a week or more often. In Egypt, mainly in monastic communities, daily communion was practised. In the West, starting from the 3rd century, we also see indications of daily communion. According to the sources under consideration, the Roman Church and the Spanish Church have followed the tradition of the daily Eucharist since ancient times on the basis of sacramental authority. Latin Africa also adhered to it. And by the time of St Ambrose, the situation had not changed, but even strengthened. For St. Ambrose, as well as for Augustine Aurelius, excommunication for just a few days is considered contrary to Holy Scripture.

***Keywords**: St. Ambrose, Bishop of Milan; Eucharist, communion, Divine Liturgy, daily bread, self-communion, frequency of communion.*

Введение

Вопрос ежедневного причащения для свт. Амвросия и его современников не требовал особого обоснования, а воспринимался как подтверждаемая Свящ. Писанием естественная для каждого христианина практика. Подобное мы можем встретить как у западных, так и у восточных церковных писателей. В то же время ввиду современных литургических тенденций считаем немаловажным коснуться этого вопроса как в историческо-

богословской перспективе, так и, в первую очередь, как это освещено в трудах свт. Амвросия Медиоланского.

Практика раннехристианской Церкви (I-II вв.)

Что касается раннехристианской традиции, то с апостольских времен засвидетельствованной в Деяниях апостольских и Посланиях апостола Павла мы видим, что верные собирались «*в первый день недели*[1] (Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων)» (Деян. 20:7; 1Кор. 16:2) для «преломления хлеба (κλάσαι ἄρτον)» (Деян. 20:7) или «*в день Господень*»[2], как этот день недели назван уже в Дидахе, для преломления хлеба и благодарения (Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε)[3].

Эта же практика сохранялась и на протяжении II века. В Апологии святого Иустина Философа, датируемой ~153 г., написано: «В так называемый *день солнца* бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом – аминь, и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов»[4]. Как мы видим из этого свидетельства в день солнца или в воскресный день причащались все верные, в том числе через диаконов даже те, которые отсутствовали. Примечательно, что святой Иустин был представителем малоазийской школы, а эта апология написана в период его деятельности в Риме. Поскольку сам он не делает никаких замечаний, следовательно, мы можем предположить, что эта практика была общая для Запада и Востока.

Однако уже в III–IV веках количество дней, когда совершается Евхаристия, увеличивается: на Востоке к «дню Господню» прибавляются суббота, среда, пятница, дни праздников и дни памяти мучеников. В некоторых египетских монастырях практиковалось ежедневное самопричащение. На Западе же мы видим указания на то, что Литургия совершалась каждый день, а следовательно, и верные призывались к участию в Таинстве Евхаристии ежедневно.

---

[1] Здесь и далее курсив наш.

[2] Дидахе. 14. 1.

[3] Дидахе. 14. 1.

[4] *Иустин Философ, св.* Первая Апология, 67.

Святитель Василий Великий в 372 г. в письме к Кесарии, жене патриция, в связи с вопросом о частоте причащения отвечает, что «хорошо и преполезно *каждый день* приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христову (Καὶ τὸ κοινωνεῖν δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν, καὶ μεταλαμβάνειν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ)»[1]. Впрочем же оговаривается, что согласно традиции, распространенной в Каппадокии, причащаются «четыре раза каждую седмицу: в день Господень, в среду, в пяток и в субботу, также и в иные дни, если бывает память какого святого»,[2] имея в виду, что в эти дни совершается Литургия. Но тут же свидетельствует, что согласно практике, начавшейся еще со времен гонений, христиане Александрии и Египта, а позже и монахи этой области, храня дома Святые Дары, «сами себя приобщают (ἀφ' ἑαυτῶν μεταλαμβάνουσιν) <…> *причащаясь ежедневно* (καθ' ἑκάστην μεταλαμβάνων)»[3].

У святителя Иоанна Златоуста мы встречаем практику Антиохийской Церкви, которая во многом совпадает с традициями Каппадокийской и Египетской, о которых мы слышали из письма святителя Василия.

В 3-м Слове против иудеев, произнесенном осенью 386 г. в Антиохии по поводу заблуждения некоторых христиан, которые продолжали придерживаться иудейских обычаев, – по старой привычке или по неразумию и увлечению – принимали участие в совершавшихся местными иудеями праздниках и постах и посещали синагоги, святитель Иоанн сказал: «Послушай, что говорит Павел; а когда назову Павла, разумею Христа, потому что Он движет душой Павла. <…> "Елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете (ὀσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ)" (1Кор.11:26)». А словом: «елижды» (всякий раз) апостол отдал на волю (христианину), когда приступать (к Таинству Евхаристии), и таким образом вовсе освободил его от наблюдения времен. Ведь пасха и Четыредесятница не одно и тоже; но иное – пасха, иное – Четыредесятница. Четыредесятница в каждый год бывает однажды, а пасха (Евхаристия) *трижды в неделю, а иногда и четырежды*, и даже *столько раз, сколько мы захотим*; потому что (наша) пасха – не пост, а приношение и жертва, совершающаяся всякий раз, как бывает собрание (литургия) (Οὐ γὰρ ταὐτὸν πάσχα καὶ τεσσαρακοστὴ, ἀλλ' ἕτερον πάσχα, καὶ ἕτερον τεσσαρακοστή. Τεσσαρακοστὴ μὲν γὰρ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ γίνεται, πάσχα δὲ τρίτον τῆς ἑβδομάδος· ἔστι δ' ὅτε καὶ τέταρτον, μᾶλλον δὲ ὀσάκις ἂν βουλώμεθα· πάσχα γὰρ οὐ νηστεία ἐστὶν, ἀλλ' ἡ προσφορὰ καὶ ἡ θυσία ἡ καθ' ἑκάστην γινομένη σύναξιν). <…> И сегодняшнее приношение, и то, которое совершено вчера, и *совершается каждодневно*, одинаково с тем, которое совершилось тогда в субботний день; и то ни-

[1] *Василий Великий, свт.* Письмо 89. К Кесарии, жене патриция, о приобщении.

[2] *Василий Великий, свт.* Письмо 89. К Кесарии, жене патриция, о приобщении.

[3] *Василий Великий, свт.* Письмо 89. К Кесарии, жене патриция, о приобщении.

сколько не священнее этого, и это не ниже того, но и то и другое – одинаково, равно страшно и спасительно (Καὶ γὰρ ἡ σήμερον γινομένη προσφορὰ, καὶ ἡ χθὲς ἐπιτελεσθεῖσα, καὶ ἡ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ὁμοία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτὴ τῇ γινομένῃ κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὴν τοῦ Σαββάτου, καὶ οὐδὲν ἐκείνη ταύτης σεμνοτέρα, οὐδὲ αὕτη ἐκείνης εὐτελεστέρα, ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ, ὁμοίως φρικτὴ καὶ σωτήριος)»[1].

А в беседах на Послание к Ефесянам, написанных в 393 г., обличая антиохийский раскол, святитель Иоанн среди прочего восклицает: «Напрасно приносится *ежедневная жертва*, напрасно предстоим мы пред алтарем Господним, – никто не приобщается (εἰκῆ θυσία καθημερινὴ, εἰκῆ παρεστήκαμεν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδεὶς ὁ μετέχων)!»[2] Из этих слов мы можем сделать вывод, что святитель в данном случае говорит не просто о ежедневном причащении, а именно о «принесении ежедневной жертвы»[3], т. е. служении Литургии. На тот еще момент антиохийский пресвитер, подразумевая, что верные должны причащаться за каждой Литургией, сетует, что не все присутствующие приобщаются. Недостоинство, по его мнению, не должно быть оправданием. Ведь если человек находится в разряде кающихся, то после призыва диакона «Изыдите те, которые не можете молиться Богу»[4], должен выйти, а не «стоять нагло»[5]. «Если же ты не из кающихся, но из тех, кто имеет возможность причащаться, как же ты не заботишься, чтобы причаститься? Или ты не считаешь Причастие великим даром и пренебрегаешь им?»[6]

Один из путешественников по египетским монастырям, автор аскетического произведения «История монахов», возможно блж. Иероним Стридонский или аквилейский пресвитер Руфин, рассказывает о встрече с прп. Аполлонием Фиваидским, египетским подвижником IV в., основателем монастыря Бауит. «Мы вместе с ними (*пустынниками.* – Д. К.) причастились Божественных Тайн, что *они делают каждый день*… Приснопоминаемый [старец] (св. Аполлоний) сделал нам много душеполезных наставлений, особенно о том, чтобы мы *каждый день причащались Божественных Тайн* и принимали странников как ангелов Божиих, подобно Аврааму, Лоту и другим таким же, ибо на этих двух заповедях весь Закон и Пророки утверждаются»[7]. Как мы видим из дальнейшего описания жизни учеников аввы Аполлония, для приобщения братия собиралась вместе, «это было около девяти часов дня. После того они иногда до самого вечера, внимая слову Божию,

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Против иудеев. Слово 3. 4.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Ефесянам. 3.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Ефесянам. 3.

[4] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Ефесянам. 3.

[5] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Ефесянам. 3.

[6] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Ефесянам. 3.

[7] Цит. по: *Преподобный Никодим Святогорец, святитель Макарий Коринфский.* Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Тайн. – Москва – Ахтырка: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2004. – С. 127.

без всякого промежутка поучались в законе Господнем и, уже при закате солнца вкусив пищи, одни удалялись в пустыню, предаваясь во мраке ночи богомыслию и размышлению о слове Божием, другие оставались в обители, до самого рассвета вознося немолчную хвалу Богу, как неусыпная стража... Иные, приняв Святые Тайны около девяти часов дня, спускались с горы и тотчас расходились, довольствуясь только этой божественной пищей»[1]. Собиралась же братия вместе, когда причащались Святых Таин, возможно, ввиду служения Литургии, либо по причине того, что Святые Дары хранились в одном месте.

Приведем духовное наставление еще одного египетского подвижника прп. Нила Синайского. Родом он был из Константинополя и предположительно имел пресвитерский сан. «Воздерживайся от всякого растления и каждый день причащайся Таинственной вечери: таким образом тело наше делается Телом Христовым»[2].

Западная практика III-IV вв.

Литургическую традицию Римской Церкви III в. весьма объемно воспроизводит древнехристианский литературный памятник, дошедший до нас под названием «Апостольское предание», приписываемый сщмч. Ипполиту Римскому. «*В субботу и воскресенье* (sabbato et prima sabbati) епископ, если может, своей рукой пусть раздает всему народу причастие, в то время как диаконы преломляют [хлеб]; и пресвитеры пусть отломят [себе] печеного хлеба. Когда диакон принесет пресвитеру [причастие], то протягивает сосуд, и пресвитер сам принимает [причастие] и своею рукой раздает народу. В другие же дни пусть причащаются согласно указанию епископа»[3]. Из данного предписания мы видим, что в Риме уже в начале III в. – если сщмч. Ипполит отображает традицию этого региона – Литургия совершалась регулярно в субботу и в воскресенье, помимо особых дней, на усмотрение епископа. Но немного далее, в 36 правиле мы уже видим, что независимо от совершения Литургии возможность причащаться у мирян была ежедневно, ввиду того что им позволялось брать Святые Дары домой. В Апостольском предании делается указание относительно того, что Святые Дары следует принимать прежде всякой другой пищи. «Каждый христианин пусть поспешит, прежде чем вкусит что-нибудь, принять Евхаристию. Если он принял ее с верой, то, если даже ему дали после этого что-нибудь смертельное, оно не сможет ему повредить»[4]. Обратим внимание на то, что автор данного памятника подчеркивает, что так должен поступать *каждый* христианин: пре-

[1] *Пресвитер Руфин*. Жизнь пустынных отцов. – Клин: Фонд «Христианская жизнь, 2002. – С. 106.

[2] *Нил Синайский.* Разные главы и мысли.

[3] *Ипполит Римский, сщмч.* Апостольское предание. 22. О причащении.

[4] *Ипполит Римский, сщмч.* Апостольское предание. 36.

жде чем он вкусит что-либо – а мы можем предположить, что человек это делает ежедневно – он должен был принять Святые Дары.[1]

В письме к пресвитеру Цецилию, своему наставнику и другу, сщмч. Киприан Карфагенский пишет по поводу так называемых аквариан[2]. Узнав, что некоторые вопреки «правилу евангельской истины и Господнему преданию»[3] при принесении чаши Господней используют только воду, святитель приводит ряд аргументов из Священного Писания касательно того, что хлеб и вино являются основными веществами при совершении таинства Евхаристии. Слова относительно воды в Священном Писании всегда воспринимаются в контексте таинства Крещения, которое совершается над человеком единожды «и больше не повторяется, между тем как чаша Господня в церкви составляет *всегдашний предмет жажды и пития* (Caeturum calix Domini in Ecclesia semper et sititur et bibitur)»[4]. Таким образом, по мысли карфагенского святителя, для христианина единственным приемлемым образом существования является постоянная потребность в участии в Таинстве Тела и Крови Христовых. Подчеркнем эти два аспекта: *«жажда»* – т. е. постоянное желание единения со Христом через Евхаристию, и *«питие»* – т.е. реализация этого желания, но опять же *«всегдашнее».*

В подтверждение этой мысли, в одном из ранних в церковной письменности толкований на молитву Господню, сщмч. Киприан, поясняя прошение о Хлебе насущном, не отрицая буквального смысла, тем не менее заостряет внимание на духовном толковании. «Просим же мы ежедневно, да дастся нам этот хлеб, чтобы мы, пребывающие во Христе и ежедневно принимающие Евхаристию в снедь спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небесного хлеба, не отделились от Тела Христова»[5]. Из этого отрывка мы можем сделать вывод, что практика ежедневного причащения была сама собой разумеющейся в Карфагенской Церкви. Более того, святитель призывает молиться, чтобы не быть лишенными этой возможности, дабы, не удалившись от Тела и Крови Христовых, лишиться спасения и жизни вечной. «Итак, должно бояться и молиться, да не отделится кто-либо от Тела Христова, подвергшись запрещению, и не удалится от спасения, как угрожает Господь, говоря: «аще не снесте плоти Сына человеческого, не пиете крове Его, живота не имате в себе» (Ин. 6:53). Потому-то мы и просим ежедневно, да дастся нам хлеб наш,

[1] О том, что в данном постановлении имеется в виду ежедневное самопричащение, мы опираемся на данную статью: *Пономарев А. В.* Апостольское предание // Православная Энциклопедия. Под ред. патр. Моск. и всея Руси Алексия II. Т. III. – Научно-издательский центр «Православная Энциклопедия». – С. 127.

[2] Блж. Августин в книге «Ереси, попущением Бога, в одной книге» так определяет эту ересь: «Аквариане называются по причине, что в таинстве прелагают воду в чаше, а не так как делает вся Церковь (Aquarii ex hoc appellati sunt, quod aquam offerunt in poculo sacramenti, non illud quod omnis Ecclesia)». (*Августин Аврелий, блж.* «Ереси, попущением Бога, в одной книге». 64.)

[3] *Киприан Карфагенский, сщмч.* Письмо к Цецилию о таинстве чаши Господней.

[4] *Киприан Карфагенский, сщмч.* Письмо к Цецилию о таинстве чаши Господней.

[5] *Киприан Карфагенский, сщмч.* О молитве Господней.

чтобы нам, пребывающим и живущим во Христе, не удалиться от освящения и от Тела Его»[1].

Вторя своему духовному отцу, воззрению которого в первую очередь и посвящена данная работа, св. Августин настаивает на необходимости ежедневного причащения. Так же как сщмч. Киприан Карфагенский, толкуя слова молитвы Господней «Хлеб наш насущный даждь на днесь» (а в латинском тексте «Panem nostrum quotidiānum» – т. е. *ежедневный*), блж. Августин говорит о разных аспектах в понимание «хлеба». Это и слово Божие, и церковная проповедь, и богослужебные песнопения, но в первую очередь – Тело и Кровь Христовы. «Хлеб Евхаристии да будет нам *ежедневным хлебом*, который мы едим, чтобы быть живыми. Когда мы достигнем Самого Христа, тогда нам не нужно уже будет принимать Евхаристию… Так что Евхаристия для нас – *Хлеб для каждого дня*»[2]. То что на Западе повсеместно было в обычае ежедневное причащение, мы видим из слов блж. Августина, где он указывает на восточную традицию, как на что-то для него не привычное: «те, большинство которых живут в восточных краях, не участвуют в Вечери Господней каждый день… Отсюда следует, что это не считается ежедневным хлебом в их странах, ибо, если бы это было не так, то тех, кто не причащается ежедневно, обвинили бы в совершении тяжелого греха»[3].

Блж. Иероним в письме к Люцинию, с которым у него видимо была богатая переписка, восхваляя его добродетели и отвечая на множество его вопросов, касающихся и Священного Писания, и переводов книг на латинский язык, среди прочего отвечает и на недоумение Люциния относительно практики постов и частоты причащения. «Относительно вопросов твоих: – о субботе, нужно ли поститься в этот день, и об Евхаристии, нужно ли ежедневно принимать ее, что, говорят, соблюдает церковь римская и испанская, – писал и Ипполит, ученейший муж, и отрывками, на основании различных авторов, рассуждали различные писатели (De Sabbato quod quaeris, utrum jejunandum sit: et de Eucharistia, an accipienda quotidie, quod Romana Ecclesia [al. *Romanae Ecclesiae*] et Hispaniae observare perhibentur, scripsit quidem et Hippolytus vir disertissimus; et carptim diversi Scriptores e variis auctoribus edidere)»[4]. Из этого небольшого отрывка мы можем сделать несколько выводов. Во-первых, то, что практика ежедневного причащения была распространена действительно по всему Западу. До этого мы слышали свидетельства, касающиеся Рима и Северной Африки (сщмч. Киприан, св. Ипполит, блж. Августин), из данного же отрывка мы видим, что и Испанская цер-

[1] *Киприан Карфагенский, сщмч.* О молитве Господней.

[2] Цит. по: *Маркович К., протод.* Блаженный Августин Иппонский об участии верных в Таинстве Евхаристии // URL: https://bogoslov.ru/article/4788563#_ftn20 (дата обращения: 23.03.2023).

[3] Цит. по: *Маркович К., протод.* Блаженный Августин Иппонский об участии верных в Таинстве Евхаристии. // URL: https://bogoslov.ru/article/4788563#_ftn20 (дата обращения: 23.03.2023).

[4] *Иероним Стридонский, блж.* Письмо к Люцинию.

ковь держалась того же. Во-вторых, традиция эта была древняя и основанная на мнениях различных авторитетных церковных писателей. С творениями этих авторов был знаком блж. Иероним. И, в-третьих, сам же блж. Иероним, который на тот момент побывал во многих уголках христианского мира и знал о разных традициях, отвечая на сомнения Люциния о ежедневном причащении, не вдаваясь в подробности, считает достаточным сказать, что этого предания должно придерживаться.

Свт. Амвросий Медиоланский о частоте причащения

Обращаясь к наследию свт. Амвросия, мы можем в очередной раз убедиться в том, что он является связующим звеном между Востоком и Западом в III веке. Многие аспекты в учении о Евхаристии, и в частности вопроса, касающегося частоты причащения, которые мы видели как у западных, так и у восточных церковных писателей, мы находим у свт. Амвросия. И это ни в коем случае не потому, что он был компилятором, а ввиду того что он был человеком высокого образования, владеющим латинским и греческим языками и знакомым с трудами церковных писателей различных школ.

Коснемся для начала толкования святым Амвросием прошения о хлебе насущном – «самого важного из всех прошений»[1] – в молитве Господней. Здесь он умело совмещает как общую для Запада традицию понимания слов о «каждодневном хлебе» (Panem quotidiānum), так и греческую этимологию слова «насущный» (τὸν ἐπιούσιον).

В беседе 5 сочинения «О таинствах», которую свт. Амвросий произносит на Светлой седмице, а следовательно, уже принявшим Таинство Крещения[2] и участвовавшим в Евхаристии медиоланский святитель разъясняет молитву Господню в контексте чинопоследования Литургии. Этот факт определяет некоторые особенности. Например, он оговаривается, что в предыдущих беседах объясняя Таинства, и в частности то, что он сказал, что «до слов Христа приношение называется хлебом, но после того как слова Христовы будут произнесены, уже называется не хлебом, но именуется Телом. Почему же в молитве Господней, которая следует после, говорится: хлеб наш?»[3] Здесь явно имеется в виду, что молитва эта произносилась во время Литургии после освящения Даров, соответственно и для свт. Амвросия в данном случае единственно возможное – евхаристическое понимание этого прошения. Этому также способствует его знакомство с греческим оригиналом молитвы. «Хотя Он сказал *хлеб*, но назвал его ἐπιούσιον, то есть “насущным”»[4]. По мнению свт. Амвросия, так он назван потому, что

[1] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 6. 24.

[2] В то время как в других Церквах Запада молитва Господня объяснялась оглашенным через некоторое время, после обряда «передачи Символа».

[3] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 5. 24.

[4] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 5. 24.

«это Хлеб жизни вечной, который поддерживает сущность нашей души (ille panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit)»[1]. Таким образом, иначе как с большой буквы слово «хлеб» не может и быть написано. Это подтверждает и тот факт, что ни в каких других произведениях свт. Амвросий не толкует прошение о хлебе насущном в каком-либо ином смысле.

Обращаясь к латинскому тексту молитвы, свт. Амвросий, подобно другим западным отцам, просьбу о «каждодневном хлебе» (Panem quotidiānum) воспринимает как указание на ежедневное причащение. И греческий текст, по его мнению, не то что не противоречит, а более того, подразумевает это. Как говорит свт. Амвросий «греки называют наступающий день – τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν»[2]. То есть, латинский текст прошения передает один смысл – «каждодневный», по-гречески же – указывается и на ежедневность, и на метафизическое измерение понимания хлеба.

В связи с этим у свт. Амвросия, и как мы видели впоследствии у блж. Августина, вызывает непонимание практика некоторых христиан на Востоке. «Если это каждодневный хлеб, то почему ты принимаешь его раз в году, как имеют обыкновение делать греки на Востоке?»[3] Не совсем ясно, кого имеет святитель в виду, но их основным аргументом было – недостоинство. С этим столкнется и св. Иоанн Златоуст[4]. Оба святителя в качестве основного аргумента почти в унисон произносили: «*Каждый день* принимай то, что приносит тебе пользу каждый день! Живи так, чтобы ты был достоин принимать его каждый день! Кто недостоин принимать каждый день, тот недостоин принимать и раз в году!»[5]

После этого свт. Амвросий предлагает ряд примеров из Священного Писания. Например, праведный «Иов каждый день приносил жертву за своих сыновей, из опасения, что они, может быть, согрешили в сердце или слове»[6]. Далее свт. Амвросий уже смотрит на Евхаристию как на Жертву, которую приносит за нас Сам Христос, Жертва, через которую подается прощение грехов. Если Иов приносил жертву только из *опасения*, что его дети согрешили, у святителя вызывает искреннее недоумение тот факт, как человек, осознающий свою греховность, может отказываться от участия в этом ежедневном священнодействии. «У кого есть рана, тот ищет лекарство. Рана – наша подверженность греху, лекарство – небесное и досточтимое таинство»[7].

Вопрос о ежедневном причащении также всплывает и в контексте слов 1 Кор. 11:26. Такое же осмысление слов ап. Павла мы встречали опять же у свт. Иоанна Златоуста. «Итак, “всякий раз, когда ты вкушаешь”, что тебе

[1] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 5. 24.
[2] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 5. 24.
[3] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 5. 25.
[4] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Ефесянам. 3.
[5] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 5. 25.
[6] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 5. 25.
[7] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 5. 25.

сказал апостол? Всякий раз, когда мы вкушаем, мы возвещаем смерть Господню. Если же мы возвещаем смерть, то мы возвещаем и оставление грехов. Если же всякий раз, когда изливается Кровь, она изливается в оставление грехов, то тогда я должен всегда принимать ее, чтобы она мне всегда отпускала грехи. Я, согрешающий непрестанно, должен постоянно иметь лекарство»[1]. Свт. Амвросий делает акцент на словах «всякий раз», снова подчеркивая, что Евхаристия совершается ежедневно и совершенно неосмотрительно отказываться от врачевства тем, кто в нем нуждается.

Более того «всякий раз», когда совершается приношение, возвещается смерть Господня и Его воскресение. Следовательно, «если ты принимаешь (Тело и Кровь Спасителя. – *Д. К.*) каждый день, то <…> сегодня с тобой Христос, значит каждый день Он воскресает для тебя (Cottidie si accipis, <…> tibi hodie est Christus, tibi cottidie resurgit)»[2].

Заключение

Из приведенного выше краткого исторического обзора мы можем сделать вывод, что Церковь с первых лет своего существования не воспринимала себя вне Евхаристии, для совершения которой верующие собирались регулярно. В таких ранних литературных памятниках, как «Дидахе», апологии св. Иустина Философа, не говоря уже о новозаветных Писаниях, мы встречаем указания на то, что Литургия совершалась (и соответственно причащались все верные – *это мы не считаем более нужным оговаривать*) еженедельно.

К III-IV векам количество дней в неделю для совершения Евхаристии увеличивается. Например, на Востоке, а точнее в Каппадокии, в Антиохии, по свидетельствам свв. Василия Великого и Иоанна Златоуста, Литургия служилась 3-4 дня или, по желанию епископа, более. В Египте же и, в первую очередь, в монашеских общинах практиковалось ежедневное причащение (свт. Василий Великий, прп. Аполлоний Фиваидский, прп. Нил Синайский).

На Западе же мы видим уже начиная с **III века указания на ежедневное** причащение. Например, в «Апостольском предании», приписываемом сщмч. Ипполиту Римскому, в 22 правиле говорится о совершении Литургии как минимум в субботу и в воскресенье или дополнительно тогда, когда пожелает епископ, но в 36 правиле подразумевается практика ежедневного самопричащения. По свидетельству блж. Иеронима, Римская Церковь и Испанская издревле на основании святоотеческого авторитета следовали традиции ежедневного совершения Евхаристии. Латинская Африка также придерживалась этого, что явствует из творений первого епископа-мученика Северной Африки – св. Киприана Карфагенского. Ко временам

[1] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 4. 28.

[2] *Амвросий Медиоланский, свт.* О таинствах. Беседа 5. 26.

ученика свт. Амвросия – блж. Августина – ситуация не изменилась, а даже более того, укрепилась. Для блж. Августина, как и для свт. Амвросия, отлучение себя от причастия буквально на несколько дней считается противоречащим Святому Писанию.

Необходимость ежедневного причащения свт. Амвросий не считает нужным доказывать. Поводом для поднятия этого вопроса является знание о том, что некоторые могут откладывать причастие на целый год, обосновывая это своим недостоинством. Святитель же Амвросий, который воспринимает как единственно возможное прочтение прошения о «хлебе насущном» как о Хлебе жизни, недоумевает, как человек, ежедневно согрешающий, не приступает к Таинству, которое подает ему оставление грехов и соединяет его с Воскресшим Христом.

Литература

1. *Василий Великий, свт.* Письмо 89. К Кесарии, жене патриция, о приобщении // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/89 (дата обращения: 23.03.2023).
2. Дидахе // Журнал Московской Патриархии, № 11, 1975. С. 68–72.
3. *Иероним Стридонский, блж.* Письмо к Люцинию // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma-44-86/ (дата обращения: 23.03.2023).
4. *Иоанн Златоуст, свт*. Беседы на Послание к Ефесянам // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-poslanie-k-efesjanam/ (дата обращения: 23.03.2023).
5. *Иоанн Златоуст, свт.* Против иудеев // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/protiv_iudej/ (дата обращения: 23.03.2023).
6. *Ипполит Римский, сщмч.* Апостольское предание // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/Apostolskoe_predanie/ (дата обращения: 23.03.2023).
7. *Иустин Философ, св.* Первая Апология // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/apologia/ (дата обращения: 23.03.2023).
8. *Киприан Карфагенский, сщмч.* О молитве Господней // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/o_molitve_gospodn/ (дата обращения: 23.03.2023).
9. *Киприан Карфагенский, сщмч.* Письмо к Цецилию о таинстве чаши Господней // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/pysma/ (дата обращения: 23.03.2023).
10. *Маркович К., протод.* Блаженный Августин Иппонский об участии верных в Таинстве Евхаристии // URL: https://bogoslov.ru/article/4788563#_ftn20 (дата обращения: 23.03.2023).
11. *Никодим Святогорец, прп., Макарий Коринфский, свт.* Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Тайн. – Москва

– Ахтырка: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2004. – 189 с.

12. *Нил Синайский, прп.* Разные главы и мысли // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nil_Sinajskij/raznye_mysli/ (дата обращения: 23.03.2023).

13. *Пономарев А. В.* Апостольское предание // Православная Энциклопедия. Под ред. патр. Моск. и всея Руси Алексия II. Т. III. – Научно-издательский центр «Православная Энциклопедия». – С. 125–128.

14. *Руфин Аквилейский, пресвитер.* Жизнь пустынных отцов. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – 205 с.

УДК 261.5

Педагогические принципы свт. Василия Великого в свете современной православной педагогики

В. В. Ольхов, протоиерей
Пензенская духовная семинария

Данная статья предлагает обзор состояния изучения педагогических воззрений и принципов свт. Василия Великого в настоящее время. Несмотря на то, что на сегодняшний день существует огромное множество исследований его учения и взглядов как у отечественных, так и у зарубежных ученых, нами обнаружено, что затрагиваемые им вопросы педагогики в научной литературе освещены слабо. И никто из приведенных нами авторов не делает обзор педагогических принципов свт. Василия, и, соответственно, их синтез требует отдельного исследования. Есть авторы, которые упоминают о педагогических воззрениях свт. Василия Великого, и те, которые приводят общие православные педагогические принципы. Обнаружено, что каждый из авторов видит и раскрывает православные педагогические принципы по-разному – нет единой и общеобязательной для всех системы. Тем не менее, мы попытались дать резюме по основным известным исследованиям, показать степень исследования темы и обозначить возможность сопоставления их с теми, которых придерживался свт. Василий Великий. В нашем представлении, для полного раскрытия заданной темы было бы желательным применить одну из предложенных ниже авторами систем. В рамках статьи нам показалось это невозможным, поэтому мы вынуждены были ограничиться только их упоминанием. Также в конце мы попытались на примере показать важность освещения этой темы и возможность её применения и в других аспектах православной педагогики, в том числе и при моделировании различных педагогических концепций.

Ключевые слова: *православная педагогика, принципы православной педагогики, педагогические воззрения, духовно-нравственное воспитание, современное духовное образование, духовность, обожение, спасение.*

St. Basil's the Great Pedagogical Principles in the Light of Modern Orthodox Pedagogy

Archpriest Vladimir Olkhov
Penza Theological Seminary

The article offers an overview of the state of studying St Basil's the Great pedagogical views and principles at the present time. In spite of the fact that today there are a great many studies of his teachings and views, both by domestic and foreign scholars, we have found that the issues of pedagogy touched upon by him are poorly covered in the scientific literature. Moreover, none of the authors cited by us makes a review of St Basil's pedagogical principles, and, accordingly, their synthesis requires a separate study. There are authors who mention St. Basil's the Great pedagogical views, and those who cite general Orthodox pedagogical principles. It is found that each of the authors sees and reveals Orthodox pedagogical principles in different ways; there is no single and universally binding system for all. Nevertheless, we have tried to give a summary of the main known studies to show the degree of research on the topic and to indicate the possibility of comparing them with those adhered to by St. Basil the Great. In our view, for the full disclosure of the given topic it would be desirable to apply one of the systems proposed by the authors below. Within the framework of this article it seemed to us impossible, so we had to limit ourselves to enumerating them only. Finally, we have tried to show by example the importance of covering this topic and the possibility of its application in other aspects of Orthodox pedagogy, including the modelling of various pedagogical concepts.

***Keywords**: Orthodox pedagogy, principles of Orthodox pedagogy, pedagogical views, spiritual and moral education, modern spiritual education, spirituality, deification, salvation.*

Святитель Василий, епископ Кесарии Каппадокийской, является великим отцом и учителем Церкви, и по сей день верующие всего мира в его трудах, учении и в образе самой жизни находят себе спасительные духовные ориентиры и великий пример подражания. Если говорить о православной педагогике, то неминуемо нужно сказать и о взглядах свт. Василия Великого, которые раскрывают перед нами огромную глубину богословия и понимания сущности христианской жизни, опыт, апробированный на протяжении последующей истории Церкви огромным множеством христианских подвижников и учителей. Уже тот факт, что правила свт. Василия Великого, на которые современные исследователи православной педагогики чаще всего ссылаются как на источник, где более подробно изложены его педагогические воззрения, вошли во все канонические сборники, и некоторые из них были повторены в текстах правил Вселенских Соборов, говорит об актуальности его воззрений и сейчас. Ведь эти правила применяют-

ся и в современной жизни Церкви, ими руководствуются в духовной жизни, как в специальных христианских учебных заведениях, таких как воскресные школы, православные лицеи, духовные училища, семинарии и академии, так и в практической жизни монастырей, приходских общин и даже на уровне личных отношений, например, в семье.

В качестве примера приведем составленные им самим по просьбе антиохийского философа Ливания правила, касающиеся воспитания юношей, которые могут и сейчас послужить основой воспитания внутреннего и внешнего благочестия:

1. Хранить чистоту сердца.
2. Стремиться к телесному бесстрастию.
3. Ходить скромно.
4. Не говорить громко.
5. Произносить слово скромно.
6. Быть умеренным в пище и питии.
7. При старших не разговаривать.
8. Повиноваться начальникам.
9. Творить нелицемерную любовь к равным и к низшим.
10. Отделяться от людей злых, суетных, привязанных к плотским удовольствиям.
11. Меньше говорить, а больше слушать и вникать.
12. Не быть многословным и безрассудным в слове.
13. Не смеяться над другими.
14. Не вступать в беседу с безнравственными людьми.
15. Обращать очи долу, а душу горе.
16. Избегать споров.
17. Не искать почестей этого мира.
18. Не стремиться учительствовать.
19. Ожидать награду в вечных воздаяниях от Бога[1].

В более широком охвате подобные и другие высказывания, в той или иной мере, мы встречаем в адрес монашествующих, начальствующих и подчиненных, воинов, рабов и свободных, семейных и одиноких, вдовиц и дев[2], и даже его друзей[3]. Как отмечает игум. Киприан (Ященко): «Показательно,

[1] Цит. по: *Киприан (Ященко), игум*. Святоотеческая духовная традиция и духовно-нравственное становление личности (по творениям Василия Великого) // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2010. №17. С. 30.

[2] См.: *Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения: в 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. Прил. 1: Святитель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2: Статьи о свт. Василии Великом. – М.: Сибирская Благозвонница, 2012. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4). С. 92-101 (далее – *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2).

[3] Например, в письме свт. Григорию Богослову он пишет о желанном уединении и рождаемом от него сладострастнейшем безмолвии (*Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Письма. Отд. I. Письмо 14. К Григорию, другу. С. 475).

что краткие наставления о возделывании добродетелей встречаются практически во всех работах и многих письмах Василия Великого и используются как необходимое и действенное средство духовного воспитания»[1].

Таким образом, изучение трудов свт. Василия Великого является неотъемлемой частью православной педагогики, так как они затрагивают почти все стороны духовно-нравственного воспитания, а потому и к ним обращаются на всех уровнях подготовки, начиная с уроков в воскресной школе и заканчивая научными изысканиями в кандидатских и докторских диссертациях. Помимо специальных курсов, занимающихся изучением литературного и богословского наследия свт. Василия Великого, в рамках патрологии, церковной истории, литургики, канонического права, нравственного, пастырского и догматического богословия и др., православная педагогика как отдельный предмет как раз и нацелена на поиск ориентиров в духовно-нравственном воспитании православного христианина. И, в отличие от светской педагогики, в которой основное внимание направлено на формирование характера, социализации, умения овладевать средой, сохранять физическое здоровье, добиваться поставленных целей – задач, ограниченных земным существованием человека, – православная педагогика нацелена на создание условий, способствующих зарождению и развитию духовной жизни, направленной в вечность, тем самым и обеспечив духовное здоровье, и заложив перспективу умственного и личностного развития, указав духовные законы и правила, благодаря которым светская социализация превращается в христианскую соборность как единство в любви, святости, вере, целях и надеждах. Среди его творений для православной педагогики стали классическими «Нравственные правила», «Беседы на шестоднев», «Беседы на псалмы» и беседа «К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями».

Однако следует заметить, что среди многочисленных и глубоких исследований как отечественных, так и зарубежных ученых, к сожалению, работ, посвященных именно педагогическим взглядам свт. Василия Великого, не так уж и много. Тем более ситуация усугубляется, если мы говорим конкретно о педагогических принципах, которые часто требуют дополнительного анализа и систематизации.

Среди работ, доступных нам в этом направлении были: монография архим. Илии (Рейзмира) «Учение святителя Василия Великого о духовном совершенствовании»[2], учебное пособие д. ф. н., проф. В. Я. Саврея «Каппадокийская школа в истории христианской мысли», где свт. Василию посвящена отдельная глава: «Святитель Василий Великий как основоположник каппадокийского философско-богословского синтеза»[3], и несколько статей, о

[1] *Киприан (Ященко), игум.* Указ. соч. Стр. 28.

[2] *Илия (Рейзмир), архимандрит*. Учение святителя Великого о духовном совершенствовании. – 2-е изд. – СТСЛ, 2010. – 184 с.

[3] *Саврей В. Я.* Каппадокийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие. – М.: Издательство Московского университета, 2012. – 256 с.

которых скажем ниже. Они не являются специальными исследованиями по православной педагогике, но на их основе можно провести анализ и сделать некоторые нужные выводы.

Статья игум. Киприана (Ященко) «Святоотеческая духовная традиция и духовно-нравственное становление личности (по творениям Василия Великого)» в этом аспекте представляется более интересной, хотя в ней он больше акцентировал внимание на выведении некой универсальной модели духовно-нравственного воспитания, которую он обозначил как «достойную применения в наше время»[1].

А. Е. Парамонова и С. А. Скорых в статье «Святитель Василий Великий о воспитании» отмечают важность опыта воспитания в семье в вере и благочестии, в добродетели, и на личном примере, тем самым описав рекомендованный свт. Василием «последовательный метод поэтапного восхождения в духовной жизни от предначинательного уровня к совершенному»[2].

Также мы опирались на рекомендуемые, в том числе и Министерством науки и высшего образования Российской Федерации, учебные пособия по предмету «Православная педагогика» прот. Евгения Шестуна, проф. Н. Маслова, Э. Л. Мироновой, и педагогическим факультетом ПСТГУ пособия С. Ю. Дивногорцевой. Они дают синтез святоотеческого учения о православном воспитании и образовании, об их целях и задачах, в том числе обозначая и общие принципы православной педагогики. Но, к сожалению, о свт. Василии Великом говорится только в рамках учебного пособия: суммируя основные его педагогические воззрения, но не входя в подробности и не ставя задачу выявить принадлежащие ему педагогические принципы[3]. А их понимание и необходимость раскрывают перед нами сущность целей и задач, методов и средств, которыми сам руководствовался свт. Василий в своей педагогической деятельности.

Как объясняет терминологический словарь В. Кузнецовой само понятие «Педагогические принципы» – это есть «основные положения, идеи,

---

[1] *Киприан (Ященко), игум.* Указ. соч. С. 28.

[2] *Парамонова А. Е., Скорых С. А.* Святитель Василий Великий о воспитании / А.Е. Парамонова, С.А. Скорых // Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения. Сборник статей региональной конференции (Екатеринбург, 22 октября 2020 г.) / рец. прот. П. Мангилёв. – Екатеринбург: Миссионерский институт, 2021. С. 204.

[3] См.: *Шестун Евгений, прот.* Православная педагогика : Учеб. пособие для студентов вузов и для духов. шк. / Протоиерей Евгений Шестун. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Про-Пресс. Ред. «Православная педагогика», 2002. С. 97-101; *Маслов Н. В.* Основы русской педагогики. Православное воспитание как основа русской педагогики (по трудам схиархимандрита Иоанна (Маслова) / Н. В. Маслов. – Изд. 4-е, доп. – Москва : Самшит-издат, 2007. С. 146-147; *Миронова Э. Л.* Основы православной педагогики: учебное пособие. – Елец: Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина, 2020. С. 8; *Дивногорцева С. Ю.* Теоретическая педагогика: уч. пособие: в 2 ч. / С. Ю. Дивногорцева. – Ч. I: Введение в педагогическую деятельность. Теория и методика воспитания. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 80, 83.

следование которым помогает лучшим образом достичь поставленных педагогических целей»[1].

Естественно, что между светскими и православными педагогическими принципами существуют важные отличия. Так С. Ю. Дивногорцева, различая цели[2] православной педагогики от светской, пишет следующее: «В современной светской педагогике большое внимание уделяется развитию ребенка (его ума, воли, чувств). Нельзя сказать, что секуляризованная педагогика не верит в творческие силы, заложенные в детской душе, в действенность внутренних факторов душевной жизни. Однако по большей своей части она озабочена лишь тем, чтобы обеспечить ребенку здоровое, крепкое, творческое развитие в определенных его направлениях [...] Но то, о чем заботится современное светское воспитание, не затрагивает основной тайны его жизни. Физическое здоровье, культура ума и чувств, сильный характер, здоровые социальные навыки не спасают от возможности глубоких, часто трагических конфликтов в душе.

В православной педагогике воспитание связано с пониманием и усвоением иерархического утроения трех сторон человека: духа, души и тела. Православное богословие говорит, что человек – это духовно-телесное существо, воплотившийся дух. Идеалу (т. е. неповрежденности) должны соответствовать как телесная (психофизическая), так и духовная сферы человека [...] Духовную жизнь каждому в себе нужно открыть. На создание условий, способствующих рождению духовной жизни и её развитию в человеке, и направлено православное воспитание. В то же время оно не отрицает возможности всестороннего развития ребенка, его ума, воли, чувств, а лишь подчиняет это развитие духовному воспитанию»[3].

А потому вполне естественно, что в основе учения свт. Василия Великого всегда был Христос, совершенное Им спасение[4], понимание человека как

---

[1] *Князева В. В.* Педагогика : словарь научных терминов / В. В. Князева. – Москва : Вузовская книга, 2009. С. 553. // Цит. По: *Маслов Н. В.* Педагогика святых отцов [Текст] / Маслов Н. В. – Москва : Самшит-издат, 2023. С. 93.

[2] Цели, как направления, указывают исходную точку, основу, от которой они отталкиваются, и то, куда и зачем они спроецированы. А отсюда, объясняют и смысловые основы принципов православной педагогики.

[3] *Дивногорцева С. Ю.* Теоретическая педагогика. С. 52-53.

[4] «В основе понятия спасения лежит представление о целении (приведении в цельность) или оздоровлении раздвоенного или больного человека» (*Муретов М. Д.,* проф. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // Сборник в память столетия Моск. Дух. Академии. Ч. II. Сергиев Посад, 1915. С. 617-618). Такое понимание вытекает из первоначального смысла греческого слова σωτηρία, которое в священном Писании употребляется для обозначения спасения. Σωτηρία происходит от слова σῶς (цельный, здоровый, невредимый) и означает оздоровление, необходимое человеку для того, чтобы «он мог достигать на земле будущего совершенства или своего идеала вечной жизни» (Там же. С. 618). Из этого следует, что, когда мы говорим о спасении человека, тем самым необходимо предполагаем, что по своей природе он является обладателем того состояния цельности и духовного здоровья, которое обозначается данным греческим словом; с другой же стороны, что это состояние по какой-то причине оказалось нарушенным и человек вследствие этого нуждается в его восстановлении. Именно это

личности и воспитание его воли, способной воспринять плоды Искупления и достичь спасения в православном понимании[1], которое есть единство с Творцом и, как следствие, обожение[2]. В педагогическом аспекте это можно обозначить как образование в самом наивысшем значении: по образу Первообраза, в библейском выражении «достижение богоподобия»[3]. Однако, указанные выше христологический и сотериологический принципы не раскрывают в полноте педагогические основы свт. Василия, а потому нужно обратиться к анализу тех, которые являются общими для всей православной педагогики, и потом путем сравнения попытаться синтезировать из них те, которые были близки именно самому святителю.

В вышеуказанных работах прот. Е. Шестуна, Н. В. Маслова и Э. Л. Мироновой приводятся разные по своей формулировке, но очень близкие по значению принципы православной педагогики. Некоторое их обобщение сделано в теоретической педагогике С. Ю. Дивногорцевой:

- христоцентричность;
- воцерковление;
- целенаправленное и иерархическое развитие личности;
- сообразность с природой воспитанника;
- опора на антропологическое представление о человеке как образе и подобии Божием;
- индивидуальный подход;
- приоритет воспитания над обучением;
- общественная направленность воспитания;
- согласованность педагогического влияния Церкви, семьи и школы;
- послушание[4].

Более подробное, направленное больше к светской аудитории изложение их приводится у прот. Василия Зеньковского, где акцент ставится на антропологической составляющей православной педагогики. Особенность изложенных им принципов заключается в том, что он не формулирует их терминологически кратко или тезисно, как приведено выше, а изла-

---

восстановление изначального духовного здоровья человека и подразумевается понятием спасения» (*Скурат К. Е.* Учение о спасении святителя Афанасия Великого. – ТСЛ, 2006. С. 11-12).

[1] См.: *Маслов Н. В.* Основы русской педагогики. Православное воспитание как основа русской педагогики (по трудам схиархимандрита Иоанна (Маслова). С. 31-139.

[2] «Теозис, то есть обожение или обожествление человечества как истинная цель спасения, является принципиальной чертой православного богословия. Теозис предполагает онтологическое преображение тварных существ и означает процесс, который уже начался на земле в воплощении и через воплощение Сына Божьего, а также благодаря действию Святого Духа… Не будет преувеличением сказать, что для православных богословов теозис – основная тема, исконный духовный идеал, «конечная цель, к достижению которой должны стремиться все люди» (*Зайцев Е. В.* Учение В. Лосского о теозисе / (Серия «Богословские исследования»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 14-15).

[3] *Дивногорцева С. Ю.* Теоретическая педагогика. С. 52.

[4] Там же. С. 56.

гает саму проблему в 21 абзаце[1], которые и обозначает как педагогические принципы, что несколько затрудняет возможность сопоставить их с позицией других авторов, например, при помощи схемы или таблицы.

Самый подробный обзор православных педагогических принципов дает священник (ныне протоиерей) Александр Зелененко в своем курсовом сочинении, где разделяет их на четыре основных раздела: 1) по отношению человека к Богу и Церкви, 2) к Церкви, Отечеству, культуре и миру, 3) к ребенку и вообще личности и 4) самовоспитанию, самоконтролю, ответственности, к требованиям воспитателя, предъявляемым к самому себе[2]. Приводимые им формулировки более всего соответствуют раскрытию педагогических основ, на которые опирался свт. Василий Великий, таких как:

принцип христоцентричности (определяющий отношение к Богу);

принцип экклезиоцентричности (определяющий отношение к Церкви);

---

[1] Кратко можно их обозначить в следующих положениях: 1) христианская антропологичность педагогики; 2) религиозное воспитание определяет постановку его задач и средств; 3) духовное начало в человеке есть корень и источник индивидуальности в человеке, источник его неповторимости во всей живой целостности состава человека. Все это может быть понято правильно лишь при учении христианской антропологии об образе Божием в человеке; 4) образ Божий в человеке не есть его «природа», но он входит в его природу и дает ей то начало личности, которого в тварном мире вне человека нет. Начало личности и есть образ Божий в человеке; 5) становление личности раскрывается лишь при жизни в Боге; 6) первородный грех исправляется благодатью Божией и смирением человеческим; 7) цель воспитания в свете православия есть помощь детям в освобождении их от власти греха через благодатное восполнение, находимое в Церкви, помощь в раскрытии образа Божия; 8) принцип всецелой «личностности» – как воспитание внутренней духовной иерархичности в человеке; 9) физическое воспитание – как средство правильного устроения жизни тела; 10) психическое развитие – как следствие воспитания дара свободы; 11) правильное развитие «характера» возможно только в рамках соблюдения духовных принципов; 12) качество дисциплины определяется «авторитетным» лицом; 13) решение проблем сексуального воспитания определяют эмпирическое и духовное здоровье личности; 14) социальное воспитание должно быть связано с идеей Церкви как благодатной соборности; 15) национальное воспитание должно быть связано с идеей сверхнационального единства перед Богом; 16) моральное воспитание должно быть построено в линиях мистической морали, какую развивает христианство. Раскаяние и освобождение от греха через таинство покаяния являются истинными проводниками моральной силы и исцеления болезней духа; 17) эстетическое воспитание должно иметь в виду две цели: низшую, служащую задачам «развлечения» и «игры», и высшую, служащую питанию души через приобщение души к красоте; 18) интеллектуальное воспитание как средство развития целостного мировоззрения; 19) религиозное «вдохновение» – как центр религиозного воспитания: «участие в литургической жизни Церкви, рост внутренней жизни, чистое искание правды составляют самое сердце религиозного воспитания. Но это развитие духовной жизни невозможно вне вживания религиозного сознания в догматические истины, хранимые Церковью, вне живого приобщения к церковному разуму в его прошлом и настоящем».
(Подр. см.: *Зеньковский В. В.,* прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии: Часть 1 / В. В. Зеньковский – Paris: YMCA PRESS, 1934. С. 232-242).

[2] *Зелененко А., свящ.* Важнейшие принципы православной педагогики : Курсовое сочинение студента IV курса СПбДА. – СПб, 1997. – 260 с. Машинопись / Зелененко А., свящ. [Электронный ресурс] // Семинарская и святоотеческая библиотеки : [сайт]. – URL: https://otechnik.narod.ru/zelenkoped_1.htm (дата обращения: 24.10.2024).

принцип педоцентричности (определяющий отношение к ребенку);

принцип нравственно-педагогического взаимоединства (определяющий отношение воспитателей и воспитуемых к Богу, Церкви, друг другу, Отечеству, культуре и миру);

принцип нравственно-педагогического аскетизма (определяющий отношение педагога к себе и к своей профессиональной деятельности)[1].

Конечно, простое перечисление не дает полного представления о работе и выводах прот. А. Зелененко, а потому для наглядности возьмем, к примеру, три основных, таких как христоцентричность, экклезиоцентричность и педоцентричность, и посмотрим, к каким педагогическим выводам приведет их применение свт. Василием Великим.

Так, комментируя трудные места Священного Писания, он прямо пишет: «Бог глава Христу, как Отец; а Христос – наша глава, как Творец [...] есть на то воля Отца, чтобы мы веровали в Сына Его»[2]. В «Беседе на псалмы», он отмечает сотериологическую направленность воспитания, где созданный по Божественному подобию человек должен познавать подобное, т. е. Бога: «Ведь по образу я обладаю бытием существа разумного, по подобию же я делаюсь, становясь христианином»[3]. Или в другом месте он пишет: «Ибо что иное на земле сотворено по образу Создателя? Кому иному даны начальство и власть над всеми тварями, живущими на суше, в водах и в воздухе? Немного ниже он ангельского чина, и то по причине соединения с земным телом. Но хотя Бог сотворил человека «от земли» (ср.: Быт. 2, 7), а «слуги Своя огнь палящ» (Евр. 1, 7), впрочем, и в человеках есть способность разумевать и познавать своего Творца и Зиждителя, ибо «вдуну в лице», то есть вложил в человека нечто от собственной Своей благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное. [...] Но подлинно это высшая степень несмысленности и скотского неразумия, если созданный по образу Творца не сознает первоначального своего устройства, не хочет уразуметь всего Божия о нем Домостроительства и по оному заключать о собственном своем достоинстве, но до того забывает все это, что, отвергнув образ Небесного, восприемлет образ перстного. [...] Если не помнишь перво-

---

[1] *Зелененко А.,* прот. О концепции православной педагогики и ее основополагающих принципах / Зелененко А., прот. [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры» : [сайт]. – URL: https://azbyka.ru/deti/o-kontseptsii-pravoslavnoj-pedagogiki-i-ee-osnovopolagayushhih-printsipah-prot-aleksandr-zelenenko (дата обращения: 24.10.2024).

[2] *Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Против Евномия. Книга IV. Трудные положения из Богодухновенных Писаний на возражения о Сыне, заимствуемые в Новом и Ветхом Завете. На слова: Аз есмь лоза (Ин. 15:1) // Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: в 2 Т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога. – М.: Сибирская Благозвонница, 2012. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3). С. 284 (далее – Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1).

[3] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 1. Беседа первая о сотворении человека по образу. Гл. 16. С. 442.

начального своего происхождения, то составь понятие о своем достоинстве по возданной за тебя цене. Посмотри, что дано взамен тебе, и познай, чего ты стоишь. Ты куплен многоценною Кровию Христовою: не будь же рабом греха, уразумей себе цену, чтобы не уподобиться «скотом несмысленным»[1]. Отсюда христоцентрический принцип осуществляется в уподоблении Иисусу Христу «как высочайшему нравственному идеалу для духовного подражания, ориентируясь на который человек может совершать нравственную работу над собой для того, чтобы образ Божий раскрылся в его душе во всей своей силе и полноте»[2]. «Ибо это главное в Спасителевом Домостроении во плоти – привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем»[3].

Говоря об экклезиоцентричности, где Церковь является и учительницей, и наставницей, и путеводительницей ко Христу, и средством единения с Богом, и врачебницей, и источником силы и глубокой веры, столпом веры и благочестия, и Матерью для всех верных, как живых, так и ушедших в иной мир, в отношении свт. Василия Великого стоит вспомнить замечание архиеп. Василия (Кривошеина), что о Церкви святитель нигде не писал систематически и подробно, и что высказывания о Ней разбросаны по разным его творениям, таким как: «Шестоднев», «Беседы на псалмы», слова, книги против Евномия, и о Святом Духе, аскетические писания, и особенно в письмах, но «в них речь о Церкви всегда как бы мимоходом и обыкновенно очень кратка»[4]. Но, тем не менее, и весьма содержательна: «Если Христос глава Тела Церкви, то Дух Святой, покоящийся на плоти Христовой, всегда в ней присутствует. [...] Дух Святой вдохновляет и образует строение Церкви, Тела Христова[5]. [...] Церковь Христова – Церковь апостолов и отцов. От них она получила учение, оставленное нам нашим Господом, выраженное в Предании, закрепленное в Писании»[6]. «Ибо как нестерпимо отцелюбивому ребенку лишение доброго отца, так невыносимо для Церкви Христовой удаление Пастыря и Учителя»[7]. Вместе с тем, для него епископы – хранители веры Церкви, и «общение с епископатом – признак принадлежности к ней»[8]. «Учащий, – пишет он, – должен предположить себе целью – всех возвести в мужа совершенного, в меру возрас-

---

[1] Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. Беседа на Пс. 48:13. С. 583-584.

[2] *Дивногорцева С. Ю.* Теоретическая педагогика. С. 56.

[3] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Подвижнические уставы. К соблюдающим подвижническое правило в общежитии. Глава 18.3. С. 353.

[4] *Архиепископ Василий (Кривошеин).* Экклезиология святителя Василия Великого // Святые отцы Церкви и церковные писатели в трудах православных ученых. Святитель Василий Великий. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 480 с. С. 384.

[5] Там же. С. 388.

[6] Там же. С. 390.

[7] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Отд. II. Письмо 227. К клиру в Колонии, утешительное. С. 806.

[8] *Архиепископ Василий (Кривошеин).* Указ. соч. С. 403.

та полноты Христовой, и притом каждого в собственном его чине»[1], сделать таким, как и «Родивший его»[2]. «Предстоятель слова должен быть для других образцом всего доброго, сам прежде исполняя, чему учит»[3]. «Святитель ставит нравы паствы в зависимость от духовной высоты предстоятеля (Ep. 190. 1)»[4]. «А уличенного в чем-нибудь надобно обнаруживать, чтобы и самому не стать сообщником во грехе и чтобы другие не претыкались, а, напротив, учились бояться»[5].

Прот. А. Зелененко, обобщая святоотеческое учение в аспекте экклезиоцентричности, пишет: «Истинной христоцентричности можно достичь, только живя в Богочеловеческом Теле Церкви – экклезиоцентрично. На каждого члена Церкви безусловно возлагается долг – узнавать свою веру, воцерковляться в отношении учения церковного и стремиться к достижению совершенства дарами и средствами Церкви и всем своим жизненным подвигом. Источником научения, для всех доступным и равнонеобходимым, служит богожитие[6], обретаемое лишь через усвоение церковного вероучения, участие в богослужениях и таинствах, и во всем строе и укладе церковной жизни»[7]. «Есть два вида возрастания, – пишет свт. Василий Великий, – одно – тела, другое – души. Возрастание души – это восхождение через знания к совершенству, а возрастание тела – это развитие от малого роста до нормального [...] Когда же нам сказано возрастайте, то подразумевался человек внутренний и его возрастание в Боге»[8].

---

[1] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Аскетические творения. Нравственные правила. Правило 70, гл. 31. С. 87.

[2] Там же. Правило 20, гл. 2. С. 37.

[3] Там же. Правило 70, гл. 10. С. 80.

[4] *Михалов П. Б.* Василий Великий // Православная энциклопедия / Под общей ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 167

[5] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Аскетические творения. Нравственные правила. Правило 70, гл. 2. С. 80.

[6] «Порочность страстей происходит от незнания Бога или от знания неправого; собственно же разногласия многих между собою бывает оттого, что сами себя делаем недостойными Господня над нами попечения. […] «да не будет распри в телеси, но да тожде в себе пекутся уди (1 Кор. 12:25), очевидно движимые одною обитающею в них душою, – для чего так устроено? Для того, думаю, чтобы подобный порядок и благочиние еще более сохранялись в Церкви Божией, которой сказано: вы же есте тело Христово и уди от части (1 Кор. 12:27), потому, конечно, что в ней содержит и сочетавает каждый член в единомыслии с другим единая и истинно единственная Глава, которая есть Христос. А если у кого не соблюдается единомыслие, не оберегается союз мира (см. Еф. 4:3), не сохраняется кротость в духе (см. Гал. 6:1), находятся же разделение, распри и зависть, то очень дерзко было бы назвать таковых членами Христовыми, или сказать, что они под управлением Христовым […] у них нет ничего общего с богочестием» (Там же. Правило 70, глава 10. С. 104-105).

[7] *Зелененко А.,* прот. О концепции православной педагогики и ее основополагающих принципах. URL: https://azbyka.ru/deti/o-kontseptsii-pravoslavnoj-pedagogiki-i-ee-osnovopolagayushhih-printsipah-prot-aleksandr-zelenenko (дата обращения: 24.10.2024).

[8] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Беседа вторая о человеке. Гл. 5. С. 448.

Следующий принцип педоцентричности как основа воспитания ребенка в Боге и для Бога[1] для свт. Василия Великого тоже очень важен. При этом он отмечает особенности воспитания и обучения детей в семье и при монастырях, так как последнее для него означает приготовление детей к иноческой жизни.

Монашествующим он пишет:

«Поскольку Господь говорит: оставите детей приходити ко Мне (Мк. 10:14), а апостол похваляет измлада изучившего священная писания (2 Тим. 3:15) и еще повелевает воспитывать чад в наказании Господни (Еф. 6:4), то всякое время, и время первого возраста, почитаем удобным к принятию приходящих. И детей, у которых нет родителей, принимаем само собою, чтобы в подражание Иову (см. Иов. 29:12) быть отцами сирот; которые же зависят от воли родителей и которых сами родители приводят, принимаем при многих свидетелях [...]. Но хотя должно их воспитывать во всяком благочестии как общих чад братства, однако же отделять особые дома и особый образ жизни детям мужского и женского пола, чтобы не приобрели они смелости и безмерной дерзости пред старшими, но, по редкости встреч, сохраняли уважение к высшим и чтобы наказания, налагаемые на более совершенных за пренебрежение ими своих обязанностей (если бы случилось им впасть в такое рассеяние), неприметным образом не породили в детях удобопреклонности ко грехам или превозношения, как скоро заметят, что старшие претыкаются в том, в чем сами они преуспевают». [...] Итак, для сей предосторожности и для соблюдения степенности во всем прочем, надобно отдельно помещать детей и совершенных возрастом. А с сим вместе в доме подвижников не будет и шума при изучении уроков, необходимых для юных. Но молитвы, которые установлено совершать днем, должны быть общие у детей, и у старших, потому что у детей чрез соревнование совершенным укореняется навык к сокрушенной молитве и для старших немаловажно пособие детей к молитве. Уединенные же упражнения и правила касательно сна и бодрствования, времени, меры и качества пищи для детей должны быть определены приличным образом. Над ними должен быть поставлен старший возрастом, превосходящий других опытностью, доказавший свое великодушие, чтобы мог отеческим сочувствием и благоразумным словом исправлять погрешности юных, после каждого падения употребляя приличные врачевства, так чтобы одно и то же и служило наказанием за погрешность, и обращалось в упражнение в бесстрастии душе [...]. Но надобно, чтобы и обучение грамоте было соответственно цели; а для сего должно заставлять их употреблять слова, взятые из Писания, и вместо басен рассказывать им повествования о делах чудных, вразумлять их изречениями из притчей и назначать награды за удержание в памяти слов

[1] «В центре педагогического процесса стоит ребенок – развивающаяся личность, несущая в себе образ Божий, призванная достигнуть богоподобия и унаследовать Царствие Небесное» *(Зелененко А., прот.* Там же).

и вещей, чтобы дети с приятностью и легкостью, без огорчения для себя и непреткновенно достигали цели. При правильном руководстве у них скоро появится внимательность ума и навык не рассеиваться, если наставники постоянно будут допрашивать, на чем остановилась их мысль и какой предмет их размышления. Ибо простота возраста, неухищренность и неспособность ко лжи легко высказывают душевные сокровенности. А сверх того ребенок, чтобы не часто застигали его на какой-нибудь непозволительной мысли, будет избегать мыслей нелепых и постоянно будет удерживаться от нелепостей, боясь стыда обличений. Поэтому, пока душа еще способна к образованию, нежна и, подобно воску, уступчива, удобно напечатлевает в себе налагаемые образы, надо немедленно и с самого начала возбуждать ее ко всяким упражнениям в добре, чтобы, когда раскроется разум и придет в действие рассудок, начать течение с положенных первоначально оснований и преподанных образцов благочестия, между тем как разум будет внушать полезное, а навык облегчит преуспеяние. Тогда должно принимать обет девства как уже твердый, произносимый по собственному расположению и рассуждению, при совершенной зрелости разума, после чего и праведным Судией по достоинству дел воздаются почести и наказания преуспевающим или согрешающим. [...] Поскольку иным искусствам надобно обучаться тотчас с самого детства, то, как скоро некоторые из детей окажутся способными к обучению, не запрещаем им проводить дни с наставниками в искусстве. Но на ночь необходимо переводим их к сверстникам, с которыми надобно принимать им пищу» [1].

Семейным же пишет в правилах следующее: «Дети должны почитать родителей и быть им послушны во всем, что не препятствует исполнению заповеди Божией»[2]. А. Н. Джуринский замечает, что тех, кто плохо учился, в то время обыкновенно наказывали розгами[3] – может быть,, именно это имел в виду святитель, заповедав родителям воспитывать детей в долготерпении и без гнева, наставляя в учении Господнем[4], чтобы тем самым, кроме дисциплины с соблюдением должного порядка, воспитать с ними и христианскую любовь, противополагая нарушению и подобное исправление, например: «Произнес ли кто праздное слово, оскорбление ближнему, ложь или иное что запрещенное? Пусть уцеломудрится воздержанием чрева и молчанием»[5], а не розгами.

---

[1] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 15. Ответ 1-4. С. 176-179.

[2] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Нравственные правила. Правило 76.1. С. 94.

[3] *Джуринский, А. Н.* История педагогики и образования. С древнейших времен до XXI века : учебник для вузов / А. Н. Джуринский. – 3-е изд., испр. и доп. – Москва : Издательство Юрайт, 2024. (Высшее образование). – Текст : непосредственный. С. 105.

[4] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Нравственные правила. Правило 76.2. С. 94.

[5] *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 15. Ответ 2. С. 178.

Если обратиться к другим педагогическим принципам, о которых пишет в своей работе прот. Александр Зелененко, то в совокупности они бы смогли более полно раскрыть перед нами образ свт. Василия Великого как великого учителя Церкви именно с позиции православной педагогики. Но считаем, что подробное рассмотрение – это предмет специального исследования, которое может представить хорошую базу для других отдельных аспектов православной педагогики, как в сфере педагогической истории, культуры, религиозного образования, так и в направлениях модернизации и формировании концепций, с учетом принципов свт. Василия Великого, которые прошли проверку временем и по сей день являются базовыми для каждого православного христианина.

Напоследок нельзя не сказать и о наставлении «К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями». Он, ссылаясь в том числе и на свой опыт, показывает, что не все, написанное язычниками, является вредным и опасным для души, и только то, что ведет к приуготовлению жизни вечной, то и может быть полезным, а остальное нужно отсекать, как ничего не стоящее, даже если оно сказано великими и древними. Прот. Е. Шестун замечает, что «Святитель рассматривал изучение античных поэтов, историков, философов как необходимый этап образования, подготовляющий к восприятию христианства. Он рекомендовал организовать их изучение так, чтобы оно служило воспитанию нравственности, очищению разума и души. При чтении нужно обращать внимание прежде всего на мысли и поступки, ведущие к добродетели, и стремиться подражать им на практике. Святитель Василий показывал на многочисленных примерах из античных авторов, как они учат презрению богатства и славы, умению спокойно переносить оскорбления и обуздывать гнев, обретению выносливости и скромности в образе жизни, упорству и целеустремленности»[1].

Из приведенного можно суммировать несколько основных тезисов:

христианское воспитание – подготовка к жизни вечной;

для обучения должны быть созданы благоприятные условия: отведено специальное помещение, обозначено время занятий, вести уроки должны образцовые преподаватели, созданы критерии оценки, поощрений и наказаний, создана необходимая материальная база для занятия ремеслами и т. п.;

создан соответствующий возрасту распорядок жизни;

должна соблюдаться дисциплина;

изучение светских наук является важным средством в деле религиозно-нравственного воспитания;

обучение и воспитание должно стимулироваться опытными наставниками;

теория должна дополняться практикой.

[1] *Шестун Евгений, прот.* Указ. соч. С. 100.

В соединении с вышеуказанными принципами эти тезисы объясняют вопрос «зачем?», какова цель духовно-нравственного воспитания христианина. И если, с духовной стороны, эта цель лежит в стремлении указать верный и самый удобный путь достижения обожения и с ним спасения Христом и во Христе, то с позиции гражданской – показать ориентиры и идеалы, для культурного и нравственного развития и консолидации общества: «это реальная возможность восстановления социального института, преемственного по отношению к лучшим педагогическим традициям прошлого и способного ответить на вызовы современности»[1]. И это, собственно, и является основной задачей современной государственной политики Российской Федерации[2].

В данной работе мы попытались обозначить основные тенденции в направлении изучения педагогических воззрений и принципов духовно-нравственного воспитания и образования, применяемых святителем Василием, так как понимание их дает возможность сохранить в чистоте пронесенную сквозь века суть православной педагогики и на этой основе развивать современные методы и средства, строить концепции в других аспектах педагогики, не теряя саму основу, предложенную в виде воззрений свт. Василия Великого. Он не единственный выразитель православной педагогики, и есть другие авторы, в трудах которых тоже много важного сказано для православной педагогики[3]. Но святитель Василий Кесарийский –один из немногих, кто назван великим вселенским отцом и учителем Церкви. А потому, на наш взгляд, педагогические воззрения свт. Василия представляют для православной педагогики особое значение с позиции исторической апробации в рамках опыта Церкви и с позиции применения его учения в наше время как в теоретической части, например, в области исследований, так и на практике, в области внутреннего делания, в монашеской и частной практике каждого мирянина.

---

[1] *Киприан (Ященко), игум.* Указ. соч. Стр. 34-35.

[2] Федеральный закон от 29.12.2012 N 273-ФЗ, (ред. от 08.08.2024) "Об образовании в Российской Федерации" (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.09.2024). Статья 2 п. 2 // Законы, кодексы и нормативно-правовые акты Российской Федерации : официальный сайт. – Москва. – Обновляется в течение суток. – URL: https://legalacts.ru/doc/273_FZ-ob-obrazovanii/glava-1/statja-2/ (дата обращения: 28.10.2024).

[3] Например, мужи апостольские, среди которых неизвестный автор «Учения двенадцати апостолов» (Дидахэ), св. ап. Варнава, свт. Климент Римский, свщмч. Игнатий Богоносец, свщмч. Поликарп Смирнский и ап. Ерм; св. мч. Иустин, философ; свт. Ириней Лионский, Тертуллиан, свщмч. Киприан Карфагенский; Климент Александрийский, Ориген, свт. Афанасий Великий, свт. Василий Великий; свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст; свт. Амвросий Медиоланский; блаж. Августин, блаж. Иероним и преп. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Иоанн Лествичник. Также, сюда можно было бы отнести и свт. Кирилла Иерусалимского с его «Огласительными беседами», слова и поучения свт. Григория Нисского, труды блаж. Феодорита, в частности его многочисленные комментарии на тексты Свящ. Писания и составленные им жития святых, и труды прп. Иоанна Дамаскина, с его «Источником знания» или трудом «О девяти музах и семи свободных художествах. О разуме. О мысли».

Литература

1. Архиепископ Василий (Кривошеин). Экклезиология святителя Василия Великого // Святые отцы Церкви и церковные писатели в трудах православных ученых. Святитель Василий Великий. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 480 с.

2. Джуринский А. Н. История педагогики и образования. С древнейших времен до XXI века: учебник для вузов / А. Н. Джуринский. – 3-е изд., испр. и доп. – Москва: Издательство Юрайт, 2024. – 575 с. – (Высшее образование). – Текст : непосредственный.

3. Дивногорцева С. Ю. Теоретическая педагогика: Учебное пособие: в 2 ч. / С. Ю. Дивногорцева. – Ч. I: Введение в педагогическую деятельность. Теория и методика воспитания. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 195 с.

4. Зайцев Е. В. Учение В. Лосского о теозисе / (Серия «Богословские исследования»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.

5. Зелененко А., свящ. Важнейшие принципы православной педагогики: Курсовое сочинение студента IV курса СПбДА. – СПб, 1997. – 260 с. Машинопись / Зелененко А., свящ. [Электронный ресурс] // Семинарская и святоотеческая библиотеки: [сайт]. – URL: https://otechnik.narod.ru/zelenkoped_1.htm (дата обращения: 24.10.2024).

6. Зелененко А., прот. О концепции православной педагогики и ее основополагающих принципах / Зелененко А., прот. [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры»: [сайт]. – URL: https://azbyka.ru/deti/o-kontseptsii-pravoslavnoj-pedagogiki-i-ee-osnovopolagayushhih-printsipah-prot-aleksandr-zelenenko (дата обращения: 24.10.2024).

7. Зеньковский В. В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии: Часть 1 / В. В. Зеньковский – Paris: YMCA PRESS, 1934 – 260 с.

8. Илия (Рейзмир), архимандрит. Учение святителя Великого о духовном совершенствовании. – Изд. 2-е. – СТСЛ, 2010. – 184 с.

9. Киприан (Ященко), игум. Святоотеческая духовная традиция и духовно-нравственное становление личности (по творениям Василия Великого) / Киприан (Ященко), игум. [Электронный ресурс] // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2010. №17. : [сайт]. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/svyatootecheskaya-duhovnaya-traditsiya-i-duhovno-nravstvennoe-stanovlenie-lichnosti-po-tvoreniyam-vasiliya-velikogo (дата обращения: 20.10.2024).

10. Князева В. В. Педагогика : словарь научных терминов / В. В. Князева. – Москва : Вузовская книга, 2009. – 869, [1] с.: рис., табл. – (Словари. Справочники).

11. Маслов Н. В. Основы русской педагогики. Православное воспитание как основа русской педагогики (по трудам схиархимандрита Иоанна (Маслова) / Н. В. Маслов. – Изд. 4-е, доп.. – Москва : Самшит-издат, 2007. – 544 с.; 21. – (Библиотека нравственного воспитания Н. В. Маслова).

12. Маслов Н. В. Педагогика святых отцов [Текст] / Маслов Н. В. – Москва: Самшит-издат, 2023. – 176 с.

13. Миронова Э. Л. Основы православной педагогики : Учебное пособие / Э. Л. Миронова. – Елец: Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина, 2020. – 49 с.

14. Михалов П. Б. Василий Великий // Православная энциклопедия / Под общей ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – 752 с.

15. Парамонова А. Е., Скорых С. А. Святитель Василий Великий о воспитании / А. Е. Парамонова, С. А. Скорых // Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения. Сборник статей региональной конференции (Екатеринбург, 22 октября 2020 г.) / рец. прот. П. Мангилёв. – Екатеринбург: Миссионерский институт, 2021. – 300 с. – С. 199–209.

16. Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли : Учебное пособие. – М.: Издательство Московского университета, 2012. – 256 с.

17. Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: в 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога. – М.: Сибирская Благозвонница, 2012. – 1136 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3).

18. Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: в 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. Прил. 1: Святитель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2: Статьи о свт. Василии Великом. – М.: Сибирская Благозвонница, 2012. – 1232 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).

19. Скурат К. Е. Учение о спасении святителя Афанасия Великого. – ТСЛ, 2006. – 436 с.

20. Федеральный закон от 29.12.2012 N 273-ФЗ, (ред. от 08.08.2024) "Об образовании в Российской Федерации" (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.09.2024). Статья 2 п. 2 // Законы, кодексы и нормативно-правовые акты Российской Федерации : официальный сайт. – Москва. – Обновляется в течение суток. – URL: https://legalacts.ru/doc/273_FZ-ob-obrazovanii/glava-1/statja-2/ (дата обращения: 28.10.2024).

21. Шестун Евгений, прот. Православная педагогика : Учебное пособие для студентов вузов и для духов. шк. / Протоиерей Евгений Шестун. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Про-Пресс. Ред. «Православная педагогика», 2002. – 575 с.

УДК 27

Алексей Степанович Хомяков и реформы образования в России

Иеромонах Антоний (А. В. Умнов)
Пензенская духовная семинария

Данная статья направлена на глубокое изучение взглядов Алексея Степановича Хомякова на образование, что позволяет не только понять исторический контекст и философские основания образовательных реформ в России XIX века, но и выявить их актуальность для современного образовательного процесса. Автор рассматривает воззрения А. С. Хомякова на образование, анализирует мнение философа по поводу причин существующего в образовании кризиса и путей его разрешения. Интерпретируются взгляды мыслителя и богослова на необходимость реформирования отечественного образования. В результате, исследование станет важным вкладом в изучение истории образования в России и его философских основ, а также в разработку новых подходов к образовательной практике в условиях современного общества.

Ключевые слова *образование, реформы, критика, история, славянофильство.*

Alexey Khomyakov and Educational Reforms in Russia

Hieromonk Anthony (A. Umnov)
Penza Theological Seminary

The article is aimed at an in-depth study of Alexey Khomyakov's views on education, which allows not only to understand the historical context and philosophical foundations of educational reforms in Russia of the XIX century, but also to identify their relevance for the modern educational process. The author examines A. Khomyakov's views on education, analyses the philosopher's opinion on the causes of the existing crisis in education and ways of its resolution. The views of the thinker and theologian on the necessity of reforming domestic education are interpreted. As a result, the research will be an important contribution to the study of the history of education in Russia and its philosophical foundations, as well as to the development of new approaches to educational practice in the conditions of modern society.

Keywords*: education, reforms, criticism, history, Slavophilism.*

Алексей Степанович Хомяков оставил заметный след в мысли о российском образовании, который, хотя и формировался под влиянием его философских и религиозных убеждений, в то же время проявлял уникальный характер, способный адаптироваться к контексту общественных потребностей. В своих взглядах на образование Хомяков акцентировал внимание на взаимосвязи индивидуального и общественного, рассматривая образование как инструмент для формирования целостной личности, способной внести вклад в развитие нации.

Хомяков обращал внимание на глубокие корни образования, подчеркивая значение русского языка, народной культуры и православной традиции. Он выделял необходимость сближения образованности и нации, считая, что образовательный процесс должен быть основан на понимании и уважении к отечественным традициям. С этой позиции Хомяков выступал против навязывания западных образцов, утверждая, что каждый народ должен развиваться в соответствии со своими культурными и духовными основами[1].

Критика существующей образовательной системы была связана с ее разделением на «высшую» и «низшую» ступени. Для Хомякова было важно, чтобы образование охватывало все слои общества, не создавая барьеров между ними. Он признавал, что однообразие в образовании, предоставляемом различным социальным группам, порождает социальную несправедливость и препятствует развитию целостной нации. В его представлении образование должно быть инклюзивным, доступным для всех, вне зависимости от социального статуса и материального положения.

Образование, по мнению Хомякова, не должно быть лишь передачей знаний и навыков. Он подчеркивал необходимость формирования моральных и духовных качеств у учащихся. Именно это восприятие образования как миссии, направленной на всестороннее развитие личности, определяло его подход к реформам. Философ выступал за подход, который интегрировал бы этические и культурные аспекты в образовательный процесс, считая, что именно они формируют мировосприятие и действия человека в обществе[2].

Стремление Хомякова к целостности образования проявлялось и в его подходе к организации учебных заведений. Он выступал за систему, в которой взаимодействовали бы различные виды знаний и практических навыков, позволяя учащимся связывать теорию с реальной жизнью. Это требо-

[1] Григорьева Т.V. Влияние идей Хомякова на развитие русской педагогической мысли // Научные исследования. – 2012. – Т. 5. – С. 78–86. – С. 79.

[2] Воронин И.Ю. Реформа образования в России в XIX веке: влияние идей А.С. Хомякова // Вестник педагогики. – 2005. – № 4. – С. 23–30. – С. 32.

вало от образовательных учреждений гибкости и способности адаптироваться к меняющимся условиям и потребностям общества.

Еще одной важной темой, которая находила отклик в трудах Хомякова, была значимость образования как средства для воспитания национального сознания. Он искренне верил, что образование может и должно служить для формирования чувства принадлежности к родной культуре, понимания истории и традиций своего народа. Эти идеи были особенно актуальны для России XIX века, когда в обществе возникали вопросы о национальной идентичности, путях развития и культурной самобытности.

Хомяков также поднимал проблему качества образования. Он утверждал, что механическое запоминание фактов и формул не приводит к истинному знанию, и, следовательно, необходимо больше внимания уделять развитию критического мышления и способности анализировать информацию. Этот подход стал основой для обсуждений о том, как образовательные учреждения могут работать на формирование не только квалифицированных специалистов, но и самостоятельных, думающих людей.

Идеи Хомякова о необходимости практической и научной подготовки в контексте реального культурного наследия постепенно находили отражение в образовательной политике. Он выступал за введение предметов, способствующих более глубокому пониманию русской культуры, языка, литературы и истории в учебные планы. Это не только обогащало бы знания учащихся, но и способствовало бы их интеграции в культуру, становясь важным элементом формирования гармоничной личности.

Хомяков критически относился к существованию образовательных элит, которые порой не понимали нужд простого народа и своей страны. Он предлагал идеи о более широком доступе к образованию для всех слоев населения, включая крестьян. Эта позиция позволила ему разработать более комплексный подход к образованию, учитывающий как социальные, так и культурные преграды.

Важно отметить, что философские взгляды Хомякова на образование не только отражали потребности своего времени, но также были направлены на предвосхищение будущих изменений. Он считал, что образование в своей основе должно быть направлено на служение обществу и поддержку его развития, а не просто на удовлетворение потребностей рынка труда. Этот дальновидный подход стал основой для формирования новой культурной и образовательной политики, ориентированной на воспитание не только кадров для экономики, но и полноценного человека, способного к творчеству и критическому осмыслению окружающего мира.

Вовлечение широких слоев населения в образовательный процесс, внимание к культуре и нации, этика и моральные ценности как главные компоненты обучения формировали представление Хомякова о идеальном образовании, которое способно не только изменить индивидуальную судьбу человека, но и оказать глубокое влияние на общество в целом. На этом фоне

становится очевидным, что его идеи остаются востребованными и полезными и в современных реалиях[1].

Важный аспект его политических взглядов заключался в анализе характера общества и его взаимоотношений с образованием. Хомяков полагал, что образование должно способствовать формированию гражданского сознания и почвы для формирования самосознания народа. Он критиковал западные модели образования, которые, по его мнению, часто оказывались неэффективными и не соответствовали исконным русским традициям. Хомяков подчеркивал, что образовательные реформы должны учитывать особенности русского менталитета, традиций и культуры.

Для Хомякова образовательные реформы были не только техническими изменениями, но и процессами, имеющими глубокое нравственное и этическое значение. Он осуждал жесткую регламентацию образовательного процесса, которая, согласно его представлениям, подавляла индивидуальность и креативность. Понимание образования как инструмента формирования свободного человека, обладающего способностями к критическому мышлению и независимым суждениям, стало основным принципом его педагогических взглядов.

Хомяков также поднимал вопрос о соотношении между образованием и общественным устройством. Он утверждал, что индивидуальное развитие личности зависит от социальной среды, в которой она находится. В этом контексте Хомяков говорил о важности создания таких условий, которые позволяли бы развиваться как образованию, так и обществу в целом. Он подчеркивал необходимость для государства осознать свою роль в поддержке и развитии образовательных учреждений, что предполагает активное участие в их финансировании и управлении.

Общестно-политическая мысль Хомякова также касалась концепции "русского патриотизма". Он верил в важность формирования у студентов чувства гордости за свою страну и ее достижения, что, как он считал, возможно лишь через глубокое понимание русской истории, культуры и религии.

Хомяков исходил из идеи, что образование должно быть доступным, но при этом качественным. Он видел в процессе обучения не только передачу знаний, но и воспитание характера, что требует от педагогов особой ответственности. В своих трудах Хомяков обращал внимание на необходимость формирования не только профессиональных качеств, но и моральных ценностей у будущих специалистов. Это подчеркивало его подход к воспитанию полноценной личности, способной к нравственным поступкам и ответственной общественной жизни.

Таким образом, взгляды Хомякова на образование можно рассматривать как комплексное явление, которое включает в себя как философские,

[1] Станкевич А.В. Философские и педагогические взгляды А.С. Хомякова: от идеи к практике // Современное образование. – 2010. – № 1. – С. 12–18. – С. 13.

так и практические аспекты. Он предлагал искать новые пути для обучения и воспитания, выходя за рамки принятых стандартов. Его идеи о необходимости учёта культурных и этических компонентов образования остаются актуальными и по сей день, так как и современное общество сталкивается с вызовами, связанными с качеством и направленностью образовательных процессов.

В результате, идеи Хомякова об образовании способствовали формированию основ для дискуссий о путях реформирования образовательной системы в России, обосновывая необходимость интеграции культурных, исторических и социально-экономических факторов в образовательные практики. Хомяков призывал не просто к изменению учебных планов и программ, но к глубинному пересмотру отношения общества и государства к образованию как таковому. Его взгляды представляют собой неотъемлемую часть культурного наследия России и продолжают обсуждаться и исследоваться в контексте современных образовательных реформ.

Критика существующего образовательного кризиса

Одной из ключевых проблем, которую Хомяков поднимал, было отсутствие целостности в подходах к обучению. В то время как европейские страны стремились к гуманистическому образованию, которое объединяло бы различные дисциплины и развивало критическое мышление, российская система образования часто оставалась фрагментарной и устаревшей. Это разделение наук на отдельные дисциплины мешало формировать у обучающихся целостное восприятие мира.

Критик существующих образовательных практик, Хомяков указывал на чрезмерную формализацию процесса обучения. Он обосновывал, что многие ученые и педагоги увлекались запоминанием фактов и механической их передачей, в то время как глубокое понимание, ориентированное на осмысление, было утрачено. Важным моментом его критики было также то, что обучение в классах нередко происходило в отрыве от жизненных реалий, что делало его неэффективным и невостребованным для молодежи.

Хомяков подчеркивал необходимость интеграции образовательных программ с русской культурой и традициями. Он настоятельно выступал за то, чтобы обучение велось на русском языке, с учётом отечественной истории, философии и литературы. Это было не лишь стремлением к национальной идентичности, но и призывом к реализации культурной миссии образования, что должно было стать аспектом воспитания граждан, значащих не только для общества, но и для самой культуры.

Критика Хомякова касалась и методик преподавания. Он предлагал переосмыслить подходы к обучению, акцентируя внимание на важности развития самостоятельного мышления у учащихся. Система, в которой ученик был бы не просто пассивным слушателем, а активным участником учебно-

го процесса, становилась для Хомякова одной из основополагающих в концепции реформирования образования. Он выступал за разного рода симпозиумы, где бы практиковались диалог и обмен мнениями, что в значительной степени могло бы стать основой для нового подхода к образованию[1].

Однако Хомяков понимал, что изменения в образовании требуют не лишь новых подходов, но и реформ в самой структуре образовательной системы. Он критиковал рассредоточенность ресурсов и недостаток финансирования, подчеркивая, что эффективные изменения неизбежно будут зависеть от государственных усилий по поддержанию образования. Элементы государственного контроля и поддержки, как он считал, были необходимы для создания более справедливой и доступной системы обучения.

Стремление Хомякова улучшить образование в России также перешло в практическое поле – он призывал к созданию новых учебных заведений и поддержке существующих, что в дальнейшем предшествовало некоторым реформам, принятым в конце XIX и начале XX века. Эти учреждения должны были не только обучать, но и формировать личность, заботиться о духовном и моральном развитии обучающегося.

Критика Хомякова была целеустремленной и обращенной к будущему. Он понимал, что для образования недостаточно простого реформирования, необходим философский и культурный подход, основанный на воспитании гармоничной личности. Он призывал не только к учебе, но и к настоящему духовному развитию, основанному на любви к своей стране, уважении к традициям и стремлению к знанию как таковому.

Итоги его критики существовали не в конкретных утопических решениях, но в проницательном взгляде на важность образованного общества, в котором знания не просто передаются, а живут и развиваются, взаимодействуют с культурой и обществом. Таким образом, идеи Хомякова были не просто откликом на кризис образования в его время, но и продолжительными размышлениями о месте образования в жизни каждого человека и общества в целом.

Реформы образования, по мнению Хомякова

Алексей Степанович Хомяков, один из наиболее выдающихся представителей русского философского и культурного движения 19 века, не мог остаться равнодушным к вопросам образования. Его взгляды формировались под влиянием актуальных проблем времени, и он воспринимал образовательные реформы как неотъемлемую часть культурной и общественной жизни России. Хомяков поднимал центральные вопросы о том, каким образом должно происходить обучение подрастающего поколения, какие

[1] Хомяков А.С. Русский народ и его педагогические идеалы // Педагогическое наследие. – 2001. – № 3. – С. 15–22. – С. 13

ценности необходимо закладывать в образовательный процесс и как избегать деградации системы.

Хомяков видел в образовании не только средство передачи знаний, но и важный инструмент формирования личности. Он утверждал, что обучение должно развивать не только умственные способности, но и моральные качества. В этом контексте он критиковал существующие подходы, которые сводили образование лишь к механическому запоминанию фактов и пониманию формальных правил. Для Хомякова важным было не только усвоение знаний, но и становление сознания, развитие критического мышления и эстетического восприятия[1].

В своих размышлениях Хомяков акцентировал внимание на необходимости создания образовательной среды, в которой учащиеся могли бы ощущать поддержку и стимулирование к самовыражению. Он призывал к свободе в обучении, подчеркивая, что образование должно быть неким живым процессом, позволяющим каждому студенту раскрыть свой потенциал. По его мнению, системы, основанные на жестких методах и строгих рамках, подавляют индивидуальность, что, в конечном итоге, приводит к формированию личности с дефицитом свободного мышления.

Одним из ключевых аспектов взгляда Хомякова на образование была его идея о необходимости интеграции различных дисциплин. Он считал, что знания не должны быть разрозненными, и различным областям науки следует дополнять друг друга. Это дает возможность не только глубже понять закономерности в мире, но и развивать способность к синтетическому мышлению. В этом свете Хомяков устремлялся к созданию единого образовательного пространства, где каждая наука и область человеческой деятельности могли бы быть представлены в взаимосвязи.

Хомяков также поднимал вопрос о роли учителя. В его представлении, педагог не должен быть просто передатчиком знаний, а должен выступать в роли наставника, который помогает ученику двигаться по пути постижения знания. Учитель, по мнению философа, должен быть не только хорошо подготовленным специалистом, но и человеком, который сам неустанно учится и развивается. Он должен вдохновлять своих учеников, прививать им интерес к знаниям и любовь к истине2.

Несмотря на его идеи, важно отметить, что Хомяков понимал, что реализация реформ образования сталкивается с множеством вызовов. Время, в которое он жил, было наполнено социальными и политическими осложнениями, что ставило перед ним вопрос: как реализовать свои идеи на практике? Основной упор он делал на необходимость объединения усилий

[1] Петрова Л.В. Педагогическая концепция Хомякова и её современное значение // Образовательные технологии. – 2018. – Т. 12. – С. 22–29. – С. 24.

[2] Степанова И.С. Образование и общество: реформы в России и роль Хомякова // Философия образования. – 2019. – № 3. – С. 44–50. – С. 45.

культурных и образовательных кругов, на создание сообщества единомышленников, для которых идеи обновления образования станут общим делом.

Реформаторская концепция Хомякова подчеркивала важность изучения русской культуры, языка и традиций. Он полагал, что образование должно быть связано с корнями и культурной самобытностью народа. Подходы, которые игнорировали эту связь, он трактовал как угрожающие будущему нации. Таким образом, в его понимании, культурная идентичность и образование должны быть неразрывными.

Влияние Хомякова на образовательную практику в России сложно переоценить. Его идеи о необходимости комплексного подхода к обучению, о роли учителя и о связи образования с культурными традициями остаются актуальными и по сей день. Современные образовательные инициативы, которые стремятся к интеграции различных дисциплин, к формированию критического мышления и к воспитанию культуры, частично восходят к его размышлениям и предложениям.

Заключение

Заключение данной работы подводит итоги исследования взглядов Алексея Степановича Хомякова на образование в России, а также его философских и политических идей, которые оказали значительное влияние на развитие образовательной системы в XIX веке и продолжают оставаться актуальными в современном контексте. Хомяков, как один из основателей славянофильства, предложил уникальный подход к образованию, который акцентировал внимание на необходимости формирования целостной личности, способной к свободному и творческому самовыражению. Его критика существующего образовательного кризиса, вызванного формализмом и рутинной подражательностью, остается актуальной и в наши дни, когда многие образовательные системы сталкиваются с аналогичными проблемами.

Важным аспектом работы является анализ философии Хомякова, который подчеркивал, что образование должно быть не только средством передачи знаний, но и инструментом воспитания нравственных и духовных ценностей. Он считал, что образование должно способствовать развитию индивидуальности, а не превращать учащихся в безликих исполнителей. Это понимание образования как процесса, направленного на формирование свободного человека, является основополагающим для современных образовательных практик, которые стремятся к созданию условий для креативного мышления и личностного роста.

Литература

1. Хомяков А.С. Русский народ и его педагогические идеалы // Педагогическое наследие. – 2001. – № 3. – С. 15–22.

2. Воронин И.Ю. Реформа образования в России в XIX веке: влияние идей А.С. Хомякова // Вестник педагогики. – 2005. – № 4. – С. 23–30.

3. Станкевич А.В. Философские и педагогические взгляды А.С. Хомякова: от идеи к практике // Современное образование. – 2010. – № 1. – С. 12–18.

4. Григорьева T.V. Влияние идей Хомякова на развитие русской педагогической мысли // Научные исследования. – 2012. – Т. 5. – С. 78–86.

5. Петрова Л.В. Педагогическая концепция Хомякова и её современное значение // Образовательные технологии. – 2018. – Т. 12. – С. 22–29.

6. Степанова И.С. Образование и общество: реформы в России и роль Хомякова // Философия образования. – 2019. – № 3. – С. 44–50.

УДК 244

Воспитание и философия религии в литературном наследии Ф. И. Тютчева

А. Ю. Шкуров, кандидат педагогических наук,
В. К. Ершов, протоиерей, кандидат богословия
Пензенская духовная семинария

В данной статье рассмотрены ключевые аспекты, связанные с философией религии и воспитанием в литературном наследии Ф. И. Тютчева. Проведен анализ основных философских концепций поэта, включая его взгляды на любовь, смерть и вечность. Эти темы не только отражают личные переживания Тютчева, но и служат основой для формирования его воспитательных идей. Важно отметить, что Тютчев не просто описывает свои чувства, но и стремится передать высокие идеалы и ценности, которые могут служить ориентиром для будущих поколений. Одной из центральных тем исследования является влияние религии на творчество Тютчева и изучение отдельных аспектов бессмертия души. Его поэзия пронизана религиозными мотивами, которые помогают глубже понять его философские взгляды и воспитательные идеи.

Ключевые слова: *воспитание, философия религии, Ф. И. Тютчев, литературное наследие, поэт, творчество.*

Religious Education and Philosophy of Religion in F. Tutchev's Literary Heritage

A. Shkurov,
V. Ershov, archpriest
Penza Theological Seminary

This article considers the key aspects related to the philosophy of religion and education in F. Tyutchev's literary heritage. The main philosophical concepts of the poet, including his views on love, death and eternity, are analysed. These themes not only reflect F. Tyutchev's personal experiences, but also serve as a basis for the formation of his educational ideas. It is important to note that F. Tyutchev not only describes his feelings, but also seeks to convey high ideals and values that can serve as guidance for future generations. One of the central themes of the study is the influence of religion on F. Tyutchev's work and the study of certain aspects of the immortality of the soul. His poetry is permeated with religious motifs, which help to understand his philosophical views and educational ideas more deeply.

Keywords*: education, philosophy of religion, F. Tyutchev, literary heritage, poet, creativity.*

Федор Иванович Тютчев – одна из самых ярких фигур русской поэзии XIX века, чье творчество не только обогатило литературное наследие страны, но и стало важным вкладом в философскую и религиозную мысль. Его поэзия пронизана глубокими размышлениями о природе человеческого существования, о месте человека в мире и о его взаимодействии с Божественным. В этом контексте философия религии, как важный аспект его творчества, становится ключом к пониманию не только его поэтического наследия, но и воспитательных идей, которые он стремился донести до своих современников и потомков. Актуальность данного исследования обусловлена необходимостью глубокого анализа философских концепций Тютчева, которые, несмотря на свою историческую удаленность, остаются актуальными и в современном обществе. В условиях глобализации и культурного разнообразия вопросы о духовности, нравственности и единстве человека с природой становятся особенно важными. Тютчев, как поэт и мыслитель, предлагает уникальный взгляд на эти проблемы, что делает его творчество предметом изучения для философов, литературоведов и педагогов.

Творчество Ф. И. Тютчева насыщено глубокими религиозными мотивами, которые также служат важным фоном для его философских размышлений о человеческой природе и месте человека в мире. В ряде его произведений религиозная тематика переплетается с размышлениями о смысле жизни и сложности человеческого существования. Тютчев задает вопросы о судьбе и свободе человека, рассматривая их в свете христианской веры и символизма. Его стихотворения представляют собой не просто художественные образы, но и духовные поиски, направленные на осмысление отношений между человеком и высшими силами.

Одной из значимых работ, в которой ярко отображается религиозная философия Тютчева, является стихотворение «Эти бедные селенья...». В нем образ Христа воспринимается через призму родной земли, ставя вопрос о границах человеческого восприятия и познания. Здесь подтверждается, как тесно органично связаны у Тютчева земля и духовность. Стихотворение наполняется глубокими размышлениями о том, как человеческая душа стремится к божественному, несмотря на свои ограничения и переживания. Это душевное и обстоятельное восприятие мира искусно внедряется в поэтическую ткань его произведений, что позволяет читателям более глубоко понять не только физическую, но и метафизическую реальность[1].

Важным аспектом является также то, как Тютчев встраивает библейские образы в русский культурный контекст. Здесь проявляется не только самоизучение религиозной философии, но и создание нового видения, неотъемлемого от традиции. Его представление Христа как символа любви, так и страдания позволяет углубить понимание человеческого существования и связи между земным и небесным. Это установление ярких парал-

[1] Тарасов, Б. Н. Христианские основы творчества Ф. И. Тютчева / Б. Н. Тарасов. – Текст : непосредственный // Слово.ру: Балтийский акцент. – 2015. – № 4. – С. 74-90 .

лелей между светом и тьмой, скорбью и надеждой в его творчестве делает его подход к тематике гуманистическим и универсальным. Образ Христа в поэзии Тютчева приобретает особое значение, что подтверждается анализом его произведений. В одном из исследований отмечается, что в «Эти бедные селенья...» раскрывается образ, где соединяются темы земного и божественного. Этот аспект подчеркивает, что Тютчев удачно интерпретирует религиозные символы, задавая важные вопросы о присутствии божественного в обыденности[1]. Такой подход приводит к обогащению русской христианской поэтики и формированию уникального философского экзистенциализма.

Воспитательные идеи Ф. И. Тютчева, пронизывающие его поэтическое наследие, становятся ключевыми для формирования эстетического восприятия у детей. Они предлагают многообразные методы интеграции поэзии в образовательный процесс, а также способствуют гармоничному развитию личности. Применение выразительного чтения, например, стихотворения «Есть в осени...», может углубить понимание детского восприятия природы и развить навыки эмоционального взаимодействия с текстом. Прогулка в осеннем парке, во время которой дети слышат строки о природе, создает уникальную возможность соединить литературу с реальностью, формируя при этом более глубокие ассоциации и вдохновение[2].

Тютчевские идеи о нравственных аспектах пронизаны различными полюсами, включая взаимодействие человека с природой, состояние человеческой души и роль России в мировой истории. В его поэзии красной нитью проходит внимание к проблеме индивидуальности и осмысленности человеческого бытия, что находит свое отражение в теме эстетики русского мессианизма. Русский мессианизм, концепция «Москва – Третий Рим», занимает важное место в философском наследии Тютчева. Он не просто анализирует историческую судьбу России, но видит в ней уникальное предназначение, связывая его с христианским началом и духовными ценностями. В этом контексте поэт рассматривает предназначение Руси как нечто превосходящее обычное понимание исторического процесса. Для него Россия не просто страна, а символ духовного возрождения и выносливости, которые способны противостоять тлению времени[3].

Тютчев уделяет большое внимание соотношению природы и человека. Он показывает, как мир природы служит зеркалом для внутренней жиз-

---

[1] Вересов, Д. А. Концепция евангельского слова в поэтике Ф. И. Тютчева (постановка темы) / Д. А. Вересов. – Текст : непосредственный // Проблемы исторической поэтики. – 1998. – № 5. – С. 255-268.

[2] Сат, Н. Д. Лирика Ф. И. Тютчева в восприятии дошкольников / Н. Д. Сат. – Текст : непосредственный // Вестник Тувинского государственного университета. Педагогические науки. – 2020. – № 4 (71). – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/lirika-f-i-tyutcheva-v-vospriyatii-doshkolnikov (дата обращения: 20.12.2024).

[3] Левит, С. Я. Поэтическая философия Ф. И. Тютчева / С. Я. Левит. – Текст : непосредственный // Вестник культурологии. – 2020. – № 1. – С. 162-175.

ни человека. Во многих его стихотворениях можно наблюдать диалог между природой и человеческой душой, где природа выступает как источник вдохновения и, одновременно, как агрессивная сила, которая подчеркивает хрупкость человеческой жизни. В стихотворении "Последнее свидание" он подчеркнуто говорит о том, что долгая жизнь – это еще не успех; важно осознать свой внутренний мир и совместимость с природным порядком.

Одним из наиболее ярких аспектов творческого наследия является идея христианской этики как основы для политического строя. Поэт выступает против эгоистичного использования власти и подчеркивает, что моральные принципы должны лежать в основе всех государственных действий. Подобная этика, в его понимании, должна быть неотъемлемой частью государственного устройства, что, безусловно, соответствует основам православного учения. Тютчев считает возможным и даже необходимым, чтобы правители опирались на эти идеи в своих решениях, что важно в контексте исторического самоопределения России[1]. Экзистенциальные вопросы, заданные в его поэзии, касаются не только общественных тем, но и индивидуального человеческого опыта, который сталкивается с глобальными вызовами и внутренними конфликтами. Он пишет о бессмысленности существования, о стремлении понять свое место в мире и о непостоянстве человеческой судьбы. Существование человека приобретает иное значение, когда он осознает свою изолированность от природы и от всеобъемлющей гармонии[2]. Тютчевское постижение мира связано с поиском смысла через внутренние переживания, с поэтическим осмыслением собственного существования.

В поэзии Ф. И. Тютчева вопрос бессмертия души пронизывает множество его произведений, создавая многоаспектную картину философских и эстетических размышлений поэта. Тютчев заостряет внимание на бинарности существования, где натянутые отношения между жизнью и смертью, временем и вечностью создают основу его лирического наследия. В лирике поэта наблюдается стремление к постижению высших истин, которое освещается через образы и метафоры, внушающие ощущение единства с космосом и стремления к бессмертию как внутреннему состоянию. Символика радуги и глаз, использованная Тютчевым, служит не только украшением произведений, но и носит глубокое философское значение. Глаза, как окна души, становятся символом проникновения в внутренний мир, а радуга, часто рассматриваемая как "мост между небом и землей", указывает на стремление к соединению с высшими идеалами и бо-

[1] Горынина, И. Л. Традиция философского осмысления творчества Ф. И. Тютчева (обзор материалов к сборнику «Ф. И. Тютчев в русской философской критике») / И. Л. Горынина. – Текст : непосредственный // Вестник Омского университета. – 2003. – № 4. – С. 162-175.

[2] Попова, О. В. Проблема человека в философском наследии Ф. И. Тютчева / О. В. Попова. – Текст : непосредственный // Вестник Мурманского государственного технического университета. – 2008. – № 4. – С. 689-694.

жественным началом[1]. Важно отметить, что такие образы подчеркивают динамику внутреннего микрокосма, где поэт находит свое "я", пробуждается к осмыслению жизни и сопоставляет временные изменения с вечностью, не подверженной метаморфозам.

Динамика мотива парения души в любовной лирике Тютчева также стоит особняком. В его стихах встречаются моменты, когда переживание любви ведет к ощущению высшей гармонии, а порой – к трагедии утраты. Поэт исследует противоречивые аспекты ощущения любви, которые становятся не только источником радости, но и глубоких душевных терзаний. В частности, преобразование душевного состояния через любовь становится символом стремления к бессмертию, как в недостижимом идеале, так и в конкретных переживаниях. Любовь в поэзии Тютчева – это путь, который ведет к открытию и углублению личной философии. Интересно, что Тютчев не останавливается на абстрактной интерпретации бессмертия. Он подчеркивает значимость “внутреннего мира” как механизма, позволяющего человеческой душе устремляться к вечности. В таких стихотворениях, как "Silentium!" и "Душа моя, Элизий теней", концепция "душевного микрокосма" становится основополагающей. Этот микрокосм, по мнению поэта, служит точкой опоры и понимания, своего рода центром, откуда происходит осознание участия каждого в вечности[2]. Тютчев использует поэтический язык, чтобы отразить свое восприятие внутренней реальности и его значения в контексте взаимопроникновения индивидуального и универсального.

Нравственные размышления о жизни и ее окончании также занимают значительное место в поэзии Тютчева. Он видит жизнь как процесс, пронизанный философскими вопросами существования, где смерть становится не конечной чертой, а переходом в иную форму бытия. Эти размышления рождают у поэта ясное осознание того, что человеческая душа обязывается стремиться к духовному совершенствованию и поиску божественного, которое освещает место человека в бесконечности. Такое существование становится не просто физическим, но и глубоко духовным путешествием.

В конечном итоге, философия религии и воспитание у Тютчева неразрывно связаны друг с другом. Он не только определяет моральные принципы, но и предлагает путь к внутреннему просветлению, образованию и просветлению. Все это служит намёком на то, что, лишь осознав свою связь с высшими истинами и культурными ценностями, человек может достигнуть истинного самопонимания и гармонии с окружающим миром, что, без-

[1] Проданик, Н. В. Лирика Ф. И. Тютчева: экзистенциальная позиция лирического героя и авторский диалог с поэтами пушкинской поры / Н. В. Проданик. – Текст : непосредственный // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – 2017. – № 1. – С. 79-82.

[2] Калашникова, А. Л. Мотив парения души в любовной лирике Ф. И. Тютчева 1850-1860-х гг / А. Л. Калашникова. – Текст : непосредственный // Уральский филологический вестник. Серия: Русская классика: динамика художественных систем.. – 2015. – № 3. – С. 77-86.

условно, является важной задачей для каждого из нас. Анализируя основные философские концепции Тютчева, можно выделить его стремление к поиску гармонии между человеком и природой, а также между человеком и Божественным. В его поэзии природа выступает не просто фоном, а активным участником духовного процесса, что подчеркивает его уникальный взгляд на мир. Тютчев рассматривает природу как отражение высших духовных истин, что позволяет читателю осознать свою связь с окружающим миром и, в конечном итоге, с самим собой. Это единство природы и духа становится основой для воспитательных идей, которые пронизывают его творчество.

Воспитательные идеи, заключенные в поэзии Тютчева, направлены на формирование у читателя чувства ответственности за свои поступки и осознания своей роли в обществе. Он призывает к нравственному самосовершенствованию и духовному развитию, что является важным аспектом воспитания. Тютчев не только описывает внутренние переживания человека, но и предлагает читателю задуматься о своих ценностях и идеалах, что способствует формированию национального самосознания и духовной идентичности. Нравственные аспекты существования, исследуемые в поэзии Тютчева, также играют значительную роль в его творчестве. Он поднимает вопросы о добре и зле, о смысле жизни и смерти, о любви и страдании, что делает его произведения универсальными и вечными. Эти темы, пронизывающие его поэзию, способствуют формированию у читателя глубокого понимания человеческой природы и ее противоречий.

Творчество Ф. И. Тютчева представляет собой богатый источник философских и воспитательных идей, которые остаются актуальными и в современном мире. Его поэзия, пронизанная глубокими размышлениями о жизни, любви, смерти и вечности, продолжает вдохновлять читателей на поиск смысла и понимания своего места в мире. Тютчев, как поэт и философ, оставил неизгладимый след в русской литературе, и его наследие будет жить в сердцах тех, кто стремится к духовному и нравственному самосовершенствованию.

Литература

1. Вересов, Д. А. Концепция евангельского слова в поэтике Ф. И. Тютчева (постановка темы) / Д. А. Вересов. – Текст : непосредственный // Проблемы исторической поэтики. – 1998. – № 5. – С. 255-268.

2. Горынина, И. Л. Традиция философского осмысления творчества Ф. И. Тютчева (обзор материалов к сборнику «Ф. И. Тютчев в русской философской критике») / И. Л. Горынина. – Текст : непосредственный // Вестник Омского университета. – 2003. – № 4. – С. 162-175.

3. Калашникова, А. Л. Мотив парения души в любовной лирике Ф. И. Тютчева 1850-1860-х гг. / А. Л. Калашникова. – Текст : непосредствен-

ный // Уральский филологический вестник. Серия: Русская классика: динамика художественных систем. – 2015. – № 3. – С. 77-86.

4. Левит, С. Я. Поэтическая философия Ф. И. Тютчева / С. Я. Левит. – Текст : непосредственный // Вестник культурологии. – 2020. – № 1. – С. 162-175.

5. Попова, О. В. Проблема человека в философском наследии Ф. И. Тютчева / О. В. Попова. – Текст : непосредственный // Вестник Мурманского государственного технического университета. – 2008. – № 4. – С. 689-694.

6. Проданик, Н. В. Лирика Ф. И. Тютчева: экзистенциальная позиция лирического героя и авторский диалог с поэтами пушкинской поры / Н. В. Проданик. – Текст : непосредственный // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – 2017. – № 1. – С. 79-82.

7. Сат, Н. Д. Лирика Ф. И. Тютчева в восприятии дошкольников / Н. Д. Сат. – Текст : непосредственный // Вестник Тувинского государственного университета. Педагогические науки. – 2020. – № 4 (71). – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/lirika-f-i-tyutcheva-v-vospriyatii-doshkolnikov (дата обращения: 20.12.2024).

8. Тарасов, Б. Н. Христианские основы творчества Ф. И. Тютчева / Б. Н. Тарасов. – Текст : непосредственный // Слово.ру: Балтийский акцент. – 2015. – № 4. – С. 74-90 .

УДК 94(47).083

Епископ Александр (Надеждин) (1857-1931): от члена Учебного комитета до обновленческого митрополита

Игумен Ферапонт (П. Ф. Широков)
Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

В настоящей статье представлен анализ жизненного пути епископа Александра (Надеждина), возглавлявшего Вологодскую кафедру с 1921 по 1922 годы. На сегодняшний день достаточно широко освещен период его служения в бытность обновленческим архиереем, в то время как более ранний этап его биографии малоизучен. При этом будущий архиерей имел существенный опыт службы в духовно-учебном ведомстве, в том числе и в должности сотрудника Учебного комитета при Святейшем Синоде. В качестве основного источника использованы материалы Российского государственного архива г. Санкт-Петербурга, где в фонде Учебного комитета содержатся материалы ревизий духовно-учебных заведений второй половины XIX – начала XX века, в которых ревизоры представляли подробную характеристику членов администрации и преподавателей духовных школ. Материалы ревизий имеют важное значение, так как вносят существенную ясность на ранее малоизвестные страницы той или иной личности, чей жизненный путь был связан со службой в духовно-учебном ведомстве. На основании имеющегося материала при привлечении современных исследований установлены особенности служения будущего епископа в духовных школах и в Учебном комитете, а также представлены материалы его деятельности в Вологде в обновленческий период его жизни.

Ключевые слова: *епископ Александр (Надеждин), Учебный комитет при Святейшем Синоде, ревизии духовно-учебных заведений, Вологодская епархия, Олонецкая епархия, Тверская духовная семинария, ректор духовной семинарии.*

Bishop Alexander (Nadezhdin) (1857-1931): from a Member of the Educational Committee to the Revivalist Metropolitan

Hegumen Therapontus (P. Shirokov)
General church graduate school and doctoral studies named after the Holy Equal -to -Apostles Cyril and Methodius

This article analyses the life path of Bishop Alexander (Nadezhdin), who headed Vologda see from 1921 to 1922. To date, the period of his ministry as a Revivalist bishop has been covered widely enough while the earlier stage of his biography is little studied. At the same time, the future bishop had considerable experience of service in the theological educational department, including as an employee of the Educational Committee under the Holy Synod. As the main source we used the materials of the Russian State Archive in St. Petersburg, where the archives of the Training Committee contain the materials of audits of clerical schools in the second half of the 19th – early 20th century, in which the auditors presented a detailed characterisation of the members of the administration and teachers of the theological schools. The materials of the audits are of great importance, as they bring significant clarity to the previously little-known pages of the people whose life path was connected with service in the theological educational department. On the basis of the available material combined with modern research works the peculiarities of the service of the future bishop in the theological schools and in the Educational Committee are established, and also materials of his activity in Vologda during the Renovationism period of his life are presented.

***Keywords**: Bishop Alexander (Nadezhdin), Educational Committee under the Holy Synod, audits of theological schools, Vologda diocese, Olonets diocese, Tver Theological Seminary, Rector of the Theological Seminary*

Имя епископа Александра (Надеждина) не без оснований ассоциируется у современных исследователей с установлением обновленческого движения в Вологодской и Олонецкой епархиях. При этом более ранние страницы его биографии до сегодняшнего дня остаются малоизвестными для широкого круга исследователей. Ввиду особого интереса к теме обновленческого раскола среди современных историков в рамках настоящей статьи поставлена задача осветить ранние страницы биографии епископа Александра, что удалось осуществить посредством анализа материалов фонда Учебного комитета при Святейшем Синоде Российского государственного исторического архива (РГИА. Ф. 802).

Обратимся к его биографии. Александр Петрович Надеждин родился 16 ноября 1857 года в Олонецкой губернии. По окончании Олонецкой духовной семинарии в 1879 году поступил в столичную духовную академию, которую окончил в 1883 году со степенью кандидата богословия. По получе-

нии высшего духовного образования вполне естественным стала служба в духовно-учебном ведомстве: сначала смотрителем Петрозаводского духовного училища, затем, в 1890 году, он был перемещен на ту же должность в Каргополь, а с 1896 года становится инспектором Олонецкой духовной семинарии. В 1897 году Олонецкую семинарию посетил ревизор Учебного комитета А. М. Докучаев, который отметил, что инспектор А. Надеждин преподает Священное Писание, с недавнего времени вступил в должность, поэтому характер преподавательской деятельности не определен, однако наставник способный и энергичный. Как инспектор он бдительно следит за дисциплиной и порядком, успешно влияет на искоренение дурных навыков. «Можно надеяться, что состояние семинарии по воспитательной части значительно улучшиться, если инспектор Надеждин и впредь будет руководить воспитанников с такой же энергией, старанием и любовью»[1].

В 1897 году Александр Надеждин принял священный сан и был определен настоятелем кафедрального собора в Петрозаводске с освобождением от службы в духовной семинарии. В том же году возведен в сан протоиерея. В 1906 году был определен преподавателем в Олонецкую семинарию, а в 1908 году стал ректором Тверской духовной семинарии[2]. Семинария в Твери являлась на тот момент одной из наиболее сложных: численность учеников превышала 700 человек, в связи с чем неоднократно поднимался вопрос об открытии в Твери второй семинарии. Ревизия 1907 года засвидетельствовала полный упадок воспитательного дела, отмечалось, что ректор архимандрит Евгений (Мерцалов) не мог должным образом повлиять на ситуацию[3].

О характере деятельности протоиерея Александра Надеждина в должности ректора можно судить по материалам ревизий Тверской духовной семинарии, первая из которых была осуществлена в 1909 году ревизором Учебного комитета Ф. Н. Белявским[4]. Он отмечал, что Тверская семинария, которая до этого в течение продолжительного времени находилась в расстроенном положении, наконец была обнаружена в порядке, что было связано с деятельностью ректора[5]. Это же подтверждал и епископ Тверской Алексий (Опоцкий)[6]. В 1912 году в Тверскую семинарию был командирован ревизор Ф. С. Орнатский который так в отчете характеризовал ректора: «начальник с незаурядными административными способностями, вдумчивый, заботливый, распорядительный и настойчивый в проведении мер, направленных к поднятию благосостояния вверенного ему заведения. К воспитанникам относится просто, доброжелательно, но без потворства. Со сво-

[1] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1897. Д. 41. Л. 61.

[2] *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 2016. С. 61.

[3] РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1907. Д. 44. Л. 221.

[4] РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1909. Д. 264. Л. 5 об.

[5] Там же.

[6] Там же. Л. 169.

ей стороны и они относятся к нему с заметным уважением. Пользуется он высоким авторитетом и в корпорации»[1]. В виду усердной службы ревизор рекомендовал представить ректора «благоволительному вниманию» Святейшего Синода.

С 1912 года протоиерей Александр Надеждин был определен сверхштатным членом Учебного комитета при Святейшем Синоде и штатным клириком церкви в честь Семи Вселенских Соборов в здании Святейшего Синода. В Учебном комитете он осуществлял службу до 1917 года, когда был определен наставником Вытегорской женской гимназии Олонецкой губернии. Помимо службы в Комитете в эти же годы являлся представителем белого духовенства в Государственном Совете Российской империи. В годы службы в центральном управлении духовно-учебными заведениями протоиерей Александр Надеждин был направляем на ревизии духовно-учебных заведений. Так, в 1915 году он посетил с ревизией Воронежскую духовную семинарию[2].

После повсеместного закрытия всех духовно-учебных заведений в России протоиерей Александр являлся приходским священником. В 1920 году принял монашеский постриг, и в том же году был рукоположен во епископа Кашинского, викария Тверской епархии, а в 1921 году определен правящим преосвященным Вологодской епархии. В 1922 году в Вологде епископ Александр пытался противостоять изъятию церковных ценностей. В своем Пасхальном послании епископ указывал на необходимость в соответствии с воззванием[3] Святейшего Патриарха Тихона осуществить передачу в пользу голодающих церковных ценностей, не имеющих богослужебного употребления[4]. Епископ Александр 22 мая 1922 года провел собрание духовенства города, на котором определялась необходимость помощи голодающим и осуждались противники данной идеи[5].

Вологодская кафедра становится для епископа Александра последним местом служения в патриаршей Церкви: уже в мае 1922 года он переходит в обновленческий раскол и Высшим Церковным управлением, в подчинение которого переходит Вологодское епархиальное управление, утверждается в должности председателя Вологодского епархиального управления с кафедрой в Воскресенском соборе г. Вологды. Значительная часть епархиального духовенства пожелала остаться в Патриаршей церкви и открыто заявила о своем нежелании находиться в дальнейшем подчинении еписко-

[1] РГИА. Ф. 802. Оп. 11. 1912. Д. 87. Л. 12 об.-13.

[2] См.: РГИА. Ф. 802. Оп. 11. 1915. Д. 227.

[3] См.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти (1917-1943 г.). Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 187.

[4] *Спасенкова И. В.* Православная традиция русского города в 1917-1930-е гг.: на материалах Вологды: дисс. канд. истор. наук: 07.00.02. Вологда, 1999. С. 47-48.

[5] *Спасенкова И. В.* Православная традиция русского города в 1917-1930-е гг.: на материалах Вологды. С. 52.

пу Александру в связи с уклонением в раскол[1]. В региональной периодической печати данное событие освещалось следующим образом: указывалось, что «часть так называемого прогрессивного духовенства во главе с правящим архиереем архиепископом Александром (Надеждиным) положительно отреагировали на известие о прошедшем в Москве учредительном собрании сторонников "Живой церкви". Уже 20 мая 1922 года было создано Временное Вологодское управление по делам церкви, которое отстранило от работы сотрудников прежнего епархиального управления и приняло в свое ведение все епархиальные дела»[2]. 22 мая в Вологде архиепископ Александр провел собрание городского духовенства и сообщил об организации в Москве церковного управления, в состав которого входят представители прогрессивного духовенства. Духовенству города было предложено поддержать переход епархиального управление в подчинение данной структуре, и итогом работы стало «Обращение прогрессивной группы православного духовенства и верующих мирян г. Вологды к пастырям и всем верующим Церкви Вологодской», в котором полностью поддерживался переход в раскол[3]. В связи с этим было создано Вологодское епархиальное управление, которое должно было вести борьбу «с религиозным невежеством в обществе», а также поддерживать «стремление освободить Церковь от всяких политических тенденций, служащих причиной ненормальных, а иногда и враждебных отношений к государственной власти»[4]. При этом, по замечанию историка И. В. Спасенковой, для усиления движения архиепископ Александр осуществил ряд популярных мер: в частности, ввел в новоучрежденное управление и возвел в сан протоиерея священника Тихона Шаламова, который считался «убежденным и наиболее деятельным прогрессистом»[5].

В том же 1922 году архиепископ Александр был назначен на Олонецкую кафедру, а в ноябре определен управляющим Тверской епархией, где уже был известен по периоду пребывания ректором местной семинарии. В апреле 1923 года он вновь был перемещен в Петрозаводск[6]. В том же году принял участие в работе Всероссийского Поместного собора и подписал определение о лишении сана и монашества Святейшего патриарха Тихона, став тем самым одним из епископов старого посвящения, поставивших свои подписи под данным актом. В октябре 1925 года стал участником третьего Всероссийского Поместного собора, проявляя, тем самым самое активное участие в работе обновленческого церковного управления. В 1926 году был возведен в сан митрополита, а в 1931 году в связи с состоянием здоровья был освобожден от управления Петрозаводской епархией.

[1] *Спасенкова И. В.* Православная традиция русского города в 1917-1930-е гг.: на материалах Вологды. С. 127.

[2] Там же. С. 194.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 195.

[5] Там же. С. 205.

[6] *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. 2016. С. 61.

15 июля 1931 года «митрополит» Александр скончался, так и не примирившись с Патриаршей церковью.

Таким образом, на основании привлечения архивных материалов, а также современных исследователей удалось установить особенности служения будущего епископа в духовно-учебном ведомстве, а также обозначить основные этапы последующего служения. В годы службы в духовных школах протоиерей Александр проявил хорошие преподавательские и административные качества, что способствовало его продвижению на службу в центральный орган управления духовно-учебными заведениями. Служение с 1922 года связано с пребыванием в обновленчестве, что, несомненно, омрачает его портрет как достаточной талантливой личности.

Литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти (1917-1943 г.). Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. 1063 с.

2. *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 2016. 732 с.

3. *Спасенкова И. В.* Православная традиция русского города в 1917-1930-е гг.: на материалах Вологды: дисс. канд. истор. наук: 07.00.02. Вологда, 1999. 326 с.

4. Учебный комитет при Синоде. По отчетам надворного советника Белявского о произведенной им в 1908/1909 учебном году ревизии духовно-учебных заведений Тверской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1909. Д. 264.

5. Учебный комитет при Синоде. По отчету действительного статского советника Докучаева о произведенной им ревизии в 1896/1897 учебном году духовно-учебных заведений Олонецкой епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1897. Д. 41.

6. Учебный комитет при Синоде. По отчету коллежского асессора Белявского о ревизии им в 1907 году духовно-учебных заведений Тверской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1907. Д. 44.

7. Учебный комитет при Синоде. По отчету протоиерея А. Надеждина о произведенной им в 1914/1915 учебном году ревизии Воронежской духовной семинарии // РГИА. Ф. 802. Оп. 11. 1915. Д. 227.

8. Учебный комитет при Синоде. По отчету статского советника Орнатского о произведенной им в 1911/1912 учебном году ревизии духовно-учебных заведений Тверской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 11. 1912. Д. 87.

Наши авторы

Н. С. Артемов – студент Вологодской духовной семинарии

С. Н. Горбунов – магистр богословия, старший преподаватель Кафедры библеистики богословия и философии Нижегородской духовной семинарии

Ю. А. Дементьев, диакон – магистрант Пензенской духовной семинарии

В. К. Ершов, протоиерей – кандидат богословия, проректор по научной работе Пензенской духовной семинарии

Д. В. Комиссаров – магистрант Пензенской духовной семинарии

В. В. Ольхов, протоиерей – магистрант Пензенской духовной семинарии

игумен Ферапонт (П. Ф. Широков) – кандидат богословия, доцент, проректор по воспитательной работе, доцент кафедры церковно-исторических дисциплин Вологодской духовной семинарии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Россия, г. Вологда)

иеромонах Антоний (А. В. Умнов) – магистрант Пензенской духовной семинарии

иеромонах Феодосий (Д. Н. Юрьев) – старший преподаватель Пензенской духовной семинарии

А. Ю. Шкуров – кандидат педагогических наук, магистрант II курса Пензенская духовная семинария, заместитель директора МБОУ гимназии «САН» г. Пензы

Требования
к оформлению рукописей для публикации в журнале
«Вестник Пензенской Духовной Семинарии»

Журнал является рецензируемым изданием, зарегистрированным в Федеральной службе по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций РФ (свидетельство ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019, ISSN 2410-0153). Территория распространения журнала – Российская Федерация. Издается четыре раза в год.

Материалы журнала размещаются на сайте Пензенской духовной семинарии: htpp://seminariapenza.ru и на платформе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) Российской универсальной научной электронной библиотеки.

Основные рубрики журнала:

- Теология
    - Библеистика
    - Религиоведение
    - Богословие
    - Религиозная философия
- Педагогические науки
    - Общая педагогика, история педагогики и образования
    - Теория и методика обучения и воспитания
    - Теория, методика и организация социально-культурной деятельности
    - Теория и методика профессионального образования
- Исторические науки и археология
    - История Церкви в контексте всемирной истории
    - Церковь и история России
    - Церковь и современная Россия

Редколлегия приветствует участие в журнале представителей различных научных и научно-богословских школ и направлений, учреждений духовного и светского образования, культуры, общественных организаций.

1. Материал, предлагаемый для публикации должен быть на русском языке, оригинальным, не опубликованным ранее в других печатных изданиях.

2. Электронный вариант рукописи выполняется в текстовом редакторе Microsoft Word и сохраняется с расширением «.doc», «.docx» или «.rtf». В имени файла указываются фамилия, имя, отчество автора.

3. Параметры компьютерного набора статьи: формат – А4; поля – по 2 см со всех сторон; гарнитура – Times New Roman; кегль – 14; межстрочный интервал – 1,5; выравнивание по ширине; абзацный отступ – 1,25 см.

4. Структура рукописи:

- Индекс УДК.
- Инициалы и фамилия автора (авторов) – строчный полужирный шрифт (по центру). Число авторов статьи не должно быть более трех человек. Каждый автор в скобках после инициалов и фамилии указывает свой идентификатор ORCID (https://orcid.org/).
- Название статьи – строчный полужирный шрифт (по центру). Название не должно превышать трех строк.
- Аннотация — не менее 1500 знаков (с пробелами).
- Ключевые слова — не менее 7 терминов.
- Основной текст статьи не должен содержать лишних пробелов, ручных переносов, разрывов строк. Нежелательно использование таких способов выделения, как разрядка и подчеркивание. Внутренние заголовки выделяются полужирным начертанием и отбиваются на 1 интервал. При использовании дополнительной гарнитуры, ее файл необходимо предоставить в редакцию.
- Сведения об источниках приводятся нумерованным списком в алфавитном порядке после заголовка Литература (автор, название книги, место издания, издательство, год, число страниц).
- Наименование организации, из которой исходит рукопись.
- УДК, название статьи, инициалы и фамилия автора, аннотация и ключевые слова на английском языке.

5. Ссылки в тексте оформляются подстрочно.

6. Ссылки на Священное Писание оформляются в круглых скобках по западному образцу(сокращенное название книги, номер главы и через двоеточие номер стиха), например (Мф. 11:12)

7. Требуемый объем рукописи – не менее 14000 знаков и не более 27000 знаков (без аннотации, заголовка, ключевых слов и списка литературы). Знаки считаются с пробелами. Статьи методологического характера могут иметь объем до 36000 знаков. Редакционная коллегия оставляет за собой право подвергать статьи редакционной правке.

8. Публикация должна быть серьезным исследованием по проблематике и масштабу и отражать актуальную научно-богословскую проблему.

9. Название публикации должно кратко и емко отражать ее содержание

10. Вместе с рукописью необходимо предоставить сведения об авторе (авторах): фамилия, имя и отчество, место работы и должность, ученая степень и звание, телефон, почтовый (с индексом) и электронный адреса для переписки.

11. Текст статьи, сообщения, рецензии предоставляется в электронном и в распечатанном виде. Рукопись должна быть подписана авторами и направлена по адресу: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 8 (8412) 20-95-05, 20-94-99; e-mail: science@seminariapenza.ru, редакция журнала «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» (протоиерей Вадим Ершов; 8-903-324-09-03)

Вестник Пензенской духовной семинарии

научно-богословский журнал

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019
Периодичность издания – четыре номера в год

Выпуск 1 (35) 2025

Ответственный редактор: протоиерей Вадим Ершов
Корректор номера: Шигурова А. Б.

Религиозная организация - духовная образовательная организация высшего образования "Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии Русской Православной Церкви"

Адрес издателя и редакции: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4;
телефон 20-95-05, 20-94-99
e-mail: science@seminariapenza.ru
Тираж: 300 экземпляров

Цена свободная

Подписано в печать 23.03.2025. Формат 60х84 1/8.
Бумага ксероксная. Печать трафаретная.
Усл.печ.л. 10,23. Заказ № 25/04. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ИП Соколова А. Ю.
440061, г. Пенза, ул. Кузнецкая, 7А.
Тел.: (8412) 56-37-16.