

ФЕНОМЕН МОНАСТЫРСКОЙ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ

MONASTIC CULTURE PHENOMENON IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN ESCHATOLOGY

N. Bedina

Summary. The article is devoted to the phenomenon of medieval monastic culture in the context of the Christian world view eschatology. The author bases on the theological and culturological approaches to the definition of the monastic culture phenomenon. She clarifies the features of the monastic ideal, which is genetically ascending to the early Christian tradition. Christian eschatology is not the expectation of the approaching end of the world, but it is the eschatology of the transformation of a world that has already been accomplished. The comprehension of death as the acquisition of wholeness and completeness is connected with the Paradise image. The liturgical world perception in the eschatological perspective determines the image of the monastic life not only as a «solution of the social question» (George Florovsky), but also as a way to Communion with God, conducive to the deification of the man soul and body. The monasticism eschatology unites, on the one hand, the withdrawal from the world («exercises in death») and, on the other hand, the transformation of the world.

Keywords: eschatology, Eastern Christianity, asceticism, Communion with God, liturgical world view, monachism, monastery.

Бедина Наталья Николаевна

*К.филол.н., доцент, Северный (Арктический)
федеральный университет им. М. В. Ломоносова
(г. Архангельск, Россия)
bedina-nat@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматривается феномен средневековой монастырской культуры в контексте эсхатологии христианского мировосприятия. Опираясь на богословский и культурологический подходы к определению феномена монастырской культуры, автор уточняет черты монашеского идеала, генетически восходящего к раннехристианской традиции. Христианская эсхатология — это не чувство приближения конца, а эсхатология преображения мира, уже совершившегося. Осмысление смерти как обретения целостности и полноты связано с образом рая, содержащемся в библейских и гимнографических текстах. Литургическое восприятие мира в эсхатологической перспективе определяет образ монашеского жительства не только как «решение социального вопроса» (прот. Георгий Флоровский), но и как путь к Богообщению, способствующий обожению души и тела человека. Эсхатология монашества соединяет, с одной стороны, уход от мира («упражнения в смерти») и, с другой стороны, — преображение мира.

Ключевые слова: эсхатология, восточное христианство, аскетизм, Богообщение, литургическое мировосприятие, монашество, монастырь.

Как в общественном сознании, так и в научном дискурсе существует представление о христианском средневековье как о «мире, проникнутом страхом» (Жак Ле Гофф) [13]. Ключевые категории «страх Божий» и «спасение» осмысливаются в контексте напряженных эсхатологических ожиданий, в определенные календарные даты приобретающих характер общественной истерии [3; 14; 23]. Однако, как справедливо пишет протопр. Иоанн Мейендорф, «собрание народа Божиего «во Христе» не ограничивается состоянием ожидания» [11, с. 143]. Ключевыми для понимания воплощенной в литургическом творчестве эсхатологии являются слова ап. Павла: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1Кор. 15: 55). Радость осуществленной, а не ожидаемой эсхатологии, когда будущее уже есть настоящее, находит выражение в богослужении Страстной недели и Святой Пасхи.

Христианская эсхатология — это не чувство приближения конца, а эсхатология преображения мира, уже совершившегося. Поэтому в раннем христианстве нет как такового «сакрального» времени и пространства, так

как «все освящено во Христе» [26]. «В эсхатологическом сознании ранней Церкви, — пишет о. Александр Шмеман, — центральны категории не «священного» и «профанного», а «старого» и «нового» — падшего и спасенного, возрожденного. Для верующих <...> все время стало новым, как обновлен их новой жизнью и весь мир для них. Их жизнь не делится на «профанную», «будничную» и «священную», «праздничную». Старое — все прошло, теперь — все новое» [2, с. 206–207]. Средневековая эсхатология — это непосредственное следствие веры и исповедание Воскресения [22, с. 242]. Продолжая святоотеческую традицию литургического богословия, о. Иоанн Мейендорф восклицает: «Во Христе побеждена смерть, а вместе с ней исчезли и основания для страха, для постоянной борьбы за выживание. <...> Великая суббота есть провозглашение «осуществленной эсхатологии». Человеческой свободе, вере, человеческому опыту сделались доступными тот конец, та цель творения, где *смерти не будет уже* (Откр. 21:4)» [11, с. 140].

Конечно, средневековье знает и традицию поиска апокалиптических знамений и предвестий — говоря

словами о. Александра Меня, «мстительную эсхатологию», когда человек, отчаявшись увидеть исправление мира, начинает ждать его гибели. Однако такое испуганное ожидание конца, в корне противоречащее христианской сотериологии [1], является не основой ментальности религиозной культуры, а показателем ее кризиса и уравнивается традицией богословского недоверия к разного рода знаменам и нумерологическим спекуляциям [8].

Осмысление смерти как обретения целостности и полноты связано с образом рая, содержащемся в библейских и гимнографических текстах [5; 24]. Им же определен образ монашеской жизни. Эсхатология монашества соединяет, с одной стороны, уход от мира («упражнения в смерти») и, с другой стороны, — преобразование мира. В. Н. Топоров, характеризуя монашеский (преподобнический) идеал, обращает внимание, прежде всего, на целостность и соразмерность как основные его характеристики: «Святые этого типа прежде всего строители, и их подвиг отличается некоей соразмерностью, «согласием» составляющих его начал и «работ», особой трезвостью, продуманностью, осмысленностью. Монастырь и мир, духовное и светское, возвращение души и христианизация политики — все это гармонически сочетается в едином целом, хотя его части никогда не сливаются воедино, оставаясь, однако, предметом общих забот» [21, с. 609]. Уход от мира и в то же время постоянное возвращение в мир, жизнь во времени, но тем, что выше времени, — составляет суть не только монашеской традиции, но христианской культуры в целом.

Исследователь, столкнувшись с необходимостью дать определение понятиям «монах» и «монастырь», остро ощущает «неизглаголанность» этих феноменов, выражающих quintessence христианства [20, с. 209]. Наиболее точными остаются метафористические определения монахов как «живых мертвецов», монастыря как «инога града», а типологии монастырской культуры как отношения «путей Марфы и Марии», рожденные внутри восточнохристианской богословской мысли. Монах уподобляется «мертвецу» в рукописном «Предании старческом новоначальному иноку» (XV в.) в Слове, приписываемом преп. Макарию (IV в.): «Буди яко мертвъ, не досожая, ни угожая человеком, и славы от них не приемли — и, тако творя, спасешися» [18, с. 510]. Осмысление аскезы, метафорическим воплощением которой становится образ смерти, имеет долгую богословскую традицию. Преп. Еваргий (вторая пол. IV в.), осуществивший синтез богословия и практического монашества первых веков христианства, в «Слове о духовном делании» называет отшельничество «попечением о смерти (или «упражнениями в смерти») и бегством от тела» [20, с. 105, 228], поскольку монахи «всегда носят в теле мертвость Господа Иисуса (2 Кор. 4:10), заставляя умолкнуть

все неразумные страсти тела и пресекая сопричастием к добру [все] пороки души» [20, с. 95]. М. С. Егорова, обращаясь к агиографическому и гимнографическому топосу «живоночная мертвость», подчеркивает необходимость осмыслить его шире, чем в рамках тематики только «социальной смерти» (уход от мира), но как нравственную и мистическую характеристику монашества и шире — христианской святости [10; 17].

Аскеза, максимальная сосредоточенность и послушание монастырскому уставу ведет к освобождению ума от помыслов (образов и понятий, которые суть «умственные представления вещей» [20, с. 78]) и возможности молитвенного Богообщения. Идеал гармонии аскетического делания и созерцания, молитвенного «тайнозрительного ведения», к которому стремился преп. Еваргий, вдохновлял аскетических богословов V в. и как часть святоотеческой традиции оказал влияние на аскетику преп. Максима Исповедника (VII в.), преп. Феодора Студита (VIII — IX вв.) и исихастов XIII — XIV вв. Внутренняя связь топоса «мертвость нетленная» и Богообщения проявляется в совпадении жеста причастника (крестообразное сложение рук: см. 101 правило Трулльского Собора) с иконографическим изображением усопшего, а также изображением постригаемого в монахи [25, с. 98–102; 4].

Современный христианский философ Дэвид Брэдшоу, представляя историческую панораму монашеского богословия, подчеркивает мысль псевдо-Дионисия Ареопагита (кон. V — нач. VI в.), чье апофатическое богословие созвучно Еваргиевому отрешению от помыслов: «познание Бога во мраке, по ту сторону понятий, не сводится к осуществлению умственных операций отрицания, но представляет собой живую практику» [6, с. 267–268]. Усваивая мысль Еваргия и Дионисия, преп. Максим Исповедник, как наследник многовековой монашеской практики, объединяет «движение по ту сторону понятий, аскетическую борьбу со страстями и деятельную любовь к другим». Для Максима Исповедника все это «составляет единство — до такой степени, что один элемент в отрыве от других является бесполезным и неподлинным» [6, с. 267]. Цель такого синтеза «упражнений в смерти» с деятельной работой в миру и для мира не в отрицании, а в восстановлении: в том, чтобы «соединить склонности с природой», восстановить присущую человеческой душе и естественную для нее любовь к Богу. По мысли Дэвида Брэдшоу, «...такая любовь, в свою очередь, находит выражение в любви к ближнему, в особенности к нуждающемуся — но не в смысле туманного гуманизма, потому что именно в этом ближнем следует обнаруживать Бога» [6, с. 268]. Синтез аскезы, молитвенного Богообщения и деятельной любви становится основой монашеского идеала и находит отражение в уставной практике православных монастырей.

Русское религиозное сознание усвоило восточнохристианскую мысль в завершенности и целостности. Как пишет протопр. Василий Зеньковский, «аскетизм глубоко вошел в русскую душу» [7, с. 35]. Здесь он также имеет целью не отрицание, а восстановление, преобразование человека и мира: «аскетизм восходит не к отвержению мира, не к презрению плоти, а совсем к другому — к тому яркому видению небесной правды и красоты, которое своим сиянием делает неотразимо ясной неправду, царящую в мире» [7, с. 36]. Поэтому монастырь становится воплощением духовного идеала «инога жительства» («не от мира сего») — иночества.

В связи с этим внимание исследователей русской (шире — восточнохристианской) монастырской культуры привлекает, прежде всего, социокультурные функции монастыря как «инога града» [9; 12]. Социокультурологический подход заставляет видеть в монастыре особую систему социальных отношений. Одно из самых серьезных определений в рамках этого подхода дано И. Г. Родченко: «Монастырская культура является органичной системой участников (послушников и монахов), видов деятельности и отношений, где каждая часть существует как средство для достижения личного духовного совершенства каждым членом общины» [15]. Если в толковых словарях лексема «монастырь» в первом значении определяется как «религиозная община, представляющая собой церковно-хозяйственную орга-

низацию» [19, с. 295], то культурологический (лингвострановедческий) словарь дает определение, созвучное И. Г. Родченко: «Монастырь — религиозная община монахов или монахинь, принимающих единые правила жизни (устав) и соблюдающих религиозные обеты (особые клятвы, обещания)» [16, с. 363]. Можно согласиться с И. Г. Родченко в том, что «монастырская культура, как и всякая иная, представляет собой инструментальный аппарат, посредством которого человек, избравший монашество, оказывается в положении, позволяющим ему лучше справляться с конкретными специфическими проблемами, среди которых на первое место выдвигаются проблемы нравственно-аскетического совершенствования» [15]. Вместе с тем в этом определении нельзя не заметить влияния схоластической западнохристианской традиции понимания роли аскетики как средства дисциплинирования тела в процессе сосредоточения ума. Тогда как на Востоке они воспринимаются как путь к Богообщению, способствующий обожению души и тела человека. Дэвид Брэдшоу на этом основании проводит различие между христианским Западом и Востоком в отношении религиозной нравственности в целом: «Для Востока нравственность не сводится к соответствию закону или (в более аристотелевском духе) к достижению совершенства посредством приобретения добродетелей. Она связана с познанием Бога через участие в Его действиях и проявление в себе Его образа» [6, с. 358].

ЛИТЕРАТУРА

1. Александр Мень, прот. Откровение Иоанна Богослова [Текст] // Знание — сила. 1991. № 9. — С. 31–90.
2. Александр Шмеман, протопр. Введение в литургическое богословие [Текст]. — Париж: YMCA-PRESS, 1961. — 248 с.
3. Алексеев А. И. Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. [Текст]. — СПб.: Алетей, 2002. — 347 с.
4. Антонов Д. И. Знаки и зрители: роль «микрорассказа» в древнерусской иконографии [Текст] // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). — С. 10–11.
5. Бибииков М. В. Византийский Эдем: «время-в-пространстве» [Текст] // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. — М.: Индрик, 2006. — С. 91–97.
6. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира [Текст] / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 384 с.
7. Василий Зеньковский, протопр. Смысл православной культуры [Текст] / Сост., предисл. В. Л. Шленова. — М.: Изд-во Сретенского мон-ря, 2007. — 272 с.
8. Василик В. В. Эсхатологические представления в Галицко-Волынской летописи [Текст] // Русин. 2013. № 1. — С. 136–148.
9. Георгий Флоровский, прот. Восточные отцы Церкви [Текст]. — М.: Изд-во АСТ, 2003. — 640 с.
10. Егорова М. С. Топика в агиографии и гимнографии: «Живоносная мертвость» и «живые мертвецы» средневековой русской традиции [Текст] // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). — С. 47–48.
11. Иоанн Мейендорф, протопр. Пасхальная тайна [Текст]: Статьи по богословию: [пер. с англ., фр.] / Сост. И. В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. — М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов гуманитар, ун-т, 2013. — 832 с.
12. Кучмаева Ю. Г. Духовные основы монастырской культуры средневековой Болгарии: IX — XIV вв. [Электронный ресурс]: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. — М.: РГБ, 2003.
13. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада [Текст]: Пер. с фр. / Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. — М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. — 376 с.
14. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ [Текст] / Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л.: Наука, 1984. — 205 с.
15. Родченко И. Г. Культура Валаамского монастыря в середине XIX в. [Электронный ресурс]: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. — М.: РГБ, 2003.
16. Россия. Большой лингвострановедческий словарь [Текст] / Т. Н. Чернявская, К. С. Милославская, Е. Г. Ростова, О. Е. Фролова, В. И. Борисенко, Ю. А. Вьюнов, В. П. Чуднов; Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина; под общ. ред. Ю. Е. Прохорова. — М.: АСТ-Пресс, 2007. — 736 с.

17. Руди Т. Р. Средневековая агиографическая топики (принцип *imitatio* и проблемы типологии) [Текст] // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII междунар. съезд славистов, Любляна, 2003: доклады российской делегации. — М.: ИМЛИ РАН, 2002. — С. 40–55
18. Семячко С. А. Патерик, Старчество и «Старчество» [Текст] // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом). Т. 61. — СПб.: Наука, 2010. — С. 489–511.
19. Словарь русского языка [Текст]: В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А. П. Евгеньевой. 3-е изд., стереотип. — М.: Русский язык, 1985–1988. — Т. 2. К-О. 1986. — 736 с.
20. Творения аввы Еваргия. Аскетические и богословские трактаты [Текст] / Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. — М.: Мартис. 1994. — 362 с.
21. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси [Текст]. — М.: Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995. — 875 с.
22. Хомяков А. С. Сочинения [Текст]: В 2 т. Т. 2. — М.: Московский философский фонд, Изд-во «Медиум», Журнал «Вопросы философии», 1994. — 479 с.
23. Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры [Текст]. — М.: МИРОС, 1998. — 468 с.
24. Юрьева Т. В. Метагеография и иеротопия: категория пространства в средневековой культуре [Текст] // Верхневолжский филологический вестник. 2015. № 3. — С. 163–170.
25. Юферева Н. Э. Древнерусский иллюстратор житий святых. Нетекстовая текстология [Текст]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. — 208 с.
26. Isar N. Chorography (*Chōra, Chorós*) — a performative paradigm of creation of sacred space in Byzantium [Текст] // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. — М.: Индрик, 2006. — С. 59–90.

© Бедина Наталья Николаевна (bedina-nat@yandex.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»



Северный (Арктический) федеральный университет им. М. В. Ломоносова