

---

**УДК 070**

**ББК 76. 120. 4**

**Ш 31**

**Шахбазян М. А.**

*Кандидат филологических наук, доцент кафедры истории журналистики и коммуникативистики Кубанского государственного университета, e-mail: cappadocia@list.ru*

**Церковная проповедь как парадигма  
русской религиозно-философской публицистики  
(Рецензирована)**

***Аннотация:***

Выявляются парадигмальные аспекты религиозно-философской публицистики. После рассмотрения церковной проповеди как пражурналистского явления в контексте основных функций журналистики приводится жанровая классификация с акцентом на публицистическую проповедь, определяется круг тем, характерных для религиозно-философской публицистики начала XX века. Отмечается внешнее сходство русской религиозно-философской публицистики и литературной критики при их качественном различии. Констатируется выходение за границы парадигмы в области вероучения.

***Ключевые слова:***

Религиозно-философская публицистика, пражурналистские явления, проповедь, гомилетика, жанры проповеди, полемическая литература, литературная критика.

**Shakhbazyan M.A.**

*Candidate of Philology, Associate Professor of Journalism History and Communicativistics Department, Kuban State University, e-mail: cappadocia@list.ru*

**The church sermon as a paradigm  
of Russian religious-philosophical publicism**

***Abstract:***

The paper reveals the paradigmal aspects of religious-philosophical publicism. The author considers the church sermon in a context of the basic functions of journalism, gives genre classification with accents on the publicistic sermon and defines subjects, characteristic of the religious-philosophical publicism at the beginning of the 20-th century. External similarity of Russian religious-philosophical publicism and the literary criticism is marked along with their qualitative distinction. Coming outside the borders of a paradigm in the field of dogma is stated.

***Keywords:***

The religious-philosophical publicism, the predecessor journalistic phenomena, the sermon, a homiletics, sermon genres, the polemic literature, the literary criticism.

---

В то время как интерес к публицистике как общественно-политическому феномену в наше время угас, мы видим в одной из достаточно узких ниш, а именно – религиозных СМИ, возобновление такого явления, как религиозно-философская публицистика, по известным причинам отсутствовавшего в советском информационном пространстве. «Журнал Московской патриархии» был единственным печатным изданием в обозначенный период и не мог во всей полноте отражать церковную жизнь. Сегодня перед нами спектр изданий – от приходских газет до иллюстрированных журналов, и среди жанрового разнообразия на их страницах мы находим и религиозно-философскую публицистику.

Феномен русской религиозно-философской публицистики в России только к началу XX века формируется как явление, обладающее несомненным влиянием на массовое сознание, имеющее собственные печатные органы (например, журналы «Новый путь», «Вопросы жизни», «Живая жизнь», еженедельник «Век» и приложение «Церковное обновление», сменивший его журнал «Религия и жизнь» и т.п.), и множество «сочувствующих» СМИ, охотно представляющих страницы для публикаций. В дефиниции «религиозно-философская» содержится ответ на вопрос об особенностях этого явления. В пространстве публицистики сошлись западная философская и восточная православная традиции.

В теории журналистики выделяют пражурналистские явления, к которым относится и проповедь.

Общеизвестно, что исходная функция журналистики – коммуникативная. Проповедничество в полной мере выполняет эту функцию, отличаясь своей моделью мира, удовлетворяя потребности своих контрагентов в информации, вполне попадая в теоретическую модель «Д–Ж–Т–А» (только в виде «Действительность–проповедник–проповедь–паства»), опи-

санную Е. П. Прохоровым [1: 46]. Что до непосредственно-организаторской функции, касающейся взаимодействия с социальными институтами, то в истории можно найти многочисленные примеры влияния проповедника на социальные институты (например, практически вся проповедническая деятельность свт. Иоанна Златоуста; знаменитый инцидент в Милане, когда св. Амвросий Медиоланский потребовал в публичной проповеди покаяния от императора Феодосия за наказание фессалоникийцев и мн. др.)

Социально-ориентирующая или идеологическая функция проповеди несомненна и является основной, ибо в гомилетике мировоззренческие основы и ценностные ориентации аудитории являются предметом, а влияние на мотивацию поведенческих актов – непосредственной задачей.

Культурно-образовательная функция менее представлена в проповеди, хотя и она присутствует, особенно в своей этической составляющей. (Если говорить не об устной, а о письменной традиции, можно вспомнить, например, трактат Василия Великого «О том, как молодые люди могут извлечь пользу из языческих книг», тем более что написан он в пору гонений Юлиана Апостата, когда последний лицемерно предложил христианам покинуть языческие школы.)

Естественно отсутствие рекламно-справочной функции. Что же до рекреативной, то в чистом виде она не присутствует никогда, оставаясь лишь в области «церковного красноречия».

Наука о проповеди называется «гомилетика», от греч. «гомилео» – публично беседовать. В свою очередь это слово восходит к «омос» – равный, одинаковый. Одно из значений «гомилео» в эпической поэзии – «сходиться для борьбы», заметим, что из основных жанров проповеди – слова, беседы и поучения – слово часто носило полемический характер. Все три жанра имеют не только уст-

ную, но и письменную природу (например, «Всеблаженного архиепископа Фессалоникийского Григория Слово в защиту священнобезмолвствующих», более известный как «Триады в защиту священнобезмолвствующих» Григория Паламы). В связи с этим, на наш взгляд, возникает потребность теоретического переосмысления такого феномена, как полемическая литература, и переноса акцента ее изучения из истории и теории литературы в историю и теорию журналистики.

Архиепископ Аверкий (Таушев) в «Руководстве по Гомилетике» к трем основным жанрам добавляет еще **публицистическую проповедь**, которая «берет своей исходной точкой запросы современности. Этот вид проповеди имеет то основное отличие от первых трех видов, что там коренным источником и исходной точкой служит Слово Божие и вера Церкви, а здесь исходной точкой являются **те настроения**, которые проповедник замечает в современной жизни, **заблуждения**, **недостатки и пороки**, которые он наблюдает в окружающей среде и против которых он направляет свое учительное слово» [2: 37]. Историческим примером такой проповеди в России может послужить проповедническая деятельность Даниила митрополита Московского (XVI в.), который выделялся обличением недостатков современного ему русского общества.

Автор «Руководства» подчеркивает и особенности проповеди, поставляющие ее границы: «Неуместны какие-либо ученые изыскания и исследования, которыми занимается школа, философского или политического характера или вообще разработка вопросов знания. Не место на церковной кафедре даже и богословским трактатам, преследующим интересы чистого знания без отношения к делу спасения слушателей, их духовному усовершенствованию. Кафедра проповедника и кафедра профессора – это две разные вещи, которые ни в коем случае не должны быть смешиваемы. У профессора на

первом месте уяснение предмета, критический разбор и исследование истины самой по себе, а у проповедника главное – это духовные нужды слушателей» [2: 25].

Русская религиозно-философская публицистика как раз и претендовала на то, чтобы не просто заниматься теоретическими выкладками, а искать и показывать Путь. (Полагаю неслучайным выбор именно такого названия для одного из самых ярких журналов этого направления.)

Как правило, русскую религиозно-философскую мысль исследуют как раз с позиций науки. Характерно, что проповедническую сторону религиозно-философской публицистики углядел, правда, в негативном плане, Дмитрий Галковский, который является не ученым, а литератором, причастным к направлению «художественная публицистика». В книге «Бесконечный тупик» он приводит цитату из Владимира Соловьева, а затем комментирует ее следующим образом: «Тут все фальшиво. И логическая последовательность аргументации «под проповедь», и деланное «недоумение» и «негодование», и лексика. Для священника это естественная нормальная речь. Он так всегда говорит, пишет, мыслит. В устах же человека светского, выросшего в светской семье, не прошедшего семинарию и духовную академию, подобные «речения» по крайней мере неуместны.

Однако хуже всего то, что Соловьев имитирует не только строй речи, но душевный настрой служителя церкви. Наставляет:

«Есть пост умственный: не ищи знаний для знаний, без пользы для ближнего и для дела Божия. Не ищи новизны и оригинальности в мыслях».

Мало того, что это говорит «ложный поп», не имеющий права на моральную проповедь, обращенную к верующим, это говорит ФИЛОСОФ» [3: 445 - 446].

Один из глубоких современных исследователей русской религиозно-философской мысли П. А. Сапронов,

---

также видит эту «ненаучность», приводя в пример перевод философской идеи всеединства в пограничную мифологему софийности. В поисках парадигмы для этого типа текста он сближает религиозно-философскую публицистику с литературной критикой: «Обе они равно публицистичны. Только одна публицистика черпает свой материал в философских и богословских работах, другая — в художественной литературе. Строй мысли у них очень близок или совпадает» [4: 159].

Однако, например, для одного из ярчайших представителей направления Н. А. Бердяева характерно резкое размежевание с таким видом творчества, как литературная критика. Прежде всего, это иной взгляд на мир, иные критерии оценки, обусловленные влиянием религиозных убеждений. Правда, Бердяев отрицает не литературную критику как явление, а идеи и выводы критиков прежних лет.

Он пишет: «Все представлялось русским критикам ясным и легко объяснимым, все было упрощено и сведено к элементарной утилитарной задаче. Поистине можно сказать, что критическая школа Белинского, Чернышевского, Добролюбова и их эпигонов просмотрела внутренний смысл великой русской литературы и не в силах была оценить ее художественные откровения» [5: 78]. И эта бердяевская мысль абсолютно соответствует требованиям, которые предъявляются к проповеди: в ней не должно содержаться ничего, относящегося к внешней культуре, имеющего чисто прагматический аспект.

Во вступлении к своей работе «Миросозерцание Достоевского» Бердяев заявляет: «Я не собираюсь писать историко-литературного исследования о Достоевском, не предполагаю дать его биографию и характеристику его личности. Менее всего так же моя книга будет этюдом в области «литературной критики» — род творчества не очень мною ценный. Нельзя было бы также сказать, что

я подхожу к Достоевскому с психологической точки зрения, раскрываю «психологию» Достоевского. Моя задача — иная. Моя работа должна быть отнесена к области пневматологии, а не психологии. Я хотел бы раскрыть дух Достоевского, выявить его глубочайшее мироощущение и интуитивно воссоздать его миросозерцание [6: 107 - 108].

Таким образом, Николай Бердяев предлагает и собственный способ анализа — интуицию. Со стороны этот источник может показаться ненадежным, однако Бердяев уверен в обратном. По его мнению, результат здесь гарантирован при соблюдении двух условий:

1. Причастность к духу автора («Для понимания Достоевского нужен особый склад души. Для познания Достоевского в познающем должно быть родство с предметом, что-то от его духа [6: 109]).

2. Напряженное усилие воли (И вот я хочу войти в самую глубину мира идей Достоевского, постигнуть его миросозерцание... У Достоевского было свое откровение, и я хочу постигнуть его... Я хочу попытаться подойти к Достоевскому путем верующего, целостного интуитивного вживания в мир его динамических идей, проникнуть в тайники его первичного миросозерцания [6: 108 – 109]).

Эта позиция Бердяева продиктована отчасти своим удобством: ее практически невозможно опровергнуть логическими доводами. Скажем только одно: нередко он, доверяясь интуиции, видел именно то, что хотел видеть, что согласовывалось с его взглядами.

Интуитивный подход вызывал сомнение и у оппонентов Бердяева. Сложно не заметить иронии в высказывании Льва Шестова: «Это не психологическая догадка, а факт. Откуда я его добыл — не скажу, но, чтобы успокоить скептического читателя, сообщу, что добыл его отнюдь не путем мистического откровения, а общепринятым эмпирическим путем [7: 179].

Если вычленить круг тем, характер-

---

ных для религиозно-философской публицистики, то его можно обозначить следующим образом:

1. Темы, затрагивающие социальную сферу жизни, но получившие религиозную трактовку: государство, социализм и революция как исторические и социальные процессы, а также как феномены духовной жизни.

2. Темы, несущие одновременно религиозную и философскую окраску: тема народа, русского человека, человек, личность.

3. Сугубо религиозные темы: христианство, церковь, природа божественного и др. вопросы из области религиозной философии; абстрактные философские категории, рассматриваемые с точки зрения религии; наиболее значимыми среди них являются: любовь, зло, свобода (эти категории, как правило, рассматриваются во взаимосвязи).

По существу, все эти темы присущи и церковной публицистической проповеди. Но и здесь проходит главный водораздел между проповедью и религиозно-философской публицистикой, темы эти трактуются через призму собственных религиозных взглядов, которые, во-первых, далеко не всегда совпадают с христианским восприятием мира, а во-вторых, претерпевали значительные изменения на протяжении жизни авторов.

Архиепископ Аверкий (Таушев) подчеркивает: «На церковной кафедре недопустимо ничто сомнительное, апокрифическое, все то, что не имеет характера вполне твердой, конкретной истины» [2: 25]. Проповедник всегда опирается на весь опыт Церкви, а не на свое субъективное

истолкование, потому что перед ним всегда стоит вопрос ответственности за сказанное, страх ввести в заблуждение, «соблазнить малых сих».

Можно согласиться с утверждением П. А. Сапронова о том, что «буквально и точно богословски истолкованные тексты Соловьева, Бердяева, Карсавина и других содержат прямо еретические положения. Но таковыми их можно считать лишь тогда, когда они, выражая именно богословскую позицию, в принципе не приемлют ортодоксии. На самом же деле неправославные положения русских религиозных мыслителей относительно невинны потому, что принадлежат публицистам, у которых нет благоговейного отношения к догматам. Они не ощущают внутренней обязательности следования им и воспринимают догмат как философему, а чаще как факт религиозного опыта вообще, мистического наития, вдохновения, интеллектуального или сверхинтеллектуального прорыва в миры иные и так далее» [4: 165].

Таким образом, мы видим, что церковная проповедь для представителей русской религиозно-философской публицистики была исходной парадигмой. Однако недостаток воцерковленности и отсутствие у большинства богословского образования (за исключением П. А. Флоренского и позднего С. Н. Булгакова), выводят их тексты за границы этой парадигмы. Оставаясь в ней тематически, сохраняя учительную интонацию, лексический строй, практически все представители направления предпочитают собственные догадки и «озарения» вероучительным положениям.

### Примечания:

1. Прохоров Е.П. Введение в теорию журналистики: учеб. пособие. М.: РИП-Холдинг, 1998. 310 с.
2. Архиепископ Аверкий Таушев. Руководство по гомилетике. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2001. 75 с.
3. Галковский Д. Бесконечный тупик. 2-е изд., испр. и доп. М.: Самиздат, 1998. 708 с.

- 
4. Сапронов П.А. Русская религиозно-философская мысль и современность // Начало. 1998. № 6. С. 152-166.
  5. Бердяев Н.А. Духи русской революции // О русских классиках. М., 1993. С. 75-106.
  6. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // О русских классиках. М., 1993. С. 107-223.
  7. Шестов Л. Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis» // Н.А. Бердяев: pro et contra: антология. Кн. 1. СПб., 1994. С. 169-181.