

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 1, 2024

Научный журнал

Материалы XVI Международной студенческой
научно-богословской конференции.

Санкт-Петербург, 16–17 мая 2024 года

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2024 год

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5
А43

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Протокол № 2 (33) от 06.05.2024 года

Все статьи, опубликованные в журнале, прошли редакторскую правку.

Главный редактор

Протоиерей Константин Александрович Костромин — кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии.

Редакционный совет

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич) — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Елена Михайловна Гундяева — магистр богословия, проректор по культуре, декан и заведующая кафедрой богословия, педагогики и церковного пения факультета церковных искусств Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Митрофанов — кандидат философских наук, доктор богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Владимир Федорович Хулап — доктор богословия, проректор по учебной работе, профессор, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Дмитрий Викторович Юревич — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библистики Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Дмитрий Юрьевич Лушников — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

А43 Актуальные вопросы церковной науки : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2019– .

№ 1 : Материалы XVI Международной студенческой научно-богословской конференции. Санкт-Петербург, 16–17 мая 2024 года. — 2024. — 224 с.

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5

ISSN 2618-9097 (Print)
ISSN 2687-0827 (Online)

© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора..... 6

Богословие

Д. А. Портнягин. Две традиции отечественной православной апологетики 7

И. А. Турагин. Богословие брака: эсхатологический аспект 11

Ю. Н. Антипина. Избрание и исполнение личного призвания
в богословии прот. Сергия Булгакова
(по статье «Иуда Искариот Апостол Предатель» (1931)) 16

М. С. Бодров. Обзор католического учения «fides quae» и «fides qua»
в свете православного богословия..... 21

А. А. Кондратенко. Отношение католической церкви
к суррогатному материнству 24

А. В. Малина. Божественное свойство вездеприсутствия
в теологии процесса Чарльза Хартсхорна..... 28

Патрология

Иеродиакон Хризостом (Янкин). Анализ объяснения устройства Церкви
латиноязычными экзегетами IV–V веков
(на примере толкования Еф 4:11–13) 32

В. А. Миненков. Поэтическая многозначность
в «Confessionibus» блж. Августина
как способ синтеза практического и схоластического богословия 36

Священник Алексей Матвеев. Образ «Церковь — Тело Христово»
как инструмент экзегетической стратегии Оригена..... 40

А. К. Цой. Лексика девятого слова *Corpus Mosaicum* 46

С. В. Старостенко. Особенности христианской антропологии
в контексте рецепции учения и практики исихастов.
На материале сборника наставлений аввы Исайи 49

Т. С. Кузнецов. Таинство крещения и образы античной философии
в трудах прп. Симеона Нового Богослова..... 53

Т. М. Ермолаев. К вопросу об идентичности естественной теологии
в греческой патристике и трудах
профессоров Московской духовной академии синодального периода
(на примере богословского наследия прот. Федора Голубинского)..... 57

Библистика

Священник Александр Кобзев. Святоотеческое понимание
феномена дерева познания добра и зла 62

А. А. Золотов, С. А. Парахин. Спасение и крещение как новое творение:
образы Быт. 1 гл. и Быт. 7–8 гл.
в истории перехода евреев через Чермное море (Исх. 14–15 гл.)..... 66

Я. О. Жуликов. Чис. 12:1: вопрос о личности второй жены пророка Моисея..... 70

<i>Священник Павел Корнеев. О некоторых особенностях русского текста Третьей Книги Ездры.....</i>	74
<i>Диакон Александр Схиртладзе. Интерпретация Ин 5:4 в русских и грузинских переводах.....</i>	79
<i>А. А. Дорофеев. Сравнение христологии в Посланиях св. ап. Павла к Колоссянам и к Филиппийцам.....</i>	83
<i>В. М. Кошман. Понятие о «чистых» и «нечистых» животных в контексте иудейской и христианской экзегетических традиций.....</i>	87
<i>Диакон Евгений Тимофеев. Место художественной прозы К. С. Льюиса (на примере цикла «Хроники Нарнии») в истории литературно-художественной интерпретации Священного Писания.....</i>	91

Общецерковная история

<i>Р. И. Шилкин. Был ли свт. Прокл учеником свт. Иоанна Златоуста: анализ литературной традиции.....</i>	96
<i>Диакон Иоанн Кизюн. Юрисдикция предоставления диспенсаций в Ius novum.....</i>	101
<i>Я. Ф. Макаров. Салемская охота на ведьм: краткий исторический очерк.....</i>	105
<i>И. В. Брусиловский. Реформация в Англии: борьба Генриха VIII с почитанием архиепископа Кентерберийского Томаса Беккета.....</i>	109
<i>Р. С. Суслов. Взгляд радикальной ортодоксии на богословие прп. Иоанна Дамаскина.....</i>	112

История Русской Церкви

<i>А. Д. Сухоносова. Роль Русской Церкви в событиях Смутного времени начала XVII века в описании сказаний и повестей, составленных современниками.....</i>	115
<i>Священник Вадим Островский. Условия пребывания в заточении протопопа Аввакума в Пафнутьево-Боровском монастыре.....</i>	119
<i>К. С. Якушева. «Новый летописец» как источник по истории Русской Церкви в период Смуты.....</i>	122
<i>Н. В. Чеканова, Н. Г. Живаев. Русский апостол, почитаемый греками.....</i>	126
<i>Е. А. Жук. Лингво-культурные исследования протоиерея Михаила Кирилловича Бобровского (1784–1848) в контексте языка лужицких сербов.....</i>	130
<i>А. С. Зиновьев. Архитектурный стиль церковной архитектуры второй четверти XIX века на территории современной Беларуси.....</i>	133
<i>П. В. Лихолай. Обзор наследия епископа Псковского и Порховского Гермогена (Добронравина).....</i>	136
<i>Священник Владислав Алякин. Письма из Белграда митрополита Михаила (Йовановича) к профессору И. С. Пальмову (начало 1890-х гг.).....</i>	140
<i>К. О. Полежаева. Святотатство в отечественном законодательстве второй половины XVIII – первой трети XIX вв.: на пути к Своду законов Российской империи.....</i>	143

<i>Иеромонах Даниил (Дерягин). «Миссионерская деятельность православного духовенства на территории Южно-Уссурийского края к. XIX – нач. XX вв.».....</i>	147
<i>С. О. Самохлиб. Послание из уз: письма Апостола Алтая из угрешского заточения.....</i>	151
<i>Л. А. Наумова. Троице-Одигитриевское религиозное общество в 1920-х гг. (попытка сохранения иноческой жизни в новых политических условиях).....</i>	155
<i>К. К. Табачник. «Долой Пасху! Да здравствует Первое мая!» Противопоставление первомайских демонстраций Православной Пасхе в антирелигиозной пропаганде советской власти 1920-х гг.</i>	158
<i>Д. В. Нижегородцев. Архипастырское окормление Свято-Троицкого Зеленецкого мужского монастыря митрополитом Вениамином (Казанским) и жизнь обители в первые годы советской власти</i>	162
<i>Священник Давид Шуплецов. Отношения Московского и Александрийского Патриархатов в период с 1944 по 1966 гг.</i>	166

Литургия и литургическое богословие

<i>Священник Андрей Кретов, Д. А. Мухин. Уставные особенности литургии Преждеосвященных Даров древнерусского извода (по служебникам XII–XIV вв.).</i>	171
<i>Н. Л. Михайловская. Крещальные элементы в чинопоследованиях погребения Сербской Православной Церкви XII–XVII вв.</i>	175
<i>Ф. П. Кизюн. Литургический контекст молитвы на благословение вайи в православном славянском Требнике</i>	180
<i>М. А. Архипов. Чин на начала Индикта Святительского Потребника 1624 года. К 400-летию издания</i>	184
<i>П. В. Ткачев. Основные богословские идеи в трудах Грегори Дикса</i>	188

Религиоведение, Религиозная философия, педагогика

<i>А. В. Малкина. Рецепция религиозного опыта Гоголя и Достоевского в трудах Семена Франка и Павла Евдокимова.....</i>	192
<i>Священник Ромил Исмаилов. Основная причина отсутствия христианско-исламского богословского диалога</i>	198
<i>А. М. Глинкина. Эволюция законов государственной власти в отношении секты «скопчества» (по материалам Смоленских архивов).....</i>	201
<i>Н. С. Артёмов. О возможности применения разработок Г. П. Щедровицкого в интерпретации истории христианской православной культуры</i>	205
<i>И. Д. Пышкин. Философско-теологическая критика материалистического направления философской мысли XX–XXI вв. в интерпретации нейротеологических исследований.....</i>	209
<i>А. Г. Шанин. Возможности информационно-коммуникационных технологий в преподавании церковного краеведения</i>	213
<i>Д. Д. Петрин. Учёт возрастных особенностей детей при знакомстве с агиографической литературой.....</i>	217

Дорогие читатели!

Представляю вам новый номер журнала «Актуальные вопросы церковной науки» с материалами XVI студенческой научно-богословской конференции 2024 года.

Очередная студенческая конференция, как и должно быть, имеет свои особенности. В этом году у нас несколько более расширенная культурная программа, включающая в себя экскурсию не только по академии, но и по Александро-Невской Лавре с посещением Благовещенской церкви и раки св. Александра Невского. У нас продолжается практика круглых столов — в этом году их два, один исторический и один культурологический. Кроме того, в этом году конкурс докладов затронул и публикацию их в данном номере журнала.

Работа над подготовкой к публикации материалов конференции была очень серьезной. Все присланные доклады были внимательно изучены, проверены на наличие плагиата и на предмет научной ценности. Несколько поданных заявок не было принято для участия в конференции, однако и ряд участников конференции выступает без публикации текста. Это было сделано официально впервые. Не только отсутствие заимствований, в том числе у себя самого, гарантируют качество научной мысли. Оригинальность постановки вопроса, привлечение редких источников и литературы оценивались при отборе к публикации. В результате, взятые в целом, материалы конференции по своему качеству стали заметно выше. Это объясняется в том числе и тем, что журнал получил высокую оценку Священноначалия: он включен в «Общecerковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории, доктора церковного права, доктора церковного искусства и кандидата богословия» (в версии от 28 апреля 2023 года).

Все статьи прошли корректорскую и редакторскую правку. Нужно помнить, что опыт научной деятельности, получаемый в высшей школе и, в особенности, при участии в конференции и подготовке научной публикации, предполагает умение сформулировать проблему (а не просто пересказать всем известные сведения, что, к сожалению, часто бывает), написать максимально оригинальный текст исследования, к тому же внятными и красивым литературным языком, использовать для его написания необходимые источники и актуальную литературу и правильно оформить текст. Очень рекомендую участникам сравнить тексты: поданные для публикации и опубликованные в журнале, и сделать выводы — как они изменились и почему, что в них стало лучше и что из этого можно было сделать самостоятельно. Улучшения могли касаться стиля изложения, изъятия сомнительных выражений или лишних, мешающих восприятию мысли, фактов, а прежде всего (в 95% случаев) — в оформлении сносок и литературы.

Желаю участникам конференции плодотворного общения и появления новых знакомств, сохранения тех связей, которые появятся на конференции, получения опыта, как положительного, так и негативного (ничто не учит так, как осознанные собственные ошибки, а умный, как известно, учится на ошибках других). И помните, что работа с научным знанием — это тоже форма служения Богу и людям. Чем ответственнее, инициативнее и глубже ваши научные интересы, тем больше пользы вы приносите Церкви Христовой!

*Протоиерей Константин Костромин
главный редактор журнала
«Актуальные вопросы церковной науки»*

Д. А. Портнягин

ДВЕ ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ АПОЛОГЕТИКИ

Актуальность изучения методов и приемов апологетики для современной теологии несомненна, поскольку, с одной стороны, «проблема несоответствия верующих христиан требованиям веры существует с первых веков христианства»¹, с другой стороны, «современный человек готов принять как данность самостоятельное существование мира без Бога»². Изучение апологетических трудов священномученика Аркадия (Остальского), епископа Бежецкого (1889–1937) привело к выводу о существовании двух направлений в отечественной духовно-просветительской мысли. Цель данного исследования заключается в описании двух традиций русской апологетики: лейбницевской и катехизической, основанием для выделения которых служит система построения аргументации. Основными методами исследования являются лексико-семантический анализ, риторический анализ и метод классификации.

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) описал в своих трудах три аргумента в пользу существования Бога: космологический, онтологический и доказательство, основанное на совершенстве и гармонии³. Из этой небольшой системы выросли мощные апологии в трудах поздних богословов. Заметно, что Лейбниц использовал идею логической аргументации Фомы Аквинского. Но немецкий учёный значительно развил доказательную базу. В трудах Фомы Аквинского мы не найдём такого широкого охвата аргументов, как у Готфрида Лейбница. Язык католического богослова отличается «тяжеловесностью». Труды Лейбница тоже содержат черты схоластики, но он впервые разработал апологетическую систему логического (философского типа) на рубеже XVII–XVIII вв.

Апологеты катехизической традиции имеют другие методы аргументации. Для них важна не столько логика, сколько догматическая точность и история Церкви. Эти апологеты писали труды, в которых на основе Священного Писания и Предания Церкви защищались истины христианства.

Лейбницевская традиция апологетики. Рассмотрим самых ярких отечественных богословов лейбницевской традиции. Первый из них — профессор Николай Павлович Рождественский (1840–1882). Его фундаментальные труды — «Христианская апологетика. Курс основного богословия», «Исторический очерк развития христианской апологетики или основного богословия». В трудах Николая Павловича заметна оригинальная апологетическая мысль со ссылкой на Готфрида Лейбница. На научно-богословский стиль изложения профессора Рождественского указывают ключевые слова: «доказательство», «бытие Божие», «Теодицея», «категория» и «вид», которые составляют семантическое поле «Философское богословие». В текстах преобладают логические доказательства, систематизацию которых осуществил Готфрид Лейбниц. Профессор Рождественский имел и собственные разработки в построении апологетической системы. Так, например, он поделил доказательства на два вида: внешние и внутренние. Первые отображают данные естествознания, вторые относятся к душе человека. Такая концепция согласуется с известной теорией Вильгельма Дильтея,

Даниил Андреевич Портнягин — Тамбовская духовная семинария, магистратура, 2 курс.

¹ Косиченко А. Г. Грех и избавление от него в Православии: антропологические аспекты // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 4 (25). С. 34.

² Там же. С. 35.

³ Лейбниц Г.-В. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 51, 67, 69.

современника Н. П. Рождественского, разделившего всю область научного знания на две части: «науки о природе» и «науки о духе». То есть концепция русского апологета была весьма актуальна.

Другим богословом лейбницевской традиции является протоиерей Григорий Дьяченко (1850–1903) — духовный писатель и катехизатор, автор «Полного церковнославянского словаря». Отец Григорий написал научно-апологетический труд «Духовный мир. Рассказы и размышления, приводящие к признанию бытия духовного мира». Система его аргументов похожа на «лейбническую», но несколько шире. Важно отметить один аргумент, обнаруживающий преемство мысли немецкого учёного. Это логическое доказательство бытия Божия. Оно состоит в следующем: «Ряд причин условных, которые обуславливаются другими причинами, хотя и представляются наблюдателю бесконечным, но действительно бесконечным быть не может. Иначе, он весь превратился бы в нечто безначальное и беспричинное, представлял бы из себя окружность без центра. Значит, должно быть нечто самосущее, первоначальное, обуславливающее всё условное; таким самосущим, первоначальным, обуславливающим всё условное есть только Бог, Которого требует наше мышление по самой природе своей»⁴. Выделим ключевые слова: «причины», «первоначальный», «обуславливающее», «всё условное», «природа». Эти термины объединяются в понятие «Необходимое начало», в котором заключается суть логического доказательства. Лексема «природа», на первый взгляд, выделяется в этом контексте. Однако в данном тексте реализуется четвёртое словарное значение этого слова: «врожденные свойства, врожденные качества»⁵ человека. Рассмотрим семантику ключевых слов из трактата Готфрида Лейбница «Порядок есть в природе» и проследим их связь с аналогичными формулировками профессора Рождественского. Смыслообразующая лексика немецкого мыслителя: «порядок», «великий принцип», «Реальное Существо», «реальное основание», «существование предпочтительно». «Порядок» у Лейбница — это «всё условное» Рождественского, «великий принцип» немецкого учёного — это «причины» русского апологета, ведь «Ничего не делается без достаточного основания»⁶. «Первоначальный» соответствует «реальному основанию». В последнем случае оба апологета подразумевают Бога.

Третий представитель «школы Лейбница» — священномученик Аркадий (Остальский), епископ Бежецкий (1889–1937). Система аргументации немецкого учёного также присутствует в трудах владыки Аркадия. Остановимся на базовом онтологическом аргументе, высказанном новомучеником-апологетом: «Атеисты говорят, что весь порядок бытия, мир со всеми его законами произошёл от случайного соединения мельчайших материальных частиц. Но: Случай не создаёт порядок, а наоборот, нарушает его. Например, случайно можно сломать ногу, но у безногого случайно не вырастет нога; случайно сбросив чашку, можно её разбить, но разбитая чашка случайно не склеится»⁷. Сравним данное рассуждение с аналогичным в когнитивном и логическом плане аргументом Лейбница: «Такое достаточное основание существования универсума не может находиться в ряде тел и их представлений в душах, ибо материя сама по себе безразлична к движению и покою, к тому или иному движению, и потому в ней нельзя найти основания движения, а тем более определённого движения»⁸. Немецкий мыслитель доказывает атеистам, что их изучение ограничивается только физическим уровнем, материей, которая не имеет жизненной силы (духа) сама по себе, священномученик Аркадий продолжает данную мысль на уровне философском. Нами установлено, что для апологетики владыки характерны «четыре

⁴ Дьяченко Г., *прот.* Духовный мир. М., 1900. С. 70.

⁵ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 2004. С. 358.

⁶ Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырёх томах: Т. 1. М., 1982. С. 408.

⁷ Доненко Н., *прот.* Священномученик Аркадий (Остальский), епископ Бежецкий. Жизнеописание, духовное наследие: беседы, руководство для пастырей, проповеди, акафисты. М., 2012. С. 462.

⁸ Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырёх томах: Т. 1. С. 408.

метода аргументации: 1) анализ конкретных данных (данные из определённых источников); 2) анализ обобщённых данных (вид статистики); 3) анализ отдельных фактов и ситуаций (пример из жизни или науки); 4) метод аналогии (расширение основания доказательств)⁹.

Катехизическая традиция апологетики. Приступим к обзору катехизической традиции русской апологетики на примере отдельных ее представителей. Один из первых русских богословов данной группы — преподобный Иосиф Волоцкий (1440–1515). Благодаря стараниям этого подвижника на Руси была искоренена ересь жидовствующих (иудействующих). Как писал сам преподобный в трактате «Просветитель», представители этого лжеучения — самые злые и скверные из всех когда-либо существовавших еретиков на земле. Свою апологию Православия преп. Иосиф выстроил в шестнадцать словах, начиная с догмата о Пресвятой Троице. Святым были разобраны такие важные вопросы, как отмена закона Моисеева после пришествия Господа Иисуса Христа в мир, обоснование православной традиции иконопочитания и многие другие. В качестве аргументации преподобный использовал преимущественно богословские термины и изречения святых отцов. Наличие в «Просветителе» слов с резко негативной коннотацией в адрес секты жидовствующих подчеркивает кощунство и крайнюю степень лукавства еретиков.

В обширном духовном наследии святителя Феофана Затворника (1815–1894) имеется несколько апологетических проповедей и бесед. Он критиковал старообрядческий раскол и вольнодумство, писал о Церкви как единственной врачевнице, цель которой «открыть человеку свободный доступ к живому Богообщению»¹⁰. Свят. Феофан рассуждал о соотношении разума и веры: «Бог не поставил разум источником истины»¹¹. В проповеди «Покорение ума под иго веры — охрана Православия» выделяются такие слова как: «разум», «готовый ересеначальник», «истинное ведение» и «знамя». Комбинации «разум» + «готовый ересеначальник» и «знамя» + «истинное ведение» дают представление о двух направлениях церковного самоопределения. Первое — это внецерковный или внесоборный тип мышления. Он присутствует в сектах, классических протестантских направлениях и в римо-католицизме (с 1870 г.) — «разум» + «готовый ересеначальник». Второе направление — соборное или апостольское мышление. Ученики Господа принимали решения о жизни общин, соглашаясь между собой, а не раздельно — «знамя» + «истинное ведение». Позднее эту традицию сохраняли Вселенские соборы. В целом у святителя Феофана «основными методами убеждения и аргументации... являются: ступенчатый метод; антитеза (должное — реальное, следование заповедям — своеволие); аналогия (объединение с адресатом в диаду «мы», проведение параллели между «земными» и «небесными» понятиями), цитирование (подкрепление собственных умозаключений выдержками из Священного Писания)»¹².

Сергей Сергеевич Глаголев (1865–1937), заслуженный профессор Московской духовной академии, также являлся специалистом-апологетом. Всё богословие профессор разделил на три ветви: теоретическую, историческую и практическую, что вполне соответствует современной дифференциации научных направлений теологии. Рассмотрим некоторые рассуждения Сергея Сергеевича о вере: «Вера есть добродетель, приобретаемая свободными усилиями души при воздействии божественной благодати»; «Никакие доказательства, без этого живого благодатного воздействия на желающую принять его душу, не могут иметь неотразимой силы»; «Вера твердая может быть односторонней. Выражением такой односторонней веры явилось предложение

⁹ *Портнягин Д. А., Лисюнин В. Ф., прот.* Апологетические труды священномученика Аркадия (Остальского): риторический аспект // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 1 (26). С. 185.

¹⁰ *Аверкий (Таушев), архиеп.* О Православии с предостережениями от погрешений против него. Слова и проповеди. М., 2016. С. 115.

¹¹ Там же. С. 204.

¹² *Грудинина Е. В.* Приемы аргументации и убеждения в эпистолярном наследии свт. Феофана периода Вышенского затвора // Труды по русской патрологии. 2020. № 2 (6). С. 81–82.

ап. Иакова и Иоанна, сделанное Господу, что они низведут огонь с неба, который истребил бы не принявшее его самарийское селение»¹³. Ключевые слова здесь: «вера», «благодать», «благодатный», «односторонний». В первом предложении значение слова «вера» реализуется как одно из качеств души. В случае с апостолами Иоанном и Иаковом «вера» приобретает иной смысловой акцент — «неразборчивая сила». Это вера не слепая и не фанатичная, а вера «законническая». Лексемы «благодать», «благодатный» выражают идею передачи божественной энергии человеку. Слова «благодать», «энергия» и «вера» образуют семантическое единство: вера — как дар Бога (благодать), энергия — как настойчивость и решительность в действиях (вера деятельная).

Каждая из двух рассмотренных нами ветвей апологетики имеет свою идею. Для лейбницевской традиции характерна направленность на всеобъемлющий анализ природы вещей, метафизику, с одной стороны, и орнаментальность — чёткую аргументацию по определённым вопросам познания, с другой. Апологетика строится под знаком логики. Другая модель — катехизическая традиция — главной целью полагает обоснование истинности и историчности Вселенной Церкви, сохранение и защиту Православия от неверующих и еретиков. Апологетика строится под знаком догматов.

Источники и литература

1. *Аверкий (Таушев), архиеп.* О Православии с предостережениями от погрешений против него. Слова и проповеди. М.: Церковно-историческое общество, 2017.
2. *Глаголев С. С.* Вера // Православная Богословская Энциклопедия. URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaia-bogoslovskaja-jenciklopedija/tom-3/vera-ponjatje.html> (дата обращения 10.05.2024).
3. *Грудинина Е. В.* Приемы аргументации и убеждения в эпистолярном наследии свт. Феофана периода Вышенского затвора // Труды по русской патрологии. 2020. № 2 (6). С. 74–82.
4. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 тт. Т. 3. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2004.
5. *Доненко Н., прот.* Священномученик Аркадий (Остальский), епископ Бежецкий. Жизнеописание, духовное наследие: беседы, руководство для пастырей, проповеди, акафисты. Феодосия; М.: Издат. дом Коктебель, 2012.
6. *Дьяченко Г., прот.* Духовный мир. М., 1900.
7. *Косиченко А. Г.* Грех и избавление от него в Православии: антропологические аспекты // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 4 (25). С. 31–51. EDN HBCVHR DOI: 10.51216/2687-072X_2023_4_31
8. *Лейбниц Г.-В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я. М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982.
9. *Лейбниц Г.-В.* Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Редкол.: Б. Э. Быховский, Г. Г. Майоров, И. С. Нарский и др. Ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1989.
10. *Портнягин Д. А., Лисюнин В. Ф., прот.* Апологетические труды священномученика Аркадия (Остальского): риторический аспект. // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 1 (26). С. 176–190. EDN CFRHVU

¹³ *Глаголев С. С.* Вера // Православная Богословская Энциклопедия. URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaia-bogoslovskaja-jenciklopedija/tom-3/vera-ponjatje.html> (дата обращения 10.05.2024).

И. А. Туранин

БОГОСЛОВИЕ БРАКА: ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Обозначенная в заглавии тематика может показаться не вполне актуальной в контексте современных научных богословских изысканий, однако ее появление и развитие характерно именно для нашей эпохи, когда взгляд на супружество, как на ценность, является необходимой мерой противодействия социокультурным процессам редуцированного восприятия значимости половой дифференциации¹. Наиболее внимательное, бережное и уважительное отношение к вопросу пола обретается в Священном Предании Церкви, содержащем истины о человеке и его устройении². Опираясь на богатство Священного Предания, современные церковные авторы учитывают актуальную проблематику эпохи, сосредотачивая внимание на определенных аспектах вероучения, и, в частности, это особым образом касается тематики брака.

В качестве примера будет уместным привести выдержку из официального документа Русской Православной Церкви: «Для христиан брак стал не просто юридическим договором, средством продолжения рода и удовлетворения временных природных потребностей, но, по слову святителя Иоанна Златоуста, “таинством любви”, вечным единением супругов друг с другом во Христе»³. В приведенном фрагменте из X главы Основ социальной концепции Русской Православной Церкви ясно обозначено указание на возвышенное понимание сути брачного единства, которое, будучи соотносено с таинственным единством верных во Христе, обретает тайну собственно, частного единения.

О запечатленном благодатью христианском супружеском единстве в трудах современных церковных авторов можно найти отдельные пассажи, где христианский брак охарактеризован как «личное царство любви»⁴, икона божественной реальности⁵, новое творение⁶, образ Пресвятой Троицы⁷. Подобные сравнения тяготеют к сопоставлению сути таинства брака со вневременной реальностью, что отображается в частных богословских рассуждениях: «Брак как таинство — это когда два человека соединены друг с другом настолько полно, глубоко и нераздельно, что не мыслят себе жизни друг без друга, когда они дают обет верности друг другу не только на земную жизнь, но и на всю последующую вечность»⁸. В свою очередь, такие рассуждения о браке имплицитно содержат целый ряд связанных тем, позволяющих развить богословие брака. Например, брак как таинство, соотношенное с вневременной реальностью (см.: Еф 5:22–33), несомненно является «инструментом» домостроительства спасения

Иоанн Алексеевич Туранин — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ См.: *Лопин Р. А.* Традиционные семейные ценности как формула любви к отечеству // Труды Белгородской духовной семинарии. 2020. № 10. С. 69–72.

² См.: *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: Учебник. М., 2023. С. 8.

³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 72.

⁴ См.: *Хулап В., прот.* Венцы любви. Книга о Таинстве Венчания. М., 2017. С. 89.

⁵ См.: *Антоний (Блум), митр.* Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002). М., 2018. С. 67.

⁶ См.: *Брек И., прот.* Священный дар жизни. М., 2004. С. 90.

⁷ См.: *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. С. 479.

⁸ *Илларион (Алфеев), митр.* Брак и монашество в православной традиции // Православная электронная библиотека. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1998> (дата обращения: 10.03.2024).

Христову, такому призванию он, в идеале, должен соответствовать, что подразумевает совместную духовную жизнь супругов, т. е., своего рода аскезы и совершенствование⁹. Рассуждения о совершенстве, в свою очередь, обращены к тематике обожения, для достижения которого, в контексте вышеприведенных рассуждений, христианский брак некоторыми авторами признается вполне пригодным¹⁰.

Если же брак не исключает возможности совершенствования¹¹, то само взаимообусловленное духовное совершенствование супругов, как общий путь спасения и духовного делания, предполагает свою специфику и общие принципы аскезы. К таковым, в качестве основных, относят любовь и жертвенность.

Здесь стоит уточнить, что, как правило, имеют в виду церковные авторы, когда говорят о возможной эсхатологической значимости таинства брака. В первую очередь рассматриваются базис библейских фрагментов, соотнесенных с темой брака; в качестве основополагающих берутся Быт 1:1–2:3, Быт 2:4–2:25, Мф 19:3–9, 1 Кор 7:1–40, Еф 5:22–33. На основании этих фрагментов формируется положительное учение о браке, которому надлежит быть моногамным, единичным, нерасторжимым¹². После чего возможность рассуждений о единстве мужа и жены в эсхатологической перспективе основывается, в первую очередь, на евангельском учении о любви (см.: Ин 13:34; 1 Ин 4:16; 1 Кор 13), имеющей отношение ко внутреннему единству верных в общине (см. Еф 2:14–22; 1 Кор 12:12–13). Т. к. жизнь будущего века — это пребывание в любви с Богом, то именно с этим состоянием и соотносится создаваемое личное единство супругов. Вместе с этим необходимо учитывать и т. н. реализованную эсхатологию присутствия Иисуса Христа в общине верных (см.: Лк 17:21; Ин 4:23–24; Ин 5:24–25; 1 Ин 3:14; 1 Ин 4:16; 1 Ин 5:13).

При этом исключается возможность говорить о вечности брака как земного социального института рождения и воспитания детей. Также не идет речи о продолжении в вечности брачной (половой) супружеской жизни. Положительное учение об эсхатологической значимости таинства брака означает сохранение достоинства любви, которое может быть приобретено на поприще совместной земной жизни¹³.

Вышеописанный взгляд на эсхатологическую значимость таинства брака, очевидно, опирается на библейское повествование. Однако его легитимность закономерно должна находить хотя бы минимальное подтверждение в святоотеческом наследии.

Приведем далее соответствующие тематике выдержки из святоотеческого наследия, расположив их в хронологической последовательности.

1) Фундаментальным по своей значимости для положительного эсхатологического взгляда на таинство брака является фрагмент из Беседы свт. Иоанна Златоуста (347–407) на Послание к Ефессянам, где святитель увещивает супругов к надлежащим взаимоотношениям и говорит от лица мужа: «Настоящая жизнь ничего не значит, и я прошу, и умоляю, и всячески стараюсь сподобиться нам так устроить настоящую свою жизнь, **чтобы можно было и там, в будущем веке, совершенно безбоязненно встретиться друг с другом.** Настоящее время коротко и ненадежно; если же сподобимся перейти эту жизнь, **блаугоудив Богу, то будем пребывать вечно и со Христом и друг с другом в великой радости**»¹⁴.

⁹ См.: Евдокимов П. Н. Этапы духовной жизни: От отцов-пустынников до наших дней. М., 2003. С. 201.

¹⁰ См.: Брек И., прот. Священный дар жизни. С. 62.

¹¹ См.: Григорий Палама, свт. ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания, 10 // Добротолюбие: в русском переводе: в 5 т. М., 2010. Т. 5. С. 249–255.

¹² См.: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие, VI, 237. М., 1999. Т. 2. С. 487–490.

¹³ См.: Staniloae D. The Church: Communion in the Holy Spirit // Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 4. Brookline, Massachusetts, 2012. P. 145–146.

¹⁴ См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа на Послание к Ефессянам. 20, 8 // Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. В 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб., 1905. С. 179–180.

2) Во-вторых, соответствующее тематике свидетельство находим в трудах современника свт. Иоанна Златоуста — свт. Астерия Амасийского (350–410), который, излагая мысль в отношении мужа-вдовца, пишет следующее: «А между тем муж целомудренный и постоянный в расположении не легко забывает и об умершей супруге, но лелеет детей, как общий залог матери и природы. Он думает даже видеть в них отшедшую: ибо одно из детей сохраняет подобие материнского голоса, другое имеет в себе много одинаковых черт по наружности, иное складом характера сходствует с родительницей. И таким образом отец, имея много живых и наглядных образов супруги, **представляет себе сожителство с ней бессмертным**».

3) В-третьих, рассуждения в отношении брака и вдовствующих, обретаются в эпистолярном наследии свт. Феофана Затворника (1815–1894). На встречу супругов в загробном мире он указывал, обращаясь к человеку, чья жена находилась при смерти, следующим образом: «Вы останетесь доканчивать воспитание и пристроение детей, а она отойдет, и там, что нужно и можно, приготовит **для встречи вас когда-нибудь**»¹⁵. Этому высказыванию тематически соответствует фрагмент другого письма: «Анна ваша так же жива, как прежде, только живет иным образом жизни. Она помнит своего любезного Н. <...> И бывает около вас, когда разрешат тамошние власти»¹⁶.

Приведенные фрагменты святоотеческого наследия можно условно рассматривать как аргументационную базу для обоснования эсхатологической значимости таинства брака. Однако этот положительный взгляд подвержен возражениям, которые, в первую очередь, опираются на евангельский фрагмент беседы Иисуса Христа с саддукеями (см.: Мф 22:23–32; Мк 12:18–27; Лк 20:27–40). Стоит отметить, что варианты экзегезы этой евангельской беседы могут существенно отличаться друг от друга.

Приведем толкование блж. Августина, чья экзегеза показывает возможное согласование учения об эсхатологической значимости таинства брака с вышеуказанным евангельским эпизодом. Он обращает внимание на отдельное употребление словосочетаний «ни женятся» и «ни выходят замуж», в чем видит указание на сохранение половой дифференциации по Воскресении и на устранение брака как социального института, а отнюдь не на аннигиляцию пола или на трансфигурацию человеческой природы по ангельскому образцу¹⁷. Т. е. при взгляде на богословский смысл какой-либо стороны человеческой жизни в контексте новозаветного учения нужно в первую очередь исходить из того, что эта сторона человеческой жизни таинственно обогащена и освящена, обновлена благодатью. Следовательно, поиск положительного и созидательного осмысления человеческой жизни в наступившем царстве благодати Христовой¹⁸ актуален, возможен и перспективен.

Церковь оберегает идеал супружества от редуцированного восприятия, считая брак богоустановленным образом жизни, вмещающим благодати Божией и священной тайной единства двоих во Христе. Выстраивая систему защиты брака и правил, регулирующих к нему отношение, Церковь видела супружество как ценность и отображение тайны собственного образа. Если в отношении многочисленных правил, касающихся брака мирян, можно было бы сказать, что они всего лишь регулируют порядок внутриобщинной жизни, то о таких правилах, строго регулирующих брак священнослужителей, вполне можно говорить как о предписаниях, регулирующих идеальный единичный моногамный брак¹⁹.

¹⁵ Феофан Затворник, свт. Письмо 159 // Собрание писем. Вып. 1. Цит. по: Семейная жизнь и православное воспитание. Из духовного наследия свт. Феофана Затворника, сщмч. Владимира (Богоявленского), прот. Дмитрия Соколова, философа Ивана Ильина. СПб, 2006. С. 47.

¹⁶ Феофан Затворник, свт. Письмо 482 // Собрание писем. Вып. 3. Цит. по: Семейная жизнь... С. 50.

¹⁷ См.: Августин, блж. О граде Божием // Творения. Блаженный Августин: В 4 т. Т. IV. Кн. 22, XVII. СПб.; Киев, 1998. С. 546–548.

¹⁸ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие, VI, 237. Т. 2. С. 486.

¹⁹ Например: 13 правило VI Вселенского Собора (Каноны, или книга правил, святых апостолов, святых соборов, Вселенских и Поместных, и святых отцов. СПб., 2000. С. 67–68); 4-е правило Гангрского Собора (Каноны, или книга правил. С. 126).

В виду такого внимательного и бережного отношения Церкви к браку, а также в контексте учения о таинственном характере христианского супружества, стали возможными толкования о наличии положительного понимания эсхатологии брака.

Противоположная точка зрения, при направленном изыскании, может опираться на обилие святоотеческих цитат²⁰, на экзегезу соответствующих фрагментов Священного Писания, на превалирующее внимание церковных авторов к учению о девстве. Однако вопросы современного социума, как и современный культурный фон, вызывают у церковных авторов нашего времени справедливое внимание к тематике брака, богословское осмысление которой, при последовательном развитии мысли, является эсхатологически-ориентированным.

Более внимательный взгляд на богословие брака, выявляет различные взаимосвязанные аспекты (как, например, личностный²¹ аспект), которые требуют более подробного рассмотрения и систематизации. В частности, вопрос об эсхатологическом значении таинства брака признается в области сакраментологии «важной проблемой, требующей дальнейшей богословской разработки»²².

Источники и литература

1. *Августин, блж.* О граде Божием // Блаженный Августин. Творения: В 4 т. / сост. С. И. Еремеева. Т. IV. Кн. 22, XVII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 584 с.
2. *Антоний (Блум), митр.* Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002) / Пер. с англ. Е. Ю. Садовникова. 4-е изд. М.: Никея, 2018. 288 с.
3. *Брек И., прот.* Священный дар жизни. / пер. с англ. Ю. С. Терентьева. М.: Паломник, 2004. 398 с.
4. Добротолюбие: в русском переводе: в 5 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. Т. 5. 560 с.
5. *Евдокимов П. Н.* Этапы духовной жизни: От отцов-пустынников до наших дней / Пер. с франц. С. Зайденберга, М. Иорданской. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. 232 с.
6. *Иларион (Алфеев), митр.* Брак и монашество в православной традиции // Православная электронная библиотека. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1998> (дата обращения: 10.03.2024).
7. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. 416 с.
8. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на Послание к Ефесеянам. 20, 8 // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб.: СПбДА, 1905. С. 7–218.
9. Каноны, или книга правил, святых апостолов, святых соборов, Вселенских и Поместных, и святых отцов. СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2000. 432 с.
10. *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: Учебник. 3-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2023. 544 с.
11. *Лопин Р. А.* Традиционные семейные ценности как формула любви к отечеству // Труды Белгородской духовной семинарии. 2020. № 10. С. 68–75.

²⁰ Например: «Уже не будет брака, не будет деторождения». *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры IV, 27. О воскресении // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 2002. С. 337.

²¹ См.: *Литвинова Л. В.* Брак // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках. М., 2013 С. 155.

²² Таинство Брака: богословские аспекты // Православное учение о церковных Таинствах: Мат-лы V междунар. богосл. конф. Русской Православной Церкви, 13–16 ноября 2007. Т. 3. М., 2009. С. 16.

12. *Литвинова Л. В.* Брак // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М.: Паломник; Никея, 2013 С. 152–157.
13. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. М., 1999. Т. 2. 674 с.
14. Семейная жизнь и православное воспитание. Из духовного наследия свт. Феофана Затворника, сщмч. Владимира (Богоявленского), прот. Дмитрия Соколова, философа Ивана Ильина. СПб, 2006.
15. Таинство Брака: богословские аспекты // Православное учение о церковных Таинствах: Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви, 13–16 ноября 2007. Т. 3. / ред. свящ. М. Желтов. М.: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009. С. 11–21.
16. *Хулан В., прот.* Венцы любви. Книга о Таинстве Венчания. М.: Никея, 2017. 144 с.
17. *Staniloae D.* The Church: Communion in the Holy Spirit // *Orthodox Dogmatic Theology* / foreword by Bishop Kallistos of Diokleia; transl. and ed. by I. Ionita and R. Barringer. Vol. 4. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2012. 175 p.

Ю. Н. Антипина

ИЗБРАНИЕ И ИСПОЛНЕНИЕ ЛИЧНОГО ПРИЗВАНИЯ В БОГОСЛОВИИ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА (по статье «Иуда Искарот Апостол Предатель» (1931))

Начиная размышление об образе Иуды в православном предании, Булгаков указывал на то, что в православном богослужении Страстной седмицы Иуда Искарот и история его предательства занимают настолько центральное место, что фигура Иуды-предателя практически «заслоняет собой других апостолов в своем противостоянии Христу»¹. В богослужбных песнопениях Иуда предстает как сребролюбец, павший жертвой этой низменной страсти. По мнению о. Сергия такая упрощенность и односторонность вносит в историю страстей Христовых «мучительный диссонанс» и непонятность, доходящую до «разлагающего и отравляющего противоречия»², так как слишком велик разрыв между содержанием предательства и причиной, его объясняющей. Если видеть в фигуре Иуды только «раба и льстеца», которого Христос Сам избрал в ученики, допустил предателя на Тайную Вечерю, то тогда ложится «черная тень, как тяжелое недоумение, на все течение евангельских событий», и тяжелое подозрение может ложиться на Самого Христа, заставляя заподозрить Его в «духовной ограниченности», непроницательности, отсутствии «духовного чутья», что есть «прямая хула на Христа, думать и говорить, что Он мог просто ошибиться, избирая в апостолы вора-сребролюбца»³. Кроме того, упрощение в понимании личности и мотивации Иуды это, по мнению о. Сергия, — «приговор над всем человеческим родом», потому что «если таково человечество в апостольстве своем, если лучшего нельзя было выбрать... то чего заслуживает такое человечество?»⁴. Ради восстановления доверия как к выбору Христа, так к самому человечеству, о. Сергей предлагал не довольствоваться расхожим представлением об Иуде как о грязном сребролюбце, решившемся на «продажу Учителя за гроши», но увидеть в истории его предательства тайну, сокрытую от равнодушного взора:

«Мы стоим здесь не только перед человеческим падением, но и пред тайной, тайной Христа и Иуды. Эта тайна страшна, но и спасительна, ибо в ней открываются пути Божии и пути человеческие, глубины Божии и глубины творения. Трудно, тяжело и, м.б., неблагоприятно приближаться к тайне Иуды, легче и спокойнее ее не замечать, прикрывая ее розами красоты церковной и заглушая ее сладостными звуками страстных напевов. Но уже нельзя, однажды увидав ее и заболев ею, от нее укрыться, дабы не уподобиться друзьям Иова, которым брошено было от него слово упрека: „так и вы теперь ничто: увидели страшное и испугались“ (Иов 6:21). От этой тайны нельзя отвернуться уже потому, что она включена в само Евангелие. Она же включена и во всю человеческую историю»⁵.

Тайна предательства в размышлении Булгакова раскрывается в связи с избранничеством Иуды, которое свело его в бездну, но, как был уверен о. Сергий, могло возвести его на высоту.

Юлия Николаевна Антипина — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 3 курс.

¹ Булгаков С., прот. Иуда Искарот Апостол Предатель // Путь. 1931. № 26. С. 3.

² Там же. С. 4.

³ Там же. С. 5.

⁴ Там же. С. 6.

⁵ Там же. С. 7.

1. Избрание на апостольство

История апостола-предателя ставит нас в тупик. Если избрание Иуды было ошибкой, то оно исключает всеведение Бога. Если это избрание было не ошибкой, то Иуда был избран специально для предательства ради «да сбудутся Писания», и тогда он оказывается жертвой данного избрания: тогда «нет предателя..., а остается лишь предательство, необходимое в предустановленной цепи событий»⁶. Так в тайне избрания Иуды предельно заостряется вопрос Божьего промысла о человеке.

О. Сергий считал, что избрание предполагает, во-первых, «взаимную личную дружбу» со Христом, вследствие прозрения Христом сердца избранника. Как пишет о. Сергий «нелюбимый и нелюбящий апостол» — это «*contradiction in adjecto*» («противоречие в терминах» — Ю. А.). Иуда, как утверждал о. Сергий, был любим Христом и любил Христа, хотя любовь его была тяжелой, мучительной. Во-вторых, избрание предполагало наличие у апостола уникальных личностных свойств, обосновавших его апостольство. Личностные качества каждого апостола были необходимы для явления полноты апостольской общности таким образом, что история апостольства не состоялась бы без каждого из них⁷. Данное понимание исключает случайность выбора Христа в отношении любого из апостолов. Более того, оно также исключает взаимозаменяемость кого-либо из апостолов кем-то другим. Получается, что апостольство напрямую связано с обретением дружбы со Христом — предав эту дружбу, Иуда должен был потерять дар апостольства, но, по мысли о. Сергия, это не так.

2. Избрание на любовь

В отличие от всех остальных апостолов-галилеев, «простодушных детей природы»⁸, Иуда был жителем города Кариот, и на его личность рано откладывает след тяжелая жизнь города с её социальной несправедливостью, зрелищем народной нищеты, властью денег, социально-политическим унижением со стороны завоевателей — «его душа горит messiанской ревностью и болит национальной скорбью»⁹. Его измученное сердце, с одной стороны, жаждало утешения, но, с другой стороны, оно было несвободно, потому что им владела жажда отмщения. Чтобы принять любовь Христа Иуда должен был совершить «акт духовного самоотречения» — расстаться с основанием своей жизни, которое лежало для него в борьбе.

До встречи со Христом Иуда не любил, сердце его раскрылось рядом со Христом, и любовь его была страстная, ревнующая, она требовала от предмета своей любви раскрытия, утверждения, воцарения, даже путем насильственного принуждения. «Всемогущество Божие вольно самоограничивается самобытностью мира»¹⁰, что проявляется в том, что Бог полагает Себе предел, принципиально отказываясь от насилия по отношению к миру и человеку. Принцип ненасилия есть принцип признания инаковости: «Бог сотворил в человеке Свой собственный образ во всей реальности его, дал ему жизнь, сделав его для себя другим (другом)»¹¹. Иуда в свете страстной любви ко Христу не смог воплотить этот принцип инаковости, признать Христа другим, и, следовательно, положить предел своей ревностной любви. Не умея видеть предел своего и себя, он не мог увидеть свою неспособность определить судьбу другого, в том числе не умел признать, что не имеет силы и воли творить судьбу Христа,

⁶ Булгаков С., *прот.* Иуда Искарот Апостол Предатель // Путь. 1931. № 27. С. 7.

⁷ «Самый грандиозный пример болезни апостола до его призвания мы имеем, конечно, в ап. Павле, который был гонителем Христа и церкви Христовой, вследствие неосознанной и извращенной любви к Нему, и, что здесь наиболее парадоксально, без этой огненной ревности Савла не было бы и самого апостольства в Павле» (Там же. С. 25–26).

⁸ Булгаков С., *прот.* Иуда Искарот Апостол Предатель // Путь. 1931. № 26. С. 9.

⁹ Там же. С. 10.

¹⁰ Там же. С. 23.

¹¹ Там же. С. 12.

и не является её вершителем. О. Сергий считал, что все эти дурные наклонности своей души Иуда мог преодолеть в близости со Христом. Роковым образом, отойдя от Христа, он лишился способности правильно мыслить и рассуждать, а также лишился способности правильно поступать.

3. Избрание на падение и восстание

Для каждого из апостолов избрание было искушением, каждый из них изжил в себе «болезнь своего апостольства»¹², так как болезнь — это состояние всего павшего человечества. Поэтому, обрекая Иуду на искушение, «болезнь апостольства», Христос обрекал его на исцеление и освобождение. О. Сергий был уверен, что не ошибочно Иуда был призван в апостолы, и что не само апостольство, но образ его апостольства привел его к предательству как к личной его трагедии. Если античная трагедия не знала темы личности, поэтому в античной трагедии суд над человеком совершался внешней силой, судьбой, то при христианском личностном прочтении истории Иуды суд над ним творится изнутри его личности, изнутри его самобытности. Именно поэтому история Иуды не может быть ограничена только моральным обличением, но призывает нас заглянуть внутрь «трагически пораженной души», которая есть «темная бездна» и в ней «обнажаются первозданные корни ее бытия»¹³.

Следует отметить, что никто из апостолов не избежал неудачи своего апостольства: все бежали, однако их отступничество не лишило их богоизбранности. Едва ли ни самое загадочное утверждение о. Сергия состоит в том, что после предательства Иуда не был лишен ни своего избранничества, ни своего апостольства: «От Иуды не было отнято его служение и его место около Христа... апостол не перестает быть апостолом и в своем падении, и в своей гибели... Иуда не мог не стать апостолом, а вместе с тем нес в себе трагедию своего неудачничества»¹⁴. Если под «местом со Христом» подразумевать жизнь будущего века, как сказано в словах: «Я пойду и приготовлю вам место, то после вернусь и возьму вас к себе, чтобы и вы были там, где Я» (Ин 14:3), то парадоксальным образом получается, что факт предательства не лишил Иуду надежды на спасение. Утверждение, что Иуде остается его апостольское место рядом со Христом, может означать, что и Иуда наследует спасение, если остается возможность спасения у каждого, кто сохраняется в памяти Божьей.

4. Избрание на покаяние

О. Сергий считал, что раскаяние Иуды и возвращение тридцати сребреников являлось знаком отречения Иуды от своего предательства и знаком раскаяния — это апостольское свидетельство об Иисусе перед ветхозаветной церковью есть «акт не личный, но церковный»¹⁵. Иуда не мог искупить своего предательства, но признал ошибочным путь, на который встал. Вспоминая факт отречения от предательства в песнопениях Страстной седмицы, церковь показывает, что принимает это раскаяние в ошибочности пути. Для полного покаяния, как считал о. Сергий, Иуде не хватало животворящего присутствия Христа, который один давал ему освобождение от его болезни, освобождение от узости сердца и ума. Поэтому у Иуды не хватало духовных сил сойти с пути, приведшего его к предательству, когда он насильем стремился достичь желаемого. Вернувшись к старейшинам и учителям и свидетельствуя о невиновности Христа, он жаждал отдать себя на смерть вместе с Учителем. Избегав ареста и казни,

¹² Булгаков С., *прот.* Иуда Искариот Апостол Предатель // Путь. 1931. № 27. С. 25.

¹³ Там же. С. 27.

¹⁴ Там же. С. 25.

¹⁵ Там же. С. 56.

он, стоя на привычном пути насилия, совершил насилие по отношению к себе — сам себя приговорил к смерти и исполнил приговор.

Заключение

На первый взгляд, прот. Сергей Булгаков проблему предательства Иуды перевел из плана духовного в план психологический. Так, поступки Иуды определяются его психологическими чертами: особенностями воспитания, проживания, психологическими комплексами. Если Иуда определен своей психофизиологической природой, то он, скорее, — пострадавший от мирового зла, чем тот, через которого мировое зло совершается. Таким образом, отталкиваясь от желания «углубить» проблему предательства Иуды в противовес представлению о нём просто как о «грязном сребролюбце», о. Сергей достигает поставленной цели, раскрывая всю глубину его трагедии, но глубина эта — душевная, психологическая.

Иначе рассматривал предательство Иуды протопр. Александр Шмеман, а именно — как событие мистическое, а не душевно-психологическое. Он признавал за Иудой свободу совершить выбор «быть или не быть» и «Царства Божьего не захотеть»¹⁶. По мнению о. Александра, на духовном уровне ни особенности воспитания, ни особенности характера не могут определять человека, поэтому Иуда совершает выбор «не быть» и отказывается от своего апостольства, как и от места рядом со Христом. Однако при таком рассмотрении проблема божественного избрания теряет свою остроту, так как выбор Бога и выбор человека оказываются равновесными, а отказ от призвания представляет собой один из многих других человеческих выборов.

Что касается Булгакова, то настоящим мистическим событием в жизни человека он считал не предательство, но осуществление божественного призвания, которое «соединяет данность, именно божественную идею о нем (человеке — Ю. А.), и актуальное его самоопределение в свободе самоположения»¹⁷. То, что человек оказывается неверен своему призванию — не удивительно, удивительным же оказывается то, что Бог не отказывается от Своего выбора в ответ на неверность человека. В понимании о. Сергия, осуществление призвания становится вершиной духовной жизни человека, его «рождением свыше» (Ин 3:3): «Мы вместе с Богом произносим о себе я при нашем сотворении и тем говорим свое да в ответ на Его творческое да будет (fiat). Но этого мало. Тварь не только говорит свое свободное да творческому зову Божию к бытию, но она говорит его в ответ на конкретное и определенное индивидуальное призвание»¹⁸. Говоря языком современной антропологии, призвание принадлежит «духовному человеку», «человеческой личности как мистической и экзистенциальной реальности»¹⁹, превосходящей уровень его психофизиологической индивидуальности или душевно-психологической личности. Только подвижничество человека всегда имеет божественное измерение и раскрывается как «богочеловеческий синергизм»²⁰, в то время как греховное падение всегда остается односторонне-человеческим. Избранный и призванный к определенному служению, человек может отказаться от него, не воплотить его, но факт этого отказа не лишает его этого призвания. Призвание остается с человеком как суть его личностного естества и воплощение его самобытности или как вечный укор его не воплотившемуся образу, навечно сохраненному в памяти Божьей.

¹⁶ «Он видел, он слышал, он руками своими осязал Царство Божие. И вот, подобно Адаму, исполняя Адамов первородный грех, доводя всю страшную логику греха до ее предела, он Царства этого не захотел...». Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 254.

¹⁷ Булгаков С., прот. Иуда Искариот Апостол Предатель // Путь. 1931. № 27. С. 22.

¹⁸ Там же. С. 20.

¹⁹ Кочетков Г., свящ. Новая христианская антропология: «горизонтальное» и «вертикальное» измерение человека // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 26.

²⁰ Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 283.

Источники и литература

1. *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, 2005. 655 с.
2. *Булгаков С., прот.* Иуда Искарот Апостол Предатель // *Путь*. 1931. № 26. С. 3–60.
3. *Булгаков С., прот.* Иуда Искарот Апостол Предатель // *Путь*. 1931. № 27. С. 3–42.
4. *Кочетков Г., свящ.* Новая христианская антропология: «горизонтальное» и «вертикальное» измерение человека // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2022. Вып. 43. С. 12–43. DOI: 10.25803/26587599_2022_43_12.
5. *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. 304 с.

М. С. Бодров

ОБЗОР КАТОЛИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ «FIDES QUAE» И «FIDES QUA» В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Изучая раздел богопознания, невозможно не затронуть проблему взаимодействия веры и разума, которые, как правило, коррелируются в области основного богословия. Различия в традициях и богословской мысли на Западе и на Востоке начали проявляться ещё за долго раскола 1054 г. Таким образом, за много столетий сложились две богословские парадигмы — Восточной Православной и Западной Римско-Католической Церкви. Триадологические, мариологические и экклезиологические споры особенно подчёркивают контраст двух парадигм. Стоит отметить, что поначалу создаётся видимое противопоставление мистического и схоластического богословия в вопросе богопознания. Это противопоставление в основном встречается в виде критики схоластики православными богословами, а именно, что схоластика полностью подчинила веру разуму и, используя чисто рационалистический способ мышления, разрешает все тайны веры посредством разума¹. Мистическое же богословие представляется как познание истин веры через внутреннее созерцание и некое духовное стремление сердца к Богу². В виду этого кажется, что православное учение в вопросе богопознания оказывает предпочтение более вере, чем разуму, а католическое, наоборот, отдаёт первенство разуму по сравнению с верой. Чтобы понять, так ли это, можно обратиться к книге Эйдена Николса «Контуры католического богословия»³, в которой объясняется учение о «fides quae» и «fides qua», а потом рассмотреть это учение в свете православного богословия на примере трудов прот. Николая Малиновского.

Вера как элемент разума и познания

Перед началом обзора учения о «fides quae» и «fides qua» необходимо сделать несколько замечаний относительно участия веры в процессе познания. Под познанием я понимаю форму активности субъекта, направленную на объект, т. е. на внешний мир, с целью получения информации. Вследствие этого, окружающий мир можно познать при наличии веры, которая есть неотъемлемая часть познания. «Без веры в то, что возможно охватить реальность нашими теоретическими построениями, без веры во внутреннюю гармонию нашего мира не могло бы быть никакой науки»⁴. Иммануил Кант

Михаил Сергеевич Бодров — Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 2 курс.

¹ Французский богослов Жан-Клод Ларше, критикуя католическое и протестантское богословие, говорит, что теология не может быть результатом работы ни рассудка, ни разума. См.: Ларше Ж.-К. Что такое богословие? Методология православного богословия в его практике и преподавании. М., 2021. С. 17.

² Прот. Василий Рождественский утверждал, что схоластика и мистика парализовали серьёзные богословские исследования (Рождественский В. Г., прот. Лекции основного богословия. М., 1883. С. 9–11).

³ Эйден Николс — известный католический богослов нашего времени. Его книга «Контуры католического богословия» после публикации в 1991 г. стала активно использоваться в католических семинариях как учебное пособие для первых курсов (см. Мяскин В. А. Рецензия на книгу Николса Э. «Контуры католического богословия» // Вестник ПСГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2010. № 2 С. 118).

⁴ Эйнштейн А. Сборник научных трудов. М., 1976. Т. 4. С. 154.

говорил о познании окружающего нас мира, что «рассудок не черпает свои законы из природы, а предписывает их ей»⁵. Философ размышлял о вере как о единственно возможном способе априорного познания идей для объективной реальности. Даже знание включает в себя веру, которая является предпосылкой и условием действия разума⁶, например, гипотетическое знание, апеллирующее к «принятию на веру»⁷. Из вышесказанного следует, что вера есть неотделимый элемент как самого разума, так и процесса познания.

Вера и разум согласно католическому богословию: «fides quae» и «fides qua»

Говоря о предрасположенности к богословию, Э. Николс приводит средневековое разграничение понятий веры — «fides quae» и «fides qua»⁸ — которые необходимы при изучении богословия. Fides quae — это непосредственно сама вера Церкви и содержание веры, которое член Церкви рассматривает как объективно сформулированную истину. Fides qua — это вера как таковая, обращающая к Богу Святым Духом через личное принятие веры Церкви. В результате, fides quae есть границы для fides qua, т.е. церковные положения (объективная вера) а priori задают рамки личной вере (субъективной). Иными словами, «просто» вера (fides qua) приобретает форму благодаря богословским знаниям Церкви (fides quae). Далее Э. Николс приводит понятие fides quaerens intellectum — «вера в поисках понимания самой себя» (слова св. Ансельма Кентерберийского)⁹. Так, богословие должно представляться как вера, которая радикально размышляет над самой собой. Богословие есть самоосознание веры. Вера и разум встречаются в человеке. Вера требует момента понимания, т.е. разума. Вера — это сознательный акт, который требует от верующего сознания его избрания и утверждения. Но при этом вера не может быть насилием над разумом, она может помочь разуму самому осознать свои пределы и раскрыться для новых горизонтов. Разум сам ставит себе пределы перед лицом конечного смысла существования, который неизбежно поставляет его перед тайной — Богом. Верующий может соблести свою верность вере лишь «внутри» радикального вопроса «почему я верю» и «во что я верю».

Вера и разум в свете православного богословия

Прот. Николай Малиновский дал определение религиозной вере¹⁰, которая свойственна человеку как сверхчувственная. Эта вера также рассудочная, принимающая известные истины Церкви и основывающаяся на удостоверении в авторитетах и Откровении. Под авторитетами имеется в виду fides historica, т.е. вера, проходящая через традицию Церкви. Автор, обратившись к посланиям ап. Павла, назвал рассудочную веру «верой от слуха» (Рим 10:17), которая есть только начальная и несовершенная вера на пути к «вере от сердца» (Рим 10:10). Эта же вера есть убежденность в невидимом, открывающая познание истины. Между «верой слуха» и «верой сердца» можно проследить явную параллель с fides quae и fides qua. Прот. Николай

⁵ Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1965. Т. 4. С. 140.

⁶ Шардин В. Р. Вера как таковая и религиозная вера: аспекты рассмотрения // Вестник науки и образования. 2015. № 4. С. 151–154.

⁷ Козырева Т. В. Роль веры в научном познании // Вестник угрюведения. 2014. № 4. С. 91.

⁸ Николс Э. Контуры католического богословия. Введение в его источники, принципы и историю. М., 2009. С. 7. Изначально термины берут своё начало у блж. Августина «De Trinitate 13» (о Троице), который пишет: «aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur» (одно — это то, во что верят, а другое — вера, посредством которой верят). См.: *Augustinus Hippoensis*. XIII, 5, PL 42, 1016.

⁹ Николс Э. Контуры католического богословия. С. 10.

¹⁰ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие: в 4 т. СПб, 2006. Т. 4. С. 62.

Малиновский писал о разуме, который через церковное понимание богооткровенных истин переходит в послушание вере, что способствует наилучшему восприятию истины. «Углубляясь в смысл богооткровенного учения, он (разум) может раскрывать неисчерпаемое богатство его содержания, взаимную связь догматических понятий и необыкновенную последовательность всей системы православно-христианского учения о Боге, уяснять внутреннюю сущность догматов, как она понимается и преподается на основании св. Писания церковью»¹¹.

Верующий разум как метод богословия

Таким образом, очевидно, что ни вера, ни разум не могут господствовать друг над другом. Богословие требует сотрудничества веры и разума. Верующий разум — это метод и основание для работы богослова. Вера — это не просто предпосылка, но и состояние духа. Без этого состояния человек, изучающий Откровение, никогда не усвоит заложенный смысл. Как вера необходима в богословии, так необходим и разум. Богословие не могло бы искать радикального понимания веры и конечного смысла христианского существования, если бы человек не был радикально способен исследовать конечный смысл своего существования, т.е. заниматься философией. Если спасение есть цель жизни, то оно достигается познанием и поиском Бога. Отсюда следует, что богословие — процесс богопознания, невозможный без верующего разума. Эти мысли чётко прослеживаются в католическом и православном богословии, несмотря на кажущуюся разницу их подхода в отношении веры и разума.

Источники и литература

1. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4.
2. *Козырева Т.В.* Роль веры в научном познании // Вестник угрюведения. 2014. № 4. С. 89–95.
3. *Ларше Ж.-К.* Что такое богословие? Методология православного богословия в его практике и преподавании. М.: Паломник, 2021.
4. *Малиновский Н.П., прот.* Православное догматическое богословие: в 4 т. СПб.: Аксион эстин, 2006. Т. 4.
5. *Мяшкин В.А.* Рецензия на книгу Николса Э. «Контурь католического богословия» // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2010. № 2 С. 118–121.
6. *Николс Э.* Контурь католического богословия. Введение в его источники, принципы и историю. М.: ББИ, 2009.
7. *Рождественский В.Г., прот.* Лекции основного богословия. М., 1883.
8. *Шардин В.Р.* Вера как таковая и религиозная вера: аспекты рассмотрения // Вестник науки и образования. 2015. № 4. С. 151–154.
9. *Эйнштейн А.* Сборник научных трудов. М., 1976. Т. 4.
10. *Augustinus Hipponensis.* XIII, 5, PL 42.

¹¹ Там же. С. 59.

А. А. Кондратенко

ОТНОШЕНИЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ К СУРРОГАТНОМУ МАТЕРИНСТВУ

Проблема, связанная с беременностью и рождением новых существ, всегда была одной из самых загадочных, тревоживших человечество на протяжении всех времен. Многие религиозные верования стремились найти ответы на вопросы о том, когда душа соединяется с телом — во время зачатия или при рождении матерью. Бесплодие семейной пары также было одной из ключевых проблем, которую часто рассматривают как наказание или испытание.

Согласно Всемирной организации здравоохранения, доля бездетных браков в России достигает более 17–24 процентов в разных регионах, что считается критическим уровнем. Медицинская наука разработала комплексный набор технологий для лечения бесплодия, известных как вспомогательные репродуктивные технологии. Одним из таких методов является экстракорпоральное оплодотворение (ЭКО), а также суррогатное материнство. В то время как ЭКО является относительно новым методом и постоянно развивается, суррогатное материнство известно человечеству еще с древних времен и имеет свои корни в истории Сары и Авраама, описанной в главах 16–18 Книги Бытия. Некоторые исследователи рассматривают эту историю как древнее описание данной процедуры¹.

В Священном Писании говорится о том, как Агарь была выбрана для того, чтобы выносить наследника, так как Сара из-за физических причин не могла этого сделать. Известно также, что иудейские философы уже с давних времен изучали этические последствия суррогатного материнства. В наше время первый успешный случай искусственного оплодотворения был зафиксирован в 1884 г.², первый официальный договор на безвозмездное суррогатное вынашивание был составлен адвокатом Ноэлем Кином в 1976 г.³, а первый контракт с вознаграждением за эту «услугу» был заключен в 1980 г.⁴

Перед широким распространением методов ЭКО, применялось суррогатное материнство. При этом суррогатная мать предоставляла свою яйцеклетку для оплодотворения и матку, в которой эмбрион созревал. Процедура проводилась с помощью внутриматочного осеменения и стала известна как «традиционное» суррогатное материнство или яйцеклеточное суррогатное материнство, так как женщина предоставляла и яйцеклетку, и матку для развития зародыша.

В контексте репродуктивной медицины внедрение методологий экстракорпорального оплодотворения, известных также как технологии ЭКО, проложило путь для инновационного подхода к оплодотворению, при котором процесс фертилизации яйцеклеток осуществляется исключительно в контролируемой лабораторной среде. Этот прорыв обеспечил основу для формирования особого типа суррогатного материнства. Примечательно, что при данном способе суррогатная мать выступает как носитель

Алексей Александрович Кондратенко — Томская Духовная Семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Андреева Л. Е. Биоэтический нарратив в современном теологическом дискурсе (на примере технологии суррогатного материнства) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. № 1. С. 42–48.

² Parker Herring Law Group, the history of surrogacy: 4 important eras to know. URL: <https://parkerherringlawgroup.com/surrogacy-lawyer-attorney-raleigh-nc/surrogacy-information/history-of-surrogacy> (дата обращения 22.02.2024).

³ History of surrogacy. URL: <https://surrogate.com/about-surrogacy/surrogacy-101/history-of-surrogacy/> (дата обращения 25.02.2024).

⁴ Там же.

беременности, не имея биологической связи с эмбрионом, что принципиально отличается от традиционных ролей в процессе размножения.

Издrevле сохранение непреложного пути наследования и подтверждение своей принадлежности к определенному роду имели крайне важное значение для всего многонационального общества. Прочность этого значения прослеживалась не только в передаче материального достатка и духовных ценностей, но и в обеспечении преемственности государственной власти от одного поколения к другому. Более того, способность обмениваться жизненным опытом в пределах кровной связи аборигенов была ключевым элементом поддержания и развития социальных горизонтов. Поэтому миру пришлось столкнуться с необходимостью пересмотра традиционных представлений о семейных узах и передачи власти в связи с эволюцией репродуктивных технологий, что в свою очередь провоцирует расшатывание устоявшихся общественных стереотипов.

В ходе исследований в области культурной антропологии и социальной психологии было выявлено, что материнство играет значительную роль в формировании и развитии личной идентичности в разрезе исторического анализа. Этот феномен не только является ключевым аспектом в стремлении личности к самореализации, но и получает широкое признание в различных сферах культуры и искусства.

Проанализировав исторические и культурологические аспекты, можно заметить, что ритуалы, традиции и художественные образы, восхваляющие материнство, способствовали не только укреплению социальных связей, но и поддерживали идею продолжения рода как одну из основ вечности. Так, в разнообразии культурных проявлений отражалась глубокая символика, связывающая материнство с безграничностью жизненного цикла и возможностью оставить после себя нечто ценное, что переживет времена. Ценность и значимость материнства в культуре и искусстве, а также его роль в процессах самоопределения и самореализации личности, подчеркивает многовековую актуальность этого феномена как символа бессмертия и продолжения жизни через поколения.

Новейшие технологии в области воспроизводства человека, несомненно, изначально вносят коррективы во все основные принципы, на которых базировалась прежняя социальная организация. Это приводит к возникновению целого ряда неразрешенных вопросов, оставшихся без ответа в рамках предыдущей парадигмы. Особое внимание следует уделить методам заместительного материнства, которые предусматривают использование суррогатной матери для вынашивания эмбриона, не имеющего генетической связи с ней или, зачастую, ни с одним из родителей. В связи с этим возникают, по меньшей мере, два важных вопроса, требующих немедленного юридического регулирования: каким образом можно определить отцовство или материнство и разрешить проблемы наследования, связанные с такими случаями?

Одна из первостепенных задач — это разрешение этических и моральных проблем, возникающих при применении методов вспомогательного репродуктивного технологии, среди которых суррогатное материнство занимает важное место. Поскольку эти проблемы касаются основ человеческого существования, семьи и общества в целом, их решение ставится на первое место. Интерес представляет изучение богословских аргументов основных христианских конфессий, которые оценивают возможность использования вспомогательных репродуктивных технологий и суррогатного материнства, а также изменений взглядов общества, обусловленных влиянием этих аргументов. В настоящей статье мы рассмотрим точку зрения католической церкви на эти проблемы.

Практически немедленно после возникновения новых медицинских методов в решении проблем бесплодия, католическая церковь высказала моральное суждение об этих возможностях. В 1980 г. была опубликована Инструкция о крещении, которая подчеркивала важность крещения всех новорожденных детей⁵. В 1987 г. была

⁵ Instruction on infant baptism. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801020_pastoralis_actio_en.html (дата обращения 28.01.2024)

опубликована энциклика «Donum vitae», которая обязывала уважительно относиться к зачатому ребенку как к человеку⁶. В 1995 г. вышла 11-я энциклика папы Иоанна Павла II «Evangelium vitae», в которой говорилось о ценности и неприкосновенности человеческой жизни⁷.

Судя по трактату Donum Vitae, католическая церковь высказывает свое мнение о репродуктивных технологиях, рассматривая некоторые из них как недопустимые с моральной точки зрения, в то время как другие признаются допустимыми. Главным критерием для такого оценочного подхода выступает степень ущерба, который может быть нанесен достоинству личности или институту брака в результате применения определенных медицинских вмешательств. Согласно этому документу, внедрение экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), которое является неотъемлемой частью процедуры суррогатного материнства, также признается аморальным преимущественно из-за того, что оно снижает значение полового акта как священного аспекта супружеских отношений⁸.

В своей энциклике «Humanae Vitae» папа Павел VI подчеркивает, что самой важной задачей для человека является создание новой жизни, при выполнении которой супружеская пара свободно и ответственно взаимодействует с Богом⁹. Он также отмечает, что медицинские технологии, которые разделяют мужа и жену и вмешиваются в святое супружеское отношение (такие как донорство сперматозоидов и яйцеклеток, искусственное вынашивание), являются глубоко неэтичными, согласно параграфу 2376 Катехизиса Католической Церкви.

Институт суррогатного материнства вызывает тревогу у некоторых теологов, среди которых католический священник, нейробиолог Тадеуш Пахольчик. Он видит в нем не просто новую возможность для пар, неспособных иметь детей, но и нарушение семейного права. Использование спермы мужчины, не являющегося супругом женщины, для оплодотворения, воспринимается как нарушение интимной сферы супружеских отношений. Другими словами, процесс суррогатного материнства, связанный с использованием гамет от другого супружеского союза, разрушает целостность брака суррогатной матери в глазах Католической Церкви.

Любое вмешательство третьих лиц в процесс рождения детей разрушает единство и полноту брака. Кроме того, практика суррогатного материнства вызывает несправедливость по отношению к ребенку, лишает его права на отношения с биологическими родителями и с женщиной, которая его вынашивала. Кроме того, она вводит потенциально запутанные и двусмысленные отношения в жизнь ребенка. По мнению конференции католических епископов США, суррогатное материнство недопустимо, поскольку оно разрушает уникальные связи между матерью и ребенком. Вместе с тем, коммерциализация суррогатного материнства унижает достоинство женщины, особенно тех, кто живет в нищете¹⁰.

⁶ Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation: replies to certain questions of the day. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html (дата обращения 02.02.2024).

⁷ «Evangelium vitae» To the Bishops Priests and Deacons Men and Women religious lay Faithful and all People of Good Will on the Value and Inviolability of Human Life. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html (дата обращения 02.02.2024).

⁸ Haas J.M. Begotten not made: a Catholic view of reproductive technology // United States Conference of Catholic Bishops. 1998. URL: <https://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/reproductive-technology/begotten-not-made-a-catholic-view-of-reproductive-technology> (дата обращения 05.02.2024).

⁹ Encyclical letter Humanae vitae of the supreme pontiff Paul VI // Vatican Archive. Humanae vitae. 1968. URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (дата обращения 10.02.2024).

¹⁰ Austriaco N. Judging the Morality of Donors and Surrogates // Biomedicine and Beatitude: An Introduction to Catholic Bioethics. URL: <https://www.amazon.com/Biomedicine-Beatitude-Introduction-Catholic-Bioethics/dp/0813218829> (дата обращения 15.02.2024).

Отметим, что Католическая церковь последовательно выражает свое противодействие современным методам вспомогательного репродуктивного технологий и суррогатному материнству. Причиной этого является христианское понимание семьи и материнства, которое исключает любое вмешательство третьих лиц в святое дело семейных и репродуктивных отношений.

В соответствии с доктриной католической церкви, только биологические родители имеют право порождать и выносить ребенка естественным путем. Все другие методы репродукции рассматриваются как аморальные, несмотря на благие намерения, так как они разрушают единство и стабильность семьи и общества. Катехизис католической церкви подчеркивает, что ребенок — это высший дар брака и человек с момента зачатия, поэтому его права должны быть уважаемы родителями с самого начала новой жизни¹¹. Перед тем, как обратиться к спорным с точки зрения этики методам вспомогательного размножения, пара, состоящая в браке, должна осуществить полное использование всех доступных медицинских подходов для решения проблемы бесплодия или признать, что это представляет собой некий испытательный этап.

Источники и литература

1. *Андреева Л.Е.* Биоэтический нарратив в современном теологическом дискурсе (на примере технологии суррогатного материнства) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. № 1. С. 42–48.

2. Parker Herring Law Group, the history of surrogacy: 4 important eras to know. URL: <https://parkerherringlawgroup.com/surrogacy-lawyer-attorney-raleigh-nc/surrogacy-information/history-of-surrogacy/> (дата обращения 22.02.2024).

3. Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation: replies to certain questions of the day. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html (дата обращения 02.02.2024).

4. Instruction on infant baptism. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801020_pastoralis_actio_en.html (дата обращения 28.01.2024).

5. History of surrogacy. URL: <https://surrogate.com/about-surrogacy/surrogacy-101/history-of-surrogacy/> (дата обращения 25.02.2024).

6. Encyclical letter *Humanae vitae* of the supreme pontiff Paul VI // Vatican Archive. *Humanae vitae*. 1968. URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (дата обращения 10.02.2024).

7. *Haas J.M.* Begotten not made: a Catholic view of reproductive technology // United States Conference of Catholic Bishops. 1998. URL: <https://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/reproductive-technology/begotten-not-made-a-catholic-view-of-reproductive-technology> (дата обращения 05.02.2024).

8. Catechism of the Catholic Church. Part 3: Life in Christ. III. The Love of Husband and Wife. 1992. URL: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P86.htm (дата обращения 18.02.2024).

9. *Austriaco N.* Judging the Morality of Donors and Surrogates // Biomedicine and Beatitude: An Introduction to Catholic Bioethics. URL: <https://www.amazon.com/Biomedicine-Beatitude-Introduction-Catholic-Bioethics/dp/0813218829> (дата обращения 15.02.2024).

10. «*Evangelium vitae*» To the Bishops Priests and Deacons Men and Women religious lay Faithful and all People of Good Will on the Value and Inviolability of Human Life. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html (дата обращения 02.02.2024).

¹¹ Catechism of the Catholic Church. Part 3: Life in Christ. III. The Love of Husband and Wife. 1992 // URL: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P86.htm (дата обращения 18.02.2024).

А. В. Малина

БОЖЕСТВЕННОЕ СВОЙСТВО ВЕЗДЕПРИСУТСТВИЯ В ТЕОЛОГИИ ПРОЦЕССА ЧАРЛЬЗА ХАРТСХОРНА

Теология процесса — новое и достаточно молодое течение в теологическом пространстве, которое своими корнями уходит в философию процесса Альфреда Уайтхеда. Один из самых видных представителей этого направления теизма, как описывает его современный философ религии — один из двух основоположников этого течения¹ — Чарльз Хартсхорн. Как известно, философия процесса стремилась заменить центральное понятие в философии — субстанцию — на понятие процесса, а главной темой такой философии являлось «становление, динамизм и развитие»². Альфред Уайтхед считал, что категория процесса гораздо более подходит для определения отдельных объектов и сущностей, а так же для лучшего понимания реальности. Для Уайтхеда и Хартсхорна характерно понимание Бога, как вовлеченного во временные процессы и подверженного их влиянию. Такая точка зрения противоречит традиционному теизму, который утверждает полную независимость Бога от времени или сотворенного им мира. Хартсхорн понимал это различие, но считал, что он выражает его более точно, чем другие теологи или философы, потому что свою интеллектуальную деятельность он связал с выдающимися логиками XX века. Он считал, что схожие идеи разделяют различные богословские и философские школы: «...таким образом, новая теология, которую можно противопоставить старой, более или менее полно и последовательно представлена у таких далеких друг от друга мыслителей, как Уильям Джеймс, Джеймс Уорд, Анри Бергсон, Фредерик Теннант, Альфред Уайтхед, Бердяев, русские православные мыслители, и во множестве других протестантских течений всех мастей, помимо нескольких (официально выступающих против и чинящих препятствия) римо-католиков»³.

Теология процесса является философской теологией *par excellence*⁴. Ее основанием является философская рефлексия над реальностью, богословием и религиозной философией, а не маргиналии к тексту Писания. Другим направлением в философской теологии XX века является аналитическая философия религии, известными представителями которой являются Альвин Платинга, Элеонор Стамп, Роберт Адамс, Уильям Олстон, Чад Мейстер, Ричард Суинберн и многие другие. Из-за нападок на метафизику в философии и религиозной мысли в философском пространстве в начале XX века⁵ философская теология должна была отстаивать свое право находиться

Чтец Алексей Валентинович Малина — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Viney D. Process Theism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2002. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/process-theism/> (дата обращения: 25.03.2024).

² Косилова Е. В. Философия процесса // Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия». 2022. URL: <https://bigenc.ru/c/filosofia-protsess-326aad?ysclid=ludxa7hy9a532746858> (дата обращения: 25.03.2024). См. также Whitehead A. N. Process and Reality: An Essay in Cosmology. New York, 1929.

³ Hartshorne Ch. Man's Vision of God and the Logic of Theism. Chicago, 1941. P. 2.

⁴ Lee B. J. The two process theologies // Theological Studies. 1984. № 45. P. 312–313.

⁵ Особое внимание аналитические философы (Карнап, Франк, Шлик, Айер и другие) уделяли логическому анализу языка и выражений — логический позитивизм. Так как, роль философии в данном направлении была сведена к анализу высказываний науки, высказывания метафизического характера объявлялись бессмысленными: нет смысла говорить о том, что невозможно эмпирически проверить (принцип верификации).

в академической и интеллектуальной среде. Такой апологетический характер не мог не повлиять на характер работ — они также носили апологетический характер. Более ортодоксальные философы и теологи были вынуждены отстаивать когерентность традиционных положений христианской догматики: само существование Бога, Его отношение к миру, божественные атрибуты и их понимание. Одно из важнейших мест в этой области занимает тема божественных атрибутов — характеристики, которые человеческий разум стремится приписать Богу в границах своего понимания: Бог вечен, неизменен, всезнающий, всеприсутствующий, всеблагодетель, всемогущий, простой, независимый и т. д. Философы, чувствуя себя более свободно, чем приверженные традиционному теизму, подвергали анализу данные атрибуты с целью выявить их когерентность или отсутствие таковой.

Одним из таких атрибутов, который подвергся рассмотрению, являлся атрибут вездесущности. Православная догматика рассматривает его таким образом: «В силу того, что Бог не зависит от пространства, Он для Своего бытия не нуждается в месте... Когда мы говорим о вездесущности Божиим, то тем самым утверждаем, что Бог проникает во все существующее, ни с чем не смешиваясь, а в Него не проникает ничто... Бог за пределами мира по сущности, но во всем присутствует в Своих энергиях»⁶. Традиционная западная мысль рассматривала этот атрибут как следствие божественного всемогущества и всеведения: если Бог может на все повлиять и все знает, то Он присутствует там. Главный вопрос, который возник в XX веке относительно этого атрибута, таков: может ли бестелесный Дух реально присутствовать во вселенной, особенно в каждой ее точке?

Хартсхорн касается этого вопроса после того, как рассматривает божественную любовь, благодать и отношение к морали. Он считает, что наилучшим способом описания отношения Бога к миру является не описание Его знания и власти над миром, а аналогия: «Отношение Бога к миру необходимо представлять, если оно вообще возможно, по аналогии с отношениями, данными в человеческом опыте»⁷. Без этого было бы невозможно говорить о Боге, так как остается только полностью «негативная» или пустая теология. Он рассматривает различные виды отношений между живыми существами, но останавливается на двух подходящих: «отношения между (а) людьми и другими людьми или созданиями, не стоящими радикально выше или ниже их и (б) человеческими существами и существами, стоящими ниже их»⁸. Первая аналогия больше подходит традиционному теизму, который мыслит отношения между людьми и Богом как между отцом и детьми, но она неспособна показать радикальное превосходство Бога и Его имманентность и вездесущность. Нам остается вторая аналогия, которая также не лишена трудностей. Наше отношение к не-дочеловеку, если проводить большую аналогию с отношением Бога к миру, должно быть отношением к целому ряду вещей, которые радикально уступают нам, и в этом целом о нас можно сказать, что мы являемся чем-то вроде вездесущих или имманентных. Существует одно и только одно такое целое — человеческое тело. Такая аналогия может быть понята как продолжение идей Спинозы, ведь человеческое тело не содержит отдельных, свободных элементов, как мы видим во вселенной, а значит можно сделать вывод о детерминистичности вселенной.

Современная наука помогает увидеть наше тело не как единое целое, но как множество отдельных объектов микромира. Таким образом, тело есть целый «мир» отдельных объектов, а сознание для этого тела будет постоянно пребывающим Богом. Человек имеет непосредственное знание и контроль только над своими мыслями и чувствами, точно также, как и Бог классического теизма является вездесущим посредством непосредственного контроля и знания всей реальности. Выстраивая аналогию, Хартсхорн указывает, что непосредственное знание является лучшим, чем опосредованное, а значит, Бог обладает именно таким знанием по отношению

⁶ Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2020. С. 353–54

⁷ Hartshorne Ch. Man's Vision of God and the Logic of Theism. P. 174.

⁸ Ibid.

ко всему космосу: «Единственное отношение в человеке, которое может быть использовано для построения теологической аналогии — отношение разума и тела»⁹.

Все же Хартсхорн не отрицает и социальную аналогию¹⁰, так как она является более понятной людям, хотя также не лишена проблем, ведь она не описывает непосредственный контакт Бога и мира. По мнению философа, обе аналогии могут быть синтезированы, чтобы слабые стороны одной подкреплялись положениями другой. Он пытается представить связь сознания-тела как социальную. Как было указано, философия процесса фокусируется на процессе как таковом, а не на какой-то его форме. Процесс взаимодействия одного индивида и другого может быть назван социальным, так как невозможно с уверенностью сказать, что общение существ с видимым сознанием отличается от такового у существ, сознание которых мы не видим. В своем открытом письме Карлу Сагану Чарльз Хартсхорн напишет: «Каждая живая клетка обладает своими собственными чувствами, и наши ощущения (удовольствия, боли, сладкого, кислого и т.д.) являются нашими непосредственными ощущениями их чувств. Это отношение, ощущение чувств других людей Уайтхед называет «схватыванием»»¹¹. Социальная связь между людьми не является непосредственной, в то время как клетки взаимодействуют друг с другом напрямую, но это являет только ограниченность человека. Бог, обладая радикально превосходящим человеческий разумом, способен проникать в ментальную и чувствительную реальность всех существ, которые менее совершенны, чем Он. Также сам человек отказывается от прямого контакта с другим человеком, так как стремится отстоять свою независимость — для чего человечество создало культуру.

Социально-органическая теория дает возможность по-другому взглянуть на проблему зла. Если ортодоксальный теизм считает Бога вечно находящимся в состоянии блаженства, то для Хартсхорна это положение не является столь очевидным. Если бы Бог всегда испытывал блаженство, то как Он мог быть недоложен грехом человека? В Своем теле Бог позволяет быть только тем дефектам, которые Он может терпеть. Какие же это дефекты? Различного рода конфликты, которые Бог видит как благо, а не как зло: конфликт является несовпадением двух мировоззрений, которые могут разрешиться во что-то положительное. В то же время Хартсхорн разделяет зло на два вида — один вид можно выбрать, а второй можно испытывать. Моральное зло выбирается только человеком, тогда как весь остальной мир не знает его. Зло как страдание присутствует во всем мире, а значит, Бог, который знает весь мир непосредственно, также страдает, как и все остальное творение. Моральное же зло возможно, потому что Бог желает блага, а Его благо возможно только при достижении блага всеми индивидами Его «тела». Свободные индивиды более совершенны, а значит, Бог оставляет некоторым индивидам свободу, которую они могут использовать в своих целях — эти индивиды и есть люди, которые способны на моральное зло.

Теология процесса не является ортодоксальной теологией и даже часто критикуется последней, не в последнюю очередь потому, что Бог теологии процесса представляется не Личностью, которой можно поклоняться¹². Ценность же ее состоит в том, что основные ее представители — известные логики и одни из авторитетнейших философов XX века, которые стремились отстоять возможность теизма, основываясь только на философских основаниях. Атрибут вездеприсутствия, описываемый Хартсхорном, позволяет говорить о Боге как о участнике жизни каждого человека без конфликтов с наукой и школьной метафизикой, предоставляя возможность

⁹ Ibid. P. 179.

¹⁰ Hartshorne Ch. The Divine Relativity: A Social Conception of God. New Haven, 1948. P. 117.

¹¹ Hartshorne Ch. An Open Letter to Carl Sagan // The Journal of Speculative Philosophy. 1991. Vol. 5, No. 4. P. 229.

¹² Подробнее см.: Cooper J. W. Panentheism: The Other God of the Philosophers. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006; Basinger D. Divine Power in Process Theism. NY.: State University of New York Press, 1984.

теологам обоснованно заявлять свои права на академичность теологии как философской дисциплины и вступать в диалог с другими ее участниками¹³.

Источники и литература

1. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
2. *Косилова Е. В.* Философия процесса // Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия». 2022. URL: <https://bigenc.ru/c/filosofia-protsesta-326aad?ysclid=ludxa7hy9a532746858> (дата обращения: 25.03.2024).
3. *Lee B. J.* The two process theologies // *Theological Studies*. 1984. № 45. P. 307–319.
4. *Hartshorne Ch.* An Open Letter to Carl Sagan // *The Journal of Speculative Philosophy*. 1991. Vol. 5, No. 4. P. 227–232.
5. *Hartshorne Ch.* *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Chicago: The Plimpton Press, 1941.
6. *Hartshorne Ch.* *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press, 1948.
7. *Hartshorne Ch.* *A Natural Theology for Our Time*. La Salle, IL: Open Court, 1967.
8. *Viney D.* Process Theism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2002. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/process-theism/> (дата обращения: 25.03.2024).
9. *Whitehead Al. N.* *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Macmillan, 1929.

¹³ *Hartshorne Ch.* *A Natural Theology for Our Time*. La Salle, 1967. P. 90–92.

Иеродиакон Хризостом (Янкин)

АНАЛИЗ ОБЪЯСНЕНИЯ УСТРОЙСТВА ЦЕРКВИ ЛАТИНОЯЗЫЧНЫМИ ЭКЗЕГЕТАМИ IV–V ВЕКОВ

(на примере толкования Еф 4:11–13)¹

В XXI в. продолжается обсуждение сущности Церкви, её организации и участия священнослужителей в домостроительстве спасения человека. Однако для того, чтобы поддерживать эту дискуссию и в духе святоотеческой традиции интерпретировать те фрагменты Священного Писания, где речь идёт о церковном устройстве, полезным будет посмотреть на осмысление церковной жизни латиноязычными богословами IV–V в. В этот период Церковь вышла из катакомб и в ней с особой силой развернулся процесс институционализации.

Статья посвящена анализу экзегетических комментариев на фрагмент Послания апостола Павла к Ефессянам (Еф 4:11–13) одних из первых латиноязычных толкователей Священного Писания: римского ритора, неоплатоника Мария Викторина (~290–364)², богослова с возможным юридическим образованием с псевдонимом Амброзиастр (IV–V в)³ и составителя Вульгаты блж. Иеронима Стридонского (345/347–419/420)⁴. Помимо содержания их толкований интересно обратить внимание на различную стилистику экзегезы данных авторов.

В работе представлены авторские переводы экзегетических комментариев Мария Викторина⁵ и Амброзиастра⁶ на Послание апостола Павла к Ефессянам. Использовался русский текст комментария блж. Иеронима Стридонского⁷, который сопоставлялся с латинским оригиналом⁸.

В Еф 4:11–13 апостол Павел раскрывает устройства Церкви — тела Христова, которое не представляет собой аморфной организации, но в которой, наоборот, есть достаточно чёткая и разнообразная структура.

Марий Викторин

При сопоставлении толкования на данный фрагмент перечисленных авторов, обнаруживается, что роль и значение апостолов практически не обсуждаются. Скорее всего, из-за очевидности их служения и исторической роли. Однако относительно других видов служения у авторов прослеживаются разночтения. Так о пророках Марий Викторин пишет:

*«После апостолов поставил пророков и евангелистов. Итак, что мы узнаём? <...>
Тогда кого под пророками мы понимаем? Тех, кому Христос посредством дара*

Иеродиакон Хризостом (Янкин Дмитрий Андреевич) — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Статья написана по материалам магистерской диссертации автора — прим. ред.

² См.: Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007.

³ См.: Souter A. A Study of Ambrosiaster. Cambridge, 1905.

⁴ См.: Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский библеист, экзегет, теолог. М., 2010.

⁵ Перевод выполнен по изданию: *Marius Victorinus. In Epistolam Pauli ad Ephesios* // PL. Paris, 1856. Т. 8. Col. 1233–1273.

⁶ Перевод выполнен по изданию: *Ambrosiaster. Commentarius in epistulas Paulinas* [ed. H. J. Vogels] // CSEL. Vindobonae, 1966–1969. Т. 81. 1–3.

⁷ См.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкования апостольских посланий. Минск, 2013.

⁸ *Hieronymus Stridonensis. Commentarii in epistulam ad Ephesios* // PL. 26. Col. 439–554.

позволил быть пророками, а именно — тех, кто о Боге рассуждает и [они], исполненные Духа, объясняют Божественное учение».

Здесь пророки в новозаветную эпоху понимаются как толкователи Писания, призванные разъяснять его и научать людей. Дальше продолжает описывать и другие служения в Церкви, объясняя с какой целью они были учреждены и почему необходимо их поддерживать:

*«Следовательно, сотворил Христос евангелистов Своим даром, сотворил пастырей и учителей, **которые правят церковным народом.** Тех, кто управляют, назвал пастырями, учителями же тех, кто учит. Всё же пастыри здесь не из-за пастушеского дела, и не для добычи еды, но для управления, т.к. пастырями называют епископов, и Сам Христос — пастырь, ибо овцами считаются души. Учителями же, как мы сказали, хотя так же и сами пастыри учителями стада провозглашаются подобно начальникам, но и под докторами мы понимаем названных учителей».*

Рассуждая об этом, Марий Викторин говорит об институционализации Церкви как о закономерном и установленном Богом явлении. Марий Викторин прекрасно совмещает идею о мистическом, таинственном служении Церкви и её чётко выстроенной иерархической структурой, которая, помимо осуществления административно-управленческой функции, позволяет охватить большое количество направлений деятельности.

Амброзиастер

В отличие от Мариа Викторина, который рассуждает о церковных дарах достаточно в общих чертах, Амброзиастер конкретно расписывает, что обозначает каждый из приведённых апостолом даров:

«1. Апостолы — это епископы; пророки же — истолкователи Писаний. Хотя в самом начале существовали пророки как Агав и четыре пророчествующих девы, как это содержится в Деяниях апостолов, однако [это существовало] из-за основ веры, которые необходимо было передать; теперь же пророки называются истолкователями. Евангелисты — это диаконы, каковым был Филипп. Хотя они и не были священниками, всё же они могли благовествовать без кафедры как, например, Стефан и упоминаемый Филипп. Пастыри могли быть чтецами, которые чтением вскармливали слушающих людей, т.к. «не только хлебом живёт человек, но всяким словом Божиим» (Мф 4:4). 2. Учителя же — это экзорцисты, поскольку в Церкви они усмиряют и поражают буйных, или те, кто чтением имеют обыкновение поучать детей, которым необходимо обучение, подобно тому, как существует предписание у Иудеев, от которых предание к нам перешло, и которое из-за нерадения вышло из употребления. Позже среди них в большей степени подразумевался епископ, кто посредством раскрытия скрытого смысла Писаний пророчествовал, особенно из-за того, что он произносил слова будущей надежды, чего не могло быть у пресвитеров. Ибо в епископе пребывают все степени служения, поэтому он и есть первосвященник, это он начальник священников, и пророк, и евангелист, и [всё] прочее, необходимое для исполнения церковного долга в служении перед верующими».

Видно, как высоко понималось епископское служение ко времени написания комментария Амброзиастром: епископ становится центральной фигурой церковной жизни.

Если у Мариа Викторина закономерность институционализации Церкви выводится лишь косвенно из его текстов, то Амброзиастер описывает это явление достаточно последовательно. Он сравнивает современное ему положение Церкви с организацией ранних общин. После он пишет о причинах, которые необходимым образом привели к установлению жесткой церковной структуры и выработке правил церковной жизни, которые считает позитивным приобретением для Церкви:

«Всем в начале было разрешено и благовествовать, и крестить, и толковать Писание в Церкви, чтобы из-за этого разрастался народ [Божий] и приумножился. С другой стороны, когда же все области охватила Церковь, на собраниях были назначены руководители и были определены другие должности в церквях, чтобы никто из клириков, кто не был рукоположен, не дерзал предвосхищать обязанности, про которые знал, что они ему не доверены или неизвестны. И начала другим образом и предусмотрительностью управляться Церковь, т.к. если бы всё по-прежнему оставалось, это было бы неразумно и дело оказалось бы обыденным и ничтожнейшим. Следовательно, по этой причине теперь и диаконы среди народа не проповедуют, и прочие или миряне (лаики) не крестят и не во всякий день верующие в воду погружаются, если здоровы».

Амброзиастер в качестве причины отхода от апостольского предания указывает деградацию личных моральных качеств священнослужителей, которая необходимым образом привела к созданию более жёсткой структуры церковной иерархии:

«Из-за этого во всём том, что написано, не сходятся апостолы в установлении порядков, которое сейчас есть в Церкви. <...> Но так как впоследствии пресвитеры начали обретаться недостойными для удержания первенства, правило было изменено на имеющем попечение об этом вопросе собрании, чтобы не по положению, но по заслугам избирался епископ из многих священников посредством рассуждения, чтобы недостойный случайно не захватывал власть и не возникало искушение для многих».

В данном отрывке больше всего чувствуется про-юридический подход Амброзиастра к толкованию священных текстов: его мысль логически стройна, лишена излишних мистических подробностей, и в позитивном ключе объясняет существующую реальность.

Блж. Иероним Стридонский

Святой Иероним в толковании придерживается присущего ему полемического духа. Это связано с тем, что он пишет свой комментарий с целью уберечь аудиторию от еретических учений, особенно от учения Савелия, который совмещал в одно лицо Отца и Сына.

В отличие от Марии Викторина и Амброзиастра блаженный Иероним понимает пророков не только как толкователей Писания. Преследуя полемические цели, святой пишет:

«Отец и Сын поставили или дали, во-первых, апостолов, во-вторых, пророков, но не тех, которые будут предсказывать будущее, как читаем в Ветхом Завете, но тех, которые будут обличать и судить неверных и неискусных, ибо таковых пророков он описывает в другом послании».

Далее блаженный Иероним не только рассуждает о цели раздаяния даров Святого Духа, но пишет и необходимости следовать этой цели всем тем, кого Бог наделил дарами:

«Каждому из святых дана благодать по мере дарования Христова, то теперь он (апостол Павел — прим. переводчика) прибавляет, что в Церкви поставлены одни как апостолы, другие как пророки, иные как благовестники, иные как пастыри и учителя, которые необходимы для усовершенствования святых, для дела служения, для созидания тела Христова, потому что Церковь — тело Господа, и так как Церковь созидается из живых камней, то те, которые указанные выше, как поставленные в Церкви, имеют такое дело, чтобы соответственно домостроительству и вверенному им служению устроить Церковь Христову, т.е. тело Его. Итак, если кто не устрояет Церкви Христовой и не наставляет народа, подчинённого ему (чтобы

из подчинённого народа устроилась Церковь Христова), тот не должен называться не апостолом, ни пророком, ни благовестником, ни учителем».

Из такого описания церковного устройства прослеживается, что Церковь понимается святым не просто как место, только пребывание в котором гарантирует спасение, но как среду, где происходит динамическое укоренение верующих в истине, которое достигается через апостольский, пророческий и пастырский труд её членов.

Из толкования авторов, которые были современниками друг друга, но обладали различным воспитанием, образованием и жизненным опытом, можно сделать вывод об их схожем пониманием Церкви как тела Христова — организма, который Господь промыслительно поддерживает Своей энергией, в том числе и через установление иерархии. Из приведённых отрывков видно, что к IV–V в. происходит упорядочение иерархической структуры Церкви, которое воспринимается современниками этих процессов как совершенно закономерное и естественное явление, призванное оградить верующих от ересей и искушений несправедливой жизнью. При этом каждый из авторов по-своему делает акцент на различии между устройством Церкви в Послании апостола Павла к Ефесянам и в окружающей их реальности. Марий Викторин стремится больше показать непринципиальное различие между Древней Церковью и устройством общин в Риме в IV в.; Амброзиастр доказывает необходимость произошедших перемен и упразднения некоторых видов служения, тогда как блж. Иероним, прекрасно осознавая пастырскую ответственность, настаивает на том, чтобы каждый священнослужитель на своём месте нёс достойное служение — только так можно победить ереси и расколы в Церкви.

Источники и литература

Источники

1. *Ambrosiaster*. Commentarius in epistulas Paulinas [ed. H. J. Vogels] // CSEL. Vindobonae, 1966–1969. Т. 81. 1–3.
2. *Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in epistulam ad Ephesios // PL. 26. Col. 439–554
3. *Marius Victorinus*. In Epistolam Pauli ad Ephesios // PL. Paris, 1856. Т. 8. Col. 1233–1273.
4. *Иероним Стридонский, блж.* Толкования апостольских посланий. Минск: Лучи Софии, 2013.

Литература

5. *Souter A.* A Study of Ambrosiaster. Cambridge University Press, 1905.
6. *Фокин А. Р.* Блаженный Иероним Стридонский библеист, экзегет, теолог. М.: Центр библейско-патрологических исследований, 2010.
7. *Фокин А. Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Империиум Пресс: Центр библейско-патролог. исслед., 2007.

В. А. Миненков

ПОЭТИЧЕСКАЯ МНОГОЗНАЧНОСТЬ В «CONFESSIONIBUS» БЛЖ. АВГУСТИНА КАК СПОСОБ СИНТЕЗА ПРАКТИЧЕСКОГО И СХОЛАСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Многозначность... — это стихия, в которой должно вращаться мышление, чтобы быть строгим.

М. Хайдеггер «Was heißt Denken?»

Аристотель учил, что формальное стихосложение для поэта — только инструмент, в сущности же своей поэт — это писатель, который говорит о должном и общем, и потому его труды полны вещей для серьезных, философских размышлений¹. В соответствии с этим классическим определением мы можем назвать истинным поэтом всякого благовестника, несущего Слово Божие людям — ведь что может быть более обязательным для человека, чем спасение, к которому призваны все?

Это как нельзя лучше объясняет необходимость изучения формы святоотеческого слога: слога, стремящегося зажечь пламень духа в сердцах. И поэтичность святоотеческих трудов ничуть не умаляет их перед хрестоматиями по догматическому богословию, но, напротив, творения богоносных мужей глубиной смыслов превосходят эти учебники: если основной задачей автора пособия является системное изложение курса, то богоносного наставника — исправление жизни обращающихся к нему за советом, то есть соучастие в творении нового человека во Христе — поэтическая деятельность. И если для богословской системы слог — это всего лишь кирпичик в большом здании, то для общения духовного наставника и ученика — глубина смыслов, возникающих в отношениях двух личностей.

Любой перевод — это интерпретация текста, и тем он лучше, чем более строго он передает содержание оригинала. В этой связи весьма затруднительным для перевода является святоотеческое сочинение, имеющее явную нравоучительную интенцию и в то же время богатое догматическим содержанием: переводчик в таком случае оказывается зажат между двумя принципами. С одной стороны, ему необходимо точно пересказать богословскую систему в соответствии с принятым языком теологии и философии — то есть требуется определенность. С другой стороны, интерпретатор должен отразить живость отношений наставника и ученика: тут мы не можем исключить человека, который формирует межличностные отношения — здесь на первый план выходит неопределенность, каковой и является человек.

Пример столь неудобного для перевода святоотеческого творения — «Confessiones» блж. Августина: Иппонский архиепiscopos всегда выделялся из ряда латинских мыслителей, и, в конце концов, на западе его философия не прижилась — в привычном нам западном богословии господствует определенность, чуждая поэтике и потому не соответствующая требованиям духовного руководства, даже ограничивающая само мышление, поскольку способна только подражать ему. Свообразием и интересен этот ключевой текст Западной культуры, запечатлевший ее связь с православием.

Заняв около 396 г. Иппонскую кафедру, блж. Августин первым делом устроил в ней школу для будущих священнослужителей — «monasterium clericorum» и начал писать «De doctrina christiana» и другие книги, содержавшие описание учебного

Чтец Виктор Андреевич Миненков — Екатеринбургская духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Аристотель. Поэтика // *Его же*. Сочинения. М., 1983. Т. 4. С. 655.

курса². Вероятно, он следовал примеру другого светильника Церкви — Аврелия Амвросия, для тех же целей создавшего в Медиолане «пресвитериум» и написавшего три книги «De officiis ministorum».

Из содержания «De officiis» свт. Амвросия видно, что нравственное воспитание занимало важнейшую роль в образовании будущих пастырей, а метод преподавания был преимущественно практический. Согласно «De doctrina», главными предметами преподавания были экзегетика и церковная элоквиция³. Последнее обстоятельство показывает нам, что из письменного наследия обоих архиереев не может быть устранено дидактическое содержание, почему разумно будет предположить, что «Confessiones» еще в момент своего появления непосредственно служила учебным целям.

Это подтверждается и содержанием «Confessionum», где блж. Августин неоднократно обращается к вопросам образования и педагогики. Например, в XI книге в известном рассуждении о том, «что делал Бог до сотворения неба и земли?», мы, помимо изложения концепции времени, находим и обоснование священного учения: «но я не подал бы повода осмеять человека, спросившего о высоком, и похвалить ответившего ложью»⁴ — но прежде оправдания рассуждений о высоком, святитель смиренно говорит: «Я охотнее ответил бы: “я не знаю того, чего не знаю”»⁵. Эти утверждения стоит рассмотреть подробнее.

В приведенном отрывке блж. Августин опровергает позицию, провозглашенную великим лагинским Учителем Церкви Тертуллианом, противопоставлявшим Иерусалим и Афины. Но это обоснование не имеет диалектической формы, как описание *sacrae doctrinae*, с которого Фома Аквинский начинает «*Summae theologiae*». Напротив, блж. Августин строго следует практическому методу преподавания, господствовавшему в ранней латинской схоластике. Это позволяет ему решить сразу две задачи: во-первых, святитель доносит смысл (обосновывает учение о высоком), а во-вторых, он демонстрирует красноречие — один из двух главных предметов обучения клириков. Кроме того, особенно подчеркивается необходимость кротости в общении, которую блаженный не предписывает как закон, а показывает на своем примере.

И эта кротость строит всю философскую систему блж. Августина: именно смирение побуждает его сказать, что человеческое естество — падшее. А в этом лежит глубочайшее отличие учения святителя и от развивавшейся ранее латинской христианской мысли, и от сложившейся позднее схоластической догматики, которая потеряла связь с самой жизнью. Про этот разрыв говорят Святые Отцы и патрологи, когда критикуют западное христианство за деизм — то есть неверие в живого Бога. Другая сторона деизма — детерминизм, который видят даже светские философы: именно в этом смысле Ж.-П. Сартр говорит, что никакой человеческой природы нет, то есть в человеческой жизни нет предопределенности, ведь по своему существу человек — неопределенность⁶.

Прежде всего, он прибегает к этому понятию, дабы опровергнуть манихейское представление о двойственности человеческого существа. Пересказывая учение манихеев, блаженный говорит, что они исповедуют наличие в человеке «двух душ двух природ»⁷, и, по их мнению, «грешит в нас какая-то другая природа»⁸, отличная от той, с которой мы себя отождествляем. Свое обращение к истинной вере святитель связывает с осознанием человеческой немощи, в единстве себя и всего порочного: «на самом же деле я представлял собою нечто цельное, но мое нечестие разделило

² Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней церкви III–VI вв. СПб., 1913. С. 55.

³ Там же.

⁴ Августин, блж. Исповедь / Пер. М. Сергеевко. М., 2005. С. 426. (далее — Исповедь. М., 2005.)

⁵ Там же.

⁶ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1990. С. 322–323.

⁷ Исповедь. М., 2005. С. 276.

⁸ Там же. С. 150.

меня и поставило против меня же самого»⁹, потому и говорит блж. Августин: «грешила во мне не природа чуждая»¹⁰. И этим святитель открывает нам подлинное понятие природы: из наблюдения над жизнью, или как сказал бы М. Хайдеггер, «на основании поэтико-мыслительного фундаментального опыта бытия»¹¹, в «Confessionibus» в понятие природы ясно просвечивается древнегреческая природа-произрастание, — подвижная *фюсис*, с которой мы, носители испытавшей влияние «латинства» культуры, природу не отождествляем¹².

Говоря о понятии природы в древней латинской философии, мы в первую очередь вспоминаем стоика Сенеку и Цицерона, называвших природу неизменным и вечным источником добродетелей. И именно их моралистическая философия, а отнюдь не материалистическая мысль эпикурейцев легла в основу христианской латиноязычной догматики: вспомним, что великий Тертуллиан вышел из стоической школы. Вероятно, под этим влиянием поздние средневековые схоласты и кодифицировали догмат о том, что после первородного греха ухудшились отношения Бога и человека, а природа осталась неизменной. Восточное же христианство, напротив, всегда учило о падении адамовой природы как результате греха¹³, и именно в согласии с ним блж. Августин пишет: «природа, которой Он (Бог) создатель, оскверняется извращенной похотью».

Из-за этого детерминистического представления о природе как чем-то неподвижном западный христианин Кант, разочаровавшись в человеке, говорил о том, что «тот по природе зол», и подразумевал при этом предопределенность его естества ко злу, с которой нужно бороться посредством категорического императива: не кажется ли нам эта идеалистическая концепция возвращением к раздваивающему личносте манихейству?

А в «Confessionum» мы замечаем, что искреннее, а потому подлинное внимание к жизни было главным предметом, который блж. Августин стремился преподать читателям. И делал он это со всей настойчивостью, избрав для того самое строгое средство — многозначность, ведь, как пишет М. Хайдеггер, «все истинно мыслимое существенного мышления остается — а именно из сущностных оснований — многозначным»¹⁴. Именно эта особенность языка блж. Августина и породила то многообразие интерпретаций, какие мы можем увидеть в переводах «Confessionum» на современные европейские языки. Рассмотрим только один пример.

9 часть в VI главе X книги начинается с вопроса «*Et quid est hoc?*»¹⁵, который следует после слов «*Вот что люблю я, любя Бога моего*»¹⁶. Только в русских печатных переводах представлено три интерпретации: Д. Подгурский¹⁷ и М. Сергеенко¹⁸ переводят этот вопрос как вопрос о существе Бога; Л. Харитонов — как вопрос о тождестве предмета любви и Бога¹⁹; а иером. Агапит (Скворцов), стараясь быть буквальным, трактует его так: «и чтожь есть *сие?*»²⁰. А ведь есть и другие варианты, например, Г. Чадвик в своем английском переводе относит этот вопрос к предмету любви²¹. Из всех рассмотренных нами интерпретаций, несомненно, наиболее близким духу святителя представляется

⁹ Там же. С. 150–151.

¹⁰ Там же. С. 298.

¹¹ Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. F/M., 1983. S. 17.

¹² Ibid. S. 15–16.

¹³ Иустин (Попович), прп. О первородном грехе / Сайт Центра христианской психологии и антропологии URL: <https://xpa-spb.ru/libr/Iustin-Popovich/o-pervorodnom-grehe.html> (дата обращения: 26.03.2024).

¹⁴ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: 2006. С. 116.

¹⁵ Augustini, st. Confessionum libri XIII // PL 32. Col. 783.

¹⁶ Исповедь. М., 2005. С. 338.

¹⁷ Августин, блж. Исповедь / Пер. Д. Подгурского. Киев, 1880. С. 275.

¹⁸ Исповедь. М., 2005. С. 338.

¹⁹ Августин, блж. Исповедь / Пер. Л. Харитонов. М., 2008. С. 270.

²⁰ Августин, блж. Исповедь / Пер. иером. Агапита (Скворцова). М., 1787. С. 328.

²¹ Augustine, st. Confessions / trans. by H. Chadwick. NY., 2008. P. 183.

вариант о. Агапита, не исключаящий многозначности, но нам важно заметить эту особенность — многозначную поэтичность слога блж. Августина.

Пускай латинский язык «Confessionum» своей внешней неопределенностью предельно далек от привычных нам юридических терминов Тертуллиана или схоластической диалектики Фомы Аквинского, однако, благодаря этому свойству он оказывается более строгим в живых, человеческих вопросах. Именно эта строгость, нераздельная с цельностью мыслящей личности, позволила блж. Августину стать соучастником творения братьев во Христе: ведь сколь много сердец затронули его сочинения.

Источники и литература

1. *Augustine, st. Confessions* / trans. by Henry Chadwick. New York: Oxford university press, 2008. 311 p.
2. *Augustini, st. Confessionum libri XIII* // *Patrologiae cursus completus (Series Latina – PL)* / Ed. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1843. Т. 32. Col. 659–869.
3. *Heidegger M. Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main, 1983.
4. *Августин, блж. Исповедь* / Пер. Д. А. Подгурского // *Его же. Творения*. Киев, 1880. Ч. 1.
5. *Августин, блж. Исповедь* / Пер. Л. Р. Харитоновна. М.: Паолине, 2008.
6. *Августин, блж. Исповедь* / Пер. М. Е. Сергеенко. М.: Дарь, 2005.
7. *Августин, блж. Исповедь* / Пер. иером. Агапита (Скворцова). М., 1787.
8. *Аристотель. Поэтика* / Пер. М. Л. Гаспарова. // *Аристотель. Сочинения*. М., 1983. Т. 4. С. 645–680.
9. *Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней церкви III–VI вв.: Речь на годичном акте Санкт-Петербургской духовной академии 17 февраля 1913 г.* СПб., 1913.
10. *Иустин (Попович), прп. О первородном грехе* / Сайт Центра христианской психологии и антропологии URL: <https://xpa-spb.ru/libr/Iustin-Popovich/o-pervorodnom-grehe.html> (дата обращения: 26.03.2024).
11. *Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм* / Пер. А. А. Санина // *Сумерки богов*. М.: Политиздат, 1990. С. 329–344.
12. *Хайдеггер М. Что зовется мышлением?* / Пер. Э. Н. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006.

Священник Алексей Матвеев

ОБРАЗ «ЦЕРКОВЬ – ТЕЛО ХРИСТОВО» КАК ИНСТРУМЕНТ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ ОРИГЕНА

В современном патрологическом дискурсе установилась точка зрения, согласно которой приоритетным определением Церкви для Оригена служит образ школы, в которой душа посредством гнозиса очищается и достигает подлинного боговедения. Иными словами, Церковь для него была тем же, чем были философские школы для других ученых современников александрийца¹. Отчасти это действительно справедливое утверждение, особенно на фоне того факта, что Ориген, подобно неоплатоникам, «высший идеал жизни “гностика” (мыслившийся также в форме “обождения”) полагал в особого рода интеллектуальной и нравственной аскезе (θεωρία, κάθαρσις), – в подавлении материально-чувственного начала, в устремлении духа (“ума”) ввысь, в умопостигаемый мир вечного божественного бытия»².

Тем не менее, скрупулёзный анализ всего корпуса наследия дидакалы, предпринятый нидерландским патрологом Ф. Ледегангом, показывает, что когда Ориген говорит о Церкви, то наиболее часто обращается к образу Тела Христова³.

Для него Церковь представляет собой Тело Христово в первую очередь потому, что она одушевлена Христом точно так же, как обычное человеческое тело одушевлено душой⁴. Однако в эсхатологической перспективе Ориген допускает широкое понимание Тела Христова как всего человеческого рода⁵ или даже всего разумного творения⁶, вплоть до звезд, которые являются временными телами разумных духов⁷. Как Адам был началом и главой, а все люди были одним телом, так и теперь человечество имеет Христа как Главу и первенца из мертвых (1 Кор 15:20)⁸. Речь здесь, однако, не идет о космическом пантеизме, поскольку свобода выбора личности остается нерушимой⁹.

Исходя из сказанного, становится очевидной чрезвычайная важность концепта Тела Христова в тех случаях, когда экзегеза Оригена касается космологических, христологических и особенно эсхатологических вопросов. Данный образ позволяет ему говорить о двух отдельных, хотя и связанных идеях: во-первых, о единстве между Христом как Главой и христианами как членами Его Тела, а во-вторых, о единстве, которое все члены Тела Христова имеют между собой.

Священник Алексей Сергеевич Матвеев – Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. Кирилла и Мефодия, аспирантура, 1 курс.

¹ Koch H. *Pronoia and Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlin, Leipzig, 1932. S. 79. «Für Origenes war die Kirche was die phllosophischen Schulen für andere Gelehrte selner waren».

² Орлов А. П. К характеристике христологии Оригена // Богословский вестник 1909. Т. 2. № 7/8. С. 378.

³ Ledegang F. *Image of the Church in Origen* // *Origeniana Tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies*. Rome, 1985. P. 64.

⁴ CCels 6, 48 // SC 147, 300.

⁵ Ps.36 (37) h. II, 1, 56–58 // SC 411, 96; cp. De Princ. III, 5, 6, 151–183 // SC 268, 228–230.

⁶ Ps.36 (37) h. II, 1, 56–58 // SC 411, 96; Lev.h. VII, 2, 83–92 // SC 286, 314; De Princ. III, 5, 7, 202–213 // SC 268, 232.

⁷ De Princ I, 7, 3, 83–85 // SC 252, 212; C. Cels. V, 10, 53–61 // SC 147, 38–40.

⁸ Jn.com.fr. 140 // GCS IV, 574, 7–14

⁹ C. Cels. VIII, 72, 11–15 // SC 150, 340

Концепт единства Христа как Главы и христиан как членов Его Тела: экзегетические находки Оригена

По словам католического патролога Э. Мерша, стремясь достоверно реконструировать представления Оригена о Церкви как Теле Христовом, необходимо исходить из того, что единство между Главой-Христом и христианами как членами Тела мыслится дидакалом настолько тесным, что Писание может атрибутировать одной стороне то, что строго верно только для другой¹⁰. Такая стратегия позволила александрийскому экзегету истолковать ряд трудных для понимания мест Священного Писания.

Неведение Христа. Например, Ориген спрашивает, как возможно, чтобы в Мф 24:36 Иисус, Сын Божий, сказал, что не знает ни дня, ни часа Своего возвращения. Более поздние богословские толкования этого текста часто ссылались на человеческую природу Христа: Иисус как человек не обладал всеведением¹¹. Но Ориген опирается на концепт единства Тела Христова с его Главой и дает следующее объяснение: «До тех пор, пока Церковь, которая есть Тело Христово, не знает того дня и часа, и Сам Сын сказал, что Он не знает..., чтобы вы могли понять, что Он не знает этого [до тех пор], пока не узнают все члены»¹².

Отсечение соблазняющих членов. Ожидаемо, в экклезиологической парадигме, Ориген толкует слова Христа о необходимости отсечь соблазняющие члены, чтобы все Тело избегло геены (Мф 18:8–9). Если в целом Теле церковного собрания (*ἐν τῷ ὅλῳ σώματι τῶν συναγῶγῶν τῆς ἐκκλησίας*) обнаружится некая рука, нога или глаз, которые становятся соблазном (*σκάνδαλον*) для всего Тела, т. е. Церкви, то пусть здоровый член скажет соблазняющему: «Нужды в тебе не имею — и, сказав, пусть отсечет его и отбросит от себя»¹³.

Покорение Сына Отцу в 1 Кор 15:28. Другим примером такой экзегетической стратегии служит очень важный для Оригена (а позже и для свт. Григория Нисского) 28 стих из 1 Кор 15, в котором говорится о будущем «покорении» Сына Отцу. Александриец в своих сочинениях цитирует этот раздел Первого послания к Коринфянам около пятидесяти раз, поскольку он чрезвычайно важен для его эсхатологии¹⁴. Но он также видит здесь проблему: как ап. Павел может говорить, что Сын еще не подчинен Отцу? Ориген предлагает следующее объяснение: всякий раз, когда христианин грешит, он не подвластен Отцу, но в Писании написано: «Мы тело Христово, а порознь члены». Поэтому, хотя в Себе (*ipse*) Сын подвластен Отцу, но «во мне, в котором Он еще не совершил Своего деяния... не подвластен»¹⁵. Другими словами, Христос будет полностью подчинен Отцу, когда все Его члены будут исцелены от греха и подчинены Богу.

Христос претерпевает то же, что и члены Его Тела. Схожим образом Ориген объясняет, как Иисус может сказать в Мф 25:42–46, что он алкал, жаждал, был странником, был наг, был болен или находился в темнице. Подобно тому, как можно сказать, что душа, живущая в теле, голодает, когда голодает ее тело, «так и Спаситель страдает, когда страдает Его Тело — Церковь»¹⁶. Он испытывает то же, что и члены Его Тела: «Ибо, когда святые нуждаются в питании, Он тоже голодает. Когда другие Его члены нуждаются в лекарстве, Он тоже нуждается, как и сам больной. Подобно тому,

¹⁰ Mersch E. The whole Christ. The historical development of the doctrine of the mystical body in Scripture and tradition. Eugene, 1938. P. 261.

¹¹ Сводный перечень толкований этого места см. в Powell H. C. The Principle of the Incarnation. London, New York, Bombay, 1896. P. 424–432.

¹² Mat.com.ser. 55 (Latin) // GCS XI, 126, 30–127,1.

¹³ Mat.com. XIII, 24 / GCS X, 245.

¹⁴ См. подробнее об этом: Crouzel H. Quand le Fils transmet le Royaume a Dieu son Pere // Studia Missionalia. 1984. № 33. P. 359–384.

¹⁵ Lev.h. VII, 2 // GCS VI, 376.

¹⁶ Mat.com.ser. 55 // GCS XI, 112.

как другие нуждаются в убежище, Он, как странник, ищет в них место, где “преклонить главу” (Мф 8:20). Таким образом, в нагих Он мерзнет и в одетых одевается... Вот почему Он говорит: “Когда Я был болен и в темнице, вы не посетили Меня” (ср. Мф 25:43). Ибо, когда член Христов находится в темнице, не свободен и Тот, Кто говорит о праведнике “с ним Я в скорби” (Пс 91:15), то есть с ним скорблю»¹⁷.

В толковании 1 Кор 9:24 Ориген акцентирует внимание на единство членов Тела Христова между собой. Он спрашивает, что имеет в виду ап. Павел, когда говорит, что «бегут все, но один получает награду». Поскольку, рассуждает он, «все спасаемые суть одно (Гал 3:28) и одно Тело (Еф 4:4), и поскольку все мы один хлеб и причащаемся от одного хлеба (1 Кор 10:17), и все вы — Тело Христово (1 Кор 12:27), поэтому все те, кто спасены, являются [тем] одним (εἷς), кто получает награду»¹⁸. Остальные же, те, кто участвуют в гонке, но не получают награды, добавляет Ориген, — это иудеи и те, кто следует ересям и учениям греков¹⁹.

Концепцию внутреннего единства членов Тела между собой Ориген использует также и для разрешения **текстологических трудностей**. Так в «Philocalia» он задается вопросом, почему в **Ос 12:4 (версия LXX)** происходит переход от множественного числа к единственному: «Они плакали и молились Мне, и нашли Меня в Доме Божиим, и там Я говорил с *ним*». Не следует ли нам, спрашивает Ориген, прочитать «там Я говорил с *ними*»? Нет, отвечает он: когда *они* плакали и молились Богу, *они* были отдельными людьми; когда *они* находят Бога, *они* становятся *одним* целым²⁰.

В аллегорическом истолковании **Лев 1:4**, где говорится, что священник возлагает руку на голову жертвы всесожжения «как символ возложения грехов на животных», Ориген истолковывает это как возложение Христом грехов рода человеческого на собственное Тело, «ибо Он Сам есть глава Тела Своего, т.е. Церкви»²¹. Здесь обращение к образу Тела Христова становится решающим аргументом для христологического понимания этого ветхозаветного закона.

Схожий прием употребляется в объяснении притчи о **милосердном самарянине** (Лк 10:30–37), которое иногда атрибутируют Оригену, где животное (κτῆνος), на котором самарянин отвозит раненого путника в гостиницу, понимается как Тело Христово: «Ибо Он [т.е. Христос] носит нас на Себе (ἐν ἑαυτῷ), потому что мы члены Его Тела»²².

Страдания, умирание, погребение и воскресение Тела Христова как путь Церкви

Еще более обстоятельным развитием концепта Тела Христова является развернутое экклезиологическое толкование отрывка Ин 2:18–22, где Ориген, обращаясь к словам евангелиста «а Он говорил о храме тела Своего» (Ин 2:21), впервые в истории христианской экзегезы видит в данном тексте указание на исторический путь Церкви²³.

Во-первых, александриец проводит различие между «осозаемым (αἰσθητός) телом Иисуса», т.е. физическим телом, в котором Он жил во время Своей земной жизни,

¹⁷ Ibid. 73 // GCS XI, 172, 23–173,6.

¹⁸ 1 Cor.h. // JTS 9, 1908, 514. Грамматические чередования лица происходят из-за цитирования Оригеном разных отрывков из посланий ап. Павла.

¹⁹ Там же.

²⁰ Philocal. 8, 2–3 // SC 302, 338–340. Интересно отметить, что и в Biblia Hebraica, и в Септуагинте есть текстовые варианты с множественным числом, о которых Ориген либо не знает, либо игнорирует. В том же разделе Philocalia Ориген использует схожий аргумент для текстологической проблемы в Быт 2:16–17.

²¹ Lev.h. I, 3 // GCS VI, 284.

²² Catanae Graecorum Patrum in Novum Testamentum. Vol. 2. Oxford, 1841. P. 88.

²³ Ledegang F. Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Members in Origen. Leuven, 2001. P. 65.

и «всем Телом святых Христовых»²⁴ или «истинным и более совершенным Телом Христовым»²⁵, под которым здесь и понимается Церковь.

Во-вторых, следуя мысли ап. Павла, Ориген подчеркивает необходимость для Церкви умереть и быть погребенной для того, чтобы иметь возможность воскреснуть. Воскресению Церкви предшествуют *страдания, распятие и погребение* или, говоря иначе, воскресение всегда начинается осуществляться в *страданиях, распятии и погребении*.

Страдания Церкви означают гонения и притеснения, которые зачастую являются посягательством на ее единство. Вероятно, что посягательством можно в данном контексте считать и ересь как угрозу единству в вере, поскольку в своей основе единство Церкви является именно единством в вере, которое в эсхатологической перспективе переходит в единство с Богом²⁶. Данное единство, по мысли Оригена, реализовано еще очень частично и постоянно находится под угрозой²⁷. Совершенство веры (τὸ τέλειον τῆς πίστεως) будет дано человечеству только в Воскресении всего Тела Иисуса, т. е. Его святой Церкви²⁸. *Распятие* Церкви состоит в том, что она распинается вместе со Христом: христиане должны быть распяты для мира, и мир распят для них (ср. Гал 6:14)²⁹. *Погребение* Ориген связывает с Крещением, цитируя Рим 6:4. Никто не может принять Крещение должным образом, если сначала не будет погребен со Христом³⁰. На этом пути страданий, умирания и погребения уже сейчас осуществляется нечто от воскресения³¹, «залог» (ἀρραβὼν) которого состоит в том, что христиане уже сейчас находятся в некоем обновленном состоянии³².

Говоря о *воскресении* Церкви, Ориген подчеркивает, что это длящийся во времени процесс, постепенный переход к новой жизни³³, который начался в момент Воскресения Христова и должен завершиться всеобщим Воскресением. Он обращает внимание на слова Христа, который обещает воскресить храм Тела Своего не «в третий день», а «в три дня» (ἐν τρισὶν ἡμέραις) (Ин 2:19)³⁴.

Ориген здесь явно выступает против прочтения «через три дня», что означало бы «на третий день», которого придерживался гностик Ираклеон, истолковывавший первый день как земное или материальную сферу, второй — как психическую, а третий — как духовную или пневматическую. В контексте мысли Ираклеона это означает, что воскресение Церкви происходит только в пневматической фазе и, следовательно, касается только пневматиков³⁵.

Пытаясь реконструировать концепт Церкви как Тела Христова в наследии Оригена, необходимо прежде всего помнить, что он отрицает почитание человеческой природы Христа. Радикальное «спиритуалистическое» понимание Церкви — Тела Христова пристокает из не менее специфической христологии александрийца, который исходил из платонической предпосылки, видевшей в плоти радикально противоположный Богу (и вообще духу) отрицательный принцип, обессиливающий всякое духовное начало³⁶. Неслучайно Э. Мерш довольно критично оценивает взгляд

²⁴ Jn.com. X, xxxv (20), 230 // SC 157, 520–522.

²⁵ Ibid. X, xxxvi (20), 236 // SC 157, 524.

²⁶ *Ledegang F. Mysterium Ecclesiae...* P. 71.

²⁷ Jn.com. X, xxxv (20), 229 // SC 157, 520.

²⁸ Ibid. X, xliii (27), 304 // SC 157, 570.

²⁹ Num.h. XVI, 8 // GCS VII, 150, 31–151, 4.

³⁰ Rom.com. V, 8 // Lomm. VI, 380.

³¹ Ibid. V, 9 // Lomm. VI, 389–399.

³² Jn.com. X, xxxv (20), 232 // SC 157, 522.

³³ Ibid. 242 // SC 157, 526.

³⁴ Ibid. 243 // SC 157, 526–528.

³⁵ Ibid., 248–250 // SC 157, 530; ср. Foerster W. Von Valentin zur Herakleon: Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis. Giessen : Alfred Töpelmann, 1928. S. 12–13.

³⁶ Орлов А. П. К характеристике христологии Оригена // Богословский вестник 1909. Т. 2. № 7/8. С. 381.

Оригена на Мистическое Тело из-за «отсутствия реализма»: «Этот союз кажется скорее причастностью к божественности Христа, чем включением в Его человечество»³⁷.

В богословии Оригена Тело Христово является скорее метафорой, которую он при этом весьма оригинально использует как экзегетический инструмент. Это в целом вписывается в его глобальную экзегетическую стратегию, основанную на разграничении «плотского» буквального и высшего «духовного», т.е. аллегорического толкований³⁸, и в то же время прекрасно коррелирует с символическим пониманием важнейших христианских таинств: Крещения и Евхаристии³⁹.

Внимательный анализ данного экклезиологического образа имеет ключевое значение для понимания идейного наследия великого александрийца, поскольку на этом фоне становятся весьма очевидны важнейшие противоречия его богословия⁴⁰. В то же время само использование образа Тела Христова Оригеном дает нам примеры уникальных экзегетических толкований, которые, как представляется, с известной долей осторожности можно развивать и использовать, не вступая в противоречие с православным Преданием, как это делали Великие Каппадокийцы, и прежде всего свт. Григорий Нисский.

Как справедливо отмечает прот. И. Мейендорф, «заслуги Оригена как создателя греческого христианского богословия особенно очевидны потому, что практически ни одно из учений о Боге, Христе или спасении, сформулированных по-гречески за три последующих столетия, невозможно понять без обращения к его системе, отвергнутой отцами в качестве “системы”, но впоследствии служившей источником их терминологии, методов библейской экзегезы и основ духовности»⁴¹. Представляется, что данное утверждение справедливо соотносить также и с такой важнейшей областью православного богословия как экклезиология.

Источники и литература

Источники

1. Ориген. Толкования на Евангелия от Иоанна / Перевод, комментарии и предисловие О. И. Кулиева. СПб.: Изд-во РХГА, 2018.
2. *Catanae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*. Vol. 2. Oxford, 1841.
3. Origène. *Traité des principes*, Livres I–II // SC. 252, 253 / Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. Paris, 1978.
4. Origène. *Traité des principes*, Livres III et IV // SC 268, 269 / Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. Paris, 1980. 286 p.
5. Origène. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tome I–II // SC 375, 376 / Ed. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret. Paris, 1991, 1992.
6. Origène. *Homélie sur les Psaumes 36 à 38* // SC. 411 / Ed. H. Crouzel, L. Brésard, E. Prinzivalli. Paris, 1995. 504 p.
7. Origène. *Homélie sur le Lévitique I–XVI* // SC. 286, 287 / Ed. M. Borret. Paris, 1981.
8. Origène. *Contre Celse* // SC. 132, 136, 147, 150 / Ed. M. Borret. Paris, 1967–1969.
9. Origène. *Philocalie 1–20 et Lettre à Africanus* // SC. 302 / Ed. M. Harl, N. de Lange. Paris, 1983. 608 p.

³⁷ Mersch E. *The whole Christ*. P. 248.

³⁸ Подробнее см. *Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху*. М., 2006.

³⁹ См. *Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского*. Казань, 1887. С. 562.

⁴⁰ *Azkoul M. St. Gregory of Nyssa and the Tradition of the Fathers*. Lewiston : Queenston : Lampeter : The Edwin Mellen Press, 1995. P. 165.

⁴¹ *Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна : Статьи по богословию*. М. : Эксмо : ПСТГУ, 2013. С. 417.

10. Origène. Commentaire sur saint Jean, Livres VI et X, tome II // SC. 157 / Ed. C. Blanc, 1970. 600 p.
11. Origène. Commentaire sur l'Épître aux Romains, Livres I–X // SC. 532, 539, 543, 555 / Ed. L. Brésard, M. Fédou. Paris, 2009–2012.
12. Origenes Werke // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (GCS). Berlin: Leipzig, 1899–1976.
13. Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum exstant et ejus nomine circumferuntur. I–XXV / Ed. C. et C.V. Delarue; denuo recensuit emendavit castigavit C. H. E. Lommatszsch (Lomm.). Berlin, 1831–1848.
14. *Jenkins C.* Origen on 1 Corinthians // Journal of Theological Studies (JTS). 1908. № 9. P. 231–247; 353–372; 500–514. 1909. № 10. P. 29–51.

Литература

15. *Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887.
16. *Нестерова О. Е.* Allegoria pro typologia: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006.
17. *Crouzel H.* Quand le Fils transmet le Royaume a Dieu son Pere // Studia Missionalia. 1984. № 33. P. 359–384.
18. *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin: Leipzig, 1932. 344 s. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 22).
19. *Ledegang F.* Image of the Church in Origen // Origeniana Tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies. The University of Manchester, 7th – 11th September 1981 / Ed. by R. Hanson & H. Crouzel. Rome, 1985. P. 185–189.
20. *Ledegang F.* Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Members in Origen. Leuven: Leuven University Press, 2001.
21. *Mersch E.* The whole Christ. The historical development of the doctrine of the mystical body in Scripture and tradition. Eugene: Oregon: The Bruce publishing company, 1938.
22. *Powell H. C.* The Principle of the Incarnation. London: New York: Bombay, 1896.

А. К. Цой

ЛЕКСИКА ДЕВЯТОГО СЛОВА CORPUS MACARIANUM

В рамках исследования богословских концепций толкования видения пророка Иезекииля в *Corpus Macarianum* (в слове I 9) нами было проведено, с использованием компонентного анализа, изучение значений основной лексики в рамках языковой системы девятого слова (I 9) и дальнейшее сопоставление этих значений с семантикой данных лексических единиц в библейском контексте для определения изменения значений слов и причин, вызывавших такие изменения.

Акт обозначения слова связан с выделением различительных признаков обозначаемого и их классификацию, в слове заложено отношение говорящего к денотату слова, его оценка. Структура значения слова включает сумму различительных признаков (сем), предметную отнесенность (его денотат), этимон (первоначальное значение и форма слова), оценку обозначаемого¹.

При определении значения слова необходимо исходить из системы языка, а именно, его включенность в те или иные совокупности ЛЕ², объединенных общим, интегративным различительным признаком, а также другими регулярными внутрисистемными отношениями. Эти совокупности, связанные уже внешними отношениями с другими группами, и образуют языковую систему, при этом конкретная ЛЕ может входить одновременно в несколько групп³. Для выявления и описания таких групп слов в лексикографии применяется, в частности, компонентный анализ.

Для реализации поставленных целей мы выделили наиболее значимую лексику слова I 9 с помощью стилистического анализа, а также на основе частотности тех или иных ЛЕ как в рамках слова, так и в границах всего СМ. Выявленная лексика была объединена в ЛСГ⁴, в которых были определены интегрирующие ЛЕ, ядро и периферия данных групп. Для лексемы *φῶς*, вербализирующей наиболее важный концепт слова I 9, был проведен компонентный семантический анализ в контексте фраз и словосочетаний для выяснения окказиональных значений.

Для слова I 9 характерными и определяющими являются концепты «божество», «душа». Свообразным медиатором между ними выступает концепт «зрение». Слова, вербализующие подобные языковые универсалии, как правило, относятся к полисемантической лексике. Автор слова I 9 основное внимание обращает на взаимодействие человека с Богом и его таинственное изменение в результате такого общения. Для передачи абстрактных идей в языковом общении часто употребляются слова в переносном значении (метафоры, синекдохи и метонимии языка), а для трудновыразимого опыта религиозно-мистического характера — базовая лексика, имеющая отношение к телу человека. Это соответствует открытию когнитивной лингвистикой того факта, что наше сознание не отражает действительность, а активно интерпретирует

Александр Климович Цой — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 4 курс.

¹ См.: Шор Р. Семасиология, или семантика // Литературная энциклопедия: В 11 т. Т. 10. М., 1937. Стб. 617–622.

² Здесь и далее: ЛЕ — Лексических Единиц.

³ Разработка теоретических основ объединения ЛЕ в такие группы, в частности, теория семантических полей, связана с идеями Р. О. Якобсона, Л. Ельмслева и других лингвистов, которые считали возможными перенести методологические принципы фонологии Н. С. Трубецкого в сферу семантики.

⁴ Здесь и далее: ЛСГ — Лексико-Семантическая Группа.

ее с помощью наиболее древней архетипической терминологии, схем нашей телесной структуры, усвоенной тысячелетним человеческим опытом. Для исследуемого текста характерно использование лексики, семантически связанной со зрительным восприятием.

Одним из самых важных для всего *Corpus Macarianum* слов, лексико-семантическим вариантом которых является «свет», выступает слово *φῶς* (*phôs*), стяж. от *φῶς*. Основное значение лексемы — видимый, физический свет.

Для сравнения, в произведениях другого писателя-современника, оказавшего столь же сильное влияние на последующую монашескую традицию — Евагрия Понтийского, в его трилогии *Практикон*, *Гностикон* и *Гностические главы*, посвященной процессу совершенствования подвижника от практического делания к мистическому богопознанию, в первых двух книгах лексема не встречается совсем, а в *Гностических главах*, встречается 25 раз. Однако и здесь в значении близком к СМ «свет» употребляется только два раза, при этом объектом просвещения является не душа, а ум: 2,29: *Как огонь в возможности обладает своим телом, так и ум в возможности обладает душой, когда он всецело смешается со светом Пресвятой Троицы.*⁵ 5,15: *Ум, освобожденный от страстей, становится полностью подобен свету, потому что освещается созерцанием сущего.*⁶

Несомненно, наибольшее количество параллелей с СМ можно найти в произведениях Климента Александрийского. Однако и в его трилогии «Увещевание», «Педагог» и «Строматы», в первых двух лексема «свет» встречается только 55 и 63 раза соответственно, в основном в значении «природный свет». В «Строматах», посвященных истинному богопознанию, — 151 раз, но из них случаев метафорического употребления слова «свет» не так много, и в основном это «свет истинного знания», т.е. гнозис. Нам удалось обнаружить только три места, где «свет» употребляется в значении близком к СМ, две из них мы приводим далее в работе, а третья — это цитата изречения (sic!) Валентина: 2.20.114.6.1–5 «*ἐλεῖδαν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἠγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν.*» // «Только после того, как Отец, единственное благое существо, посетит сердце, оно просветится и наполнится светом. Благословен тот, кто имеет такое сердце, поскольку он узрит Бога».

При проведении контекстного анализа частотной лексики корпуса, мы изучали ее план содержания: для уточнения значений многозначного слова в данном тексте, мы рассматривали его в контексте предложений и словосочетаний (синтагм).

Слово *φῶς* исследовалось нами в «узком» контексте предложений текста I 9, для того чтобы определить его актуальные значения, как в рамках соседних членов предложения и всего предложения, так и в рамках изучаемого нами текста, и семантическую репрезентацию содержащих его фрагментов. При исследовании семантической структуры слова «*φῶς* / свет» мы не выделяли общие категориально-грамматические и лексико-грамматические семы, которые объединяют значения больших групп слов вне их уникальной специфики, а сосредоточились на индивидуальных компонентах смысла слова, окказиональных, которые наводятся контекстом и в словарное значение не включаются, обусловленные спецификой его употребления в контексте изучаемого текста.

Большая часть из этих сем являются ассоциативными, не заложенными в лексико-грамматических вариантах (словарных), они сопутствуют слову, осознаются носителями языка и обнаруживают себя в переносных значениях слова, в производных словах, во фразеологизмах. Тем не менее, эти значения оттакаиваются от узальных, которые входят в словарное, системное значение слова, включены в словарные определения. Ассоциативные семы могут быть коллективно значимые, а могут быть индивидуально значимые, в данном случае, для автора Макарьевского корпуса.

⁵ Les six centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique. P., 1958. P. 73.

⁶ Ibid. P. 183.

Мы смогли выделить следующие узуальные семы лексемы $\phi\acute{\omega}\varsigma$, которые используются автором для выражения окказиональных: *испускается, воздействует (освещает), доступен для зрения, непрерывность, благо, отсутствие света — темнота, источники света — солнце, огонь, звезды.*

Также были выделены следующие окказиональные семы: *атрибут Бога; божественность; цельность, всецелость; вечность; неизреченность; красота; испускается Богом; божественное воздействие на душу; светом становится душа (человек); доступен для духовных глаз и созерцания ($\theta\epsilon\acute{\omega}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$); пища для вечной жизни; пространство божественной жизни, покой с Богом, причастность к божественному; вечная жизнь; в одном ряду со славой ($\delta\acute{o}\xi\alpha$, здесь, вероятно ЛСВ — «сияние»), лицом, оком, духом; противоположность свету — мрак, смерть, грех, страсти.*

Дальнейший сопоставительный анализ значений лексемы $\phi\acute{\omega}\varsigma$ в библейском контексте показал, что у концепта «свет» в слове I 9 и библейском контексте совпадает только несколько смысловых компонентов, причем больше с контекстом ВЗ: *атрибут Бога, испускается Богом, доступен для духовных очей, в одном ряду со славой, отождествление света с жизнью, а тьмы — со смертью.* Трактовка света в *Corpus Macarianum* сближается с пониманием у гностиков, свет становится веществом из надмирной сферы и неразрывно связанным с концептами «душа» и «дух». Концепция воздействия Бога на душу через зрение/видение уже присутствует в Библии, но не так артикулировано, как в *Corpus Macarianum*.

Практически все окказиональные семы концепта «свет» из слова I 9 совпадают с библейским значением концепта «Дух», помимо вышеуказанных это такие смысловые компоненты как: *божественность, цельность, неизреченность, преобразывающее воздействие на душу, пища вечной жизни, покой с Богом, причастность через Дух к божественному; вечная жизнь.* Тем не менее, автор *Corpus Macarianum* разделяет «свет» и «Дух», последний отождествляется с Богом и стоит с Ним в одном ряду, что объяснимо, учитывая то, что создание произведения относится ко времени Второго Вселенского собора, когда вопрос триадологии был уже решен.

В результате исследования было выяснено, что в *Corpus Macarianum* свету усваиваются отдельные качества Духа, и именно: он играет активную роль в преобразении Богом человека, причем этот процесс имеет характер синергии, а способность и потребность человека в преобразении светом выражается с помощью концепта «зрение/видение».

Источники и литература

1. *Berthold H.* Einleitung zur Edition (Makarios/Symeon, Reden und Briefe), 2 Bd. [GCS]. Berlin: Akademie-Verlag, 1973.
2. *Шор Р.* Семасиология, или семантика // Литературная энциклопедия: В 11 т. Т. 10. М.: Худож. лит., 1937. Стб. 617–622.
3. *Les six centuries des “Kephalaia Gnostica” d’Évagre le Pontique / Éd. crit. de la version syriaque commune et éd. d’une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double trad. fr. par A. Guillaumont.* P.: Firmin-Didot et Cie, 1958.

С. В. Старостенко

ОСОБЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ РЕЦЕПЦИИ УЧЕНИЯ И ПРАКТИКИ ИСИХАСТОВ.

На материале сборника наставлений аввы Исаяи

Святоотеческое наследие «включает в себя как материальные источники, такие как предметы церковного искусства, интеллектуального наследия, так источники не материальные, церковной традиции»¹, тем самым являясь ориентиром культурной памяти нашего народа. Среди великого количества подвижников русской земли стоит выделить святителя XIX века — Феофана Затворника, Вышенского. Святитель Феофан вел обширную переводческую работу, продолжая дело преподобного Паисия (Величковского)². Во время пребывания в Иерусалиме как участник Русской духовной миссии (1847–1853 гг.) он начал собирать рукописи и печатные издания, которые в течение своей жизни переводил с греческого и новогреческого языка на русский³. Как отмечал святитель, попавшие к нему рукописи были непотребного вида, «почерк писца никуда не гож: мелок, неразборчив, иные буквы пишутся новомодно»⁴. Все это усложняло работу над переводом.

Одним из источников находок рукописей послужила личная библиотека епископа Парфирия (Успенского), к которому они попали с Афона, в том числе из Свято-Пантелеимонова монастыря. К таким трудам относится первый женский сборник «Митерикон», написанный в начале XIII в. византийским монахом Исаией для досто-блаженной монахини Феодоры, которая являлась дочерью Византийского императора Исаака II Ангела⁵.

Письма и послания монаха Исаяи начали привлекать внимание исследователей христианской письменности лишь в середине XX века. Одним из заметных исследователей является профессор Папского Восточного института Ириной Хаушерр. В своих работах он занимался не только изучением самого текста Писем монаха Исаяи, но и анализировал их богословское содержание. Одним из ключевых аспектов его работы стало нахождение параллельных мест из корпуса Апофегмат. Исследуя «Митерикон», а также схожие фрагменты изречений, которые встречаются в корпусе Апофегмат, ученый пришел к выводу, что автор посланий «адаптируют большое количество наставлений преимущественно для женщин и добавляет к ним учение об исихии»⁶. Говоря о значимости труда монаха, Исаяи Хаушерр утверждал, что «в период от Никиты Стифата и до времени зарождения неоисихазма в XIV столетии в Византии не создавались

Сергей Валерьевич Старостенко — Екатеринодарская духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Кретов А. В., Павловская О. Е. Ценностно-смысловое пространство перевода избранных мест Октоиха, сделанного святителем Феофаном Затворником // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2019. № 1 (232). С. 83.

² См.: Древний Патерик, или тематическое собрание изречений-апофегм отцевъпустынных / Пер. с древнегр. еп. Феофана (Говорова), Затворника Вышенского. Святая Гора Афон, 2009. С. 2.

³ См.: *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999. С. 41.

⁴ См.: *Феофан Говоров, еп.* Собрание писем. Вып. 6. М., 2000. С. 178–179.

⁵ См.: *Луховицкий Л. В.* Исаия // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. XXVII. С. 128.

⁶ *Hausherr I.* Le Meterikon de l'abbe Isaïe // Idem. Études de spiritualité orientale. (OCA; 183) Roma, 1969. P. 301.

аскетические труды»⁷. Данную позицию о влиянии на позневизантийский исихазм женского монашества и подобных сборников наставлений разделяли и русские патристические исследователи такие, как профессор А. И. Сидоров⁸.

Следует отметить, что хотя «Митерикон» и существует в переводе на новогреческий язык, который осуществил Никифор Хиосский в 1885 г.⁹, все исследователи опираются на русский перевод святителя Феофана Затворника. Так, Мартирий Багин подчеркивает уникальность перевода Вышенского затворника и говорит о его «тщательном переводе»¹⁰, что позволяет ему быть основным в научном сообществе. В дальнейшем эту позицию подтверждают своими работами Гуйяр Жорд¹¹ и Мария Гейне¹².

Кроме учения о молчании и безмолвии, в высказываниях и изречениях подвижников мы находим антропологическую терминологию, которая поясняется и раскрывается в христианской традиции. Основными терминами, которыми изобилует послание аввы Исаия, является «душа», «тело» и «дух».

Буквально с первых строк своего послания авва Исаия раскрывает понятие о «душе». Так, ссылаясь на «богомудрых отцов», авва констатирует, что душа имеет три части: силу словесную (ум), силу раздражительную и силу вожденную¹³. Интересно, что подобного рода классификацию деления души мы можем обнаружить у Платона. В диалогах «Государство» и «Федр» он развивает концепцию о трех составляющих человеческой души, которая оказала значительное влияние на последующую философскую мысль. В соответствии с его учением, душа делится на «логистикон» (разумное начало), «тимоетикон» (яростное начало) и «эпитуметикон» (страстное начало).

«Логистикон» — это рациональный аспект души, направленный на познание и интеллектуальную деятельность. Этот элемент является доминирующим в идеально устроенной душе, поскольку он отвечает за способность к анализу, критическое мышление и принятие обдуманных решений. Разумное начало также способствует различению истины и лжи, реальности и иллюзий¹⁴.

«Тимоетикон» относится к эмоциональной сфере и проявляется в стремлениях к достижению успеха, славы и уважения со стороны окружающих. В контексте справедливой души это начало поддерживает разумное и усиливает его руководящую роль, в то время как в случае дисбаланса может приводить к неуправляемому гневу и чувству несправедливости.

«Эпитуметикон» связан с базовыми физиологическими потребностями и инстинктами, такими как голод, жажда и другие формы аппетита. Это начало может превратиться в необузданное желание, если не находится под контролем логистикона. Оно ведет к стремлению удовлетворить свои желания, что может перерасти в вождение и другие формы нерационального поведения¹⁵.

В «Добротолубии» прп. Никодима Святогорца, которое стало доступно русскоязычному читателю также благодаря переводу святителя Феофана Затворника, описывается учение святителя Григория Нисского о трехчастной структуре души. Святитель утверждает, что каждая из сил должна действовать в соответствии с ее природой и божественным замыслом их Создателя. Святитель наставляет направлять раздражительную силу против внешних искушений и сатанинских обольщений. Желательную силу следует обращать к стремлению к Богу и культивированию добродетелей,

⁷ Ibid. P. 301.

⁸ См.: Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2014. Т. 4. С. 58.

⁹ См.: Луховицкий Л. В. Исаия. С. 128.

¹⁰ См.: Bagin M. Meterikon. Die Weisheit der Wustenmutter. Augsburg, 2004. S. 23.

¹¹ См.: Ibid. S. 90.

¹² См.: Heine M. Die Spiritualität von Asketinnen: Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnenentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jh. Berlin, 2008. S. 18.

¹³ См.: Митерикон: Собр. наставлений аввы Исаии всесветной инокине Феодоре / [Пер. еп. Феофана]. М., 1898. С. 13.

¹⁴ См.: Ивонин Ю. П. Философская антропология Платона // Идеи и идеалы. 2018. № 1 (35). С. 72.

¹⁵ Там же.

тогда как мыслительная сила должна управлять остальными, осуществляя над ними контроль с помощью мудрости и благоразумия, подобно тому, как монарх управляет своими подданными¹⁶.

Авва Исайя в своих посланиях и изречениях упоминает термин «дух» в разных значениях. Так, больше всего встречается употребление термина «дух» как третьей ипостаси Пресвятой Троицы: «...соблюсти сердце свое чистым и сокрушенным, — в каковом обитает Дух Святой посредством непрестанной молитвы»¹⁷, «...смех оскорбляет и отгоняет Святого Духа и вводит в душу свою злой дух»¹⁸. Так же встречается употребление в значении беса¹⁹, жизненной силы²⁰.

Интересно, что термин «дух» (Святой Дух) употребляется в контексте другого термина — «ум». По мысли аввы ум должен быть не оскверненным, а сердце чистым и сокрушенным, что бы в нем обитал Дух Святой. В другом изречении преподобный пишет, что ум, как и душа, является храмом Святого Духа, поэтому необходимо его держать в чистоте. Изучение высказываний аввы Исайи раскрывает, что ум является инструментом созерцания. Этот духовный орган предназначен для осмысления и восприятия Божественного и невидимого мира. В этом контексте ум выполняет функции, присущие человеческому духу, и, прежде всего, служит связующим звеном между человеком и Богом. Эта связь объясняет частое употребление в текстах терминов «ум» и «дух» как взаимозаменяемых понятий. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет, что «ум занимает как бы посредствующее положение между Богом и плотью: между плотью, как соединённый с нею, и Богом, как образ Его. Итак, ум соединяется с Умом и служит посредством между чистотою Божества и грубостью плоти»²¹.

Продолжая свою антропологическую мысль, авва Исайя упоминает о соотношении души и тела человека. По мысли аввы, «пока душа любит тело свое, не может любить Бога»²², поэтому «телесное делание», а именно пост, бдение, безмолвие, молчание, коленопреклонения, нищета, труд, послушание, предшествует «душевному». Если же находится в этом труде с терпением, то тогда Господь даст и более.

Следует подчеркнуть, что в традиции святоотеческой мысли часто встречается аллегория, в которой душа изображается как возница или управитель, а тело — как колесница. Этот поэтический образ подчеркивает убеждение в преимуществе души над телом. Это понимание является фундаментальным, поскольку вся аскетическая практика основывается на контроле души над телом. Если душа не в состоянии управлять телом, то аскетические усилия теряют свою цель. В то же время, если тело оказывается в плену страданий, это может принести как пользу для духовной практики, так и стать причиной глубоких страданий. Святитель Феофан Затворник утверждает: «Телесные действия, тесно взаимодействуя с душевными, являются наиболее мощными средствами, способствующими душевным усилиям (таким как внимание, бодрствование, трезвение)...»²³ Это утверждение основано на глубокой связи между душой и телом, при которой физическая боль или недомогание неизбежно влияют на состояние души.

Нравственное составляющее человека является одним из ключевых аспектов наставлений монаха Исайи. Авва пишет, что необходимо стараться соделывать «внутреннего человека», а не только «внешнего». Для этого нужно отгонять уныние, избегать самолюбие — «матерь всех зол», затворять чувства свои в безмолвии, удерживать чрево, язык гнев и т. д.²⁴. В продолжение размышлений автор указывает, что когда

¹⁶ Добротолубие / Сост., предисл., примеч., имен. указ. А. Д. Каплина. М., 2012. С. 231–232.

¹⁷ Митерикон. С. 87.

¹⁸ Там же. С. 103.

¹⁹ Там же. С. 44.

²⁰ Там же. С. 53.

²¹ Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 18. М., 1992. С. 37.

²² Митерикон. С. 56.

²³ Феофан Затворник, *еп.* Путь ко спасению: краткий очерк аскетике: начертание христианского нравоучения. М., 2008. С. 206.

²⁴ Митерикон. С. 44.

внешний человек, то есть тело, отмирает к мирским делам — не только в аспекте греха, но и в отношении любого телесного покоя, тогда с ним умирает и внутренний человек, то есть душа, отрекаясь от злых мыслей²⁵. Аввы Исайя рассматривает человека, который состоит из двух частей — души и тела. Яркой иллюстраций этому служит высказывание № 133 из второй главы, в котором описывается эсхатос и момент, когда душа будет разлучаться с телом²⁶, в других изречениях мы также можем встретить данную мысль. Ум, который является «храмом Святого Духа», авва рассматривает отдельно от души, но как составляющую (часть) души. Чтобы стяжать Дух Святой в уме, необходимо его отчистить т. е. подготовить, поэтому необходимы «дела Божии»: пост, молитва, чтение Писания, молчание, безмолвие, труд, бдение и т. д.

Подводя итог, можно сказать, что авва Исайя в своем сборнике наставлений и изречений «Митерикон» смог выразить на фундаменте святоотеческой мысли христианскую антропологию и сотериологию для репрезентации и наставления монахине Феодоре. Сборник монаха Исайи — это не философский трактат, не нравственное и назидательное наставление, а прагматический инструмент с целеполагательным действием, что является уникальностью данного труда. Через более шесть веков свт. Феофан Затворник переводит «Митерикон» для русского читателя с использованием прагматической цели: максимально сохранить духовную глубину произведения и адаптировать его для читателя XIX века.

Источники и литература

1. *Георгий (Тертышиников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999.
2. Древний Патерик, или тематическое собрание изречений-апофеегм отцев пустынных / Пер. с древнегреч. еп. Феофана (Говорова), Затворника Вышенского. Святая Гора Афон: Русский Свято-Пантелеимонов монастырь, 2009.
3. *Ивонин Ю. П.* Философская антропология Платона // Идеи и идеалы. 2018. № 1 (35). С. 70–83.
4. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. М., 1992.
5. *Кретов А. В., Павловская О. Е.* Ценностно-смысловое пространство перевода избранных мест Октоиха, сделанного святителем Феофаном Затворником // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2019. № 1 (232). С. 79–83.
6. *Луховицкий Л. В.* Исаия // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. Т. XXVII. С. 128.
7. Митерикон: Собр. наставлений аввы Исайи всечестной инокине Феодоре / [Пер. еп. Феофана]. М., 1898.
8. *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М.: Сибирская Благовонница, 2014. Т. 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности.
9. *Феофан (Говоров), еп.* Собрание писем. Вып. 6. М., 1899. Репринт: М.: Правило веры, 2000.
10. *Феофан Затворник, еп.* Путь ко спасению: краткий очерк аскетике: начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2008.
11. *Bagin M.* Meterikon. Die Weisheit der Wustenmutter. Augsburg, 2004.
12. *Hausherr I.* Le Meterikon de l'abbe Isaïe // Hausherr I. Études de spiritualité orientale. (OCA; 183). Roma, 1969. P. 301.
13. *Neine M.* Die Spiritualität von Asketinnen: Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jh. Berlin, 2008.

²⁵ Там же. С. 41.

²⁶ Там же. С. 140, 142.

Т. С. Кузнецов

ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ И ОБРАЗЫ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ В ТРУДАХ ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

В «Диалектике мифа» А. Ф. Лосев, говоря о специфических особенностях религии, писал: «Религия есть осуществленность морали, реальная утвержденность чувства, причем эта осуществленность — всяческая и, прежде всего, чисто телесная»¹. Религия, в первую очередь, являясь самой жизнью, для описания своего внутреннего опыта всегда старается пользоваться живыми мотивами, образами, формами. Но зачастую, обращаясь к творчеству того или иного святого отца, мы попадаем в сложную ситуацию, когда можем пытаться применить удобный нам, но искусственный, неживой инструментарий и экстраполировать более поздние схемы на более раннее богословие.

В ходе исследования осмысления таинства крещения в трудах прп. Симеона Нового Богослова мы также столкнулись с этой проблемой: прп. Симеону, как и всей византийской традиции его времени, неизвестно учение о семи таинствах (sacramentum) и четкая сакраментология в трудах прп. Симеона отсутствует². Отсутствие как таковой сакраментологической системы в письменном наследии прп. Симеона делает затруднительным изложение его учения о таинствах. В то же время, как отмечает В. А. Баранов, наследие прп. Симеона «вышло из области богословско-философского поля в сферу “психологического” и “литературного”»³. В силу этих причин открывается перспектива несколько другого подхода к его наследию: через поиск литературных аналогий и центральных мыслей.

Одним из наиболее интересных открытий в этой области является обнаружение схожих фрагментов в текстах прп. Симеона Нового Богослова и философов Платона, Плотина и Филона Александрийского, пусть возможно и заимствованных опосредованно⁴. Среди заимствованных образов на первое место выходит платоновская аллегория пещеры⁵. Возвращаясь к представленной в начале доклада цитате: нам открывается перспектива посмотреть на наследие новым, более живым взглядом, некоторым образом приближенным ко взгляду самого автора. В. А. Баранов, исследуя эту тему, указывает на насыщенность и универсальность платоновской метафоры и на то, что прп. Симеон использует ее для раскрытия совершенно различных смыслов: гносеологического, этического, полемического⁶. Поэтому, исследуя фрагменты текстов прп. Симеона Нового Богослова, мы нашли образ крещения как выхода из мира тьмы и греха в область света и жизни в Боге в контексте метафоры платоновской темницы. Вероятно, этот образ здесь можно назвать несколько размытым и поставить под сомнение его присутствие, а можно, напротив, отметить действие

Тихон Сергеевич Кузнецов — Воронежская Духовная Семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 2021. С. 174.

² Иларион (Алфеев), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 2013. С. 264.

³ Баранов В. А. Два пути спасения: прп. Симеон Новый Богослов как игумен и мистик, или «Путь из темницы к солнцу» // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Мат-лы II междунар. конф. М., 2017. С. 192.

⁴ Там же. С. 198.

⁵ Фокин А. Р. Св. Григорий Богослов и св. Симеон Новый Богослов о «двух мирах» и «двух солнцах»: новое осмысление старой парадигмы // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. С. 302.

⁶ Баранов В. А. Два пути спасения... С. 197.

парадоксального принципа: чем более усвоен чужой текст, тем сложнее определить заимствование, а этот образ обладает несомненной важностью для выражения духовного опыта прп. Симеона Нового Богослова. Х. Хант видит образ темницы в противопоставлении прп. Симеоном Новым Богословом света и тьмы⁷. Следует сказать, что в учении прп. Симеона о крещении также именно обильная игра противоположностей определений и эпитетов наталкивает на мысль о некоторой соотнесенности с метафорой темницы.

Аллегория пещеры была полноценно переосмыслена прп. Симеоном Новым Богословом. Бытие человека в состоянии греха в описании прп. Симеона вполне соответствует аллегории темницы Платона: человек скован (диаволом и страстями)⁸, бездейственен (в порядке духовного мира)⁹, не может видеть (более того, лишен зрения, глаза неспособны воспринимать свет)¹⁰. Его интересы сосредоточены внутри пещеры в созерцании «несущего»¹¹, теней. Обращение к той или иной реальности (находящейся внутри пещеры или же за ее пределами) обесценивает другую реальность, делает ее блеклой и ставит под сомнение само ее существование: «ибо ограничивающийся видимым не станет возрывать в невидимое; как наоборот живущий в невидимом не подумает возреть на видимое»¹². Находящийся в пещере грешник не верит в Свет¹³. В отличие от платоновской, темница в христианском переосмыслении не безжизненна. Человек окружен в ней демонами¹⁴. Именно с ними связан мысленный мрак¹⁵, болезненность и мертвенность души¹⁶. В богословии крещения прп. Симеона словно прорисовываются два мира, противопоставляется рождение в этих мирах: «Ибо человеческое естество наше как на свет мира сего выходит причастным клятве Адамовой, так на свет царствия Божия выходит (из купели) причастным благословения Иисус Христового»¹⁷. Однако следует отметить, что прп. Симеон противопоставляет не духовный и материальный мир как таковые, а греховный и духовный образы существования. Прп. Симеон Новый Богослов категорично утверждает, что жизнеспособным человек может быть в один момент времени только в рамках одного мира, иными словами жизнь в одном из миров подразумевает смерть в другом¹⁸, и наоборот¹⁹.

Различие между философским толкованием образа пещеры и христианским переосмыслением состоит в открывающейся перспективе существования: античный философ говорит о победе из мировой темницы душ, в то время как православный мистик — о ее преображении. Оно начинается с человека, но к преображению призвано все творение, весь космос, неразрывно связанный с ним.

Иной мир, таким образом, — мир Божий, в который входит преображенный человек. Посредством веры и крещения происходит отпущение греха Адама²⁰, что является, согласно мысли прп. Симеона Нового Богослова, наибольшим даром человечеству: «не было другого большего дара»²¹, и освобождение от власти диавола²². Человек

⁷ Там же. С. 195.

⁸ *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 138.

⁹ Там же. С. 443.

¹⁰ Там же. С. 224.

¹¹ Там же. С. 211.

¹² Там же. С. 209.

¹³ Там же. С. 227.

¹⁴ Там же. С. 220.

¹⁵ Там же. С. 221.

¹⁶ Там же. С. 220.

¹⁷ Там же. С. 46.

¹⁸ Там же. С. 46.

¹⁹ Там же. С. 212.

²⁰ Там же. С. 164.

²¹ Там же. С. 202.

²² Там же. С. 219.

вновь приобретает самовластие²³. Мотив восстановления, возвращения из пещеры характерен как для философского взгляда, так и для христианского переосмысления образа — в таинстве крещения человек восстанавливается в своем предназначении. Мир страстей с его ценностными ориентирами и неоднозначной реальностью, вытесняется другим — миром духовным, в котором человек приобщается реальности опытного Богопознания²⁴. Переход между этими мирами совершается во Христе и Духе Святом в таинстве крещения: «кто верует и крестится водою и Духом, входит в царствие Божие, яко рожденный (в него и для него)»²⁵. Прп. Симеон называет этот переход из мира греха таинством христианства²⁶. Рождаясь для духовной жизни, человек освобождается от власти дьявола, страсти из его души вытесняются опытным причастием Богу, он становится способным не грешить²⁷. Реальность опыта Богообщения, открывающаяся в таинстве крещения и перспектива обожения, доступная в определенной мере уже в земной жизни, искореняет страстные желания. Сердце обращается от страстей и наполняется «высшим и сладостнейшим», и получает то, что «не доставляют, и не могут доставить блага мира сего»²⁸. Учение прп. Симеона о таинстве крещения живо и динамично, оно всегда говорит о перспективе или совершившейся реализации феории. Особенность восприятия прп. Симеоном Новым Богословом таинства крещения состоит в понимании даров, преподаваемых в таинстве крещения, не как абстрактных и открывающихся исключительно в перспективе воскресения и будущего Царствия, но как то, что «живо и действительно» в своей реализации уже сегодня. Динамика как характерная черта богословия прп. Симеона выстраивается не вокруг изолированного будущего, а вокруг будущего, открывающегося или разворачивающегося в настоящем. Характерным примером, подтверждающим эту мысль, может служить отрывок Слова 27, в котором прп. Симеон говорит о том, что человек посредством таинства покаяния «возвращается к жизни вечной, еще светлейшей и блистательнейшей славе»²⁹.

Также в контексте развития темы таинства крещения прп. Симеон использует еще один платоновский образ — умопостигаемого солнца, идеи блага. Оригинальный образ встречается у Платона в конце диалогов «Федон» и «Тимей». Прп. Симеоном, скорее всего, образ заимствован опосредованно через свт. Григория Богослова, по-христиански его переосмыслившего и соотнесшего идею Блага с Богом, а мир умопостигаемых идей — с ангельским миром (на эту мысль подталкивает наличие других заимствований, например, образа крыльев души³⁰). Прп. Симеон также неоднократно использует образ Бога в аналогии с идеей Блага³¹, здесь, в частности, — в контексте таинства крещения: «Ибо как для того, чтобы видеть видимые твари, потребен чувственный свет; так и для того, чтоб видеть мысленные вещи, потребен свет умный. Почему есть два светила, которые светят: светило чувственное и видимое — солнце, дающее свет для очей телесных, чтоб видели чувственное и видимое, и светило умное, солнце правды, Господь наш Иисус Христос, подающий свет умным очам душевным, чтоб мысленно видели мысленное и невидимое»³². В таинстве крещения человек приобщается Христу — «умному Солнцу» и с этого момента обращается к Его созерцанию и воспринимает мир и себя в Его свете.

Таким образом, обращение с античными образами, переосмысленными христианской традицией, к наследию прп. Симеона Нового Богослова, во-первых, дает

²³ Там же. С. 151.

²⁴ Там же. С. 318.

²⁵ Там же. С. 46.

²⁶ Там же. С. 46.

²⁷ Там же. С. 329.

²⁸ Там же. С. 210.

²⁹ Там же. С. 241.

³⁰ Баранов В. А. Два пути спасения... С. 199.

³¹ Фокин А. Р. Св. Григорий Богослов и св. Симеон Новый Богослов... С. 305.

³² Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т. 1. С. 223.

основание утверждать, что, вероятно, христианизированные античные мотивы в трудах прп. Симеона имеют большее значение, чем кажется. Во-вторых, таинство крещения, рассматриваемое в свете указанных аллегорий, приобретает новые смыслы и целостность.

Источники и литература

1. *Баранов В. А.* Два пути спасения: прп. Симеон Новый Богослов как игумен и мистик, или «Путь из темницы к солнцу» // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы II международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. Свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 192–209.
2. *Иларион (Алфеев), митр.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М.: Изд-во Московской Патриархии; Вече, 2013. 443 с.
3. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М.: Изд-во АСТ, 2021. 484 с.
4. *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 1. ТСЛ, 1993. 490 с.
5. *Фокин А. Р.* Св. Григорий Богослов и св. Симеон Новый Богослов о «двух мирах» и «двух солнцах»: новое осмысление старой парадигмы // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы II международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. Свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 290–312.

Т. М. Ермолаев

К ВОПРОСУ ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ В ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКЕ И ТРУДАХ ПРОФЕССОРОВ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА

(на примере богословского наследия прот. Федора Голубинского)

Отправной точкой в естественной теологии является признание того, что человек естественным образом имеет знание о Боге и что на основе рациональных заключений возможно, выражаясь языком прот. Федора Голубинского, «дойти до многих истинных познаний о Боге, которые подтверждает и положительное Откровение»¹. Данная предметная область прошла длинный путь развития, истоками которой стали как рациональная мысль древних греков, так и апологетические и богословские сочинения отцов Церкви. Ключевой вопрос настоящего исследования можно представить следующим образом: в каком смысле естественное богословие патристического периода может быть соотносимо с естественным богословием парадигмы духовно-академической мысли XIX столетия, какова их взаимосвязь?

В kurikulum теологического образования Московской духовной академии естественное богословие вошло в варианте Хр. Баумейстеровской системы метафизики², которая подверглась переработке со стороны отечественных профессоров. Результатом работы отечественных ученых, которые трудились в Московской духовной академии, стало формирование отличного от вольфианско-лейбницианской парадигмы метафизического учения, включающего темы т. н. доказательства бытия Бога, учения о Его свойствах и действиях.

Фундирующим разделом естественной теологии родоначальника традиции рациональной богословской мысли МДА прот. Федора Голубинского и последующих профессоров московской школы философского теизма является доктрина об онтологическом доказательстве бытия Бога. Принципиально важно обратить внимание на то, что данные ученые исходили из онтогносеологических оснований, восходящими к философии Парменида, Платона и Плотина. Так, в системах древних мыслителей, в особенности, в неоплатонизме, видно, что данный аргумент представляет из себя, выражаясь словами другого религиозного мыслителя — С. Л. Франка, усмотрение самооткровения реальности, которое дает основания для удостоверения в истине существования Бога³ на интеллектуальном уровне.

В словах Плотина: «мысля себя, мы, очевидно, видим мыслящую природу, иначе мы ошибались бы при мышлении» — мы приходим к признанию бытия как сознания, так и бытия вне сознания. На данном базисе, исследуемое профессорами доказательство бытия Бога является усмотрением самой реальности всеобщего понятия о Боге, истина бытия Которого открывается естественным образом при обращении к сознанию.

Тихон Маркович Ермолаев — Московская духовная академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Голубинский Ф., прот. Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб. 2006. С. 413.

² Лушников Д., свящ. Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 50–66.

³ Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 78.

Платонический дискурс исходит, по замечанию В. П. Лега, из того, что при мышлении человек имеет дело с умопостигаемой субстанцией, которая обладает онтологическим статусом, т.е. человек имеет дело с объективной реальностью, «иначе нельзя было бы объяснить акт познания истины»⁴.

Говоря о естественном богословии отцов греческой патристики, не лишним будет привести слова П. Б. Михайлова, который пишет, что в святоотеческих текстах патристического периода «можно говорить не только о наличии основного набора элементов естественной теологии, но и о вполне последовательном ее использовании, преимущественно в апологетических целях <...>»⁵. Святые отцы в учении о Боге исходили из того же принципа принципиального онтологизма, который закрепился как в введенном Парменидом рационалистическом методе, так и в философии платоников и неоплатоников. Рассматривая святоотеческие тексты, мы упустим из внимания онтологическую и нравственно-аскетические проблематики и ограничимся только некоторыми аспектами святоотеческого учения о богопознании и спасении.

Мч. Иустин Философ развивал учение о Логосе, согласно которому человек в силу собственной природы причастен к семенному Логосу⁶. Как мыслитель мч. Иустин (и все прочие рассматриваемые в настоящем тексте святые отцы) сформировались под влиянием платонического дискурса⁷. Святой мученик отмечал: «<...> Бог не есть имя, но мысль, всажденная в человеческую природу, о чем-то неизъяснимом»⁸, «око ума» дано человеку, чтобы созерцать Сущее, являющееся причиной всего умопостигаемого⁹. Степень восприятия Логоса, по Иустину, зависит от меры способности человека к этому, в своей полноте Логос может быть открыт только по благодати, отсюда, заключает св. Иустин: «<...> Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам»¹⁰. Данная мысль, к слову, вполне коррелирует со словами прот. Федора Голубинского, который отмечал, что без света Евангелия невозможно полного богопознания. Профессор писал: «Во множестве религий языческих <...> здравый разум всегда отличит чистое от нечистого, прирожденное от наносного, примешавшегося, может видеть источники, откуда происходят эти примеси; источники сии не так глубоки, как глубоко чувство божественного или ум»¹¹.

Впервые освоила весь круг проблем естественной теологии Александрийская школа, а именно, о соотношении естественного и богооткровенного знания, взаимосвязи веры и знания, о механизмах познания и т.д.¹² Ярчайший представитель данной школы — свт. Климент Александрийский — в духе платонической системы отмечал, что источником знания является здравый разум, «солнце души»¹³, в котором происходит развертывание изначальных представлений¹⁴. Подлинным назначением человека, пишет святой отец, является познание Бога¹⁵. Предварительное знание о Нем

⁴ Лега В. П. Онтологическое доказательство бытия Бога в русской философии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 55.

⁵ Михайлов П. Б. Элементы естественной теологии в греческой патристике // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/190259.html?ysclid=lubfhgo9rs590332521> (дата обращения: 25.03.24).

⁶ Iustin Martyr. II Apol. 8; I Apol. 44.

⁷ См.: Гагинский А. М. Онтологическая проблематика в греческой патристике III–IV вв. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2012. 207 с.

⁸ Iustin Martyr. II Apol. 6.

⁹ Idem. Dialogus cum Tryphone. 4. 1.

¹⁰ Idem. II Apol. 13.

¹¹ Голубинский Ф., прот., Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб. 2006. С. 395.

¹² Михайлов П. Б. Образование понятий о Боге в греческой патристике // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 117.

¹³ Clemens Alexandrinus. Stromata. 6. 68, 7, 74.

¹⁴ Ibid. VI 17. 154.

¹⁵ Idem. Protrepticus. 10. 100.

послано Самим Богом¹⁶, отсюда философия может служить приготовлением к принятию христианской вести¹⁷. Хотя философское познание Бога ограниченное, тем не менее посредством обращения к самосознанию возможно постижение Божественной причины бытия мира.

Свт. Афанасий Великий пишет о том, что путь к богопознанию открыт каждому естественным образом, поскольку ум способен созерцать Бога в силу наделенного свойства разумности¹⁸. Св. Афанасий утверждает, что посредством очищения душа способна увидеть образ Бога. Святой заключает, что отрицать бытие Творца при наблюдении за природой может только безумец¹⁹. Целесообразность мира указывает на существование Логоса, как принципа бытия мира²⁰, который обнаруживается и посредством исследования самосознания²¹.

Мысли свт. Василия Великого, связанные с предметной областью естественной теологии, также относятся к теме богопознания. Великий Каппадокиец акцентирует внимание на богоподобии человеческого разума, который при наблюдении за тварным космосом способен разглядеть Причину его бытия²². Опираясь на анализ внутреннего духовного мира, по святителю Василию, возможно убедиться как в истине бытия Бога, так и, в том числе, в некоторых Его атрибутах. Свт. Василий пишет: «<...> Двояка способность восприятия: физическим зрением мы наблюдаем видимое, а интеллектуальными способностями души мы обращаемся к изучению бестелесного»²³.

Свт. Григорий Нисский отмечает, что богопознание возможно посредством исследования умопостигаемого. Так как душа человека создана по образу Божию, познание Творца возможно и через ее исследование, в первую очередь, в процессе нравственного возделывания. Достигая чистоты, человеку открывается первообраз, как отлески Божества²⁴.

Свт. Григорий Богослов пишет, что исследование внутреннего мира человека является источником удостоверения в бытии Бога. Святой пишет: «Обратимся к самим себе и, отсекая все чуждое, высечем богослова подобно статуе»²⁵. Естественное богопознание может происходить не только посредством наблюдения за тварным космосом (Idem. Or. 28. 13), но и посредством обращения к себе, в нравственном возделывании (Idem. Or. 2. 7). Современный исследователь А. Р. Фокин пишет, что с мыслью данного святого отца о том, что Бога возможно и нужно познавать, пользуясь естественными способностями человеческого ума, «были согласны большинство авторитетных греческих отцов Церкви»²⁶. Данный специалист в статье «Аргумент от *sensus divinitatis* и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли» приходит к выводу о том, что в богословии отцов греческой патристики разрабатывалась система рациональных аргументов бытия Бога и что помимо апостериорных т. н. доказательств важное место в их богословии занимают и доказательства априорные²⁷.

Присутствие античного платонического и неоплатонического влияния на учения отцов Церкви и профессоров Московской духовной академии является отправной

¹⁶ Idem. Stromata. VI 8. 62,17. 156–160.

¹⁷ Ibid. 8. 167.

¹⁸ Athanasius Magnus. Or. Contr. Gent. 30–31.

¹⁹ Ibid. 41.

²⁰ Ibid. 38.

²¹ Ibid. 45.

²² Basilus Magnus. Hom. in Hex. 9, 6.

²³ Idem. Homilia in illud. 3.

²⁴ Greg. Nyss., De beat. 6 // PG. 44. Col. 1272.

²⁵ Greg. Nazianz. Or. 27. 7.

²⁶ Фокин А. Р. Аргумент от *sensus divinitatis* и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. No 1 (3). С. 20.

²⁷ Там же. С. 29.

точкой в вопросе естественно-теологической идентичности. Доктрина т.н. онтологического доказательства бытия Бога в варианте учителей московских духовных школ находит свое соответствие в творениях отцов греческой патристики в разделах, посвященных темам богопознания и спасения. Как верно отмечает А. Р. Фокин, основные типы доказательств бытия Бога были сформулированы святыми отцами, впоследствии эти аргументы были облечены в строго-логическую форму в период схоластики²⁸. Также современный ученый отмечает, что одно из наиболее популярных в современном теологическом пространстве доказательство от тонкой настройки, которое, между прочим, требует компетенции в области физики, можно найти на страницах трудов патристических авторов²⁹. Таким образом, вполне закономерен вывод о том, что рациональное богословие профессоров Московской духовной академии соответствовало традиции святых отцов греческой патристики. Это приводит и к другому выводу о том, что научное развитие интеллектуального наследия представителей российского философского теизма означает следование традициям православного богословия.

Источники и литература

1. *Basilii Caesariensis*. Homilia in illud.
2. *Basilii Magnus*. Hom. in Hex.
3. *Clemens Alexandrinus*. Protrepticus.
4. *Clemens Alexandrinus*. Stromata.
5. *Iustin Martyr*. I Apol.
6. *Iustin Martyr*. II Apol.
7. *Iustin Martyr*. Dialogus cum Tryphone.
8. *Greg. Nyss*. De beat.
9. *Greg. Nazianz*. Or.
10. Гагинский А. М. Онтотеологическая проблематика в греческой патристике III–IV вв. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2012. 207 с.
11. Голубинский Ф., *prot.* Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб., 2006.
12. Лега В. П. Онтологическое доказательство бытия Бога в русской философии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 47–59.
13. Лушников Д., *свящ.* Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 50–66.
14. Михайлов Б. П. Элементы естественной теологии в греческой патристике // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/190259.html?ysclid=lubfhgo9rs590332521> (дата обращения: 25.03.24).
15. Михайлов П. Б. Образование понятий о Боге в греческой патристике // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. No 2 (18). С. 112–128.
16. Фокин А. Р. Аргумент от *sensus divinitatis* и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. No 1 (3). С. 17–32.

²⁸ Фокин А. Р. Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2006. Вып. 15. С. 51.

²⁹ Фокин А. Р. От разумного творения к разумному Творцу: античные и патристические аналогии аргумента от «тонкой настройки» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 30.

17. *Фокин А. Р.* Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2006. Вып. 15. С. 30–51.
18. *Фокин А. Р.* От разумного творения к разумному Творцу: античные и патристические аналоги аргумента от «тонкой настройки» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 30–40.
19. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 656 с.

Священник Александр Кобзев

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ФЕНОМЕНА ДЕРЕВА ПОЗНАНИЯ ДОБРА И ЗЛА

Нас часто интересуют какие-то мелочи из библейского повествования, порой на этой почве и рождались апокрифические произведения. Один из таких вопросов: что за дерево познания добра и зла было в Эдеме?

Древо познания добра и зла (др.-евр. [עֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע] трансл. «Эц ха-Да'ат Тов ва-Ра») — дерево, о котором повествуется в первых главах книги Бытия в связи с историей грехопадения Адамы и Евы (Быт 2–3). Данное дерево находилось посреди рая (Быт 2:9; 3:3) и имело особое значение в области познания. От плодов данного дерева Богом было запрещено вкушать прародителям (Быт 2:17; 3:3, 11), а нарушение данного запрета послужило началом грехопадения человечества в целом. После вопроса Господа, который не увидел покаяния в Своём венце творения (Быт 3:8–14), Он выносит строгий вердикт, который ознаменовался утратой человека первозданного совершенства (Быт 3:17–19, 23) и смертной телесностью (Быт 3:19, 22, 24)¹. «Само же познание добра и зла — это способность отличать полезное от вредного, приятное от неприятного, то есть полноценность чувств и разума. Её лишены дети (Вт 1:39; Ис 7:16) и старики (2 Цар 19:35)»².

Культурные параллели

В древней мифологии можно найти представления о некоем дереве. Некоторые эпосы говорят, что это дерево даровало бессмертие через свои плоды, которые были известны под разными именами в различных культурах: в Индии — калпанкшаму, в Персии — гом, в Аравии — туба, среди индейцев майя — кейба, у древних греков — лотус, а среди немцев — иггдрасиль. В древнем Вавилоне также были известны два дерева — древо истины (вариант древа познания) и древо жизни. В легенде о грехопадении в Тибете говорится о том, что первые люди обладали божественными чертами, но изменились, когда попробовали плоды древа шима³. Из древнеегипетской «Книги мёртвых» мы узнаём о некоем «древе познания», которое ассоциируется со смоквой⁴. В Древнеассирийской державе можно обнаружить изображения некоего древа, которому поклоняются ангелы либо царские персоны. Это не единственный вид изображения «древа». Некоторые цивилизации изображали «древо познания добра и зла» на своих надгробных плитах или печатях.

В месопотамской мифологии в эпосе Гильгамеше присутствует дерево — хулуппо, которое посадил Инанна в своем саду. Под этим деревом угнездилась чудовищная змея, что очень схоже с историей описания грехопадения (ср. Быт 3)⁵. Таким образом,

Священник Александр Александрович Кобзев — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс, соискатель.

¹ Тихомиров Б. А. Древо познания добра и зла // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XVI. С. 271.

² Селезнёв М. Г. Примечание 17 // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. I: Книга Бытия 1–11. Тверь, 2004. С. 68.

³ Снисгирев Р, прот. Библейская археология: Учебное пособие для духовных школ. М., 2007. С. 114.

⁴ Древо познания // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 407.

⁵ Овчинникова А. Легенды и мифы Древнего Востока. Ростов-на-Дону, 2006. С. 198–199.

больше всего сходства древа с описанием Эдема мы находим в мифологии эпоса о Гильгамеше⁶.

Все эти параллели в древневосточных мифологиях всё же не являются прямой аналогией древа жизни и древа познания добра и зла⁷. В отличие от древних мифологий, плоды древа познания не существуют без прямой связи с Богом⁸. Скорее всего, древо познания добра и зла имело временный характер в отличие от древа жизни, ведь упоминание о нём отсутствует в Откровении (Апок 22:2).

Древо познания в буквальной экзегезе

В европейской культуре чётко закрепилось, что древом познания добра и зла была яблоня (яблоко нашло своё отражение в живописи, и даже в одной из современных марок электронных гаджетов и компьютеров). Данное мнение основано на игре латинских слов *reccatum* — грех, *rotum* — яблоко и *malum* — зло, что и легло в основу западноевропейского искусства и культуры в целом. В других древневосточных культурах⁹ и ветхозаветных апокрифах этим древом могла быть виноградная лоза (1 Енх 32:4; 2 Вар 4:8; Откр Авр 23:5). Сравнительная археология же говорит о том, что это гранатовое дерево (ср. Исх 28:33–34; Числ 20:5; Вт 8:8; Песн 4:13; 7:13; 8:2 Иол 1:12; Агг 2:19)¹⁰. Но более вероятной версией можно считать смокву. Именно поэтому Иисус Христос и проклинает смокву как древо прегрешения праотца. В Быт 3:7 (ср. «Житие Адама и Евы 20:5»¹¹) говорится, что Адам и Ева сшили одежду из смоковых листьев. У ап. Павла в (1 Кор 15:47 ср. Флп 2:7–8) и Святых Отцов (свт. Иоанн Златоуст, прп. Максим Исповедник, свт. Григорий Палама) мы находим, что Христос становится Новым Адамом. С учетом этой точки зрения, «древом жизни» могло быть миндальное дерево (Быт 2:9 ср. Исх 37:17–24)¹².

Подтверждение же этой мысли мы слышим у преп. Исидора Пелусиота: «... (Смоковница) — это дерево преслушания, листьями которого покрылись согрешившие; потому оно и проклято Христом по человеколюбию Его, поскольку сразу не подверглось этому, — чтобы оно больше не приносило плода, ставшего причиной греха. А то, что грех подобен смокке — очевидно, ибо имеет (свойство) услаждать (как) страсть, прилипать (как) грех, а потом ожесточаться и производить горечь, (как) совесть»¹³. А также у иудейских мудрецов Талмуда («Берешит Рабба 15,7; 19, 11»¹⁴, рабби Йосэй, Берахот 40а; Синедрион 70а), для которых смоква стала символом мудрости-любви, которую вкусили Адам и Ева, а олицетворением этой мудрости стала Тора¹⁵.

⁶ Самозванцев А. М. Мифология Востока. М., 2000. С. 171.

⁷ Genge H. Lebensbaum in den Keilschriftkulturen. Anreise, 1960. S. 321–322.

⁸ Downey M. E. The Original Choice: The Prohibition of the Tree of the Knowledge of Good and Evil. Word in the World, 2011. P. 16.

⁹ Большой библейский словарь. СПб., 2005. С. 238.

¹⁰ Mackey D. F. Jesus Curses the Barren Fig Tree. URL: https://www.academia.edu/27607974/Jesus_the_Barren_Fig_Tree (дата обращения: 12.02.2022).

¹¹ «Апокалипсис Моисея или Житие Адама и Евы» — ветхозаветный апокриф, оформленный как легендарно-историческое повествование (I в. по Р. X.). Описывает жизнь Адама и Евы после изгнания из Рая. Версии апокрифа существуют на древнегреческом, латинском, арамейском, славянском языке. Упоминается в 1 Книге Еноха 33:10 и Талмуде. В этом апокрифе прямо говорится, что древом от которого вкусил Адам была **смоква**. В древнеиндийской мифологии «мировым деревом» также является вечная смоковница (Катха-упанишада).

¹² Mackey D. F. Jesus Curses the Barren Fig Tree.

¹³ Синаксарь во Святый Великий Понедельник. URL: <https://pravoslavie.ru/1690.html> (дата обращения: 06.02.2022).

¹⁴ «Большое [исследование] о „Сотворении“» — мидраш (толкование-пересказ) на книгу Бытия, автором которого иудейское предание называет палестинского законоучителя Ошайю (Гошайю), жившего в III в. по Р. X.

¹⁵ Львов А. Загадочная смоковница // В поисках русского еврея. URL: <http://lvov.judaica.spb.ru/teana.shtml> (дата обращения: 22.12.2019).

Хотя для более традиционного иудаизма олицетворением Торы как истинной мудрости является древо жизни¹⁶.

Первый Адам нарушил заповедь Божию, вкусив от древа познания добра и зла, и в нём всё человечеству умерло духовно. Второй (Новый) Адам — Христос, в Нём всему человечеству ещё предстоит воскреснуть от власти греха, смерти и проклятия прародителей. Но уже сейчас Господь проклинает древо прегрешения прародителей, тем самым прокладывая новый путь воскресения, который для каждого начинается уже здесь и сейчас в Таинстве Крещения (ср. Рим 6:3–11 — крещальное Апостольское чтение). Адам и Ева пали в мир, съев плод смоковницы, тогда как Христос отвергает плоды этого грешного мира, который Он побеждает как Новый Адам. Увядание древа смоквы символизирует обращение акта творения вспять.

Таким образом, некоторые святые отцы признавали древо познания как реальное древо (блж. Феодорит Киррский¹⁷ и др). Хотя с данным мнением не согласен свят. Григорий Нисский: «Мы уверены, что запрещенное для вкушения древо — не смоковница, как утверждали некоторые и не другое какое из плодовых деревьев»¹⁸, считая «древо познания добра и зла» символом духовной реальности¹⁹.

Древо познания в аллегорической экзегезе

Святоотеческая интерпретация Священного Писания видела в «дереве познания добра и зла» символ духовной жизни, представляемый как центр всей духовной деятельности²⁰. «А смоковница — это всякая душа, не приносящая никакого духовного плода, которую Господь наутро, т. е. после этой жизни, не найдя у нее покоя, иссушает проклятием и посылает в вечный огонь, и стоит она как некий иссушенный столб, устрашающий не творящих достойного плода добродетелей»²¹.

Святые отцы развивают свою мысль, понимая «познание добра и зла» как символ, в котором непослушание Богу — это познание зла, а послушание Господу — это познание добра²². В данном интерпретационном контексте преп. Максим Исповедник утверждает, что человеку было предписано не вкушать от древа познания до момента принятия им истинного доверия Творцу²³: «Так как видимое творение обладает и духовными логосами, питающими ум, и природной силой, услаждающей чувство, то она [природная сила] и названа деревом познания добра и зла, то есть, как обладающая ведением добра, когда созерцается духовно, и ведением зла, когда воспринимается телесно. Ибо она становится учительницей страстей для воспринимающих её телесно, навлекая на них забвение [вещей] божественных. Потому-то, вероятно, Бог и запретил человеку вкушение её, отлагая это на время, дабы человек прежде — что было весьма справедливо — познал через благодатное причастие Причину свою и через такое вкушение укрепил данное [ему] по благодати бессмертие в причастии и непреложности,

¹⁶ Кон-Шербок Д. и Л. Иудаизм и христианство. Словарь. М., 1995. С. 153.

¹⁷ Феодорит Киррский, блж. Толкования на книгу Бытия. Вопрос 27 // Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Т. 1. М., 2003. С. 30–31.

¹⁸ Цит. по: Мень А, прот. Библиографический словарь. Т. 1. М., 2002. С. 294.

¹⁹ Толкования на Песнь Песней. Предисловие.

²⁰ См.: Григорий Богослов, свят. Слово 45, на Святую Пасху // Творения. Т. 1. СПб., 1912. С. 666; Тихомиров Б. А. Древо познания добра и зла. С. 273.

²¹ Синаксарь во Святый Великий Понедельник. // Православие. ру / URL: <https://pravoslavie.ru/1690.html> (дата обращения: 06.02.2022).

²² См.: Baum der Erkenntnis // Reallexikon für Antike und Christentum herausgegeben von Theodor Klauser. Bd. II: Bauer-Christus. Stuttgart, 1954. S. 24–25; Тихомиров Б. А. Древо познания добра и зла. С. 272. См.: Климент Александрийский «Строматы. Книга II. Гл. 12:87», сщмч. Иринея Лионский «Против ересейю Книга V. Гл. 19:1», свт. Амвросий Медиоланский «De Parad. 11», блж. Августин «О Граде Божию. Кн. XIV. Гл. 11», свт. Григорий Нисский «О сотворении человека. Г. 16», свят. Иоанн Златоуст «Беседы на книгу Бытия. Беседа 16:2», свт. Григорий Богослов «Or. 38. 12», преп. Иоанн Дамаскин «De fide orth. II 11».

²³ Подобное мнение ср.: Ефрем Сирий, преп. Творения. Т. VI. М., 2014. С. 212–213.

а потом уже, став как бы богом в силу обожения, безвредно и в безопасности вместе с Богом, созерцал творения Божии и получил ведение о них как бог, а не как человек, имея по благодати одно и то же с Богом премудрое познание сущих, благодаря превращению ума и чувства к обожению... Видимая тварь, говорит он, обладает и духовными логосами для ума, и природной силой для чувства. И умозрения того и другого находятся, подобно древу, посредине сердца, образно понимаемого в качестве рая»²⁴.

Однако для сотериологического аспекта Церкви, данный вопрос не имеет значения, если мы хотим узнать истинную природу (вид) древа познания добра и зла. Так говорит, например, преподобный Анастасий Синаит: «истинная природа двух райских деревьев совершенно неизвестна и знание её не является необходимым для Церкви»²⁵.

Источники и литература

1. Библия. Книги священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2010.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. I: Книга Бытия 1–11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти. Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2004.
3. Большой библейский словарь / Под ред. У. Элуэлла и Ф. Камфорты. СПб., 2005.
4. Григорий Богослов, свят. Творения. Слова (1–45). Т. I. СПб.: Изд. П. П. Сойкин, 1912.
5. Древо познания // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 406–407.
6. Ефрем Сирий, преп. Творения. Т. VI. М.: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого, 2014.
7. Кон-Шербок Д. и Л. Иудаизм и христианство. Словарь. М., 1995.
8. Львов А. Загадочная смоковница // В поисках русского еврея. URL: <http://lvov.judaica.spb.ru/teana.shtml> (дата обращения: 23.03.2022).
9. Максим Исповедник, преп. Творения в 2 книгах. М., 1993.
10. Мень А, прот. Библиографический словарь. Т. 1. М., 2002.
11. Овчинникова А. Легенды и мифы Древнего Востока. Ростов-на-Дону, 2006.
12. Самозванцев А. М. Мифология Востока. М., 2000.
13. Снигирев Р, прот. Библейская археология: Учебное пособие для духовных школ. М., 2007.
14. Тихомиров Б. А. Древо познания добра и зла // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XVI. С. 271–273.
15. Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Т. 1. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
16. Vaum der Erkenntnis // Reallexikon für Antike und Christentum / hsgb. von Theodor Klauser. Bd. II: Bauer-Christus. Stuttgart, 1954. S. 24–25.
17. Downey M. E. The Original Choice: The Prohibition of the Tree of the Knowledge of Good and Evil. Word in the World, 2011. P. 15–25. URL: https://www.academia.edu/8714835/The_Original_Choice_The_Prohibition_of_the_Tree_of_the_Knowledge_of_Good_and_Evil (дата обращения: 17.02.2022).
18. Genge H. Lebensbaum in den Keilschriftkulturen. Anreise, 1960.
19. Mackey D. F. Jesus Curses the Barren Fig Tree. URL: https://www.academia.edu/27607974/Jesus_Curses_the_Barren_Fig_Tree (дата обращения: 12.02.2022).

²⁴ Максим Исповедник, преп. Творения в 2 книгах. М., 1993. С. 25, 184.

²⁵ Цит. по: Тихомиров Б. А. Древо познания добра и зла. С. 273. См.: Anast. Sin. Exaemeron. VIII // PG. 89. Col. 971

А. А. Золотов, С. А. Парахин

СПАСЕНИЕ И КРЕЩЕНИЕ КАК НОВОЕ ТВОРЕНИЕ: ОБРАЗЫ БЫТ. 1 ГЛ. И БЫТ. 7–8 ГЛ. В ИСТОРИИ ПЕРЕХОДА ЕВРЕЕВ ЧЕРЕЗ ЧЕРМНОЕ МОРЕ (ИСХ. 14–15 ГЛ.)

В отечественной библеистике за последнее десятилетие появилось немало публикаций, посвященных нарративному анализу¹. Иеромонах Филофей и иерей Дмитрий Барицкий — основные отечественные исследователи, которые актуализируют данный метод изучения Священного Писания. Благодаря их публикациям можно увидеть, с одной стороны, насколько обширен инструментарий нарративного анализа, с другой стороны, перспективы изучения Священного Писания, открывающиеся благодаря использованию нарративного анализа.

В рамках данной статьи предполагается продолжение актуализации в отечественной библеистике нарративного анализа. Приведем формальное определение иеромонаха Филофея: «Нарративный анализ — это научное исследование тех литературных характеристик, благодаря которым тот или иной текст становится связанным повествованием, рассказом»². Согласно исследователю, «исследование литературных особенностей... имеет целью ответить на вопрос: каким образом этот текст приобретает и доносит смысл? Каким образом его чисто литературные особенности сказываются на том решающем влиянии, которое этот текст оказывает на читателя?»³

В рамках данной статьи мы предложим актуализацию еще одного инструмента нарративного анализа — нарративной аналогии. Согласно Сигмону Брайану данный инструмент «относится к двум или более персонажам, историям, сценам или другим аспектам библейского текста, которые имеют значительное сходство друг с другом, побуждая к сравнению между ними. Это сравнение проливает новый свет на оба аспекта текста, подчеркивая параллели, превосхищение, изменение, прогрессию или различные другие эффекты, порожденные их взаимным сходством и различием»⁴. Цитируя Роберта Альтера, исследователь отмечает, что «с помощью этого приема “одна часть текста дает косвенный комментарий к другой”»⁵. На основании каких элементов выявляется сходство и различие между библейскими текстами? Моше Гарсиэль отмечает следующие элементы сюжета: тематика, сходство звука, языка, образов, стиля⁶. Джошуа Берман предлагает и другие варианты: формы,

Александр Алексеевич Золотов — Екатеринбургская духовная семинария, бакалавриат, 1 курс.

Стефан Андреевич Парахин — старший преподаватель Екатеринбургской Духовной семинарии.

¹ См. например: Филофей (Артюшин), иером. «Идите, научите все народы...» (Мф. 28,19): Христос и ученики в Евангелии от Матфея // Богословский вестник. 2017. № 24–25. С. 21–55; *Его же*. Под знаком милосердия (Мф. 9, 9–13): проблема соотношения праведности и греха в богословском контексте Евангелия от Матфея // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 111–130; Барицкий Д., свящ. Место нарративного анализа в контексте библейских исследований // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 42–71.

² Филофей (Артюшин), иером. Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // Богословский вестник 2015. № 16–17. С. 27.

³ Там же.

⁴ Sigmon B. O. Between Eden and Egypt: Echoes of the Garden Narrative in the Story of Joseph and His Brothers (2013). P. 46. URL: http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/263.

⁵ Ibid.; Alter R. A Literary Approach to the Bible. // Commentary. 1975. Vol. 60. P. 73.

⁶ Garsiel M. The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels. Township, 1985. P. 22–23.

мотивы⁷, последовательность схожих сюжетных действий⁸. В рамках данного исследования важно отметить и следующий элемент, благодаря которому выявляется сходство и различие библейских повествований — ведущее слово (нем. Leitwort). Приведем определение согласно Мартину Буберу, исследователю, который и ввел данный термин: «Слово или слово-корень, которое многократно повторяется в тексте, в совокупности текстов или в системе текстов: следя за этими повторами, можно раскрыть или уловить смысл текста, или, во всяком случае, смысл будет выявлен более ярко»⁹. В рамках данной статьи мы рассмотрим такие библейские тексты, как рассказ о творении мира (Быт. 1 гл.) и рассказ о переходе евреев через Чермное море (Исх. 14–15 гл.) как нарративную аналогию. Основными элементами, на основании которых мы будем выявлять сходство и различие между этими библейскими текстами — это мотив и ведущее слово.

Первое соответствие повествования о переходе евреев через Чермное море (Исх. 14 гл.) с повествованием о творении мира (Быт. 1 гл.) мы встречаем в Исх. 14:20: «Вошел Ангел Господень в средину между станом Египетским и между станом Израилевых, и был облаком и мраком (אֲרָלָה) для одних и освещал (אֶרְאָה) ночь для других, и не сблизилась одни с другими во всю ночь». Здесь можно увидеть явную отсылку к Быт. 1:4 «и разделил Бог между светом (אֵר) и между тьмой (אֲרָלָה)». В пользу наличия данной отсылки говорит и повторение одинаковых (אֲרָלָה — тьма) и однокоренных слов (אֵר как существительное «свет», как глагол «светить»). В Синодальном переводе это не так видно, в виду того, что אֲרָלָה в Исх. 20:21 переведено как «мрак», а в Быт. 1:4 как тьма. В любом случае, мы видим, что эти отрывки объединяет мотив разделения между тьмой и светом и наличие общего лексикона (ведущее слово). Майкл Моралес отмечает, что «разделение между тьмой и светом, поскольку облако «сияет светом» для Израиля, в то время как египтян окутывает тьма, символизирует полный цикл освобождения, который движется от вечера (когда Египет, очевидно, торжествует) к утру, «первому дню» для освобожденного Израиля»¹⁰.

В Исх. 14:21 мы также видим соответствие с творением мира (Быт. 1:9–10) на уровне мотива разделения воды, чтобы явить сушу, а также повторяющейся лексики: «И простер Моисей руку свою на море (אֲרָלָה), и гнал ГОСПОДЬ море (אֲרָלָה) сильным восточным ветром всю ночь и сделал море (אֲרָלָה) сушею (אֶרֶץ), и расступились воды (אֲרָלָה)».

Быт. 1:9–10: «И сказал Бог: да соберется вода (אֲרָלָה), которая под небом, в одно место, и да явится суша (אֶרֶץ). И стало так. И назвал Бог сушу (אֶרֶץ) землею, а собрание вод (אֲרָלָה) назвал морями (אֲרָלָה)».

Моралес отмечает и другие соответствия между Исх. 14:21 и творением: «Затем через жезл Моисея Яхве посылает сильный восточный ветер (руах), чтобы разделить море, и тогда появляется суша (Исх. 14:16, 21), как когда-то он послал свой ветер (или Дух, руах), чтобы разделить воды, покрывавшие землю, и тогда появилась суша (Быт. 1:2, 6–10)»¹¹. Брукнер находит следующие параллели между сотворением мира и переходом евреев через Чермное море: «Как дух Божий витал над водами (Быт 1.2), так и Моисею было велено поднять свой посох над морем; как Бог разделил воду (Быт 1.7), так и Моисей разделил воду; и как Бог создал сухую землю (Быт 1.9), так что люди пройдут через море по сухой земле»¹².

⁷ Berman J. A. Narrative Analogy in the Hebrew Bible: Battle Stories and Their Equivalent Non-Battle Narratives. Leiden, 2004. P. 102.

⁸ Ibid. P. 113.

⁹ Buber M., Rosenzweig F. Werke, Bd. 2, Schriften zur Bibel. München, 1964. S. 1131.

¹⁰ Morales L. M. The Tabernacle Pre-Figured: Cosmic Mountain Ideology in Genesis and Exodus. A dissertation submitted in completion of requirements for the degree Doctor of Philosophy. Bristol, 2011. P. 239–240

¹¹ Morales L. M. Exodus old and new: A Biblical Theology of Redemption. Downers Grove (IL), 2020. P. 102. <https://ru.z-library.rs/book/7115203/ff6f09/exodus-old-and-new-a-biblical-theology-of-redemption.html>

¹² Bruckner J. K. Exodus. Peabody, 2008. P. 132.

В то же время необходимо отметить, что исследователи отмечали еще один библейский текст, который содержит элементы соответствия сравнительно с двумя вышеприведенными. Речь идет о Всемирном потопе (Быт. 7–8 гл.). Так Моралес пишет: «Избавление через море не только параллельно рассказу о сотворении мира, но и событию потопа, ибо как Бог «вспомнил завет Свой» (Исх. 2:24), послал «сильный восточный ветер, чтобы иссушить воды пред народом Своим» (Исх. 14:21), чтобы они «прошли по сухой земле» (Исх. 14:21–22), так и в рассказе о потопе Бог «вспомнил» о тех, кто был в ковчеге (Быт. 8:1), послал «ветер» (Быт. 8:1), чтобы его народ мог выйти на «сухую землю» (Быт. 8:13–14)»¹³. Соответствие можно увидеть и на уровне другой используемой лексики. Так слово «суша» (אֲרָצָה) в Исх. 16:22 встречается не только в рассказе о сотворении мира (Быт. 1:9,10), но и в повествовании о Всемирном потопе (Быт. 8:7,14). В другой книге Моралес отмечает: «Конец Египта будет тьмой ночи, «покрытой» (kasah) водами хаоса, подобно тому, как поколение Ноя было покрыто (kasah) водами суда (Исх. 14:28; ср. Быт. 7:19–20). Конец врагов Израиля, как и обратный ход сотворения, представляет собой возвращение к досотворённому состоянию земли, погружённой в море и тьму (Быт. 1:2)»¹⁴.

Итак, мы видим, повествования о творении мира, Всемирном потопе и переходе евреев через Чермное море действительно являются нарративной аналогией. Можно сказать, что спасение (переход евреев через Чермное море) является новым творением (как нарративная аналогия с творением мира) и в то же время актом новой гибели (как нарративная аналогия с Всемирным потопом).

Примечательно, что такие две стороны одного события авторы Нового Завета связывают с таинством Крещения: с одной стороны — это спасение, с другой стороны — это смерть. Так апостол Петр пишет, что «крещение... спасает воскресением Иисуса Христа» (1 Пет. 3:21), а о том, что крещение соответствует смерти, пишет апостол Павел: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6:3–4). Примечательно также и то, что как в истории перехода через Чермное море спаслись евреи, а погибли египтяне, так и в Крещении, погибает «ветхий человек» (См. Рим. 6:6) и творится/спасается «новое творение» (2 Кор. 5:17). Подобное отождествление мы встречаем и в святоотеческом наследии. Так свт. Кирилл Иерусалимский, обращаясь к крещеным, говорит: «Ибо как человек ночью более не видит, а днем во свете обращается, подобно и в погружении, как в ночи, вы ничего не видели, а в появлении из воды как во дни были»¹⁵. В другом месте он пишет: «Спасительная вода была вам и гроб и мать. И что Соломон о других вещах сказал, это и вам приличествует. Там сказал: время рождаться, и время умирать (Еккл. 3: 2); о вас же, напротив: время умирати и время раждатися. И единое время совершило и то и другое: и смерть и рождение ваше вкупе сошлись»¹⁶. Мы видим, как святитель использует разные образы, которые можно встретить в библейских повествованиях о творении мира, Всемирном потопе и переходе евреев через Чермное море для описания таинства Крещения.

Таким образом, рассматривание повествования о творении мира, Всемирном потопе и переходе евреев через Чермное море как нарративной аналогии позволило нам увидеть, что объединяет эти отрывки. С другой стороны, мы отметили, что авторы Нового Завета, описывая таинство Крещения, вполне вероятно заимствовали символику из этих трех библейских повествований.

¹³ Morales L. M. The Tabernacle Pre-Figured. P. 245.

¹⁴ Morales L. M. Exodus old and new. P. 102.

¹⁵ Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 331.

¹⁶ Там же. С. 302.

Источники и литература

1. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библийское общество, 2010.
2. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010.
3. *Барицкий Д., свящ.* Место нарративного анализа в контексте библейских исследований // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 42–71.
4. *Филофей (Артюшин), иером.* «Идите, научите все народы...» (Мф. 28,19): Христос и ученики в Евангелии от Матфея // Богословский вестник. 2017. № 24–25. С. 21–55.
5. *Филофей (Артюшин), иером.* Под знаком милосердия (Мф. 9, 9–13): проблема соотношения праведности и греха в богословском контексте Евангелия от Матфея // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 111–130.
6. *Филофей (Артюшин), иером.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // Богословский вестник 2015. № 16–17. С. 23–55.
7. *Alter R.* A Literary Approach to the Bible // Commentary. 1975. Vol. 60. P. 70–77.
8. *Berman J. A.* Narrative Analogy in the Hebrew Bible: Battle Stories and Their Equivalent Non-Battle Narratives. Leiden: Brill, 2004.
9. *Bruckner J. K.* Exodus. Peabody: Hendrickson, 2008.
10. *Buber M., Rosenzweig F.* Werke, Bd. 2, Schriften zur Bibel. München: Koesel-Verlag & Verlag Lambert Schneider, 1964.
11. *Garsiel M.* The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels. College Township (PA): Eisenbrauns, 1985.
12. *Morales L. M.* Exodus old and new: A Biblical Theology of Redemption. Downers Grove (IL): InterVarsity Press, 2020. URL <https://ru.z-library.rs/book/7115203/ff6f09/exodus-old-and-new-a-biblical-theology-of-redemption.html> (дата обращения: 01.03.2024).
13. *Morales L. M.* The Tabernacle Pre-Figured: Cosmic Mountain Ideology in Genesis and Exodus. A dissertation submitted in completion of requirements for the degree Doctor of Philosophy University of Bristol, Trinity College. 9 May 2011.
14. *Sigmon B. O.* Between Eden and Egypt: Echoes of the Garden Narrative in the Story of Joseph and His Brothers (2013). Dissertations (2009). Paper 263. URL: http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/263 (дата обращения: 01.03.2024).

Я. О. Жуликов

ЧИС. 12:1: ВОПРОС О ЛИЧНОСТИ ВТОРОЙ ЖЕНЫ ПРОРОКА МОИСЕЯ

Пророк Моисей — один из главных персонажей не только Ветхого Завета, но и всего библейского повествования. Его биография и деятельность стали предметом научных исследований как религиозных, так и исторических. Основным источником информации о Моисее является Пятикнижие. Однако в тексте Пятикнижия есть ряд неоднозначных и малопонятных фрагментов, связанных с личностью великого пророка.

Одним из таких является эпизод с упреком Мариам и Аарона в адрес Моисея за «жену Ефиоплянку»: «И упрекали Мариам и Аарон Моисея за жену Ефиоплянку, которую он взял, — ибо он взял за себя Ефиоплянку» (Чис. 12:1). При прочтении указанного фрагмента возникает вопрос о личности той женщины, которая в священном тексте названа «женой Ефиоплянкой». Была ли это Сепфора или же речь идёт о совершенно другой женщине?

Еврейский текст начинается с глагола «watēdabbér» (ж.р., ед. ч.), что грамматически правильнее перевести как «и упрекала». Данная форма глагола указывает на ведущую роль Мариам. К тому же «watēdabbér» должен привлечь внимание, поскольку гораздо чаще используется другая форма этого глагола — «wayēdabber» (м.р., ед. ч.). Именно «wayēdabber» употребляется для описания наставлений (речи) Яхве к Моисею и Моисея к народу. Ещё одной особенностью употреблённого глагола является наличие после глагола дополнения с предлогом *-b-* (бемоше), которое может обозначать как «говорить с (кем-либо)», так и «говорить против (кого-либо)». В контексте Чис. 12:1 более подходящим по смыслу верно считать второе значение. Поводом протеста стала некая жена-эфиоплянка, однако из текста главы не ясно, кем именно она была.

Вопрос личности упомянутой женщины всегда был проблемным для экзегетов. Об этом свидетельствуют ранние еврейские источники¹. Мы имеем достаточно подробную информацию о Сепфоре, жене Моисея (См.: Исх. 2:15–22): в указанных стихах Сепфора представлена как дочь священника Иофора из Мадиама. Помимо библейских свидетельств о Моисее и его семье существуют и иные исторические сведения о пророке. Иезекиль Трагик практически пересказывает библейское повествование о встрече Моисея и Сепфоры у колодца, но местом описываемых событий считает Африку. Таким образом, Сепфора и есть жена из Куша, а Мадиам — территория Африки. А. Ибн-Эзра считает, что «...это Циппора, поскольку она мидьянитянка»². Темнокожесть жены «кушиянки», по его мнению, является следствием палящего солнца.

Однако, ряд раввинистических комментаторов понимали слово «кушит» не как этнический термин, а как прилагательное, обозначающее особенность Сепфоры. В арамейском переводе Таргума, автором которого является Онкелос, термин шапирта обозначает Куши, что дословно переводится как «красивый»³. Такое же толкование применяется к царю Саулу (Пс. 7:1), народу Израиля (Амос 9:7). Раши, следуя Онкелосу, отождествляет понятия «жена-кушитка» и «красивая женщина»: «Из-за ее

Ярослав Олегович Жуликов — Саратовская православная духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Например, Иосиф Флавий, Иезекииль Драматург (Трагик), Деметрий Хронограф.

² Тора с комментариями рабби Аврагама Ибн-Эзры. Т. 3. Ваикра. Бемидбар. Дварим. М., 2019. С. 296.

³ Онкелос. Таргум. Тора в переводе на арамейский язык. URL: http://kharzarzar.skeptik.net/biblia/tharg_on/num.htm

красоты она и была названа кушит (черной)»⁴. Согласно Раши, красота Циппоры была очевидна всем, как и то, что кушиты (эфиопы) — чернокожие. В качестве ещё одного ответа на вопрос о наречении жены Моисея кушиткой (т. е. черной) раввин напоминает о традиции называть людей черными, чтобы уберечь их от сглаза⁵. Таким образом, слово «Эфиоплянка» является эпитетом по отношению к Сепфоре, указывая на ее красоту, подобной красоте кушитов, хотя сама по себе Сепфора этнически не относилась к таковым.

В то же время довольно рано появилось и другое мнение, что у Моисея была вторая жена. Так, историк еврейского происхождения Иосиф Флавий в труде «Иудейские древности» описывает историю военного похода юного Моисея на Эфиопию от имени Египта. Находясь в Эфиопии, Моисей женится на дочери местного царя Тарбис после того, как одерживает победу⁶. Подобные сведения находим и у экзегета и историка II в. до Р. Х. Артапана Александрийского⁷.

Свт. Кирилл Александрийский (IV–V вв.) признавал, что помимо Сепфоры у пророка Моисея была ещё одна жена — эфиоплянка. «Итак, сначала Моисей взял себе в жену и сделал своею сожительницею мадианитянку, разумею дочь Иофора; по прошествии же немалого времени вступил в брак с эфиоплянкою, иноплеменной и черною»⁸. Под Аароном и Мариам св. Кирилл понимает образы ветхозаветного священства и синагоги. Поводом для упрека со стороны Аарона и Мариам (священства и синагоги) послужил брак Моисея (Христа) на темнокожей женщине-эфиоплянке (образ языческой Церкви, а тёмный или даже чёрный цвет кожи указывает на непросвещённость язычников истинным богопознанием и нравственностью)⁹.

Блж. Феодорит Кирский, в толковании на книгу Чисел приводит мнение Иосифа Флавия. Изъясняя данный фрагмент Священного текста, блж. Феодорит критически комментирует мнение Апполинария Лаодикийского: «Аполлиний же сложил еще баснословное сказание. Ибо говорит, что Моисей после Сепфоры женился на другой Эфиоплянке, чтобы соделаться образом Владыки Христа, Который после Церкви израильской обручил Себе Церковь из язычников. Но и Сепфора была иноплеменница. Поэтому сочинять басни — дело не Божия, но противного, духа. <...> Посему Моисей Сепфору назвал здесь Эфиоплянкою; потому что Сава был народ эфиопский»¹⁰.

В Толковой Библии свящ. Василий Протопопов указывает три подхода к определению личности жены из Чис. 12:1. Согласно первой теории, эфиопской женой названа Сепфора. Вторая теория говорит о том, что эта женщина — дочь эфиопского царя. По третьей версии — это жена-кушитка Моисея из южной Аравии, взятая им после возможной смерти Сепфоры¹¹.

Протоиерей Геннадий Фаст, ссылаясь на «Брюссельскую Библию», пишет, что термин «эфиоплянка» в контексте обозначает всякую иноплеменницу вообще¹². Далее автор приводит повествование Иосифа Флавия о женитьбе Моисея на Фарбис. Также о. Геннадий говорит о иудейском толковании, а именно, что Моисей женился на эфиоплянке уже после смерти Сепфоры, когда при выходе из Египта к еврейскому

⁴ Там же. С. 165.

⁵ См.: Там же. С. 166.

⁶ См.: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. В 2 т. Т. 1. кн. 1–12. Кн. 2. М., 2002. С. 116.

⁷ *Gifford E. H. Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel)*. Book 9. Ch. 9 // URL: https://tertullian.org/fathers/eusebius_pe_09_book9.htm

⁸ *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры, или объяснения избранных мест из Книги Чисел. // Творения святых Отцов в русском переводе, издаваемый при Московской Духовной Академии Т. 53–54. М., 1886–1887. С. 375.

⁹ См.: Там же.

¹⁰ *Феодорит Кирский, блж.* Т. 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Толкование на книгу Чисел. М., 2003. С. 151.

¹¹ См. *Лопухин А. П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 7 т. Т. 1: Пятикнижие; Исторические книги. М., 2009. С. 702.

¹² *Фаст Г., прот.* Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Кн. 2. Красноярск, 2008. С. 36.

народу присоединились некоторые представители африканских этносов, в том числе и кушиты. Здесь автор цитирует дореволюционного раввина Осея Штейнберга¹³.

Прот. Г. Фаст размышляет: «Почему же великий законодатель Израиля сам женат на иноплеменнице? В самом браке с иноплеменниками ничего греховного не было. Бог никогда не заповедовал потомкам Авраама хранить этническую кровную чистоту рода». Согласно автору, запрет на брак с иноплеменницами был установлен лишь с той целью, чтобы евреи, вступающие в подобные браки, не подвергались опасности уклониться в идолопоклонство и нечестие. «В этом Моисей был безупречен»¹⁴, такая опасность ему не грозила.

Православный богослов и переводчик Е. А. Авдеенко придерживался мнения, что Моисей спустя определённое время после развода с Сепфорой заключил свой второй брак — с женщиной-эфиоплянкой, о которой говорится в Чис. 12:1: «Когда Моисей женился вторично, его сестра Мариам и брат Аарон стали выговаривать Моисею, что он взял себе жену эфиопянку. Мариам и Аарон не знали почему Моисей взял другую жену, а за то, что они посмели упрекать Моисея, Господь сурово наказал Мариам...»¹⁵. Позицию Авдеенко полностью разделяет А. Е. Иванов¹⁶.

Некоторые библеисты полагают, что в тексте речь идет не об африканском Куше, а о стране кочевников Кушан, упоминаемой в книге прор. Аввакума: «Вижу я — шатры **Кушана** скорбят, трясутся жилища страны **Мидьян**» (Авв. 3:7). Одним из таких исследователей является немецкий библеист Мартин Нот¹⁷. Грамматически эти понятия отличаются.

О жене-кушитке исследователь Дж. Бадд говорит следующее: «Нет никакой попытки отождествить эту женщину с Сепфорой (Исх. 2:21), и такую связь нельзя просто предположить»¹⁸. Далее автор указывает на целый ряд фрагментов библейского текста, где Куш отождествляется с Эфиопией. Ссылаясь на Нота, Бадд указывает и другую версию — Куш обозначает местность к востоку от Вавилона, близкую к Мадиаму, где проживали племена касситов. Однако считает такое предположение неоднозначным и весьма сомнительным.

Иэн Дугид, как и большинство библеистов, указывает два варианта происхождения жены-эфиопянки: либо Эфиопия, либо Мадиам, поскольку именно эти территории в Библии называются Кушем. «Однако тот факт, что рассказчик тратит время на подтверждение точности их обвинения в том, что Моисей взял другую жену совсем недавно, либо после смерти Сепфоры, либо в дополнение к Сепфоре»¹⁹.

Таким образом, вопрос о жене Моисея из Чис. 12:1 остается загадкой, привлекающих исследователей, принадлежащих различным религиозным традициям. Отсутствие единого мнения позволяет выделить две основных позиции: 1) жена Эфиопянка — это Сепфора; 2) у Моисея действительно была вторая жена, имевшая тёмный цвет кожи (кушитка). Обе стороны, аргументируют своё мнение, опираясь на филологический, историко-культурный анализ, ссылаются на авторитетные источники и исследования.

¹³ См.: Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Авдеенко Е. А.* Чтения по книге Бытия. От сотворения мира до Вавилона. Моисей и Сепфора. Писание и Предание. URL: <https://avdejenko.ucoz.ru/Main.html>

¹⁶ См.: *Иванов А. Е.* Книга Исход: Экзодос и Шемот. М., 2017. С. 82.

¹⁷ *Noth M.* Numbers. A Commentary. Philadelphia, 1968. P. 94.

¹⁸ *Budd, P. J.* World Biblical Commentary. Vol. 5: Numbers. Dallas, 2002. P. 136.

¹⁹ *Duguid I. M.* Numbers God's Presence in the Wilderness. Wheaton, 2006. P. 158.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М.: Эксмо, 2018.
2. Авдеенко Е. А. Чтения по книге Бытия. От сотворения мира до Вавилона. Моисей и Сепфора. Писание и Предание. URL: <https://avdejenko.ucoz.ru/Main.html> (дата обращения 20.10.2023).
3. Иванов А. Е. Книга Исход: Эксодос и Шемот. М.: Классис, 2017.
4. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т. 1. Кн. 1–12. Кн. 1. М.: Изд-во АСТ; Ладомир, 2002.
5. Кирилл Александрийский, свт. Глафиры, или объяснения избранных мест из Книги Чисел. // Творения святых Отцов в русском переводе, издаваемый при Московской Духовной Академии Т. 53–54. М., 1886–1887.
6. Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 7 т. Т. 1: Пятикнижие; Исторические книги. Изд. 4-е. М.: Даръ, 2009.
7. Онкелос. Таргум. Тора в переводе на арамейский язык. URL: http://khazarzar.skeptik.net/biblia/tharg_on/num.htm (дата обращения 01.11.2023).
8. Тора с комментариями рабби Аврагама Ибн-Эзры. Т. 3. Ваикра. Бемидбар. Дварим. М.: Лехаим, 2019.
9. Фаст Г., прот. Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Кн. 2. Красноярск: Енисейский благовест, 2008.
10. Феодорит Кирский, блж. Т. 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Толкование на книгу Чисел. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
11. Яаков бен Ицхак Ашкенази. Цэна у-рэна. Пять книг Торы с комментариями. Бемидбар, Дварим / Пер. с идиша И. Некрасова (Бемидбар), А. Поляна, В. Федченко (Дварим). М.: Мосты культуры, Книжники, 2014.
12. Budd P. J. World Biblical Commentary. Vol. 5: Numbers. Dallas: Word Inc., 2002.
13. Gifford E. H. Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel). Book 9. Ch. 9 URL: https://tertullian.org/fathers/eusebius_pe_09_book9.htm (дата обращения 01.11.2023).
14. Duguid I. M. Numbers God's Presence in the Wilderness. Wheaton, Illinois: Crossway Books a publishing ministry of Good News Publishers, 2006.
15. Noth M. Numbers. A Commentary. Philadelphia: The Westminster Press, 1968.

Священник Павел Корнеев

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ РУССКОГО ТЕКСТА ТРЕТЬЕЙ КНИГИ ЕЗДРЫ

Третья Книга Ездры — неканоническая Книга Ветхого Завета, включенная в состав современной Библии в Синодальном переводе. Жанр Книги неоднороден: первые две и последние две главы можно отнести к жанру пророчества, главы 3–14 — к жанру апокалипсиса. Изучение этой Книги, равно как и прочих произведений иудейской внебиблейской литературы межзаветного периода, в настоящее время привлекает интерес современных российских исследователей, поскольку по сей день ценна для научной работы, нацеленной на выявление связей Новозаветного благовестия и раннехристианского богословия с иудейской традицией эпохи Второго Храма. В статье речь идет преимущественно об особенностях Синодального текста и отчасти текста перевода отдельного фрагмента 3 Книги Ездры, опубликованного в Толковой Библии и отсутствующего в современном Синодальном издании.

Текст Синодального перевода 3 Книги Ездры возник из Латинской Вульгаты и Елисаветинской Библии. Такой вывод проистекает из исследования и сравнения упомянутых текстов. По мнению отечественных¹ и зарубежных² ученых, исходный язык (по крайней мере глав 3–14) мог быть иврит или арамейский (последний наиболее вероятно). С греческим вариантом глав 3–14 были знакомы святые отцы и учителя ранней Церкви³. Но этих древних текстов не сохранилось до наших дней. Евгений Барский утверждает, что «до настоящего времени дошли следующие переводы, сделанные с греческой версии: латинский, сирийский, эфиопский, грузинский, два независимых арабских, армянский и фрагментарный коптский»⁴.

При исследовании богословских и эсхатологических доктрин Третьей Книги Ездры выявились некоторые текстуальные расхождения Синодального перевода с латинской и сирийской версиями, которые могут иметь значение для понимания тех смыслов, которые стремится донести до читателя эта Книга.

Важное замечание: настоящая работа не стремится к критике Синодального перевода, это лишь попытка прояснить некоторые элементы повествования, которые трудны для понимания. В работе над этим материалом немаловажно учитывать то, что любой перевод — это творческий процесс, стремящийся не к буквалистской передаче материала, но к передаче замысла его автора. Поэтому малозначительные расхождения в сравниваемых текстах пропущены. Для анализа текста Третьей Книги Ездры были использованы: а) текст Синодального перевода, б) текст Елисаветинской Библии XVIII в., в) текст *Sacra Vulgata*, г) перевод Сирийского текста, исполненный Е. В. Барским (только главы 3–14), д) текст современной английской Библии *Common English Bible* (2011).

Методика работы заключалась в сравнительном анализе стихов в отдельности и в контексте повествования.

Священник Павел Николаевич Корнеев — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, соискательство, 1 курс.

¹ Шавров М. О третьей книге Ездры. Опыт исследования о книгах апокрифических. СПб., 1861. С. 25–26

² Stone M. E. *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis, 1990. P. 1–2.

³ Добыкин Д. Г. Неканонические книги Ветхого Завета: учебное пособие. СПб., 2020. С. 106.

⁴ Барский Е. В. Сирийская версия 4 Книги Эзры // Богословские труды. Вып. 43–44. М., 2012. С. 13.

Для удобства восприятия дальнейшего материала, разночтения в тексте 3 Книги Ездры распределены по категориям:

1. Отсутствие отдельных слов и выражений в русском переводе в сравнении с прочими переводами и исходным текстом;
2. Наличие слов и выражений в русском тексте, отсутствующих в иных переводах;
3. Примеры замены слов и выражений;
4. Примеры замены смысловых значений выражений;
5. Примеры труднопонимаемых выражений;
6. Примеры творческой переработки выражений.

Отсутствие отдельных слов и выражений в русском переводе

Важное для понимания богословия 3 Ездры выражение «Каждый народ стал ходить по своему хотению, делал пред Тобою дела неразумные и презирал заповеди Твои» (3:8) в русском переводе здесь останавливается, но в латинской версии есть продолжение: «и Ты не запретил им»⁵. В 3:13–14 есть выражение «Ты избрал Себе из мужа, которому имя Авраам, и возлюбил его и открыл ему одному волю Твою». В исходном латинском тексте сказано: «и возлюбил его и показал ему конец времен тайно ночью»⁶. Это уже конкретизация. Сирийская версия с этим вариантом согласна. В той же главе есть слова: «Неужели лучше живут обитатели Вавилона и за это владеют Сионом?» (ст. 28–29). В русской версии нет слов латинского текста «и сказал я в сердце своем». Тогда первое предложение будет выглядеть иначе: «И сказал я в сердце своем, неужели лучше живут обитатели Вавилона...». Таким образом, в общем контексте этого воззвания ко Господу эти слова Ездры более ярко выражают его тяжкую скорбь о своем народе и о граде Божиим.

В главе пятой в Книге описана сцена прихода «вождя народа», упомянутого выше Салафила к Ездры (ст. 16–19). Тот волновался о священнике и просил Ездру вернуться к народу. В русском тексте ответ Ездры звучит довольно грубо: «Тогда сказал я ему: отойди от меня, и не приближайся ко мне» (ст. 19). Но в латинском тексте ответ Ездры звучит иначе: «...и не приближайся ко мне до семи дней»⁷, что смягчает ответ.

В главе 8 о Ездры Господь говорит: «Но и в том дивен ты пред Всевышним, что смирил себя, как прилично тебе, и не судил о себе так, чтобы много славиться между праведными». В русской версии исключено, но в латинском переводе сказано ему что «ты прославишься больше»⁸.

Наличие слов и выражений в русском тексте, отсутствующих в иных переводах

В русских текстах во 2-й главе есть слова: «И воскрешу мертвых от мест их и из гробов выведу их, потому что Я познал имя Мое в Израиле», тогда как ни в латинском, ни в сирийском текстах слова «Израиль» нет. В латинском буквально эта фраза выглядит так: «и подниму мертвых с мест их и воскрешу их из гробов, потому что Я узнал в них имя Мое»⁹.

В пророчестве 15-й главы есть слова об «Асии»: «Ты изнеможешь, как нищая, избитая и израненная женщинами...». Слово «женщинами» здесь выглядит странно, и действительно, в латинском переводе его нет. В той же главе звучит угроза:

⁵ “et tu non prohibuisti eos”

⁶ “et dilexisti eum et demonstrasti ei temporum finem solo secrete noctu”

⁷ “vade a me et non ad me accedas usque diebus septem”

⁸ “plurimum glorificeris”

⁹ “et resuscitabo mortuos de locis suis et de monumentis educam illos, quoniam cognovi nomen meum in illis”

«Во время переходов твоих они бросятся на опустошенный город, и истребят часть земли твоей, и часть славы твоей уничтожат». В латинском тексте эта фраза заканчивается словами «пока они возвращаются из Вавилона»¹⁰.

Примеры замены слов и выражений

В первой главе есть слова «Завещаваю благодать людям грядущим...» (ст. 37) — так в Синодальном тексте. Однако в Елисаветинской Библии¹¹ и в Вульгате вместо «завещаваю» употреблено «свидетельствую» (впрочем, в лат. слово *testor* может иметь значение «завещаю») ¹². Фраза вообще имеет явную христианскую коннотацию, что, например, прямо выражает современная английская Библия: «The apostles will joyfully testify to the coming people». В той же фразе в Синодальном тексте есть слова «торжествуют с весельем», чего нет в латинском тексте.

В русских текстах в ст. 38 в той же главе есть такие слова Господа к Ездру: «Итак теперь смотри, брат, какая слава...». В Вульгате вместо слова «брат» в этом месте употребляется слово «отец»¹³, что логичнее, если рассматривать Ездру как духовного отца нации.

В четвертой главе в русских переводах ангел говорит Ездру: «Не спеши подниматься, отвечал он, выше Всевышнего; ибо напрасно спешишь быть выше Его: слишком далеко заходишь» (ст. 34). В латинском и сирийском текстах замечание ангела нет слов «слишком далеко заходишь», но вместо них — «ибо Всевышний для многих». Там фраза имеет иной смысл: «и он ответил мне и сказал: не будь поспешен в духе превыше Всевышнего, ибо ты поторопился ради самого себя, ради своего духа, ибо Всевышний — для многих»¹⁴.

Примеры замены смысловых значений выражений

В 6:59 вопрос Ездры звучит в русском тексте так: «Если для нас создан век сей, то почему не получаем мы наследия с веком?». В латинской и сирийской версиях этот вопрос выглядит иначе: «Если мир был создан для нас, почему мы не унаследовали наш мир?»¹⁵. Здесь нужно отметить, что в 3 Ездры существует проблема понимания слов «мир» и «век»: иногда под словом «век» лучше понимать «мир» и наоборот¹⁶. Эсхатология 3 Ездры сконцентрирована на судьбе Израиля, поэтому латинский и сирийский вариант здесь предпочтительнее.

Окончание фразы в 7:11 «Для них Я сотворил век; но когда Адам нарушил Мои постановления, определено быть тому, что сделано» выглядит не вполне ясно. Смысл проясняется латинской версией: «было осуждено то, что было сделано»¹⁷. В сирийской — «проклято»¹⁸.

В 8:47 есть слова Господа: «Многого недостает тебе, чтобы ты мог возлюбить создание Мое более Меня, хотя Я часто приближался к тебе самому, а к неправедным никогда». В латинской версии фраза выглядит иначе: «Многого не достает тебе, чтобы ты мог любить Мое создание больше Меня, хотя ты часто приближался к себе,

¹⁰ “dum revertuntur a Babylonia”

¹¹ Третья Книга Ездры // Библия сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1762. С. 1699.

¹² Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 1009.

¹³ “et nunc, pater”

¹⁴ “et respondit ad me et dixit: non festina spiritu super Altissimum tu enim festinas propter temet ipsum spiritum, nam Excelsus pro multis”

¹⁵ “et si propter nos creatum est saeculum, quare non hereditatem possidemus nostrum saeculum?”

¹⁶ Лат. *saeculum* может иметь значения как «мир» так и «век». См.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 892.

¹⁷ “iudicatum est quod factum est”

¹⁸ Барский Е. В. Сирийская версия 4 Книги Эзры. С. 31.

но к несправедливому никогда»¹⁹. Таким образом, проясняется, что Ездра несправедливо относил себя к несправедливым, а Господь убеждает его в обратном.

Труднопонимаемые выражения

В 7:60 есть слова «Так обстоит дело и с обещанной Мною тварью» (7:60)²⁰. Это не Синодальный перевод, это буквальный перевод²¹ в Толковой Библии фрагмента с латинского. Это, впрочем, трудность латинской версии. Впервые обнаруживший этот фрагмент Роберт Бенсли, предполагал, что здесь, вероятно, проблема с греческим оригиналом этого текста, именно — в возможной путанице между κτίσις (творение) и κρίσις (суд). Он писал, что более ранняя латинская версия этого стиха, судя по сирийской и эфиопской версиям, выглядела, вероятно, как *herpromissio creaturae*²². Однако Е. Барский в своем переводе сирийской версии пишет: «Так же и обещание Моего суда»²³. Также выглядит этот стих в современной английской Библии²⁴. В таком виде фраза более соответствует контексту главы.

В русской и латинской версиях стих 9:13 заканчивается странным образом: «Ты не любопытствуй более, как нечестивые будут мучиться, но исследуй, как спасутся праведные, которым принадлежит век и ради которых век, и когда». Это буквальный перевод. Слово «когда» лучше бы поставить перед словом «нечестивые». Сирийский перевод это недоумение устраняет: «Итак, ты сейчас исследуй не то, как будут мучиться нечестивые, но то, как будут жить праведники, которым принадлежит этот мир и ради которых мир и был создан»²⁵.

Примеры творческой переработки

В 3:34 сказано: «Итак взвесь на весах и наши беззакония и дела живущих на земле, и нигде не найдется имя Твое, как только у Израиля». Ни в латинской, ни в сирийской версиях этот стих так не выглядит. Латинский текст довольно темный: «итак теперь взвесь на весах беззакония наши и тех, кто живет в мире, и будет найден момент точки, где оно упадет»²⁶. Сирийский перевод: «Ныне же взвесь на весах наш грех и [грех] живущих в мире; и окажется, что перекладина [весов] не наклонится [в ту или другую сторону]»²⁷. Смысл приведенных цитат видимо выражает просьбу к Богу оценить то, как Его почитают в Израиле и у других народов.

В латинском тексте есть странное выражение «от Авраама к Аврааму, так как от него родились Иаков и Исав...» (6:8)²⁸. Выражение «от Авраама до Авраама» присутствует и в сирийской версии²⁹, в Синодальном тексте оно выглядит иначе: «От Авраама даже до Исаака, когда родились от него Иаков и Исав...». Джордж Бокс в начале XX в. предложил реконструкцию греческого оригинала этого текста: «ἀλλό

¹⁹ "Multum enim tibi restat, ut possis diligere meam creaturam super me. Tu autem frequenter te et ipsum proximasti iniustis numquam"

²⁰ Третья Книга Ездры // Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1905. Т. 2. С. 278.

²¹ "sic et a me repromissa creatura"

²² *Bensly R. L.* The missing fragment of the Latin transcription of The Fourth Book of Ezra. London, 1875. P. 61.

²³ *Барский Е. В.* Сирийская версия 4 Книги Эзры. С. 34.

²⁴ "So also will be the judgment I have promised"

²⁵ *Барский Е. В.* Сирийская версия 4 Книги Эзры. С. 44.

²⁶ "nunc ergo pondera in statera nostras iniquitates et eorum qui habitant in saeculo, et invenietur momentum puncti ubi declinet"

²⁷ *Барский Е. В.* Сирийская версия 4 Книги Эзры. С. 19.

²⁸ "ab Abraham usque ad Abraham, quoniam ab eo natus est Iacob et Esau, manus enim Iacob tenebat ab initio calcaneum Esau"

²⁹ *Барский Е. В.* Сирийская версия 4 Книги Эзры. С. 40.

τοῦ Ἀβραὰμ ἕως τῶν τοῦ Ἀβραὰμ», то есть «от Авраама до его ближайших потомков»³⁰. Судя по контексту главы, речь идет о наступлении последних времен, таким образом, это выражение следует понимать, как утверждение, что это наступление свершится совсем скоро.

Приведенные выше примеры разночтений русского перевода с прочими, в числе которых — исходный латинский, дают возможность более глубокого осмысления богословско-эсхатологического послания 3 Книги Ездры и понимания контекста эпохи. Подчеркну: представленный анализ не является критикой Синодального текста и не призывает к его немедленному исправлению. Здесь приведены лишь некоторые примеры, которых на самом деле больше. Изложенные здесь, они представляют собой наиболее выдающиеся и бросающиеся в глаза элементы повествования.

В целом видно, что переводчики старались бережно относиться к исходному тексту, но все же стремились к его творческой переработке, исходя из контекста и своего христианского мировоззрения. Но важно помнить, Третья Книга Ездры — это памятник прежде всего Ветхозаветного мышления.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское Общество, 2013.
2. Библия сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1762.
3. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 3-х т. / под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1903–1913. Т. 2.
4. Biblia Sacra Vulgata. Weber-Gryson. Stuttgart, 2007.
5. Common English Bible. Nashville TN USA, 2011.
6. Барский Е. В. Сирийская версия 4 Книги Эзры // Богословские труды. Вып. 43–44. М., 2012. С. 13–60.
7. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976.
8. Добыкин Д. Г. Неканонические книги Ветхого Завета: учебное пособие. СПб., 2020.
9. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета / Сост. О. Н. Штейнберг. Вильна, 1878.
10. Шавров М. О третьей книге Ездры. Опыт исследования о книгах апокрифических. СПб., 1861.
11. Bensly R. L. The missing fragment of the Latin transcription of The Fourth Book of Ezra. London, 1875.
12. Vox G. H. The Apocalypse of Ezra. London, 1917.
13. Stone M. E. Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

³⁰ Vox G. H. The Apocalypse of Ezra. London, 1917. P. 40.

Диакон Александр Схиртладзе

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИН 5:4 В РУССКИХ И ГРУЗИНСКИХ ПЕРЕВОДАХ

При исследовании переводов Евангелия от Иоанна определённый интерес вызывает стих Ин 5:4, являющийся частью евангельского повествования об исцелении расслабленного при купальне возле Овечьих ворот Иерусалима. В частности, внимание исследователя привлекает перевод конструкции *κατὰ καιρὸν*, выражающей время, когда Ангел сходил в купальню и возмущал в ней воду. Древнегреческо-русский словарь И. Х. Дворецкого предлагает 10 лексических соответствий для слова *καιρὸς*, среди которых для рассматриваемого стиха наиболее приемлемыми большинство современных исследователей считает следующие: «надлежащая пора, благоприятный момент» и «время (вообще), пора». Однако переводы Евангелия от Иоанна на другие языки не ограничиваются указанными вариантами интерпретации.

Проанализировав переводы стиха Ин 5:4 на русский и грузинский языки, можно выделить три различные интерпретации. Первый вариант перевода предполагает интерпретацию слова *καιρὸς* в значении «надлежащая пора, благоприятный момент». Примером такого представления может служить церковно-славянский перевод, в котором конструкция *κατὰ καιρὸν* передана как «на всяко лѣто». По мнению ряда исследователей (например, В. Махека), славянское слово «лѣто» родственно латинскому «laetus» («прекрасный»), в связи с чем одним из его значений может быть «прекрасное время»¹ или «благоприятная пора». Следует отметить, что это лишь одна из точек зрения, поскольку в других фрагментах Нового Завета церковно-славянское сочетание «на всяко лѣто» может иметь другое значение. Например, в стихе Лк 2:41 словами «на всяко лѣто» передаётся греческая конструкция *κατ' ἕτος*, означающая «каждый год». Однако это не исключает возможность употребления фразы «на всяко лѣто» в значении «благоприятная пора» в Ин 5:4. Таким образом, первый рассмотренный вариант интерпретации предполагает, что Ангел сходил в купальню в момент, определённый Богом для исцеления больных.

Второй вариант интерпретации рассматривает слово *καιρὸς* в значении «время». Примером такого перевода является конструкция «по временам» в Синодальном переводе. Следует отметить, что того же варианта интерпретации придерживается большинство современных грузинских переводов Евангелия от Иоанна (в частности, перевод Института перевода Библии (ИВТ), перевод Б. Брегвадзе, перевод З. Кикнадзе и М. Сонгулашвили, перевод Группы по переводу Библии при Грузинской Патриархии), в них в качестве лексического соответствия словам *κατὰ καιρὸν* выбрано слово *დროდადრო* [droadadro], которое на русский язык можно перевести как «время от времени». При такой интерпретации Ангел сходил в купальню в моменты времени, которые никому заранее не были известны, но достаточно часто, чтобы больные не покидали место возле купальни в ожидании возмущения воды.

Третий вариант интерпретации имеется в грузинском переводе в редакции прп. Георгия Святогорца (1009–1065). В ней конструкция *κατὰ καιρὸν* передана словами *წლითი წლიად* [tsliti tslad], что с современного грузинского языка на русский язык переводится как «из года в год». В соответствии с данной интерпретацией Ангел сходил в купальню раз в год в определённый праздник (предположительно, в праздник

Диакон Александр Михайлович Схиртладзе – Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 2. С. 489.

Пасхи), неизвестным оставался лишь точный момент возмущения воды, которого ожидали больные. Эта интерпретация настолько отличается от двух, рассмотренных выше, что возникает предположение об ошибке перевода. Однако при исследовании грузинских переводов Евангелия от Иоанна, проведённом автором настоящей статьи, установлено, что для редакции прп. Георгия Святогорца в целом характерна высокая точность в осмыслении древнегреческой лексики и передаче её содержания на грузинском языке. В связи с этим целесообразно рассмотреть возможные причины, почему в указанной редакции имеется именно такой перевод. Наиболее вероятными представляются две альтернативы: либо слово წელი [tseli] в XI в. имело какое-либо другое значение, утраченное в процессе исторического развития грузинского языка, либо прп. Георгий намеренно использовал слово წელი в значении «год», основываясь на какой-либо другой традиции перевода.

Рассматривая значения слова წელი, все имеющиеся в распоряжении автора настоящей статьи толковые словари грузинского языка приводят значения, эквивалентные русским понятиям «год» и «талия». Однако в «Словаре грузинских синонимов» А. П. Неймана в качестве синонима слова წელი приводится также слово შეძლება [shedzleba], которое на русский язык можно перевести как «возможность». Стоит отметить, что в Конкордации Стронга слово καιρός (№ 2540) определяется похожим образом: «*time as opportunity*» («*время как возможность*»). Таким образом, словосочетание წელიწადი წლად могло бы быть устаревшей конструкцией, выражающей смысл, схожий с понятием «благоприятное время», и в этом случае интерпретацию стиха Ин 5:4 прп. Георгием можно было бы отнести к первому варианту перевода из рассмотренных выше. Однако, возможность такой интерпретации в редакции прп. Георгия Святогорца крайне маловероятна, поскольку, во-первых, кроме упомянутого словаря А. П. Неймана никакие другие словари грузинских синонимов не включают слова წელი и შეძლება в один синонимический ряд, во-вторых, во всех остальных 85 случаях использования слова καιρός в Новом Завете в данной редакции в качестве лексического соответствия приводится слово ჯამი [zhami], означающее «час, пора». Поэтому более вероятным представляется намеренное использование прп. Георгием слова წელი в значении «год» в рассматриваемом стихе.

Чтобы объяснить интерпретацию прп. Георгия, необходимо рассмотреть вопрос об источниках. Известно, что прп. Георгий Святогорец не выполнял перевод Священного Писания заново, но редактировал предшествующие рукописи². Автором настоящей статьи исследован ряд грузинских рукописей X в. (т. е. до рождения прп. Георгия Святогорца) из библиотеки монастыря Святой Екатерины на горе Синай в виде микрофильмов, находящихся в открытом доступе на интернет-ресурсе Библиотеки Конгресса США. Среди исследованного материала имеются два манускрипта, содержащих написание стиха Ин 5:4, аналогичное написанию в редакции прп. Георгия Святогорца. Кроме того, в одной из рукописей этот стих отсутствует. Отсюда следует, что, во-первых, конструкция «из года в год» бытовала в грузинских переводах ещё до прп. Георгия, и он по определённым причинам оставил её без исправления. Во-вторых, наличие и отсутствие стиха Ин 5:4 в разных рукописях одного периода говорит о наличии у грузинских переводчиков разных версий древнегреческого текста, тем более, что существование разных вариантов древнегреческого текста Ин 5:4 сомнению не подлежит³. В таком случае, не исключено, что в одной из таких версий древнегреческого текста в стихе Ин 5:4 вместо слова καιρός было написано слово ἔτος, что повлекло за собой появление в грузинском тексте конструкции «из года в год».

В пользу существования версии древнегреческого текста, в котором вместо κατὰ καιρὸν могло быть написано κατ' ἔτος, свидетельствует наличие комментариев

² კვიციანი ე. სახარების XI საუკუნის ქართული ხელნაწერების კოდიკოლოგიურ-ტექსტოლოგიური ანალიზი და ოთხთავის გიორგი მთაწმინდლისეული რედაქციის სამოყალობების ისტორია. თბილისი, 2019. გვ. 12.

³ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Иоанна. Богословско-экзегетический комментарий. М., 2020. С. 93.

раннехристианских богословов, в которых утверждается, что Ангел сходил в купальню раз в год. К таким комментариям можно отнести слова Тертуллиана о том, что омовение в источнике Вифезды «освобождало раз в году одного»⁴. Кроме того, можно привести проповедь свт. Хроматия Аквилейского, в которой он, сравнивая воды крещения с водой в купальне Вифезды, говорит: «Та вода приходила в движение один раз в году, а эта вода крещения Церкви всегда готова прийти в движение. <...> Там вода исцеляла только одного человека в год, а эта ежедневно спасает целые народы»⁵. Таким образом, можно утверждать, что в Церкви существовала традиция интерпретации стиха Ин 5:4, в которой Ангел сходил в купальню раз в год, и эта традиция нашла отражение как в доафонских грузинских переводах, так и в грузинских переводах афонского периода.

Возникает вопрос, почему прп. Георгий Святогорец при редактировании текста стиха Ин 5:4 не изменил конструкцию «из года в год». По мнению автора настоящей статьи, это объясняется сохранением описанной выше раннехристианской традиции интерпретации в литургическом наследии. В «Собрании синаксарей Постной и Цветной Триоди» Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV в.) в неделю о расслабленном предлагается для чтения стих, в котором об омовении в Овчей купальне сказано: «первый, кто входил в неё, когда однажды в год Ангелом возмущена в ней была вода, выздоравливал»⁶. Таким образом, к XIV в. подобная интерпретация в литургических текстах ещё бытовала. Прп. Георгий Святогорец, живший на три столетия раньше, известен тем, что, среди прочего, перевёл большое количество литургических и гимнографических текстов с греческого языка на грузинский⁷, поэтому был с ними хорошо знаком. Вероятно, имея в качестве исходного материала для редактирования более ранние переводы, в которых стих Ин 5:4 содержал конструкцию «из года в год», и принимая во внимание существование литургических текстов с соответствующей интерпретацией, прп. Георгий оставил перевод данного стиха без исправления.

Источники и литература

1. Габидзашвили Э., Крашенинникова Н. Н. Георгий Святогорец // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 75–78.
2. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. М.: ГИС, 1958. Т. 1.
3. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Иоанна. Богословско-экзегетический комментарий. М.: Издательство ББИ, 2020.
4. *Никифор Каллист Ксанфопул.* Синаксари Постной и Цветной Триоди. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.
5. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык / ред. А. А. Алексеев. СПб., 2001.
6. Священное Евангелие. М.: издание Московской Патриархии, 1984.
7. *Тертуллиан.* О Крещении // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 93–105.
8. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986. Т. 2.
9. *Хроматий Аквилейский, свят.* Проповеди. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2014.
10. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები / მთარგმნელ-რედაქტორები: ზურაბ კვიციანი, მალბაზ სონღულაშვილი. სტოკჰოლმი: ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი, 1993.
11. ახალი აღთქმა და ფსალმუნი. სტოკჰოლმი: ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი, 1985.

⁴ *Тертуллиан.* О Крещении // Избранные сочинения. М., 1994. С. 96.

⁵ *Хроматий Аквилейский, свят.* Проповеди. М., 2014. С. 118–121.

⁶ *Никифор Каллист Ксанфопул.* Синаксари Постной и Цветной Триоди. Сергиев Посад, 2008. С. 100.

⁷ *Габидзашвили Э., Крашенинникова Н. Н.* Георгий Святогорец // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 77.

12. ახალი აღთქმა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი, წიგნი იოანესი / თარგმნა საქართველოს საკატორქოსთან არსებული ბიბლიის თარგმნის ჯგუფმა. რედაქტორი ქ. მათიაშვილი. თბ.: საქართველოს საკატორქო, 2010.
13. კვირკველია ე. სახარების XI საუკუნის ქართული ხელნაწერების კოდიკოლოგიურ-ტექსტოლოგიური ანალიზი და ოთხთავის გიორგი მთაწმინდლისეული რედაქციის ჩამოყალიბების ისტორია. თბილისი, 2019.
14. ნეიმანი ა. ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი. თბ.: განათლება, 1978.
15. სახარება იოანესი / ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბ. ბრეგვაძემ. რედაქტორი ლ. ნადარეიშვილი. თბ.: გამომცემლობა «არსი», 1998.
16. ძველი ქართული ახალი აღთქმამა სქოლიოებით. თბ.: გამომცემლობა «ალილო», 2017.

А. А. Дорофеев

СРАВНЕНИЕ ХРИСТОЛОГИИ В ПОСЛАНИЯХ СВ. АП. ПАВЛА К КОЛОССЯНАМ И К ФИЛИППИЙЦАМ¹

Христология в послании к Колоссянам

В опровержении возникшей ереси среди верующих в Колоссах, последователи которой отрицали Божественную природу Христа, апостол Павел говорит: «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол 1:15). В данном стихе необходимо обратить внимание на выражение: «образ Бога невидимого», где апостолом Павлом для обозначения «образа» используется «εἰκὼν». Данный термин может употребляться в различных смыслах: во-первых, как «художественное изображение», например, картина, статуя или оттиск на монете, «образ Бога» или «отражение»². Во-вторых, в метафорическом смысле выражает «мысленный образ», «подобие»³. В-третьих, используется в значении «копии», «живого образа», «проявления»⁴. Таким образом, апостол Павел выражает мысль, что Иисус Христос есть совершенное проявление Бога, в котором образ являет единосущие⁵.

Представители колосской ереси утверждали в Иисусе Христе посредническое преимущество и приравнивали Его к «ангельским чинам», которые в свою очередь служили посредниками между Богом и человеком. Выражая главенство Христа над творением, апостол добавляет: «рожденный прежде всякой твари»; Сын был рожден Отцом, но не сотворен, и «если рожден, то от существа и естества Отца»⁶. Апостол Павел использует термин *πρωτότοκος* — «первенец», которым «подчеркивает предсуществование и уникальность Христа, так же как и Его превосходство над всем творением»⁷. В Священном Писании Ветхого Завета синонимы «первенец» и «перворожденный» обычно отражали особо почитаемый титул.

Вопреки ошибочному представлению еретиков о «стигиях мира», апостол Павел заявляет, что Христос стоит во главе всего творения; и всё через него обретает бытие: «ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли,- все Им и для Него создано» (Кол 1:16). Описывая Божественное величие Христа, апостол говорит: «ибо Им создано всё» (греч. ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα — букв. потому что в Нем было создано всё). В выражении ἐν αὐτῷ (в Нем), «предлог указывает на Христа как на область, в которой происходит работа сотворения»⁸. Подтверждая свою мысль, апостол Павел заявляет, что Христос

Чтец Александр Александрович Дорофеев — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Статья написана по материалам магистерской диссертации автора — прим. ред.

² Rad G., Kittel G., Kleinknecht H. Εἰκὼν // Kittel G., Friedrich G. The Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 2. Grand Rapids, 2000. P. 388.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Феодорит Кирский, блж. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла. М., 2013. С. 475.

⁶ Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам, к Филиппийцам. М., 2005. С. 67.

⁷ Роджерс К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 716.

⁸ Там же. С. 717.

не только Творец, но и Он же является целью творения: «и Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол 1:17), то есть Своею зиждательной силой промышляет над всем творением, без которой не могло бы иметь бытие всё сотворенное. Так, апостол Павел показывает, что Господь Иисус Христос — Вседержитель, для Которого было создано всё, и Которому поклонялось всякое творение.

Христология ап. Павла в послании к Филиппийцам

Излагая христологическое учение для Филиппийской церковной общины, апостол Павел прежде всего указывает на Божественное достоинство Иисуса Христа: ὁς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ — «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп 2:6). В данном контексте стоит обратить внимание на термин μορφή — «образ», используя который, автор послания подразумевает форму бытия Самого Бога. Греческое слово μορφή употребляется для указания «природы чего-либо или неизменной сущности чего-либо»⁹, а глагол ὑπάρχω — «будучи» используется Павлом «не только для обозначения изначального бытия, но и непрерывного»¹⁰. Так, апостол указывает, что Иисус Христос Своим естеством — истинный Бог и добавляет: «не почитал хищением быть равным Богу», тем самым подчеркивает Его равенство с Богом и власть, которая была не похищена, но имевшую как «естественную, не данную, но постоянно и неотъемлемо Ему принадлежащую»¹¹.

Будучи Самим Богом и обладая великой славой, Иисус Христос уничижает Себя Самого, через воплощение, для спасения рода человеческого. Так, апостол Павел, призывая жителей города Филиппы к единодушию и единомыслию, которое достигается через смирение, раскрывает в гимне пример величайшего смирения: ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος «но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп 2:7). Апостол говорит о воплощении, которое, в свою очередь, явилось в тварный мир через уничижение Господа, и для этого использует глагол κενόω, что буквально означает: опорожнять, опустошать; «этим глаголом можно обозначить извлечение предметов из контейнера до тех пор, пока он будет пустым; выливание, пока в сосуде ничего не останется»¹².

Иисус Христос действительно принял человеческую природу, и Его воплощение было не призрачным, а реальным. Он был не только тем человеком, которого могли узреть, но и оставался Богом. В синодальном переводе глагол «сделавшийся» передан термином γενόμενος, который «является частью греческого глагола γίγνομαι. Этот глагол передает значение состояния, которое не является постоянным. Смысл сводится к становлению, и слово обозначает перемена, совершенно реальная, но которая проходит»¹³. Это говорит о том, что человеческое существование Христа было не постоянным.

Далее апостол Павел повествует о смирении Христа, которое было явлено Им в тварном мире: «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2:8). С самого рождения прослеживается то величайшее уничижение Иисуса Христа, которое Им добровольно было выбрано. За такое самопожертвование и то послушание вплоть до самой смерти, «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных

⁹ Атли Б. Павел — в узлах, Евангелие — на свободе: тюремные Послания (к Колоссянам, Ефессянам, Филимону и, позже, к Филиппийцам). Маршалл, 2013. С. 337.

¹⁰ Лушников Д., прот. Гимны в посланиях св. ап. Павла. СПб.; М., 2009. С. 122.

¹¹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Филиппийцам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. XI. Кн. 1. СПб., 1905. С. 277.

¹² Баркли У. Толкование посланий к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам и Фессалоникийцам. Скоттдейл, 1986. С. 36.

¹³ Там же. С. 36.

и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп 2:9–11). Бог Отец наделяет Христа как человека именем выше всякого имени – Господь (Κύριος).

Синтез христологии в Посланиях к Колоссянам и к Филиппийцам

Итак, каждое из посланий апостол направляет конкретному адресату, для которого наставление Павла имело определённую цель. Вследствие этого автор применяет такие выражения и ту терминологию, которые были бы понятны читателю. Несмотря на способ выражения мысли и употребления различной терминологии, смысл высказываний сводится к тому, что Иисус Своим естеством истинный Бог. Применяемые термины в послании к Колоссянам: εἰκὼν, πρῶτότοκος и πλήρωμα позволяют путем их анализа утверждать, что в этом послании содержится учение о Божестве Иисуса Христа. В послании к Филиппийцам апостол подбирает несколько другую терминологию: μορφή, ὑπάρχω, κύριος.

Выражая одну и ту же мысль, апостол Павел часто использует различную терминологию; он находится в творческом поиске и «в качестве метафор часто использует понятия и представления из самых различных сфер жизни эллинского общества того времени. Здесь мы находим бытовые образы. Причем для Павла как жителя городского, наиболее характерны сравнения, почерпнутые в спорте»¹⁴. Павлу нужен язык, на котором будет понятно благовестие. В апостольский век язык только формируется, и сами апостолы его формируют. Апостол Павел – выдающийся миссионер своего времени, «удивительный пример того, как сокровище творческого, преобразующего мир Слова Божия действует через посредство внешне слабого человека»¹⁵. Он знал хорошо греческий язык наряду с арамейским, о чём свидетельствует его происхождение и образование в городе Тарсе¹⁶; поэтому ему приходилось подбирать такую терминологию, которой было можно выразить указание на то, что Иисус Христос есть Бог. По сути, это были некие его опыты, «в Новом Завете многообразии терминологии обусловлено, как правило, принципиальной новизной ряда понятий и активным поиском авторами Священного Писания подходящей словесной формы для выражения богооткровенного смысла»¹⁷.

В послании к Колоссянам, которое было написано несколько ранее, для отображения Божественной сущности Иисуса Христа используется термин εἰκὼν τοῦ θεοῦ (бук. изображение Бога). Вероятно, апостол Павел опосредовано узнает реакцию на термин εἰκὼν; его употребление не очень убедительно, и возможна какая-то иная интерпретация, поэтому в послании к другой общине он продолжает творчески экспериментировать и берёт другой термин. Так, для того, чтобы показать Божественную сущность в послании к Филиппийцам, используется термин μορφή в сочетании с θεοῦ; Он не просто образ или вид, но форма Божия. Сочетание μορφή θεοῦ уже звучит убедительнее, потому что здесь присутствует θεός. Апостолу Павлу приходилось экспериментировать, применяя творческие способности, и подбирать подходящую терминологию для того, чтобы его благовестие было понятно языческому миру¹⁸.

¹⁴ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Церковный вестник. 2004. № 5. С. 63.

¹⁵ Там же. С. 61.

¹⁶ *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Павел. Биография. М., 2017. С. 28.

¹⁷ *Юревич Д., прот.* Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов как предтеча отцов-каппадокийцев в формировании христианской богословской терминологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 74.

¹⁸ *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. I. СПб., 1905. С. 28.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.
2. The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform / edited by Robinson M., Pierpont W. Southborough, MA: Chilton Book Publishing, 2005.
3. *Атли Б. Павел — в узах, Евангелие — на свободе: тюремные Послания (к Колоссянам, Ефессянам, Филимону и, позже, к Филиппийцам)*. Маршалл: Международное изучение Библии, 2013.
4. *Баркли У.* Толкование посланий к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам и Фессалоникийцам. Скоттдейл: Геральд Пресс, 1986.
5. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. I. СПб., 1905.
6. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Церковный вестник. 2004. № 5. С. 61–64.
7. *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Павел. Биография. М.: Изд. Дом «Познание», 2017.
8. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на послание к Филиппийцам // *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. В 12 т. Т. XI. Кн. 1. СПб., 1905.
9. *Лушников Д., прот.* Гимны в посланиях св. ап. Павла. СПб.; М., 2009.
10. *Роджерс К. Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001.
11. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла. М.: Сибирская Благовонница, 2013.
12. *Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам, к Филиппийцам. М.: Правило веры, 2005.
13. *Юревич Д., прот.* Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов как предтеча отцов-каппадокийцев в формировании христианской богословской терминологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 74–82.
14. *Rad G., Kittel G., Kleinknecht H.* Εἰκὼν // Kittel G., Friedrich G. The Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 2. Grand Rapids, MI, 2000. P. 381–397.

В. М. Кошман

ПОНЯТИЕ О «ЧИСТЫХ» И «НЕЧИСТЫХ» ЖИВОТНЫХ В КОНТЕКСТЕ ИУДЕЙСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ

Понятие о ритуальной чистоте в Ветхозаветном обществе имело большой вес и значение. Оно являлось законом для всех членов Богоизбранного народа. Источником предписаний такого рода является книга Левит, в которой подробно описан свод правил, обязательных для исполнения. Считалось, что человек в нормальном своем состоянии является чистым и, таким образом, может участвовать в ритуальной жизни народа. Однако чистота могла быть нарушена разнообразными осквернениями. Стоит отметить, что нечистота как явление была временной и не считалась греховной, поскольку часто была неизбежной, например, при супружеских отношениях или погребении родных. Вне зависимости от состояния чистоты или нечистоты, люди являлись грешниками. Нечистота на время отлучала пребывающего в ней человека от участия в богослужениях и священных собраниях.

На священниках лежала обязанность объяснять народу правила чистоты и нечистоты для того, чтобы люди могли оставаться в состоянии чистоты, а в случае осквернения, в ходе повседневной жизни, могли вернуться в него. Как отмечается в книге Левит, такого рода закон был установлен для того, чтобы Бог пребывал в чистом народе и люди не умирали в нечистоте, тем самым оскверняя Его жилище (Лев. 15:31). По своей структуре законы разделяются на 2 вида: о чистой и нечистой пище (Лев. 11) и о ритуальной нечистоте (Лев. 12–15). Предписания о чистоте и нечистоте имели своей целью напомнить еврейскому народу о святости Бога и избранного Им Израиля и отделить богоизбранный народ от языческого мира и противных Богу обычаев.

Блаженный Августин, толкуя смысл ритуальных ограничений, говорит, что Творец устанавливает их не сразу после начала обитания человека в жестоких земных реалиях, а именно тогда, когда евреи из-за тяжкосердия и огрубения нравов перестали слушать Бога и верить Его словам. Именно поэтому, по словам пророка Иезекиля, получил Израиль «недобрые правила». Сделано это было для того, чтобы непокорный народ посредством исполнения правил преклонил главу перед своим Создателем, так как нельзя было вручить бунтующему человеку всю тварь¹. Сходную мысль предлагает и Тертуллиан. В частности, он говорит, что целью ограничений было обуздать обжорство и несдержанность еврейского народа, который, питаясь небесной манной, жалел о изобилии огурцов и дынь в египетском рабстве. Тертуллиан также считал, что запреты должны были укротить своеволие народа, которое происходило от их невоздержания².

Блаженный Феодорит, объясняя смысл и цель хранения чистоты, говорит, что предписания были призваны развить в сознании еврейского народа как духовную, так и физическую чистоплотность. Господь посредством естественного наставляет в нравственном³.

Василий Михайлович Кошман — Саратовская православная духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Августин, *блж.* Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М., 2005. С. 245.

² Тертуллиан Против Маркиона в пяти книгах. СПб., 2010. С 153–155.

³ Феодорит Кирский, *блж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Т. 1. М., 2003. С. 127–128.

Среди мнений еврейских толкователей примечательным является мнение раввина Якова бен Ицхаки Ашкенази, который объясняет смысл предписаний следующим образом: «Человек рождается со злым началом и, всячески уклоняется в прелести и наслаждения мира, а зачаток добра в нем появляется только в 13 лет (только с возрастом и пониманием в человеке появляются позитивные качества), из-за чего, привыкнув к греховной жизни, ему тяжело сделать что-либо хорошее. Именно поэтому Тора предписывает исполнение заповедей, в том числе и связанных с чистотой, чтобы смирить человеческое тело и сохранить его от тлетворного влияния и понудить его делать добро⁴.

Рабби Шломо Ицхаки (Раши) в запретах, данных народу израильскому, заостряет внимание на контексте его богоизбранности. Поскольку сыны Израиля являются достойными жизни, Бог отстранил их от нечистоты и дал заповеди только для них, в то время как для других народов никаких запретов не предусмотрено. Для подкрепления своего мнения он приводит притчу о враче, который посещает больного. В случае, если положение больного безнадежно, он разрешает ему есть все что угодно и не налагает запретов, но если больной имеет надежду на жизнь, врач дает указания с ограничениями⁵.

По смыслу предписания о чистоте и нечистоте можно разделить на несколько блоков. Первый — это правила об употреблении в пищу животных. Эти запреты и предписания имели духовный смысл. Считается, что такого рода постановления имели целью отделить израильский народ от окружающих его язычников и их обычаев. Для достижения этой цели требовались особая бдительность и постоянное памятование о воле Бога, которые воспитывали осторожность перед возможными осквернениями. Исследуя исторические источники, относящиеся к ветхозаветному времени, можно увидеть, что цель предписаний была достигнута. В частности, римский историк Тацит упоминает о том, что законы о чистой и нечистой пище стали причиной большого разделения между иудеями и прочими народами⁶.

Стоит отметить, что помимо духовной составляющей вышеуказанных запретов они носили и практический характер. Толковая Библия Лопухина помимо духовных толкований, очистительных предписаний дает и более прагматичное объяснение. В частности, запрет, признававший целую группу животных нечистыми, а соответственно и непригодными для пищи, был обоснован инстинктивным, органическим нерасположением человека к некоторым животным и птицам. В особенности к плотоядным и к тем породам, питанием которых является падаль. Подобного рода запреты не являлись новшеством, так как присутствовали в истории иудейского общества задолго до Синайского законодательства (Быт. 7:2). Больше того, подобные правила имели место в жизни и других народов: персов, египтян, арабов, индусов⁷.

Чистота или нечистота животных отличалась следующими факторами: 1) раздельнокопытность (у животного, пригодного для пищи, должен быть кожный разрез на копытах); 2) жвачность животного. Духовное значение этих предписаний предлагает преп. Ефрем Сирийский. Святой толкователь под образом чистых животных понимает души людей, дела которых полностью согласны с их словами. Они различают учение и все свои слова употребляют с рассуждением. Потому они и представлены под образом раздвоенных копыт, поскольку они легко сбрасывают с себя нечистоту плотских вожделений⁸. Сходную мысль предлагает и преп. Макарий Великий, замечая, что человеку, желая быть Божьим, нельзя без различения слепо следовать одной мысли, наслаждаясь злыми помыслами, но должно всегда проводить в себе

⁴ Яков бен Ицхак Ашкенази из Янова. Цэна у-рэна. Пять книг Торы с комментариями. Шмот, Ваикра. М., 2014. С 305–306.

⁵ Пятикнижие с Толкованием раби Шломо Ицхаки (Раши). Иерусалим, 2006. С. 168.

⁶ Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Т. II. «История». М., 1993. С 56.

⁷ Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового завета Т. 1. СПб., 1904. С. 560.

⁸ Ефрем Сирийский, прп. Творения. Т. 6. М., 1994. С 289.

строгое различие посредством разума. Каждому человеку необходимо жевать «духовную жвачку», приучая свой ум к чтению слова Божия, чтобы наше разумение, противодействующее греху, навсегда вселилось в нас и теснило сожителямствующий с нашей душой грех⁹.

Еврейские толкователи предлагают свою интерпретацию правил о животных. Рабби Ашкенази разделяет всех животных на несколько групп по тому веществу, из которого они были сотворены: из земли, воды, воздуха и огня. Именно поэтому, перечисляются сначала животные пригодные для пищи, созданные из земли, а дальше и все последующие. Примечательным является четвертый раздел, так как в нем упоминается о признаках твари, которая рождена из огня. Речь идет о саламандре, которая согласно мнению раввина, появляется из печи, которую днем и ночью топят семь лет, выйдя из которой, она гибнет как рыба без воды. Толкователь обращает внимание на запреты об употреблении разного рода рыб и других водных существ. Рыбы, у которых есть чешуя и плавники, могут плавать на поверхности воды, поэтому их можно есть, а те существа, у которых они отсутствуют, пребывают на дне и являются вредными для человека. Вредность их происходит из того, что они состоят из земли и воды, и вкушающий их охлаждает и бой его сердца замедляется из-за того, что он нарушил запрет, данный Богом. Также толкователь отмечает греховность приобретения прибыли из продажи нечистых животных¹⁰.

Новициан предлагает следующую трактовку запрета на употребление рыб, не имеющих чешуи: так как рыбы с твердой чешуей являются грубыми и шероховатыми существами, их природа видна сразу, так и люди, с жестким и грубым нравом ясно его являют. Рыбы без чешуи являются скользкими и легкими, свойственно неверные и изнеженные нравы, достойны осуждения. Толкователь объясняет запреты, связанные с животными и их символическое значение. Например, запрет на употребление свинины, имеет целью осудить грязную, ничтожную жизнь и радость о пороке. Также и хищные птицы оказались под запретом из-за того, что проклят всякий, ищущий пищу на чужой смерти. Новициан отмечает, что Закон проклинает эти и подобные им качества в животных, но не обвиняет их, так они являются врожденными их свойствами. Но в человеке эти пороки достойны всякого порицания, так как они противоречат его природе и появляются не от естественной потребности, а от сделанных ошибок¹¹.

Сходную мысль предлагает иудейский толкователь Бехай. В частности, он говорит, что Бог запретил употреблять в пищу хищников, так как они со злобой рвут других животных — этого Бог не любит. Потому Бог и запретил Израилю вкушать их, оттого, что питающийся хищниками и сам приобретает те же качества и становится жестоким и злобным. Также, Бехай объясняет, почему среди перечисления нечистого не упоминаются змея и скорпион. Поскольку эти животные являются ядовитыми и опасными для человека, Тора запрещает их есть, но, в случае опасности, разрешает прикасаться к ним для того, чтобы их убить и тем самым спасти себе жизнь.

Подводя итог, можем заметить, что понимание предписаний о чистых и нечистых животных в иудейской и христианской экзегезе имеет сходные моменты. Согласно святоотеческому мнению, запрет на употребление тех или иных видов животных в пищу имел педагогический характер, благодаря которому в израильском народе должны были быть искоренены негативные черты характера нечистых животных. Сходные мысли находим и у иудейских толкователей. Также можно заметить, что мысли иудейских экзегетов в некоторых моментах разнятся направленностью с христианскими позициями. В частности, видим мнения, которые выражают понимание биологических особенностей тех или иных животных с мифической точки зрения, которые явно противоречат мнениям христианских толкователей.

⁹ *Макарий Великий, прп.* Собрание рукописей типа II. Беседа 53. URL: <https://bible.optina.ru/old/lev:11:03> (дата обращения: 23.10.23).

¹⁰ *Яков бен Ицхак Ашкенази из Янова.* Цэна у-рэна. С. 303–304.

¹¹ *Новициан, О еврейской пище.* URL: <https://bible.optina.ru/old/lev:11:04> (дата обращения: 06.11.23).

Источники и литература

1. *Августин, блж.* Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М.: Империум Пресс, 2005.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М.: Эксмо, 2018.
3. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 6. М.: Отчий дом, 1994.
4. *Корнелий Тацит.* Сочинения в двух томах. Т. II. «История». М.: Ладомир, 1993. — 984 с.
5. *Макарий Великий, прп.* Собрание рукописей типа II. Беседа 53. URL: <https://bible.optina.ru/old:lev:11:03> (дата обращения: 23.10.23).
6. *Новициан,* О еврейской пище. URL: <https://bible.optina.ru/old:lev:11:04> (дата обращения: 06.11.23).
7. *Тертуллиан.* Против Маркиона в пяти книгах. СПб.: 2010.
8. *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Т. 1. М.: Издательский Совет Русской Православной церкви, 2003.
9. *Лопухин А. П.* Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового завета Т. 1. СПб., 1904.
10. Пятикнижие с Толкованием рабби Шломо Ицхаки (Раши). Иерусалим, 2006.
11. *Яков бен Ицхак Ашкенази из Янова.* Цэна у-рэна. Пять книг Торы с комментариями. Шмот, Ваикра. М.: Мосты культуры, Книжники, 2014.

Диакон Евгений Тимофеев

МЕСТО ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЫ К. С. ЛЬЮИСА (НА ПРИМЕРЕ ЦИКЛА «ХРОНИКИ НАРНИИ») В ИСТОРИИ ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Наследие британского богослова и писателя К. С. Льюиса (1898–1963) подробно изучено зарубежными исследователями. Есть и специальная литература, посвященная художественной прозе британского богослова и конкретно циклу «Хроники Нарнии» («Chronicles of Narnia», 1949–1954)¹. Исследователи неоднократно отмечали тесную связь данного художественного текста Льюиса с Библией. Однако до сих пор в русскоязычных исследованиях не прояснен вопрос, насколько Льюис оригинален в данном отношении.

Сопоставляя текст «Хроник Нарнии» с Библией, мы можем выделить разные типы взаимосвязи: олицетворение определенных библейских персонажей, непосредственные библейские цитаты, аллюзии, сюжетные параллели, реминисценции, развитие библейско-богословских идей. Однако самое главное в художественном произведении Льюиса это главный герой цикла — Лев Аслан, «сын Великого Императора-за-Морем»², творец Нарнии, её искупитель и промыслитель, — аллегорический образ Христа. Характер взаимосвязи между Асланом и его Первообразом поясняет ответ Льюиса в письме к матери мальчика Лоренса, который обеспокоился тем, что «любит Аслана больше, чем Иисуса». Британский богослов успокаивает мать тем, что «все слова и дела Аслана, за которые Лоренс его любит, сказал или совершил Иисус»³.

Действительно, величие фигуры Аслана заключается не только в тех деяниях, которые он совершил ради героев и жителей Нарнии. Тот образ всепрощающей но взыскательной любви к своему созданию и непостижимость, неуловимость Аслана делают его, по мнению многих исследователей, убедительным образом Христа. Однако насколько этот образ оригинален?

* * *

Для решения вопроса оригинальности Льюиса в отношении взаимосвязи его художественного текста с Библией мы поместим прозу британского богослова в контекст истории литературно-художественной интерпретации Священного Писания

Диакон Евгений Ильясович Тимофеев — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ См.: *Басиэм Г., Уоллз Д. Л.* Хроники Нарнии и философия — Лев, колдунья и мировоззрение. М., 2011; *Бинхам Д.* Клайв Льюис и его сказки: пер. с англ. СПб., 2001; *Макграт А.* Человек, подаривший миру Нарнию. М., 2019; *Образцова Ю. Н.* Библейские мотивы и образы в «Хрониках Нарнии» К. С. Льюиса. М., 2013; *Хампфри М. Э.* Ввысь и вглубь. Христианские беседы с К. С. Льюисом. М., 2022; *Ditchfield C. A.* Family Guide to Narnia. Biblical Truths in C. S. Lewis's The Chronicles of Narnia. Wheaton, 2003; *Ford P. F.* Companion to Narnia. A complete, illustrated guide to the themes, characters, and events of C. S. Lewis's imaginary world. San Francisco, 1980; *Hardy E. B.* Milton, Spenser and the chronicles of Narnia: literary sources for the C. S. Lewis novels. Jefferson, 2007; *Hinten M. D.* The Keys to the Chronicles: Unlocking the Symbols of C. S. Lewis's Narnia. Nashville, 2005; *Kilby C. S.* Images of Salvation in the Fiction of C. S. Lewis. Wheaton, 1978; *McGrath A. C.* S. Lewis — A Life. Eccentric Genius. Reluctant Prophet. Rearsby, 2014. Хронология по: *Ford P. F.* Companion to Narnia. P. 451.

² *Lewis C. S.* The Chronicles of Narnia. London, 2001. P. 146, 175–176, 282, 359, 475, 740.

³ *Льюис К. С.* Собр. соч.: В 8 тт.: Т. 6: Серебряное кресло. Племянник чародея. Последняя битва. Письма детям. Статьи о Нарнии. М.; СПб., 2005. С. 349.

(далее — «история лит. интерпретации»). Понятие «история лит. интерпретации» мы употребляем в том значении, в котором оно раскрывается в Библиологическом словаре прот. Александра Меня⁴ — «отображение тем Священного Писания в мировой художественной литературе»⁵. В данной статье содержится краткий, но содержательный экскурс в историю развития библейских мотивов в художественной литературе, начиная от древних ветхозаветных апокрифов и поэтических переложений ряда библейских книг св. отцами IV в. до «Мастера и Маргариты» М. Булгакова (1928–1940) и «Последнего искушения» (1952) Н. Казандзакиса. Автор отдельно рассматривает русскую и зарубежную литературу разных эпох, так или иначе связанных с интерпретацией Библии. В данной статье нет упоминания ни Льюиса, ни его художественной прозы. Между тем, в статье прот. Александра Меня «В поисках Христа» (1991)⁶, опубликованной в журнале «Иностранная литература», «Хроники Нарнии» упоминаются, что заслуживает отдельного внимания.

Основное содержание данной статьи посвящено «поиску исторического Иисуса», включенному в контекст «истории лит. интерпретации». Иными словами, автор рассматривает «поиск» как одну из попыток (причем неудачную) с помощью художественного текста дать «изображение жизни Иисуса», которое позволяло бы «разглядеть в нем человеческие черты»⁷. Можно сказать, что по мнению автора главный недостаток большинства попыток художественной интерпретации евангельской истории это неубедительность и неузнаваемость образа Самого Христа. И только две «попытки» из многих автором оцениваются положительно: «Жизнь Иисуса» (1936) католического писателя Ф. Мориака (1885–1970) и «образ священного Льва Аслана»⁸ у Льюиса. Автор отмечает, что у британского богослова дан «не исторический Христос». Это замечание существенно выделяет Льюиса из того ряда авторов, который описывает отец Александр. Действительно, здесь налицо главное отличие «Хроник» — их аллегоричность⁹. Таким образом, художественная проза Льюиса, по мнению отца Александра, выделяется в контексте «истории лит. интерпретации» тем, что не претендует на воссоздание исторического портрета Христа, но, тем не менее, создает живой образ Спасителя, отвечающий евангельскому духу.

* * *

В таком случае, какое именно место занимают «Хроники» в «истории лит. интерпретации»?

Среди огромного пласта литературы, включенной в «историю лит. интерпретации», мы можем условно выделить три больших группы¹⁰.

В *первую* группу мы включаем художественные произведения, которые с очевидной ясностью интерпретируют конкретный библейский текст или сюжет. Интерпретация в любом случае подразумевает некоторое расширение или пояснение текста Священного Писания, но интерпретатор достаточно строго ограничен его рамками. К этой группе мы можем условно отнести разнообразные парафразы библейских текстов или сюжетов¹¹.

⁴ *Мень А., прот.* Библиологический словарь: в 3 тт. Т. 2: К–П. М., 2002. С. 132–140.

⁵ Там же. С. 132.

⁶ *Мень А., прот.* В поисках подлинного Христа. Евангельские мотивы в западной литературе / вступ. И. Зорина // Иностранная Литература. 1991. № 3. С. 237–247.

⁷ Там же. С. 239.

⁸ Там же. С. 246.

⁹ Современные авторы зачастую склонны выделять Льюиса на фоне других опытов в «истории лит. интерпретации». Напр.: *Емельянов Н., прот.* Евангелие — вызов для каждого // Фома. 2008. № 2. С. 21–22.

¹⁰ Следует признать, что такая классификация имеет условный характер и требует отдельного углубленного исследования.

¹¹ Произведения данного жанра встречаются очень рано, например, «Переложение Екклесиаста» свт. Григория Неокесарийского (III в.), «Догматические поэмы» свт. Григория Богослова и др. Такие парафразы не потеряли своей популярности и в последующие эпохи, дающие нам

Во *вторую* группу мы можем отнести произведения, написанные с целью увидеть библейские события глазами современника, заполнить лакуны в тексте Священного Писания. Сюда мы условно отнесем средневековые апокрифы¹². В некоторой степени схожи с апокрифами исторические художественные произведения о Священной истории, авторы которых привлекают богатый культурно-исторический материал, а также зачастую раскрывают политические и исторические подоплеку библейских событий (иногда даже уходя собственно от канвы библейского повествования)¹³. Наконец, к этой же группе мы можем отнести работы, намеренно разрабатывающие библейские сюжеты с целью опровергнуть или, наоборот, прояснить Писание. Подавляющее большинство подобных произведений посвящено исключительно жизни Иисуса Христа («поиск исторического Иисуса» и реакция на него).

В *третью* группу мы отнесем художественные произведения с самостоятельным сюжетом, которые в некоторой степени затрагивают Священное Писание. В данную группу мы можем поместить произведения, ключевую роль в которых имеют т.н. «христоподобные персонажи» (“Christ-figure”, “image of Christ”)¹⁴. Сюда же мы отнесем произведения, содержащие другие сюжетобразующие параллели со Священным Писанием, а также реминисценции тех или иных библейских мотивов¹⁵.

Для наглядности приведем данную условную классификацию в таблице:

<i>Художественные тексты с библейским сюжетом</i>		<i>3. Художественные тексты с самостоятельным сюжетом и значимыми отсылками к Библии</i>
<i>1. Тексты, не выходящие за границы библейского сюжета</i>	<i>2. Тексты, расширяющие границы библейского сюжета</i>	
Парафразы библ. текстов	Средневековые апокрифы	Произведения, главный герой которых является “Christ figure”
Стихи на библейскую тематику	Исторические романы и пр. на библейскую тематику	Художественные произведения с библейскими параллелями и реминисценциями
	«Поиск исторического Иисуса» и реакция на него	

примеры замечательных стихов на библейскую тематику («Пир Валтасара» Г. Гейне, «Рождественские стихи» И. Бродского и др.).

¹² Например, «Судьба апостолов» англосаксонского поэта Кюневульфа (~ IX в.), «Иосиф и Зулейха» (не позднее IX в.), «Сказание Иеронима об Иуде предателе» (не позднее XI в.) и др. Существуют и современные попытки написания «апокрифов», например, стилизации русского писателя А. М. Ремизова (1877–1957).

¹³ Примером таких работ может послужить роман «Камо Грядеши» (1896) Г. Сенкевича, повесть «Суламифь» (1908) А. И. Куприна и др.

¹⁴ Исследователи обсуждают возможность отнесения к таким персонажам Популярностью пользуется идея «христоподобных персонажей» в произведениях русских писателей Ф. М. Достоевского (Князь Мышкин, Алеша), Б. Пастернака (Юрий Живаго) и др. См.: *Гивенс Дж.* Образ Христа в русской литературе: Достоевский, Толстой, Булгаков, Пастернак. СПб., 2021.

¹⁵ Так, образ Иова можно узнать в «Фаусте» (1808) И. Гете, тема искупления содержится в романе «Моби Дик» (1851) Г. Мелвилла и в повести «Старик и море» (1952) Э. Хемингуэй. См.: *Дестярёва В.* Мотивы греха и искупления (Э. Хемингуэй «Старик и море», В. П. Астафьев «Царь-рыба», Г. Мелвилл «Моби Дик, или Белый Кит» // Материалы XV Международ. науч. конф. студентов, аспирантов и молод. учёных «Ломоносов». СПб., 2008. С. 444–446.

Апеллируя к данной условной схеме, мы встаем перед вопросом, насколько «Хроники» имеют самостоятельный сюжет. Действительно, отдельные главы, посвященные творению Нарнии, «грехопадению», смерти и воскресению Аслана имеют очень тесную взаимосвязь с библейским сюжетом. Однако сам Льюис однозначно писал, что он не пытался схематически перенести евангельский сюжет в Нарнию. Он отталкивался от предположения, что Сын Божий «стал Львом» в Нарнии¹⁶, и все последующие события лишь вытекают из этого. Более того, даже в наиболее близких к евангельскому сюжету «Хрониках» есть самостоятельные сюжетные линии, а в 3-х из 7 «Хроник» («Принц Каспиан», «Покоритель зари», «Серебряное кресло») вовсе отсутствует прямое соответствие какому-либо сюжету Священной истории. Таким образом, более оправдано отнести «Хроники» к третьей группе, но и тут с нашей точки зрения возникают определенные сложности.

Исследователь творчества Льюиса А. Макграт считает, что образ Аслана — это очередная «христороподобная фигура» (“Christ figure”), включенная в долгую и непрерывную литературную традицию, наряду со Стариком в повести «Старик и Море» (1952) Э. Хемингуэя, Гендальфом во «Властелине Колец» Дж. Толкина и даже Гарри Поттером. Иными словами, исследователь считает, что здесь Льюис не выходит за рамки упомянутой традиции¹⁷. Как уже было показано, в художественном произведении Льюиса действительно есть многочисленные библейские параллели и реминисценции. Однако главная заслуга «Хроник» состоит не в отдельных аллюзиях на Священное Писание, а в создании живого образа Самого Христа, слова и дела Которого аллегорически представлены словами и делами Аслана. И с этой точки зрения Аслан — не лишь одна из многих «христороподобных фигур». В художественной литературе подобные персонажи действительно подражают Христу и своими поступками указывают на Него. Но вместе с тем, при всем приближении к поведению Христа, эти персонажи остаются сами собой, и эта дистанция между «подражателем» и Подражаемым постоянно ощущается.

Что же касается фигуры Аслана, то здесь эта дистанция (которая, разумеется, существует) гораздо меньше. Так, в завершительной главе 4-й Хроники, которая писалась как завершение цикла¹⁸, Аслан прямо указывает героям на необходимость найти путь в его страну и в Англии¹⁹. Иными словами, Льюис в данном контексте подходит очень близко к образу Спасителя, на протяжении всего текста «Хроник» нет ни одного момента, когда Аслан бы не олицетворял Его. Напротив, каждая деталь повествования, касающаяся Аслана, будучи исполнена благоговения перед Тем, Кого он изображает, раскрывает Его образ.

Таким образом, вопрос о соотношении «Хроники» с другими художественными произведениями, содержащими «христороподобных» персонажей, как кажется, остается открытым. Представляется возможным сказать, что сказка Льюиса создает особый прецедент в «истории лит. интерпретации».

Источники и литература

1. *Басиэм Г., Уоллз Д. Л.* Хроники Нарнии и философия — Лев, колдунья и мировоззрение. М.: Эксмо, 2011.
2. *Бинхам Д.* Клайв Льюис и его сказки: пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 2001.

¹⁶ Льюис К. С. Собр. соч.: В 8 тт.: Т. 6: Серебряное кресло... С. 376.

¹⁷ McGrath A. C. S. Lewis — A Life. P. 407.

¹⁸ Ford P. F. Companion to Narnia... P. 451.

¹⁹ Lewis C. S. The Chronicles of Narnia... P. 540.

3. *Гивенс Дж.* Образ Христа в русской литературе: Достоевский, Толстой, Булгаков, Пастернак / пер. с англ. О. Бараш. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2021.
4. *Десярёва В.* Мотивы греха и искупления (Э. Хемингуэй «Старик и море», В. П. Астафьев «Царь-рыба», Г. Мелвилл «Моби Дик, или Белый Кит» // Материалы XV Международ. науч. конф. студентов, аспирантов и молод. учёных «Ломоносов». СПб., 2008. С. 444–446.
5. *Емельянов Н., прот.* Евангелие — вызов для каждого // Фома. 2008. № 2. С. 21–22.
6. *Льюис К. С.* Собрание сочинений: В 8 тт.: [Пер. с англ.]: К 100-летию со дня рождения / [Сост.: О. Неве]. М.: Фонд имени Александра Меня, Изд-во «Дом надежды»; СПб.: Библия для всех, 2003–2006.
7. *Макрат А.* Человек, подаривший миру Нарнию. М.: Эксмо, 2019.
8. *Мень А., прот.* Библиологический словарь: в 3 тт. Т. 2: К–П. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002.
9. *Мень А., прот.* В поисках подлинного Христа. Евангельские мотивы в западной литературе / вступ. И. Зорина // Иностранная Литература. 1991. № 3. С. 237–247.
10. *Образцова Ю. Н.* Библейские мотивы и образы в «Хрониках Нарнии» К. С. Льюиса. М., 2013.
11. *Хампфри М. Э.* Ввысь и вглубь. Христианские беседы с К. С. Льюисом / пер. диак. Петр Лонган; под ред. Н. Холмогоровой. М.: Никая, 2022.
12. *Ditchfield C. A.* Family Guide to Narnia. Biblical Truths in C. S. Lewis's The Chronicles of Narnia. Wheaton: Crossway Books, 2003.
13. *Ford P. F.* Companion to Narnia. A complete, illustrated guide to the themes, characters, and events of C. S. Lewis's imaginary word / ill by L. B. Caule. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1980.
14. *Hardy E. B.* Milton, Spenser and the chronicles of Narnia: literary sources for the C. S. Lewis novels. Jefferson: McFarland & Company, 2007.
15. *Hinten M. D.* The Keys to the Chronicles: Unlocking the Symbols of C. S. Lewis's Narnia. Nashville, TN: Broadman and Holman, 2005.
16. *Kilby C. S.* Images of Salvation in the Fiction of C. S. Lewis. Wheaton, IL: Harold Shaw Publishers, 1978.
17. *Lewis C. S.* The Chronicles of Narnia. London: HarperCollins Publishers, 2001.
18. *McGrath A.* C. S. Lewis — A Life. Eccentric Genius. Reluctant Prophet. Rearsby, Leicester: W. F. Howes Ltd, 2014.

Р. И. Шилкин

БЫЛ ЛИ СВТ. ПРОКЛ УЧЕНИКОМ СВТ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА: АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Жизнь свт. Прокла, известного Константинопольского проповедника, автора более двадцати гомилетических речей, защитника и одного из главных выразителей православного мариологического учения, до сих пор остаётся предметом дискуссии, ввиду отсутствия биографических и агиографических источников. А скудные сведения, почерпнутые, в первую очередь, в «Церковной истории» Сократа Схоластика, старшего современника свт. Прокла, и вторичных агиографических и гомилетических текстах, интерпретируются учёными по-разному¹.

Одним из спорных положений биографии можно считать связь свт. Прокла с свт. Иоанном Златоустом, которая, согласно мнению, прочно закрепившемуся в церковном предании, усваивает константинопольского проповедника свт. Иоанну как ученика² и личного секретаря³. Вплоть до XVIII в. эта точка зрения не была предметом дискуссии и принималась как достоверный факт⁴. Впервые подверг её критике французский историк Луи-Себастьян ле Нэн де Тиллемон, который по непонятным причинам установил взаимосвязь между свт. Проклом и свт. Нектарием⁵. А в XIX в. немецкий исследователь Франц Ксавер Бауэр раскритиковал устоявшееся предание о Златоусте и свт. Прокле как учителя и ученике, усмотрев в нём неверную интерпретацию исторических данных, поскольку ранние, современные святителям, источники не содержат таких сведений⁶.

Роман Игоревич Шилкин — Московская духовная академия, аспирантура, 2 курс.

¹ Франсуа-Жозеф Леруа, посвятивший фундаментальное исследование текстологии гомилий свт. Прокла, подвёл некий итог попыткам реконструировать биографический портрет свт. Прокла: «Святитель Прокл — один из отцов Церкви, о которых мы практически ничего не знаем, учитывая отсутствие каких-либо биографических источников... поэтому бессмысленно предпринимать попытки очертить литературный портрет проповедника, который в течение двадцати лет был епископом» (*Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople: tradition manuscrite, inédits, études connexes. Città del Vaticano, 1967. (ST; 247). P. 23, 157).*

² Об этом, в частности, говорят гимнографические тексты из службы свт. Проклу. Например, связь учителя-ученика прослеживается в тропаре святому: «Иже Божественным началом премудрости, страхом Господним утвердся, **оттуду священными восхождением возшел еси во ученичество Златоуста**, и архиерейскаго того престола достоин быв чистоты добротами» (В 20-й день: Предпразднство Введения (Входа) во храм Пресвятыя Богородицы, и преподобнаго отца нашего Григория Декаполита, и иже во святых отца нашего Прокла, архиепископа Константинограда // *Минея. Ноябрь: часть 1. М., 2002. С. 143*), также и в одной из стихир «На стиховне»: «**Воды почерпл еси златозарныя, приснопамятне, мудраго Богопроповедника**, Егоже и преемник и благочестия явился еси, и седалища» (Там же. С. 142–143).

³ См., например, в первой реконструкции биографии свт. Прокла, выполненной Винченцо Риккардо: *Sancti Patris Procli Archiepiscopi Constantinopolitani Analecta / a Vincentio Riccardo clerico regulari ex insignium bibliothecarum penu eruta, nunc primum tum graece tum latine edita, reddita, commentariisq[ue] illustrate. Romae, 1630. P. 18.*

⁴ Обширный список исследователей приводит в своей работе Ф. Бауэр: *Bauer F. X. Proklos von Konstantinopel: ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. München, 1919. S. 11–12.*

⁵ *Le Nain de Tillemont L.-S. Notes sur Saint Procle // Le Nain de Tillemont L.-S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles: en 16 vols. Vol. 14. Paris, 1709. P. 704.*

⁶ См.: *Ibid. S. 13–17.*

В данном докладе предпринимается попытка, во-первых, определить первоисточник, зафиксировавший предание о взаимосвязи двух святителей, во-вторых, проанализировать литературную традицию этого предания от истоков до создания Винченцо Риккардо⁷ первого биографического портрета свт. Прокла.

Первым и единственным источником, в котором содержатся отрывочные сведения о свт. Прокле и его раннем этапе жизни, является «Церковная история» Сократа Схоластика. Согласно ему, свт. Прокл был учеником и последователем свт. Аттика Константинопольского: «Прокл с ранних лет был чтецом, посещал школы и ревностно занимался риторикой. Достигнув мужского возраста, большей частью находился при епископе Аттике в должности его секретаря... Воспитанный Аттиком, он подражал всем его добродетелям, а незлобием превосходил и его самого»⁸.

Однако в наиболее поздних источниках свт. Прокл причисляется к сонму учеников свт. Иоанна. Например, в «Хронике» Георгия Монаха (IX в.): «Иоанн [Златоуст] имел следующих учеников: епископов — Прокла, Палладия, Бриссона, Феодорита, а также аскетов: Марка, Нила и Исидора Пелусиота»⁹. Этот же состав учеников Златоуста зафиксирован в «Историческом синописисе» Георгия Кедрина (XI в), который, судя по всему, заимствовал повествование о Златоусте у предшественника, что видно по текстологическому сходству этого фрагмента¹⁰. Вслед за ними византийский историк Иоанн Зонара (XII в.) говорит о свт. Прокле как ученике свт. Иоанна: «Πρόκλος ὁ τοῦ Χρυσόστομου μαθητῆς»¹¹. А церковный историк Никифор Каллист Ксанфопул (XIII–XIV вв.) в своей «Церковной истории», по-видимому, объединяет сведения Сократа Схоластика с этим преданием и пишет, что свт. Прокл, был пострижен в чтеца свт. Иоанном и «с самого раннего возраста последовал за Златоустом, став его помощником и сообщником в словах (συνεργὸς τῶν λόγων)»¹². То есть отводит Златоусту роль воспитателя, который с самого детства возвращивал свт. Прокла, хотя, согласно сведениям Сократа, эту роль выполнял свт. Атик.

В связи с этим возникает вопрос об истоках этого предания: откуда церковные хронографы взяли сведения о тесной связи свт. Прокла и Златоуста? Проблема взаимосвязи двух святителей обостряется ещё и тем, что она не отображается в трудах обоих авторов. Свт. Златоуст ни разу не упоминает в своих сочинениях о свт. Прокле, а последний хоть и посвящает ему похвальное слово, однако ни его тон, ни содержание не дают повода подтвердить рассматриваемое мнение.

В результате анализа источниковой базы стало известно, что эта традиция берёт своё начало в VII в. и восходит к агиографическим памятникам, повествующим о жизни свт. Иоанна Златоуста (при чём не первым¹³). Первым среди них следует отметить «Житие», авторство которого принадлежит Псевдо-Георгию Александрийскому. Это самый ранний автор, который повествует о некоем придвернике Прокле, слуге свт. Иоанна, который стал свидетелем чудного видения о незримом явлении Златоусту ап. Павла, который помогал святителю составлять толкования на свои послания¹⁴. Упоминание Псевдо-Георгием некоего придверника Прокла в непосредственной связи с свт. Иоанном положило начало преданию ассоциировать

⁷ Первый издатель гомилетического корпуса свт. Прокла.

⁸ *Socrates Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* 7, 41 // SC. 506. P. 142–143.

⁹ *Georgius Monachus*. *Chronicon* IV, 17 // *Georgii monachi Chronicon*: in 2 vols. / ed. C. de Boor. Vol. 2. Lipsiae, 1904. P. 599.

¹⁰ *Georgius Cedrenus*. *Compendium historiarum*: in 2 vols. / ed. I. Bekker. Vol. 1. Bonn, 1838. (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*). P. 581.

¹¹ *Joannes Zonaras*. *Epitome historiarum*: in 3 vols. / ed. T. Büttner-Wobst. Vol. 3. Bonn, 1897. (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*). P. 105–106.

¹² *Nicephorus Callistus Xanthopoulos*. *Historia ecclesiastica* XIV, 38 // PG. 146. Col. 1185C.

¹³ Например, его ближайший ученик Палладий Еленопольский в своём «Диалоге о жизни Иоанна Златоуста» нигде не отмечает о свт. Прокле, как своём соученике и совоспитаннике.

¹⁴ *Georgius Alexandrinus*. *Vita Joannis Chrysostomi* 27 / ed. F. Halkin // *Halkin F. Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome*. Brussels, 1977. P. 142–148.

его именно с константинопольским проповедником. Примечательно, что согласно А. С. Балаховской, уже в следующих житиях Златоуста¹⁵, находившихся в непосредственной зависимости от Псевдо-Георгия, воспроизведено описание этого видения с одним очень существенным изменением. Некий придверник Прокл в этих житиях уже именуется Проклом, епископом Кизическим¹⁶.

Однако само «Житие» Псевдо-Георгия не даёт никаких оснований проводить данную ассоциацию. Напротив, в этом тексте никак не соотносится «некий Прокл — придверник», упоминаемый в 27 главе, с «Проклом, епископом Кизическим», о котором говорится в 73 главе¹⁷. Маловероятным представляется, чтобы автор в одном месте говорил неопределённо, а в другом — о том же человеке, но с упоминанием его церковно-иерархического статуса. При чём говорить неопределённо о епископе, который впоследствии восстановил почитание свт. Иоанна в Константинополе и торжественно перенёс туда его мощи, представляется сомнительным. Напротив, этот факт дал бы повод автору «Жития» провести тематическую линию о восстановлении почитания Святого его бывшим придверником. Причём, вероятно, автор был знаком с «Церковной историей» Сократа Схоластика, откуда он и почерпнул сведения о том, что свт. Прокл много сделал для восстановления почитания Златоуста и, самое главное, перенёс его мощи в столицу империи¹⁸. Поэтому, надо полагать, он сознательно не ассоциировал этих двух Проклов в своём труде, считая их разными лицами, ведь в противном случае это привело бы к рассогласованию заимствованных источников.

Однако даже если допустить, что Псевдо-Георгий в двух обозначенных выше фрагментах имел ввиду одного и того же Прокла, т.е. константинопольского проповедника, то это ещё не может считаться веским свидетельством в пользу достоверности сведений. Доказательством чему может являться утверждение большинства исследователей, что свт. Иоанн Златоуст составлял толкования на послания ап. Павла в антиохийский период своей жизни, до потенциально возможного знакомства с свт. Проклом¹⁹, а значит, нет оснований полагать о взаимосвязи двух святителей.

Тем не менее, это «Житие» дало повод всей последующей литературной традиции проводить эту взаимосвязь. Примечательно, что это предание распространилось не только в агиографические памятники, но и гомилетику²⁰. Ещё одной примечательной особенностью является то, что это предание активно передавалось только по линии литературных источников, посвящённых Златоусту, а не свт. Проклу, исключением является служба Святому, которая, по-видимому, также отсюда переняла эти сведения. Справедливости ради стоит отметить, что в каноне службы «Всем святым отцам в подвиге просиявшим», совершаемой в канун Великого поста, свт. Прокл упоминается в ряду продолжателей и последователей свт. Аттика, а не Златоуста²¹.

В этом отношении важен ещё один источник, автор которого был современником свт. Прокла. Речь идёт о письме Иоанна Антиохийского к свт. Проклу по поводу догматического статуса Фёдора Мопсуэстийского (CPG 5902). В этом письме

¹⁵ Имеется ввиду «Житие Златоуста» Никиты Пафлагонского и в анонимное житие. Оба текста в настоящее время не изданы и имеются только в рукописях.

¹⁶ Балаховская А. С. Иоанн Златоуст в византийской агиографической традиции (V–X вв.): дис. ... докт. филол. наук. М., 2014. С. 155.

¹⁷ *Georgius Alexandrinus. Vita Joannis Chrysostomi* 73. P. 276.

¹⁸ *Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica* 7, 45 // SC. 506. P. 150.

¹⁹ Балаховская А. С. Иоанн Златоуст в византийской агиографической традиции (V–X вв.). С. 156.

²⁰ Например, это предание, хотя и без упоминания иерархического статуса Прокла, отражается в «Похвале» свт. Иоанну, написанной Львом Мудрым: *Leon Philosophus. Laudatio sancti Joannis Chrysostomi* 15 // PG. 107. Col. 257.

²¹ Триодь Постная: в субботу сырную на утрени. М., 2015. С. 116.

Антиохийский предстоятель перечисляет ряд авторов, среди которых свт. Иоанна Златоуста и свт. Атика, но к последнему добавлена приписка: «Atticum tuum patrem»²², то есть для антиохийского предстоятеля свт. Прокл был не только преемником свт. Атика, но и в каком-то смысле его учеником. Это письмо наряду со сведениями Сократа Схоластика представляют наибольшую историческую ценность, поскольку их авторы являются современниками свт. Прокла.

Таким образом, можно зафиксировать, что имеется две литературные традиции, первая из которых приписывает свт. Прокла к ученикам свт. Атика, а вторая — к ученикам Златоуста. При чём первая традиция зафиксирована в трудах современников свт. Прокла, а вторая берёт своё начало в поздней агиографии свт. Иоанна, где, по-видимому, по ошибке произошла ассоциация «некоего придверника Прокла» с константинопольским предстоятелем. При чём стоит отметить, что достоверность «Жития» Псевдо-Георгия с точки зрения исторической действительности крайне мала, поскольку содержит очень много сомнительных преданий, бытовавших в христианской среде его времени²³. Тем не менее, эпизод с видением «придверника Прокла» прочно устоялся в литературной традиции и скорректировал биографический портрет свт. Прокла. На сегодняшний день в исследовательской среде достигнут некий консенсус недоверности этого предания²⁴.

Источники и литература

1. *Facundus Hermianensis*. Ad Iustinianum // CCSL. Т. 90А. Р. 228–229.
2. *Georgii monachi* Chronicon: in 2 vols. / ed. C. de Boor. Vol. 2. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1904.
3. *Georgius Alexandrinus*. Vita Joannis Chrysostomi / ed. F. Halkin // *Halkin F.* Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome. Brussels: Société des Bollandistes, 1977. (Subsidia hagiographica; vol. 60).
4. *Georgius Cedrenus*. Compendium historiarum: in 2 vols. / ed. I. Bekker. Vol. 1. Bonn: Weber, 1838. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae).
5. *Joannes Zonaras*. Epitome historiarum: in 3 vols. / ed. T. Büttner-Wobst. Vol. 3. Bonn: Weber, 1897. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae).
6. *Leon Philosophus*. Laudatio sancti Joannis Chrysostomi 15 // PG. Т. 107. Col. 228–292.
7. *Nicephorus Callistus Xanthopoulos*. Historia ecclesiastica // PG. Т. 146. Col. 9–1273.
8. *Sancti Patris Procli Archiepiscopi Constantinopolitani* Analecta / a Vincentio Riccardo clerico regulari ex insignium bibliothecarum penu eruta, nunc primum tum graece tum latine edita, reddita, commentariisq[ue] illustrate. Romae: Apud Heredem Bartholomaei Zannetti, 1630.
9. *Socrates Scholasticus*. Historia ecclesiastica // SC. Т. 506. Р. 20–158.
10. Минея. Ноябрь: часть 1. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
11. Триодь Постная. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2015.
12. *Балаховская А. С.* Иоанн Златоуст в византийской агиографической традиции (V–X вв.): дис. ... докт. филол. наук. М., 2014.
13. *Заболотный Е. А.* Прокл Константинопольский // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2020. Т. 58. С. 294–301.
14. *Bauer F. X.* Proklos von Konstantinopel: ein Beitrag zur Kirchen-und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. München: J. J. Lentnerschen Buchhandlung, 1919.

²² Это сочинение дошло до нас в отрывках в сочинении Факунда Гермианского: *Facundus Hermianensis*. Ad Iustinianum VIII: 1,6 // CCSL. 90А. Р. 229.

²³ Этот факт доказывает в своей докторской диссертации А. С. Балаховская: *Балаховская А. С.* Иоанн Златоуст в византийской агиографической традиции (V–X вв.).

²⁴ *Constas N.* Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations. Leiden; Boston (Mass.), 2003. (SVC; 66). Р. 11–12, 22–25; *Заболотный Е. А.* Прокл Константинопольский // ПЭ. 2020. Т. 58. С. 295.

15. *Constat N.* Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2003. (SVC; vol. 66).
16. *Le Nain de Tillemont L.-S.* Notes sur Saint Procle // Le Nain de Tillemont L.-S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles: en 16 vols. Vol. 14. Paris: chez Charles Robustel, 1709. P. 797–801.
17. *Leroy F.-J.* L'homilétique de Proclus de Constantinople: tradition manuscrite, inédits, études connexes. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967. (ST; vol. 247).

Диакон Иоанн Кизюн

ЮРИСДИКЦИЯ ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ ДИСПЕНСАЦИЙ В IUS NOVUM

Практика диспенсации, существующая в современной Римско-Католической Церкви, интересна в первую очередь в связи с тем, что в тексте Священного Писания, а также в трудах ранних латинских отцов и при составлении канонических сборников, термин «диспенсация» служит аналогом термина «икономия»¹. Так как учение об икономии в каноническом праве Православной Церкви не сформулировано и является до сих пор дискуссионным вопросом в межправославных отношениях², понятие диспенсации может служить для проведения некоторых аналогий и сравнений. Различия диспенсации и икономии в рамках канонического права являются вопросом отдельного исследования. В данной статье затронут вопрос юрисдикции, который интересен тем, что практика диспенсации в современной Римско-Католической Церкви именно в этом вопросе претерпела важное изменение. После II Ватиканского Собора, который декретом «Christus Dominus» ввел новое понимание (или скорее отчасти вернулся к старому) роли епископа, епископы в силу своей хиротонии обладают властью в своей юрисдикции. В этой области возможно найти точки пересечения с православным пониманием икономии, которая также не принадлежит юрисдикции одного человека. Исторические основания внутренней дискуссии в Римско-Католической Церкви лежат в области формирования канонического права *Ius novum*, которое с XII до XX в. было общераспространенным в Римско-Католической Церкви.

Все размышления, касающиеся *dispensatio* в католическом каноническом праве, не могут быть поняты без утверждения, ставшего официальным со времен Григория VII (1073–1085): Верховный Понтифик пользуется всей полнотой юрисдикционной власти³. Папскую юрисдикцию в вопросе *dispensatio* можно понимать как следствие исторически сложившегося действия. Тенденция Апостольского Престола оставлять за собой определенные дела, особенно в вопросах *dispensatio*, вписана в саму историю папства. Существует две гипотезы о ее формировании. Первая говорит о возникновении такой юрисдикции вследствие необходимости времени и обстоятельств, которые на протяжении веков заставляли епископов просить вмешательства Святого Престола для отпущения определенных грехов или смягчения определенных наказаний. Вторая теория основана на теоретических предпосылках исходящих из внутренней логической последовательности канонов, послуживших основанием для разработки доктрины универсальной юрисдикции римского понтифика.

Первая гипотеза свидетельствует о лишении епископов их власти и прав, так как никакого правила о необходимости обращаться к римскому епископу не существовало. Передача дел римскому понтифику никак не была связана с юрисдикцией или особой властью папы, скорее это была необходимость, чтобы не имевшие авторитета епископы подтверждали свое решение мнением папы. Классификация

Диакон Иоанн Петрович Кизюн — Московская духовная академия, магистратура, 2 курс.

¹ Kionga J.-R. K. La dispense canonique dans le droit de l'Église Catholique latine. Concept, tradition et canonicité. Paris, 2017. P. 43; Alivizatos H. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche. Fr./M., 1998. S. 52.

² Скобей Г. Н. Межправославное сотрудничество в подготовке святого и великого собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. 2002. № 2. С. 144.

³ Kionga J.-R. K. La dispense canonique dans le droit de l'Église Catholique latine. P. 251.

случаев, в которых необходимо решение папы, возникла исторически, сами епископы дали к этому повод и тем самым способствовали лишению епископата некоторых прав⁴.

В качестве примера можно привести письмо Иво Шартрского. В этом письме стоит вопрос о *dispensatio*, запрошенной рыцарем Рембо Кратоном, который изувечил священника монастыря Бонневаль (Франция), потому что он ударил слуг, укравших сено. Иво Шартрский вынес ему приговор, однако рыцарь хотел добиться его смягчения при поддержке гражданской власти. Тогда Иво Шартрский передает это дело Святейшему Престолу⁵. Также существуют примеры отправки в Рим дел, считавшихся деликатными. Лаврентий Дублинский, убежденный в невоздержанности своих священников, отправил пятьдесят из них в Рим для получения отпущения грехов⁶. Отправления епископами дел в Рим постепенно были признаны различными Соборами, например, Реймским 1131 г. и вторым Латеранским 1139 г., Авиньонским 1209 г. Так было закреплено в положительном праве, что отпущение некоторых грехов должно быть оставлено за папой ввиду их тяжести⁷.

Вторая гипотеза в большей степени является каноническим (с точки зрения Римско-Католической Церкви) объяснением резервирования отдельных вопросов за римским епископом. В силу полноты власти и универсальной юрисдикции римского понтифика он обладает правом оставлять за собой разрешение дел, которые он считает необходимым⁸. В силу своей юрисдикции римский понтифик освобождается от всех законов⁹.

Фактически в *Ius novum* за римским папой закреплены права в вопросах назначения, перевода и низложения епископов. Римский понтифик также оставляет за собой право *dispensatio* в вопросах, касающихся священных орденов и брачного права. В этих сферах он рассматривает вопросы, такие как прием в орден лиц «с дефектом

⁴ Thomassin L. Dictionnaire de discipline ecclésiastique, ou traité du gouvernement de l'Église, Vol. I, Paris, 1856. Col. 284, 286–287.

⁵ «Reservantes itaque hanc indulgentiam apostolicæ moderationi, ad apostolorum limina eum duxerimus: quatenus et fatigatione itineris hujus peccatum suum diluat, et apud pietatis vestræ viscera, misericordiam quam Deus vobis inspiraverit, inveniat [...]» (Однако мы не хотели поддаваться этим мольбам, опасаясь, что слишком большая снисходительность будет вредна для него и других. Поэтому, сохранив эту снисходительность для апостольской кротости, мы послали его к Престолу святых Апостолов, чтобы он, по утомлению этого пути, смыл свое преступление и нашел в глубине вашего благочестия милость, которую дает вам Бог вдохновитель). *Yves de Chartres*, Epist. CXXXV // Migne, J. P., Patrologiae cersus completes. Series latina 161, Paris, 1855. Col. 145.

⁶ *Honthelm J. N.* Traité du gouvernement de l'Église et de la puissance du Pape, traduit du latin par Justin Febronius, Nouvelle édition, t. III. Venise, 1769. P. 109–110; *Desbois E. M., Grégoire H.* Annales de la religion ou mémoire pour servir à l'histoire des XVIIe et XIX esiècles, t. XVI. Paris, 1802. P. 332.

⁷ *Kionga J.-R. K.* La dispense canonique dans le droit de l'Église Catholique latine. P. 268.

⁸ «...licet autem apostolica sedes imperfectionem humanam et iniunctam sibi oneris gravitatem attendens, multos in sortem creditae sibi sollicitudinis evocaverit, sibi tamen retinuit plenitudinem potestatis, multa suae solius potestati reservans quae praeter speciale auctoritatem ipsius, nec de iure debent nec possunt impune ab aliquibus dispensari, utpote cessiones et translationes episcoporum et alia quaedam, quae quum nota sint, nobis non opus est literis explicare...» [...] (С другой стороны, допускается, чтобы апостольский престол, который наблюдает [отмечает] человеческое несовершенство и тяжесть связанного с ним бремени, вызывал у многих людей своего рода признанную заботу, однако он сохранял за собой полноту власти, оставляя многие вещи в своей личной власти [своей власти], вещи, которые не должны из-за его личного авторитета [в отношении закона] и не могут безнаказанно управляться другими, учитывая, что это не для нас уже не полезно объяснять в письмах назначения и перемещения епископов и некоторые другие факты, которые тогда стали бы известны). *Corpus iuris canonici*, II. *Decretalium collectiones: Decretales Gregorii P. IX, Liber Sextus Decretalium, Bonifacii P. VIII, Clementis P. V. constitutiones, Extravagantes tum Viginti Ioannis P. XXII, tum communes*. Leipzig, 1881. X.5.27.5.

⁹ *Ibid.* X.3.8.4.

тела», разрешение заключать брак при пятой степени родства или заключить второй брак, случаи канонических преступлений священнослужителей¹⁰.

В раннем Средневековье епископы в своих поместных Церквях единолично, в синоде или на поместном соборе могли осуществлять широкую власть дарования *dispensatio* в рамках своей юрисдикции¹¹. Существует два противоположных мнения о власти епископов в вопросах *dispensatio*: одно признает, что епископы обладают всеми полномочиями, в том числе рассматривать дела, которые должны быть в компетенции верховной власти; другой сохраняет за епископами право рассматривать только те случаи, которые им были делегированы римским понтификом в конкретных ситуациях.

Епископская власть осуществляется посредством предписаний, уставов, издаваемых епархиальными синодами и поместными соборами. Однако даже если и необходимо признать свободу, которой пользуются архиереи в организации синодов, синодальные решения не всегда были защищены от внешних влияний, ни церковных, ни гражданских. Ни Декреталии Григория IX (1234 г.), ни Секст Бонифация VIII (1298 г.), ни Клементины Климента V, изданные Иоанном XXII (1317 г.), не дают оснований для ясного решения вопроса об основаниях власти епископов в вопросах *dispensatio*. Бернольд Констанцкий и Иво Шартрский не подвергают сомнению власть епископов в вопросах *dispensatio* и не рассматривают вопрос об основаниях, так как считают их очевидными. По Грациану епископы при принятии решений могли в XII в. обходиться только своими собственными законами или законами поместной церкви.

Что касается основы власти епископов в вопросах домостроительства, со времен Средневековья выдвигалось несколько гипотез. Некоторые признавали это право только в том случае, если оно было предметом явного делегирования со стороны папы. Другие считали, что епископы могут выполнять свои полномочия, если им не было прямо запрещено это делать или если исторические факты ясно показывают, что они осуществляли эту власть в прошлом. Третьи выдвигают доктрину, которая лишает епископов права обходиться без универсального общего закона, если только не будет особо оговоренной уступки со стороны римского понтифика¹², то есть что они могут давать диспенсации только от местных законов, реализуя право законодателя.

На примере *dispensatio* в отношении таких преступлений, как ересь, раскол и святотатство, можно увидеть причины, по которым такое право делегируется епископу в *Ius novum* и епископ в таких случаях действует *contra canonem et concilium*, то есть против канонов (общего закона). В данном случае четыре условия могут оправдать предоставление такой *dispensatio*: когда обычай дал на это право, в случаях большой необходимости или большой полезности, когда возникают новые случаи, которые ранее не были предусмотрены или когда сам закон устанавливает возможность *dispensatio* без указания папы¹³.

Указ Иннокентия III (1198–1216) *Nuper a nobis* признал за епископами право снимать епитимьи. Он является правомочием, предоставленным простым священникам, епископам и архиепископам для отпущения грехов, отлучения от церкви и прелюбодеяния. При этом в том же декреталии Иннокентий III оставляет за римским понтификом власть обходиться без всех церковных законов¹⁴. Примечательность

¹⁰ Canon 10. Concile d'Orléans IV // Mansi G. D. Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio, t. IX. Florence, 1762. Col. 114.

¹¹ *Basdevant-Gaudemet B. L'évêque d'après la législation de quelques conciles mérovingiens // Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval. 2006. P. 88–100.*

¹² *Lefebvre C., Le Bras G., Rambaut-Buhot J. L'âge classique (1140–1378) // Sources et théorie du droit, t.VII, Paris, 1965. P. 521.*

¹³ *Kionga J.-R. K. La dispense canonique dans le droit de l'Église Catholique latine. P. 279.*

¹⁴ *Brys J. De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV. Bruges, 1925. P. 243.*

заключается в том, что в средние века различие между этими двумя понятиями, то есть отпущением грехов и *dispensatio*, не было четко установлено¹⁵.

Рассмотренные представления в Римской-Католической Церкви относительно юрисдикционных прав римского понтифика и иных епископов показывают, что вопрос сводится не к пониманию Священного Писания о епископских полномочиях, а к интерпретации поздних исторических прецедентов и канонических норм. Из этого видно, что дискуссия, предшествовавшая изменению роли епископа в Римско-Католической Церкви, хоть и представляется шагом к сближению с представлениями о епископской власти в Православной Церкви, но только лишь внешне.

Источники и литература

1. *Alivizatos H.* Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche / Übersetzt von A. Belliger. Fr./M., 1998.

2. *Basdevant-Gaudemet B.* L'évêque d'après la législation de quelques conciles mérovingiens // *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*, PULim., 2006, pp. 88–100.

3. *Brys J.* De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV. Bruges, 1925.

4. *Corpus iuris canonici, II. Decretalium collectiones: Decretales Gregorii P. IX, Liber Sextus Decretalium, Bonifacii P. VIII, Clementis P. V. constitutiones, Extravagantes tum Viginti Ioannis P. XXII, tum communes*, Friedberg, Émile (éd.), Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1881 [Reprint Graz Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1959]

5. *Desbois E. M., Grégoire H.* Annales de la religion ou mémoire pour servir à l'histoire des XVIIe et XIX siècles, t. XVI. Paris: Imprimerie chrétienne, 1802.

6. *Kionga J.-R. K.* La dispense canonique dans le droit de l'Église Catholique latine. Concept, tradition et canonicité. Paris: Université Paris-Sud, 2017.

7. *Lefebvre C., Le Bras G., Rambaut-Buhot J.* L'âge classique (1140–1378) // *Sources et théorie du droit*, t.VII. Paris, Sirey, 1965. P. 521.

8. *Hontheim J. N.* Traité du gouvernement de l'Église et de la puissance du Pape, traduit du latin par Justin Febronius, Nouvelle édition, t. III. Venise: Chez Merlin, 1769.

9. *Thomassin L.* Dictionnaire de discipline ecclésiastique, ou traité du gouvernement de l'Église, Vol. I, éd. Migne. Paris, 1856.

10. *Yves de Chartres*, Epist. CXXXV // Migne J. P. *Patrologiae cersus completes. Series latina* 161. Paris, 1855. col. 145.

11. *Concile d'Orléans IV* // Mansi G. D. *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. IX. Florence, 1762. col.114.

12. *Скобеѝ Г. Н.* Межправославное сотрудничество в подготовке святого и великого собора Восточной Православной Церкви // *Церковь и время*. 2002. № 2. С. 50–192.

¹⁵ *Kionga J.-R. K.* La dispense canonique dans le droit de l'Église Catholique latine. P. 283.

Я. Ф. Макаров

САЛЕМСКАЯ ОХОТА НА ВЕДЬМ: КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Последние десять лет XVII в. многие авторы называют временем «горестного десятилетия» для Новой Англии. Весной 1692 г. вспыхнули знаменитые Салемские процессы. В английских североамериканских колониях было обычным верить в колдовство или наказывать ведьм. В 1648 г. губернатор Уинтроп осудил Маргарет Джонс как ведьму, она была казнена. В 1651 г. Марта Парсонс была убита в Спрингфилде за колдовство. В 1653 г. ещё одна женщина была повешена в Хартфорде по тому же обвинению. Время от времени вплоть до 1692 г. в Новой Англии около десяти человек были осуждены как ведьмы, не считая тех редких случаев, когда обвиняемому удавалось оспорить обвинение. Однако внезапное начало процессов над Салемскими ведьмами и вызванная ими массовая истерия, привели к многочисленным обвинениям в колдовстве и многим казням в масштабах, невиданным ранее в колониальной Америке, затмив, таким образом, опыт прошлого¹.

Все началось с того, что в семье пастора Сэмюэля Пэрриса, главы Салемской церкви, маленькая дочь и племянница, 10 и 11 лет, начали страдать от странных припадков². Доктор Уильям Григгс осмотрел девочек, однако, не сумев найти причину, заявил, что возможно на них воздействуют «иные силы»³. Преподобный Сэмюэл Пэррис молился, но молитва не помогла, поэтому он и его приближенные сочли, что здесь замешано колдовство⁴. Другие дети по соседству вскоре заболели оспой, что также истолковывалось воздействием того же источника⁵. В результате опроса пострадавшие указали на имена тех, кто предположительно наслал на них «злые силы»: рабыня Титуба, Сара Гуд и Сара Осборн⁶.

Все три женщины так или иначе были с запятнанной репутацией, и многие в городе проявляли к ним открытую неприязнь. Титуба была рабыней индейского происхождения, которая, как считали в округе, имела навыки к «магии». Сара Гуд также была идеальной жертвой, поскольку была известна «скверным» характером и язвительными высказываниями в адрес знакомых, соседей и даже руководителей общины⁷. Последней из трех была Сара Осборн. Не посещая регулярно церковь, она возмущала Салемское общество тем, что сожительствовала с рабом, игнорируя общественное порицание⁸. Три женщины были невероятно лёгкой мишенью, однако можно сказать, что Титуба была той искрой, которая способствовала разжиганию открытой охоты на ведьм. Именно она, вероятно, пытаясь избежать грозившего ей наказания, признала обвинение и подтвердила соучастие двух других подозреваемых⁹.

Чтец Ян Федорович Макаров — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 3 курс.

¹ *Albert R., Dunning E.* Congregationalists in America: A Popular History of Their Origin, Belief, Polity, Growth and Work. NY, 1935. P. 198.

² *Sylvester J. C.* A Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts: From 1620 to 1858 with an appendix. Boston, 1858. P. 106.

³ *Findley N.* The Salem Witch Trials: Paranoia, Suffering and Injustice. NY, 2015. P. 5.

⁴ *Baker E. W.* A Storm of Witchcraft: The Salem Trials and the American Experience. NY, 2015. P. 15.

⁵ *Kotar S. L., Gessler J. E.* Smallpox: A History. Jefferson, 2013. P. 33.

⁶ *Rosenthal B.* Salem Story: Reading the Witch Trials of 1692. NY, 1993. P. 12–14.

⁷ *Ibid.* P. 20.

⁸ *Stykowska M.* Salem witch Trials: A Lie that Influenced Modern Culture. NY, 2020. P. 1.

⁹ *Baker E. W.* A Storm of Witchcraft... P. 20.

Это признание вызвало панику, охватившую весь город. В течение всего 1692 г. в Салеме заседали суды, собрания и учинялись следствия. Весь Массачусетс находился в лихорадке от поиска врагов церкви и народа. Число тех, кто утверждал, что их околдовали, быстро росло. Многие считали себя одержимыми дьяволом. Тут и там появлялись привидение, знаки тёмных сил и неясные предзнаменования. Встревоженные люди выдвигали обвинения в колдовстве против друзей, соседей и родственников¹⁰. Единственным способом очистить своё доброе имя, после того как его назвали, было назвать имя другого человека, который участвовал в колдовстве¹¹. Это, несомненно, привело ко многим ложным обвинениям. Специальная комиссия, наблюдавшая за судебным процессом, состоявшая из церковных лидеров — Джона Ричарда, Джона Хаторна, Уэйт Уинтропа и др., непрерывно учиняла допросы жертв и свидетелей¹². Своеобразный правовой кодекс определения ведовства, выработанный задолго до рассматриваемого периода, составлял юридическую базу для процессов. Главный вопрос состоял в привлечении по каждому делу необходимых свидетелей относительно сатанинской деятельности. Поначалу обвинения того или иного человека не признавались окончательным доказательством причастности его к сатанинской силе. Однако постепенно Салемские суды отказались от первоначального либерализма и приняли постулат, согласно которому любая, даже самая отдалённая сопричастность к ведовству означала признание полной виновности обвиняемого¹³.

Никакие мольбы, просьбы и клятвы обвиняемого на Библии не воспринимались судом, поскольку, согласно представлениям пуритан, подсудимым руководит дьявол, а значит и все клятвы исходили от него. Чем более открыто и убедительно подсудимый доказывал свою невиновность, тем более ожесточённо действовали судьи, аргументируя свою решительность тем, что доводы обвиняемых свидетельствуют о большей хитрости дьявола¹⁴. Такая постановка судебных процессов не давала никаких шансов обвиняемому на оправдательный приговор, т.к. судьи с самого начала воспринимали их как виновных, что отражалось также и на делопроизводстве. Так, Джон Хаторн был одним из выбранных губернатором для наблюдения за судебными процессами. Вместо того чтобы выступать в качестве судьи и следить за неукоснительным исполнением буквы закона, Хаторн часто брал на себя роль прокурора. Он всегда начинал с предположения, что обвиняемые виновны¹⁵. Он призывал обвиняемых не только признаваться в колдовстве, но и обвинять других, всячески подчеркивая, что это может быть единственным способом, чтобы спасти свою жизнь¹⁶. Среди обвинителей были и те, кто откровенно пользовался сложившимся положением, дабы избавиться от своих врагов или конкурентов, расширить свои земли¹⁷.

К 22 сентября 1692 г. 19 человек в Салеме были повешены, один умер под пытками при попытке добиться признания вины и ещё пятеро скончались в тюрьме. Среди жертв был Джордж Берроуз, священник с двадцатилетним стажем, выпускник Гарварда, и четырёхлетняя девочка Дороти Гуд. Безумие прошло почти так же быстро, как и вспыхнуло. В январе 1693 г. местный суд уступил место Верховному, который отказался принимать ведения, сны и иные признаки «ведьмовства» как безусловные доказательства вины подсудимых. В мае следующего года все обвиняемые, находившиеся в тюрьме, а их было, вероятно, около двухсот, были освобождены по приказу Верховного суда¹⁸.

¹⁰ Findley N. The Salem Witch Trials... P. 6.

¹¹ Rosenthal B. Salem Story... P. 28.

¹² King E. W., Mixon F. G. Religiosity and the political economy of the Salem witch trials // The Social Science Journal 2010. No 47. P. 682.

¹³ Покровский Н. Е. Ранняя американская философия. М., 1989. С. 166.

¹⁴ Там же. С. 167.

¹⁵ Nardo D. The Salem Witch Trials (American History). Detroit, 2007. P. 46–47.

¹⁶ Baker E. W. A Storm of Witchcraft... P. 17.

¹⁷ Stykowska M. Salem witch Trials... P. 1.

¹⁸ Albert R., Dunning E. Congregationalists in America... P. 201.

В чем же причина массовой истерии Салема? Основной считается мировоззрение пуритан. Жители Новой Англии верили, что люди были по природе слабыми грешными существами, и боялись сатаны, который мог повлиять на них. Поэтому все неприятные события, такие как мор скота или болезни, воспринимались либо как проделки сатаны, либо как дело рук ведьм, которые, как упоминает Бремер, были «теми, кто поддался искушению, и кому дьявол даровал способность вредить людям и их скоту»¹⁹. Если пуритане жили благочестивой жизнью, Бог защищал их, а Сатана проигрывал. Если же избранный народ отступал от Бога и Его Заветов, то Он их наказывал, допуская победу «князя мира сего». Единственной возможностью умилостивить Бога, когда Он наказывал своих детей, было избавиться от причины Его гнева — источника порока и тех, кто его распространял²⁰. Из всего этого следовало, что любое посягательство на порядки Новой Англии (считавшиеся установлениями Бога) и жизнь людей являлось не чем иным, как происками сатаны в людском облиции. Стоило немного усыпить бдительность, и он проникает в души маловерных, очерняет сердца и подчиняет умы слабых. А поскольку верующие люди ясно понимали, что сатана обитает в их рядах, то оставалось либо оставить все как есть и испытывать гнев Божий, либо найти конкретных носителей дьявольской печати и расправиться с ними. Естественно, различные катаклизмы, нестроения и войны хорошо ложились на эти представления, становясь катализатором для действия, как это случилось перед началом «охоты на ведьм»²¹.

В те дни жители Салема уже были в состоянии тревоги из-за вспышки оспы, в результате которой погибло более 500 человек²². На границах штатов нарастал страх и напряжение, жители готовились к нападению индейцев. Многие пуритане считали, что индейцы связаны с колдовством и дьяволом, называя их земли «царством лукавого»²³. Это «царство» подстрекало к вторжению французы-католики, пытавшиеся, по мнению пуритан, ударить по праведному царству Христа, дабы подавить плоды Реформации и вернуть ненавистную веру «папистов». Кроме того, за последние 30 лет, до начала процессов, в колониях публиковалось множество историй о судебных процессах над ведьмами в Англии, что оказало большое влияние на возбуждение новых страхов²⁴.

Отдельно стоит выделить и пылкие проповеди Пэрриса, вещавшего с кафедры о непрекращающейся «осаде» города дьяволом. В своих наставлениях Пэррис разделял город на две части — «избранных» и «злых и непокорных». Последних он считал таковыми из-за того, что они отказывались присоединиться к его приходу. В агрессивных проповедях Пэрриса они назывались «предателями церкви», повинными в дьявольских нападениях на местных жителей²⁵. Увлеченный своим красноречием, он часто в таких красках описывал дьявола и этих «падших людей», что многие жители уговаривали других не присоединяться к его церкви или переходить в другую. Это, естественно, создавало конфликт среди последователей и противников Пэрриса, окончательно размежевав людей на два непримиримых лагеря²⁶.

По словам Н. Покровского Салемские процессы «ознаменовали собой водораздел в развитии американского пуританского мировоззрения»²⁷. Ареол идейной святости пуритан был развенчан. Это развенчание касалось не столько социальной или политической организации пуританского общества, сколько нового отношения простых

¹⁹ *Bremer F. J. Puritanism: A Very Short Introduction.* NY, 2009. P. 47.

²⁰ *Albert R., Dunning E. Congregationalists in America...* P. 199.

²¹ *Покровский Н. Е. Ранняя американская философия.* С. 164.

²² *Kotar S. L., Gessler J. E. Smallpox: A History.* P. 33.

²³ *Findley N. The Salem Witch Trials...* P. 2.

²⁴ *Albert R., Dunning E. Congregationalists in America...* P. 199.

²⁵ *Ray B. C. The Geography of Witchcraft Accusations in 1692 Salem Village // William And Mary Quarterly.* 2008. № 65.3. P. 447–448.

²⁶ *Boyer P., Nissenbaum S. Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft.* Mass, 1974. P. 169.

²⁷ *Покровский Н. Е. Ранняя американская философия.* С. 173.

людей к духовенству, репутация которых была подорвана. Такое положение, несомненно, ослабило церковь как социальный институт и уменьшило то огромное влияние, которым пользовалось духовенство, а колониальное общество начало процесс осмысления своих социально-религиозных ориентиров, приведших к изменению законодательства²⁸.

Источники и литература

1. *Albert R., Dunning E.* Congregationalists in America: A Popular History of Their Origin, Belief, Polity, Growth and Work. N. Y.: J. A. HILL & CO. Publishers, 1935.
2. *Baker E. W.* A Storm of Witchcraft: The Salem Trials and the American Experience. New York: Oxford University Press, 2015.
3. *Boyer P., Nissenbaum S.* Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft. Mass: Harvard University Press, 1974.
4. *Bremer F. J.* Puritanism: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press, 2009.
5. *Findley N.* The Salem Witch Trials: Paranoia, Suffering and Injustice. NY, 2015.
6. *King E. W., Mixon F. G.* Religiosity and the political economy of the Salem witch trials // *The Social Science Journal*. 2010. No 47. P. 678–688.
7. *Kotar S. L., Gessler J. E.* Smallpox: A History. Jefferson: McFarland Company, 2013.
8. *Nardo D.* The Salem Witch Trials (American History). Detroit: Lucent Books, 2007.
9. *Ray B. C.* The Geography of Witchcraft Accusations in 1692 Salem Village // *William And Mary Quarterly*. 2008. № 65.3. P. 449–478.
10. *Rosenthal B.* Salem Story: Reading the Witch Trials of 1692. New York: Cambridge University Press, 1993.
11. *Stykowska M.* Salem witch Trials: A Lie that Influenced Modern Culture. NY, 2020.
12. *Sylvester J. C.* A Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts: From 1620 to 1858 with an appendix. Boston: Congregational Board of Publication, 1858.
13. *Покровский Н. Е.* Ранняя американская философия. М.: Высшая школа, 1989.

²⁸ *King E. W., Mixon F. G.* Religiosity and the political economy of the Salem witch trials. P. 682.

И. В. Брусиловский

РЕФОРМАЦИЯ В АНГЛИИ: БОРЬБА ГЕНРИХА VIII С ПОЧИТАНИЕМ АРХИЕПИСКОПА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО ТОМАСА БЕККЕТА

С принятием в 1534 г. Акта о супрематии Реформация в Англии достигла своего апогея: король был объявлен «единственным Верховным главой»¹ Церкви на территории страны, что в свою очередь окончательно разорвало узы, существовавшие между Англией и Римом на протяжении почти тысячи лет. Главную роль в обособлении Англиканской Церкви сыграл король Генрих VIII, выступавший вначале решительно против Реформации на континенте, но как только вопрос коснулся очередного монаршего бракоразводного процесса, занял непримиримую по отношению к Римскому Престолу позицию. Одним из важнейших аспектов Реформации в Англии была масштабная секуляризация церковных земель, во время проведения которой закрывались монастыри, будучи серьезными оплотами противодействия Акту о супрематии, изымались церковные богатства, совершались показательные казни непокорного духовенства. Также распространение получили иконоборчество и борьба с культурами святых.

В контексте последнего аспекта, возможно, самым неудобным для Генриха VIII из всех почитаемых в Англии святых был архиепископ Кентерберийский Томас Беккет, убитый рыцарями Генриха II Плантагенета в 1170 г. во время совершения богослужения. Суть конфликта, закончившегося смертью архиепископа Беккета, заключалась в его принципиальной позиции недопущения влияния Генриха II на церковные дела, так как тот, согласно собственной политике по возвышению роли монарха как высшего суверена, желал в юридическом, финансовом и судебном аспекте полностью подчинить Церковь короне. Томас Беккет твердо боролся за церковную свободу и те широкие права, которыми издавна обладало духовенство, имея при этом как поддержку среди населения Англии, так и поддержку внешнюю в лице короля Франции Людовика VII и Папы Римского Александра III, которые, впрочем, придерживались собственных интересов.

В итоге спор разрешен не был: Томас Беккет был убит королевскими рыцарями не то по прямому приказу короля, не то по их собственной инициативе. Однако мученическая кончина архиепископа Беккета вывела почитание его фигуры, имевшее место при жизни, на небывалый уровень. Спустя уже три года после убийства архиепископа Папа Римский Александр III на основании растущего числа чудес, совершаемых по молитвам Томасу Беккету, принципов, за которые тот пострадал, и непосредственно факта мученической смерти причислил того к лику святых². Сам король, которого народная молва весьма недвусмысленно винила в смерти любимого всеми святого, был вынужден в 1174 г. принести публичное покаяние в Кентерберийском аббатстве. В последующие столетия почитание Томаса Беккета распространялось, возводя его в степень одного из самых почитаемых английских святых.

Особо примечателен факт использования имени святого в политических целях. Так, во время Йоркширского восстания 1489 г., вызванного очередным повышением

Чтец Илья Витальевич Брусиловский – Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ *Дмитриева О. В.* Акт о супрематии // Православная энциклопедия. Электронная версия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/Акт%20о%20супрематии.html> (дата обращения: 25.03.2024).

² См.: *Scully R. E.* The Unmaking of a Saint: Thomas Becket and the English Reformation // *The Catholic Historical Review*. 2000. Vol. 86, No. 4. С. 583.

налогов³, восставшие в своей прокламации перечисляли собственные требования, говоря при этом, что за них «выступал святой Томас Кентерберийский»⁴. Данный факт свидетельствует о том, что Томас Беккет в народном представлении прочно утвердился как святой, выступавший против монарха.

После начала активной фазы Реформации в Англии Генрих VIII, понимавший, по всей видимости, что история противодействия *regnum* и *sacerdotium* в XII в. имеет слишком сильную аналогию с современными ему событиями, стремился упразднить культ святого Томаса Беккета, «деканонизировав» его. Движущей силой Реформации 1530-х гг. в Англии был канцлер Томас Кромвель, поощрявший мысли короля о том, что культ Томаса Беккета представляет политическую опасность⁵. Вдобавок архиепископ Томас Кранмер, занявший престол святителя Августина Кентерберийского в 1533 г., целиком поддерживал политику короля, в отличие от скончавшегося годом ранее архиепископа Уильяма Уорхэма, выступавшего против короля и раздражая того постоянным сравнением собственной персоны с фигурой Томаса Беккета⁶.

Решительный шаг был предпринят в сентябре 1538 г., когда по приказу Кромвеля во имя искоренения «самого отвратительного греха идолопоклонства»⁷ было разграблено Кентерберийское аббатство, из которого на двадцати шести телегах были вывезены все драгоценные предметы⁸. При этом не ясна судьба останков Томаса Беккета. Так, Папа Римский Павел II, отлучая Генриха VIII от Церкви, заявил, что король приказал «сжечь тело святого Томаса Кентерберийского, а пепел развеять по ветру»⁹. Другая точка зрения гласит, что его прах был изъят из гробницы и погребен в некоей башне, дабы не умножать «суеверия»¹⁰.

Следующий шаг был сделан уже в ноябре 1538 г., когда Генрих VIII и Томас Кромвель совместно издали прокламацию, в которой содержалось прямое оскорбление архиепископа Томаса Беккета. В частности, его мученическая кончина была названа «достойным концом для мятежника и предателя своего короля»¹¹, а на публичное почитание наложен запрет: «Его изображения по всему королевству должны быть уничтожены и избегаться во всех церквях, часовнях и других местах»¹².

Сам Генрих VIII, объясняя причины своей рьяной борьбы с почитанием Томаса Беккета, говорил, что данное решение вызвано его неприятием идолопоклонства, которым, как он вместе с Кромвелем считал, обернулось почитание святого. Однако данное утверждение не выдерживает критики, так как в таком случае король должен был бороться со всеми значимыми святыми и местами их захоронения, чего не произошло. К примеру, могила Эдуарда Исповедника в Вестминстерском аббатстве была нетронута и продолжала оставаться значимым местом паломничества.

Наиболее вероятной, учитывая особенности мировоззрения самого короля, видится причина несколько иного порядка: мысль о триумфе католического архиепископа и всей Католической Церкви над его далеким предшественником оскорбляла Генриха VIII. Он не мог даже представить, что «<...> любой человек, от крестьянина до архиепископа, может помешать воле короля как верховного главы Церкви Англии»¹³.

³ См.: The Yorkshire Rebellion of 1489 // Образовательный сайт «History learning site». URL: <https://www.historylearningsite.co.uk/> (дата обращения: 25.03.2024).

⁴ См.: Fletcher A. Tudor Rebellions. Abington, 2020. P. 56.

⁵ См.: Guy J. A. Tudor England. Oxford, 1988. P. 180.

⁶ См.: Scully R. E. The Unmaking of a Saint... P. 584.

⁷ Ibid.

⁸ См.: Ibid. P. 594.

⁹ Scully R. E. The Unmaking of a Saint... P. 594.

¹⁰ См.: Дмитриева О. В. Дискредитация святого: Томас Бекет и английская реформация // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 2003. № 5. С. 308.

¹¹ Scully R. E. The Unmaking of a Saint... P. 595.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. P. 597.

А борьба Беккета за те церковные права и свободы, которые так активно ущемлял Генрих VIII, делала фигуру архиепископа Кентерберийского еще более неприятной.

Предпринятые меры оказались недостаточными, чтобы «<...> поколебать представления об исторической личности, бытовавшие в течение нескольких веков»¹⁴. Попытки властей манипулировать народным сознанием и требования изгладить память о Беккете наоборот служили твердой гарантией того, что его и без того известное имя будет жить в сердцах и молитвах англичан. К тому же наложенные запреты были соблюдены только отчасти: изображения Томаса Беккета в храмах переписывались под изображения других святых, а посвящение госпиталей, лепрозориев и прочих подобных мест, покровителем которых издавна считался Беккет, в его честь оправдывалось посвящением в честь апостола Фомы (Томаса).

В итоге сам Генрих VIII скончался в 1547 г., а почитание Томаса Беккета продолжало жить. Сохранились воспоминания иезуита Генри Гарнета, который отмечал, что в 1586 г. он благополучно посетил праздника в Кентерберии в честь святого архиепископа. Более того, в XVII в. почитание Беккета было распространено среди пуритан по причине его аскетизма, стойкого перенесения испытаний и прочего¹⁵.

В заключение можно отметить, что жертв английской Реформации было много, как среди католиков, так среди и протестантов, но Томаса Беккета, в особенности его почитание, следует отнести к группе тех личностей и явлений, которые драматические события XVI в. заделали и преобразили больше всего. Безусловно, мало кто еще из всех английских святых переживал столь впечатляющие метаморфозы как при жизни, так и после кончины.

Источники и литература

1. *Дмитриева О. В.* Дискредитация святого: Томас Бекет и английская реформация // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 2003. № 5. С. 305–332.
2. *Fletcher A.* Tudor Rebellions. Abington: Routledge, 2020.
3. *Guy J. A.* Tudor England. Oxford: Oxford University Press, 1988.
4. *Scully R. E.* The Unmaking of a Saint: Thomas Becket and the English Reformation // The Catholic Historical Review. 2000. Vol. 86, No. 4. P. 579–602.
5. The Yorkshire Rebellion of 1489 // Образовательный сайт «History learning site». URL: <https://www.historylearningsite.co.uk/> (дата обращения: 25.03.2024).
6. *Дмитриева О. В.* Акт о супрематии // Православная энциклопедия. Электронная версия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/Акт%20о%20супрематии.html> (дата обращения: 25.03.2024).

¹⁴ *Дмитриева О. В.* Дискредитация святого... С. 316.

¹⁵ См.: *Scully R. E.* The Unmaking of a Saint... P. 600.

Р. С. Суслов

ВЗГЛЯД РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ НА БОГОСЛОВИЕ ПРП. ИОАННА ДАМАСКИНА

В конце прошлого века зародилось новое теологическое движение — радикальная ортодоксия. Это движение было основано в 1997 г. в нескольких колледжах Кембриджа. Основателями были Джон Милбанк, британский богослов, философ, культурный комментатор, Кэтрин Пиксток и Грэм Уорд. Политика движения, как и его название, было выбрано в качестве оппозиции тем либеральным течениям, которые пытались модернизировать христианство в угоду современности. Среди таковых можно выделить англиканского епископа Епископальной Церкви Джорна Спонга Шелби (1931–2021 гг.), протестантского теолога в США и профессора Гарвардского университета Харви Гэллэхера Кокса (1929–2009 гг.), написавшего знаменитый труд «Мирской град», где он подробно говорит об одинаковом Божественном присутствии как в религиозной сфере, так и мирской. Их политика заключена в отрицании следованию «всему древнему»¹.

Радикальная ортодоксия идет в оппозицию такому движению. Она, по сути, реактуализирует те богословско-схоластические мотивы, которые являются для нас историческим наследием и основанием христианской мысли. Или, выражаясь языком православного богословия, она идет по пути Вселенских Соборов, так как считает именно такой путь наиболее устойчивым и позволяющим дать ответы на современные проблемы в мире. Соответственно, поскольку радикальная ортодоксия придерживается святоотеческой позиции в вопросах вероучения, то среди святых отцов, богословское наследие которых будет использовать представители движения, так или иначе фигурирует преподобный Иоанн Дамаскин (675–794 гг.).

Известными сторонниками радикальной ортодоксии, в чьих взглядах мы можем усмотреть параллель с учением прп. Иоанна Дамаскина, являются в первую очередь Чарльз Твومбли и Дэвид Харт.

Это лучше всего это видно на примере учения о Троице или, как выразился Чарльз Твومбли, на проблеме «идентичности и различия» между Лицами Святой Троицы². Конечно, Никейские отцы преодолели опасности ересей, взяв синонимичные философские термины «οὐσία» и «ὕποστασις» и творчески переработав их значение: «οὐσία» — божественная сущность, «ὕποστασις» — лицо. По мысли Бэнтли Харта, «чего-то все же не хватало». «Утверждение о единой сущности и трех ипостасях конституирует антиномию, но оно не предполагает, как мы могли бы мыслить эти два термина вместе»³ и «святой Иоанн Дамаскин нашел решение в перихорезисе (взаимное проникновение)».

«Пребывание и утверждение ипостасей одной в другой — ибо Они неразлучны и не покидают друг к друга, имея взаимное проникновение неслиянно; не так, чтобы Они смешивались или сливались, но так, что тесно соединяются между Собою. Ибо Сын есть в Отце и Духе, и Дух — в Отце и Сыне, и Отец — в Сыне и Духе, причем не происходит никакого стирания, или смешения или слияния. И единство

Руслан Сергеевич Суслов — Томская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Кокс Х. Мирской град. М., 1995. С. 24.

² Twombly C. C. Perichoresis and personhood: God, Christ, and Salvation in John of Damascus. Philadelphia, 2015. P. 6.

³ Hard D. B. The Hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics. Grand Rapids, 2017. P. 234.

и тождество движения — ибо у трех ипостасей одно устремление и одно движение, чего невозможно усмотреть в сотворенной природе»⁴.

Бэнтли Харт подчеркивает, что каждая ипостась способна раскрываться, потому что каждая «говорит как бы изнутри». И то, что «каждая из них открывается, является одной или несколькими из других ипостасей, хотя и не обязательно той, которая делает откровение»⁵. В своей книге «История Христианства» Харт пишет, что прп. Иоанн без колебаний «разграбляет богатства Египта», заимствуя философские термины и концепции. Но он постоянно расширяет язык до пределов его обычного употребления и стремится к тому, что, по его мнению, лежит за пределами языка. Богослов не стремится объяснить Божественную тайну — конечно, не таким способом, который удовлетворил бы философов и математиков, — а просто изложить ее.

С другой стороны, Твомбли в своем труде «Изложение веры» освещает много богословских тем в своей главе о Троице. Он не только умело излагает учение прп. Иоанна Дамаскина, но и дает краткое введение в восточно-христианское толкование Святой Троицы.

Для наиболее ясной картины взгляда на учение прп. Иоанна Дамаскина рассмотрим особенность учения о спасении. Роуэн Ульямс, как, впрочем, и другие представители радикальной ортодоксии, выдвигают тезис, что спасение осуществляется через теургию (то, что в богословии именуется «сороботничеством»), что вполне соответствует позиции прп. Иоанна Дамаскина, который говорит, что спасение человека зависит не только от Самого Бога (хотя конечно лежит в основе), но и от человека, и в первую очередь от его выбора. Обусловлена данная позиция как у радикальных ортодоксов, так и у прп. Иоанна Дамаскина наличием в человеке свободной воли. Здесь Роуэн Ульямс цитирует прп. Иоанна, его книгу «Точное Изложение православной веры», где говорится о свободе человека (Глава XXV «о том, что в нашей власти или о свободе»).

Другое положение радикальной ортодоксии касается представления о Воплощении. И здесь тесную связь и положительное отношение к позиции прп. Иоанна Дамаскина мы можем проследить в работах другого деятеля движения — Пола Блаурера. Он пишет, что с самого начала Дамаскин настаивает на двух утверждениях: человеческая природа Христа реальна и совершенна; и «личность объединенной человечности и божественности — это Бог, а не человек или сочетание богочеловечества»⁶. Эти два утверждения поднимают множество вопросов, компетентно, хотя и кратко проанализированных Блаурсом. Два особенно заслуживают упоминания.

Как сохраняется целостность божественной и человеческой природы Христа?

Блаурер пишет, что, учитывая простоту Божественной Сущности, у Нее не может быть аналогии с творением в силу своего несовершенства и ссылается на прп. Иоанна Дамаскина, который говорит: «невозможно найти в творении какой-либо образ, который в точности изображал бы образ Святой Троицы самой по себе. Ибо то, что сотворено, также составно, изменчиво, непостоянно, ограничено, имеет форму и подвержено тлению; итак, как же это должно с какой-либо ясностью показывать сверхсущественную божественную сущность, которая далека от всего подобного»⁷. По мысли Пола Блаурера Божественная природа — не конечная вещь, которую можно смешать или соединить с другой вещью. Она существует на совершенно другом плане реальности — действительно, превосходит все планы реальности. Но аналогия все-таки

⁴ Иоанн Дамаскин, прп. Точное Изложение православной веры. I, 14 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. М., 2002. С. 184.

⁵ Hard D. B. The Hidden and the Manifest... P. 235.

⁶ Блоуэрс П. М. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин о гномической воле (γνώμη) во Христе: ясность и неопределенность / Христианская семинария «Эммануэл» URL: <https://bogoslav.ru/article/6023990> (дата обращения 31.03.2024).

⁷ Там же.

возможна и действительно придает дополнительную понятность ипостасному союзу. Он пишет: «Перихорезис, по мысли Иоанна Дамаскина, действует как магнит, притягивающий различные железные опилки в единый узор».

Другой вопрос, поднимаемый автором, заключается в понимании Иисуса Христа как желающего и действующего субъекта, учитывая союз двух природ в одной ипостаси Бога-Слова. Пол Блауэрс приводит пример борения Христа в Гефсиманском саду, которое, по его мысли, имеет первостепенное значение. Если мы не признаем подлинность борьбы, мы впадаем в практическое монофизитство. Следовательно, мы должны логически постулировать следующее: человеческая воля Иисуса *свободно* подчиняется Божественной воле, но конечный выбор за личностью. О том же пишет и прп. Иоанн Дамаскин, и дает критическое различие: способность к воле принадлежит природе, но принятие решений принадлежит личности. «Теперь нужно знать, что хотеть — это не то же самое, что желать. Это потому, что воля имеет природу, поскольку она принадлежит всем людям. Однако то, чего человек желает, принадлежит не природе, а нашему суждению».

Еще одним интересным моментом является отношение к гномической воле в Иисусе Христе. Блауэрс солидарен с позицией св. Максима Исповедника, который отрицал такую волю в своих более поздних работах. К сожалению, он не анализирует позицию прп. Иоанна Дамаскина по этому вопросу.

Таким образом, взгляды видных представителей радикальной ортодоксии так или иначе базируются на трудах прп. Иоанна Дамаскина в тех вопросах, которые не были решены на первых Вселенских Соборах. Положительное отношение мы видим либо в качестве прямого цитирования, либо в качестве явного использования богословия прп. Иоанна.

Источники и литература

1. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. М.: Индрик, 2002.
2. *Блауэрс П. М.* Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин о гномической воле (γνώμη) во Христе: ясность и неопределенность / Христианская семинария «Эммануэл», Джонсон Сити, штат Теннесси. Пер. Алексей Макаров. [Электронный ресурс] URL: <https://bogoslov.ru/article/6023990> (дата обращения 31.03.2024).
3. *Hard D. B.* The Hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics. Grand Rapids: Eerdmans, 2017.
4. *Кокс Х.* Мирской град / Пер. с англ. О. Боровой и К. Туровской. Послесл. С. Лёзова. М.: «Восточная литература» РАН, 1995.
5. *Twombly C. C.* Perichoresis and personhood: God, Christ, and Salvation in John of Damascus (princeton theological monograph). Philadelphia: Wipf and Stock Publishers, 2015.

А. Д. Сухоносова

РОЛЬ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В СОБЫТИЯХ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ НАЧАЛА XVII ВЕКА В ОПИСАНИИ СКАЗАНИЙ И ПОВЕСТЕЙ, СОСТАВЛЕННЫХ СОВРЕМЕННОКАМИ

Смутное время начала XVII в. стало одним из переломных событий в истории нашей страны и Русской Церкви. Эта относительно короткая и яркая эпоха осмысливалась на протяжении, пожалуй, всей первой половины «бунташного века». Самые яркие и непосредственные впечатления о Смуте содержатся в нарративных источниках, составленных её современниками и участниками. К анализируемой группе источников традиционно относятся: Сказание о Гришке Отрепьеве; Повесть о видении некоему мужу духовному; Повесть како отомсти и её редакция Повесить како восхити; Сказание киих ради грех; Новая повесть о преславном Российском царстве и великом государстве Московском; Плач о пленении Московском¹.

«Сказание о Гришке Отрепьеве» известно во множестве списков. Это обилие дало возможность предположить, что изначально оно распространялось как грамота. По всей видимости, Сказание было хорошо известно современникам. Оно является краткой редакцией позднего компилятивного произведения — Сказание или Повесть еже содеяся в царствующем граде Москве². В исследованиях последних лет было убедительно доказано, что краткая редакция является ранним сочинением, созданным в период прихода к власти Василия Шуйского для обоснования законности свержения самозванца и прославления Василия как возможного претендента на трон. Время создания Сказания определяется из содержания произведения. Оно могло быть написано в промежуток между 17 мая и 3 июня 1606 г. Имя автора Сказания неизвестно. Некоторые исследователи предположили, что им был раскаявшийся сторонник Лжедмитрия, поскольку в тексте сообщено довольно много сведений о пребывании самозванца в Речи Посполитой. Характер сведений автора дает право предположить, что он имел отношение к Посольскому приказу. Несомненно, что автор Сказания о Гришке был светским человеком, поскольку он совершенно не разбирался в сути различных направлений христианства. Значительно лучше автор разбирался в военных делах³.

«Повесть о видении некоему мужу духовному» дошла в 28 списках, что свидетельствовало о ее популярности среди русских книжников⁴. С. Ф. Платонов, исследовавший и издавший произведения о Смутном времени, установил, что «Видение» является одной из частей более обширного сочинения о Смуте, так называемого «Иного Сказания», время создания которого ученый отнес к середине второй половины XVII в. Время создания «Видения» 12–14 октября 1606 г. — начало марта 1607 г. Автор Повести — благовещенский протопоп, царский духовник Терентий⁵. Повесть о видении некоему мужу духовному была написана всего через несколько месяцев после

Арделя Дмитриевна Сухоносова — Орловский государственный университет имени Тургенева Ивана Сергеевича, бакалавриат, 2 курс.

¹ Морозова Л. В. Смута начала XVII века глазами современников. М., 2000. С. 3.

² Сказание о Гришке Отрепьеве // Русская историческая библиотека (далее — РИБ). Т. 13. СПб., 1891. Стб. 713–754.

³ Морозова Л. В. Смута начала XVII века глазами современников. С. 86–88, 94.

⁴ Там же. С. 116.

⁵ Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. СПб., 1888. С. 47–159; Солодкин Я. Г. К истории Повести о видении некоему

Повестей како отмсти, но носила совершенно иной характер, поскольку события в стране резко изменились. Войска нового самозванца стояли под стенами Москвы⁶. Как и почему вновь возродился царь Дмитрий, было не понятно. Это состояние общества и отразила Повесть о видении⁷.

«Повесть како отмсти» и её редакция «Повесить како восхити»⁸. Отличия между ними незначительные⁹, главные касаются некоторых вставок о Борисе Годунове. В первой редакции памятник носит название «Повесть, како отомсти всевидящее око Христос Борису Годунову пролитие неповинные крови новаго страсотерпца благовернаго царевича Дмитрия Угличьскаго»¹⁰. Повесть возникла, вероятно, вскоре после венчания Василия Шуйского на царство в июне–июле 1606 г. Заключительные фразы Повести свидетельствуют о том, что она создавалась до августа 1606 г., когда появилось известие о том, что Лжедмитрий спасся и вновь собирает армию для похода на Москву. Исследователи, обнаружившие и опубликовавшие Повесть како отмсти, убедительно доказали, что она первична по отношению к Повести како восхити, ее более поздней редакции. Автором Повести был книгохранитель Троице-Сергиева монастыря «костромитин» Стахий. Аргументами для этого мнения послужило то, что в Повести подробно описывалось пребывание мощей Дмитрия в Троицком монастыре, само повествование носило ярко выраженный богословский характер и в нем содержались уникальные сведения о пребывании Гришки Отрепьева в костромских монастырях.

«Сказание киих ради грех» дошло до нас в виде отдельного произведения в трех рукописях и в измененном виде в составе Сказания о Троицкой осаде Авраамия Палицына¹¹. Текст произведения во всех трех рукописях отличается, поэтому каждый рассматривается как отдельная редакция. Первоначальная редакция первых шести глав Сказания была отдельным публицистическим произведением, возникшим непосредственно «по горячим следам» событий. Предметом спора является вопрос об авторстве и времени возникновения нескольких редакций первых шести глав. Автора Сказания киих ради грех следует искать в числе троицких книжников, составлявших грамоты под руководством архимандрита Дионисия и рано умерших. Сказание существовало как отдельное публицистическое произведение, созданное во второй половине 1610 г.¹²

«Новая повесть о преславном Российском царстве и великом государстве Московском» дошла в единственном списке¹³. С. Ф. Платонов, проанализировав содержание Новой повести, отметил, что она описывала события октября–декабря 1610 г.¹⁴ Имя автора этого произведения неизвестно. Исследователи предположили, что им был либо дьяк Новгородской чети Г. Елизаров, либо приказной человек М. Поздеев, находившийся с марта 1610 г. граде Московском.

«Плач о пленении Московском» дошел до нас в нескольких списках, часть которых неисправна¹⁵. Автор Плача неизвестен. Можно уверенно заключить, что он не москвич,

мужу духовну // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 14.

⁶ Повесть о видении некоему мужу духовну // РИБ. Т. 13. Стб. 177–186.

⁷ Морозова Л. В. Смута начала XVII века глазами современников. С. 116.

⁸ Повесть, како восхити неправдою на Москве царский престол Борис Годунов // РИБ. Т. 13. Стб. 145–176.

⁹ Буганов В. И., Корецкий В. И., Станиславский А. Л. Повесть како отмсти — памятник ранней публицистики Смутного времени // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. XXVIII. С. 231–254; Солодкин Я. Г. О происхождении «Повести како отмсти» // Литература Древней Руси. М., 1988. С. 99.

¹⁰ Морозова Л. В. Смута начала XVII века глазами современников. С. 95, 102.

¹¹ Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955. С. 250–282.

¹² Морозова Л. В. Смута начала XVII века глазами современников. С. 119, 143.

¹³ Там же. С. 144; Новая повесть о пресветлом Российском царстве и великом государстве Московском // РИБ. Т. 13. Стб. 187–218.

¹⁴ Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени... С. 118.

¹⁵ Плач о пленении и конечном разорении Московского государства // РИБ. Т. 13. Стб. 219–234.

т.к. никаких свидетельств того, что он видел разорение столицы в марте 1611 г., нет. Предположительно, он принадлежал к провинциальному духовенству¹⁶. С. Ф. Платонов и А. Л. Назаревский пришли к выводу, что источник был составлен в апреле-июне 1612 г., поскольку в его тексте использованы грамоты Д. М. Пожарского этого времени.

Обращение к содержанию повестей и сказаний о Смутном времени, составленных в 1604–1618 гг., прежде всего, показывает, что почти все эти источники, вне зависимости от авторства, суть светские произведения. Главные герои их — государственные деятели, цари и самозванцы. На страницы интересующей нас группы источников попадают только ключевые моменты истории Церкви и основные фигуры церковной иерархии. Некоторые памятники в принципе пренебрегают фактической стороной истории, их содержание характеризует преимущественно нравственное состояние общества. В первую очередь это «Повесть о видении некоему мужу духовному» и отчасти «Сказание киих ради грех»¹⁷.

Если говорить о ключевых моментах в истории Церкви, то в первую очередь это смещение с кафедры патриарха Иова и поставление патриарха Игнатия. В «Сказании о Гришке Отрепьеве» оба акта описаны как инициатива Самозванца. При этом первоиерарху-греку дана крайне негативная морально-этическая характеристика. Освященный собор нарёк его в патриархи исключительно под внешним давлением¹⁸.

Другой важный момент — венчание царя с католичкой. Акт был поддержан патриархом и молчаливо одобрен Освященным собором, члены которого действовали под страхом смерти. Только митрополит Гермоген и Коломенский епископ Иосиф выступили против, за что пострадали от Лжедмитрия¹⁹. В то же время, автор «Сказания киих ради грех», в принципе скептически настроенный по отношению к нравственному состоянию современного ему общества, отмечает, что принципиальное согласие на брак было выражено Освященным собором, епископы которого подписали соответствующие дипломатические документы, зная точно, что Лжедмитрий — самозванец²⁰.

Обретение мощей св. Дмитрия Угличского, хотя и было инициативой царя, осуществлялось представителями Церкви — митрополитом Ростовским Филаретом и епископом Астраханским Феодосием вместе с архимандритами, не названными по имени²¹. О роли в сопротивлении врагам веры православной патриарха Гермогена и митрополита Филарета в яркой публицистической форме повествуют «Новая повесть» и «Плач о пленении Московском».

Не могли современники Смуты оставить в стороне историю появления первого Лжедмитрия и участие в ней представителей Церкви. Подробно эти события описаны в «Повести како восхити»²². В сказаниях неоднократно подчёркивается, в какой соблазн было введено русское общество самозванчеством. Гришка Отрепьев был единодушно принят как законный наследник престола, в том числе, и Освященным собором²³.

О разорении интервентами и изменниками православных монастырей и церквей много сказано в «Сказании киих ради грех». В источнике есть ряд любопытных подробностей о судьбах епископата²⁴.

Подводя итоги нашего обзора, следует констатировать следующее. Источники, составленные непосредственными участниками событий Смутного времени по горячим следам, конечно, обладают высокой степенью достоверности, но не дают связной картины участи Церкви в Смуте. От исследователя требуется комплексный поход, построенный на синтезе информации из источников разных типов и групп.

¹⁶ Морозова Л. В. Смута начала XVII века глазами современников. С. 145.

¹⁷ РИБ. Т. 13. Стб. 177–186; Сказание Авраамия Палицына. С. 250–282.

¹⁸ РИБ. Т. 13. Стб. 732, 736.

¹⁹ Там же. Стб. 739–740.

²⁰ Сказание Авраамия Палицына. С. 262.

²¹ РИБ. Т. 13. Стб. 169.

²² Там же. Стб. 154–155.

²³ Там же. Стб. 733.

²⁴ Там же. Стб. 273–274.

Источники и литература

1. Буганов В. И., Корецкий В. И., Станиславский А. Л. Повесть како отмсти — памятник ранней публицистики Смутного времени // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. XXVIII. С. 231–254.
2. Морозова Л. В. Смута начала XVII века глазами современников. М.: Институт российской истории РАН, 2000.
3. Новая повесть о пресветлом Российском царстве и великом государстве Московском // Русская историческая библиотека. Т. 13. СПб., 1891. Стб. 187–218.
4. Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. СПб., 1888.
5. Плач о пленении и конечном разорении Московского государства // Русская историческая библиотека. Т. 13. СПб., 1891. Стб. 219–234.
6. Повесть о видении некоему мужу духовну // Русская историческая библиотека. Т. 13. СПб., 1891. Стб. 177–186.
7. Повесть, како восхити неправдою на Москве царский престол Борис Годунов // Русская историческая библиотека. Т. 13. СПб., 1891. Стб. 145–176.
8. Сказание Авраамия Палицына. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
9. Сказание о Гришке Отрепьеве // Русская историческая библиотека. Т. 13. СПб., 1891. Стб. 713–754.
10. Солодкин Я. Г. К истории Повести о видении некоему мужу духовну // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 14–23.
11. Солодкин Я. Г. О происхождении «Повести како отмсти» // Литература Древней Руси. М., 1988. С. 88–99.

Священник Вадим Островский

УСЛОВИЯ ПРЕБЫВАНИЯ В ЗАТОЧЕНИИ ПРОТОПОПА АВВАКУМА В ПАФНУТЬЕВО-БОРОВСКОМ МОНАСТЫРЕ

Монастырские тюрьмы во второй половине XVII в. начинали активно использоваться для заключения арестантов в связи с широким распространением каменного строительства. В то время жертвами, находившимися в монастырских тюрьмах, могли стать разного рода лица: старообрядцы, лица непокорные светской власти, провинившиеся представители официальной церкви и т. д. В монастырях надзирателями над арестантами становились монахи, либо светские лица, нанятые за счет подаяний. Часть этих подаяний собиралась через кружки, вывешенные в храмах монастыря, на эти сборы содержались как арестанты, так и их надсмотрщики. Нередко в застенках монастырей арестанты умирали от голода, так как зачастую их обеспечивали пищей лишь на средства собранные от кружечного сбора.

Часть арестантов, заключенных в монастырские тюрьмы, были старообрядцами¹. Середина XVII в. была связана с волнениями, вызванными реформами богослужебной практики, которая складывалась в XIV–XVI в. Против реформ выступили ревнители «старого благочестия», которые усмотрели в нововведениях влияние латинства и подпадание русского церковного обряда под чужое религиозное влияние.²

Со второй половины XVII в. Боровская земля становится одним из очагов старообрядчества. С Боровском тесно связана жизнь одного из главных деятелей раскола — протопопа Аввакума Петрова.

1 марта 1666 г. протопоп Аввакум был возвращен из ссылки с Мезени в Москву на суд, который должен был пройти во время работы Большого Московского собора 1666–1667 г.³ Затем непримиримого вождя раскола отправили в Боровский Пафнутьев монастырь и посадили на цепь, где он пробыл с 9 марта до 13 мая 1666 г. По указу царя Аввакум должны были содержать как и прочих арестантов.⁴

В 1610 г. вследствие нападения войск Лжедмитрия II Боровский монастырь был частично сожжен, его стены разрушены. В 1635 г. русский зодчий Трефил Шарутин восстановил Тайницкую, Георгиевскую и Оружейную башни, а в 1636 г. Сторожевую и Входную башни монастыря⁵. Появление каменных построек в монастыре давало возможность использовать их для заключения преступников, т. к. эти строения с толстыми стенами были надежной тюрьмой. Реконструкция монастыря позволила содержать в нём особо значимых узников, среди которых оказался протопоп Аввакум.

Келья-тюрьма Аввакума располагалась в центре монастыря под зданием трапезной. В то время в крупном подтрапезном помещении, вместе с кухней, находилась большая печь монастырской пекарни. Здесь, на южной стороне, были углубления в стене, наподобие ниш, где рабочие сидели, лежали, либо клали необходимые вещи. В одной из этих ниш находилась тюрьма протопопа Аввакума.

Священник Вадим Островский — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс, соискатель.

¹ Шаляпин С. О. Законодательная регламентация монастырского заточения старообрядцев в XVII — начале XX веков // Вестник Поморского университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. 2003. № 1. С. 86–94.

² Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 2. С. 178.

³ Кожурин К. Я. Протопоп Аввакум. Жизнь за веру. М., 2011. С. 264.

⁴ Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С. 8–12.

⁵ Антипов А. А. Монастырские были. Калуга, 2009. С. 14–16.

Так же сохранилось монастырское предание, что Аввакум вначале был заточен в круглой каменной башне на юго-восточной части монастыря, расположенной около дороги на Серпухов (сегодня это дорога от боровского микрорайона Роцца до села Рябушки). В башне пол был кирпичный, выпуклый, во времена Аввакума в нижнем помещении находилась кузница. Со стороны дороги в башне располагалось небольшое окошечко, в него протопоп просовывал руку с двуперстным сложением и кричал проходившим и проезжавшим мимо, чтобы они, православные, так крестились и молились. Протопоп напоминал людям о Страшном суде за принятие новых церковных обрядов. По другому монастырскому преданию Аввакум сидел в самой верхней части Оружейной башни и также призывал прохожих спасаться от церковных нововведений. По мнению иеромонаха Памвы, одного из последних насельников монастыря перед его закрытием, вначале Аввакум жил в Круглой башне и жил «вольно», однако вследствие своей агитации был переведен в Сторожевую башню, чтобы не допускать к нему народ. Вход в келью протопопа заложили камнем, а пищу передавали снаружи через окно по лестнице. Однако, находясь в такой изоляции, Аввакуму умудрился как-то досадить монастырскому начальству, и лишь вследствие этого его поместили в пекарню и приковали цепью к стене. Однако данная версия не согласовывается с непосредственным приказом митрополита Павла Крутицкого посадить Аввакума на цепь по прибытии его в монастырь. Сохранились свидетельства очевидцев, что до революции эта цепь «баранками» еще находилась в темнице протопопа, рядом с каменной лежанкой⁶. Остается предположить, что при таком ходе событий братии монастыря были даны дополнительные недошедшие до нас инструкции относительно содержания ссыльного протопопа, либо что братия могла полностью не соблюсти изначального приказа митрополита.

Имеется предание, что в монастырскую тюрьму к Аввакуму навевывалась боярыня Морозова⁷. Она также тайно присылала в Боровский монастырь письма Аввакуму, которые не сохранились до наших дней⁸. В заточение к Аввакуму приезжал поток посланцев из Москвы, прося его не упорствовать и присоединиться к Православной церкви, принявшей новый обряд. Аввакум упорно отстранялся от них (как от бесов), а они продолжали безуспешно его переубеждать⁹.

В мае 1666 г. заточение протопопа Аввакума в Боровском монастыре было прервано, его повезли на суд Большого Московского Собора. Судьи не смогли добиться от Аввакума покаяния, он был обвинен в лжеучениях, от которых произошел раскол и мятеж в Церкви. 13 мая Аввакум был лишен сана во время литургии в Успенском соборе кремля¹⁰. 2 сентября 1666 г. царь повелел указом вновь поместить бывшего протопопа на заточение в Боровский Пафнутьев монастырь¹¹. Келарь Никодим, сочувствовавший Аввакуму во время его первого пребывания в монастыре, теперь отнесся к нему по букве закона. В келье Аввакума закупорили окна и двери, в помещении стал скапливаться зловонный запах от фекалий, он рисковал умереть от удушья. Келью редко проветривали и снова наглухо закупоривали. В этой атмосфере Аввакуму приходилось употреблять пищу. Однако на счастье узника в дело вмешался дворянин Иван Богданович Камынин, прежний воевода Верхотурия, один из богатейших вкладчиков Боровского монастыря и друг протопопа во времена его пребывания в столице. Зайдя к Аввакуму и увидев, в каком он положении, Камынин стал бранить келаря и сорвал рогожу, плотно закрывавшую отверстия в келье.

Власти не оставляли попыток переубедить Аввакума отказаться от раскольнической деятельности. 12 сентября к протопопу с миссионерской задачей пришел дьякон

⁶ *Мальшев В. И.* Народные предания о протопопе Аввакуме (боровские) // Боровский краевед. Вып. 3. Боровск, 1991. С. 43–49.

⁷ *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения* М., 1960. С. 97.

⁸ *Осипов В. И.* «В Боровск на мое отечество, на место мученное». Калуга, 2007. С. 53.

⁹ *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения*. С. 94.

¹⁰ *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало раскола. М., 2011. С. 427.

¹¹ *Субботин Н. И.* С. Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1874. Т. 1. С. 371.

вдовец Василий Васильев, бывший пушкарь (артиллерист). Он принес с собой тетради, исписанные богословскими текстами, опровергающими взгляды раскольников на церковную реформу, но Аввакум был непреклонен в своих убеждениях. Игумен Парфений решил попробовать надавить на Аввакума ужесточением условий заключения. С 4 декабря протопопа на три дня лишили всяческой пищи и перевели в ледяную темницу. В конце января 1667 г. к Аввакуму с уговорами вновь приехал ярославский дьякон Козьма, он был послан митрополитами Павлом Крутицким и Иларионом Рязанским. В этот раз православный миссионер был пьян и угрожал протопопу физической расправой.

На Пасху Аввакум просил келаря Никодима посидеть на пороге темницы, но келарь с бранью отказал ему в просьбе. По возвращении в свою келью Никодиму стало плохо. В ночь на вторник келарь увидел в видении образ Аввакума, облаченного в дорогое одеяние и с кадилом в руках. Покадив Никодима Аввакум поднял его, и келарь стал абсолютно здоров. Никодим среди ночи пошел к протопопу и покаялся перед ним за прежние обиды.

После случая с Никодимом режим содержания Аввакума стал менее суровым. Стража, сочувствуя протопопу, делала вид, что не замечала, как в келью заключенного начали навещать посетители. К протопопу в темницу приехали старшие сыновья Иван и Прокопий с его учеником юродивым Федором.

30 апреля 1667 г. Аввакум был перевезен в Москву и посажен на цепь в подворье Пафнутьево-Боровского монастыря¹². В общей сложности Аввакум пробыл в заключении в Боровске около 10 месяцев, пока вокруг бушевали события Московского собора, из-за которого он оказался в Боровском монастыре.

Таким образом, во время заточения Аввакум не только прошел через те же трудности, которые выпадали на долю простых узников, но и подвергался еще более тяжелым условиям содержания. Его надсмотрщики надеялись, таким образом, вместе с постоянными уговорами посланцев от царя сломить волю лидера церковного раскола. Однако стоит отметить, что положение Аввакума осложняло и его собственное поведение, выражавшееся в пропаганде раскола даже в монастырской тюрьме.

Источники и литература

1. Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М.: Гослитиздат, 1960.
2. Субботин Н. И. Материалы для истории раскола за первое время его существования: в 9 т. М.: Братское слово, 1874. Т. 1.
3. Антипов А. А. Монастырские были. Калуга: Изд-во научной литературы Н. Ф. Бочкаревой, 2009.
4. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви: в 2 т. М.: Терра, 1992. Т. 2.
5. Кожурин К. Я. Протопоп Аввакум. Жизнь за веру. М.: Молодая гвардия, 2011.
6. Малышев. В. И. Народные предания о протопопе Аввакуме (боровские) // Боровский краевед. Вып. 3. Боровск, 1991. С. 43–49.
7. Осипов В. И. «В Боровск на мое отечество, на место мученное». Калуга: Золотая аллея, 2007.
8. Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола. М.: Знак, 2011.
9. Тихомиров И. Ф. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900.
10. Шалапин С. О. Законодательная регламентация монастырского заточения старообрядцев в XVII — начале XX веков // Вестник Поморского университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. 2003. № 1. С. 86–94.

¹² Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола. С. 442–443.

К. С. Якушева

«НОВЫЙ ЛЕТОПИСЕЦ» КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРИОД СМУТЫ

«Новый летописец» — один из самых популярных источников, используемых исследователями Смутного времени. Освещающая роль церкви в трагических событиях начала XVII в., на сведения «Нового летописца» опирались А. В. Богданов, Ф. Иванов, С. И. Кедров, Н. М. Левитский, Л. М. Сухотин, Б. Н. Флоря¹ и др. Известно более 100 списков этого памятника. Вопрос о редакциях «Нового летописца» до сего дня продолжает оставаться дискуссионным².

Главной содержательной особенностью «Нового летописца» является то, что это светский по своему характеру текст. Главным объектом повествования и, одновременно, главным субъектом описываемых событий является царь. Всё, что происходит в государстве, творится по замыслу царя и его волей. Все остальные персонажи, появляющиеся на страницах летописи постольку, поскольку исполняют волю царя или ей противятся. Относится это и к церковным деятелям.

Соответственно, в тех сюжетах «Нового летописца», где затронута история Церкви, главными героями выступают патриарх и представители епископата. Все сюжеты, касающиеся истории Церкви, носят в «Новом летописце» подчинённый характер. Для того чтобы составить из этих фрагментов связное повествование, необходимо обращение к другим нарративным и документальным источникам. Тем не менее, определённые выводы о положении Церкви по отношению к государству, о роли её в обществе и событиях Смутного времени в особенности, сделать можно.

В первую очередь это касается перемены в отношении Церкви и государства. С одной стороны, главным покровителем Церкви и радителем об укреплении и распространении православной веры оставался царь. Грузинские послы, прибывшие в Москву 1593/94 г., посетовали на то, что в их земле «вера пооскудела». По приказанию царя в Грузию отправилось посольство, а с посольством архимандрит, игумены, протопопы, попы и дьяконы с иконами, книгами, ризами и всем «строением церковным». Через царя осуществлялись внешние церковные сношения. Царь принимал делегации духовенства Святой земли и щедро одаривал их милостыней³. Формирование архиерейского корпуса было под контролем государства. По передаче шведами Корелы царь «отпустил» в город архиепископа Сильвестра⁴.

Кристина Сергеевна Якушева — Орловский государственный университет имени Тургенева Ивана Сергеевича, бакалавриат, 3 курс.

¹ *Богданов А. П.* Русские патриархи (1589–1700): в 2 т. М., 1999. Т. 1. С. 97, 222 и др.; *Володин Д. М.* Патриарх Гермоген. М., 2015. С. 61, 74, 182 и др.; *Иванов Ф., свящ.* Церковь в эпоху Смутного времени на Руси. Екатеринбург, 1906. С. IX; *Кедров С. И.* Жизнеописание свят. Гермогена, патр. Московского и всея России. М., 1912. С. 3, 85; *Левитский Н. М.* Игнатий Патриарх Московский: Историко-биографический очерк // Христианское чтение. 1886. Ч. 2. № 11/12. С. 554, 565, 576–590; *Сухотин Л. М.* К вопросу о причастности патриарха Гермогена и кн. Дмитрия Пожарского к делу Первого ополчения // Сборник статей в честь М. К. Любавского. Пг., 1917. С. 335; *Ульяновский В. И.* «Священство» и «царство» в начале Смуты. СПб., 2021; *Флоря Б. Н.* Польско-литовская интервенция в России и русское общество. М., 2005. С. 186, 190, 193 и др.

² *Вовина-Лебедева В. Г.* Новый летописец: история текста. СПб., 2004. С. 37–195; *Морозова Л. В.* Смута начала XVII века глазами современников. М., 2000. С. 304–307.

³ Полное собрание русских летописей. Т. 14. М., 2000. С. 48.

⁴ Там же. С. 45.

С другой стороны, накануне и во время Смуты усиливается роль Церкви в формировании государственной политики. Глава Церкви вновь становится соратником царя. Патриарх выступает в роли царского советника. Так, война со Швецией в 1590 г. была начата «советовав» с патриархом и боярами⁵. После совещания с Думой и патриархом предпринимались отдельные военные экспедиции, такие, как поход под Выборг в 1592 г.⁶ Патриарх Иов и бояре были у смертного одра царя Фёдора и спрашивали его о преемнике царского сана⁷. Поход на Тулу царь Василий предпринял после совещания с патриархом Гермогеном и боярами⁸. Так же обсуждался вопрос о браке царя⁹. С совета Патриарха и Думы решался вопрос об отпуске в Речь Посполитую семьи Мнишков¹⁰. В период междуцарствия бояре, взявшие на себя управление страной, регулярно спрашивают совета у патриарха¹¹.

Патриарх сыграл ключевую роль в избрании нового царя. Представители сословий, съехавшиеся на земский собор, просили патриаршего благословения на выборы. В ходе самих выборов патриарх Иов высказал своё мнение. «Патриарх же и все власти со всею землёю советовав и положиша совет межю собою, что посадити на Московское государство» Бориса Фёдоровича Годунова¹². С одной стороны, при определении кандидатуры на пост Патриарха решающая роль продолжает оставаться за царём. Лжедмитрий, опасаясь сразу поставить Патриархом католика, выбрал столь же аморального («окаянного»), как и он сам, рязанского архиепископа Игнатия¹³. Соответственно, его детронизация и арест охарактеризованы в «Новом летописце» как инициатива царя Василия. С другой стороны, новый патриарх был поставлен «московскими властями: архиепискупы и епискупы и архимандриты и игумены»¹⁴. То есть решающая роль принадлежала не царю, а Освященному собору.

Поскольку Самозванец был иеродьяконом, Новый летописец не мог оставить в стороне тех церковных деятелей, с которыми Лжедмитрий был связан в начале своей биографии. Это архимандрит Суздальского Спасо-Евфимьева монастыря, инок Московского Чудова монастыря Замятня Отрепьев, дед Самозванца. Ростовский митрополит Иона. Сам патриарх Иов, чьё расположение способствовало карьере Григория¹⁵.

В отношении самозванчества Церковь занимает двойственную позицию. С одной стороны, Патриарх и возглавляемая иерархия исходили из принципа, что личность главы православного царства определяется Богом. Посему царь для Церкви тот, кто венчан на царство в установленном порядке. Во время печальных событий 1 июня 1605 г. Патриарх Иов до последнего уговаривал бояр не поддаваться мятежникам¹⁶. 10 июня, когда кн. Василий Голицын, кн. Василий Мосальский, Пётр Басманов и дьяк Богдан Сутупов пришли низлагать Иова с престола, выполняя приказ Самозванца («повеленная его окаянного творяху»), в молитве Богородице Патриарх сказал, что вера православная подверглась посягательству со стороны ереси¹⁷. Когда сторонники Тушинского Вора создали угрозу Ростову, жители обратились к митрополиту Филарету, прося благословения бежать в Ярославль. Владыка заявил, что нужно сохранить верность присяге и постоять за православную веру, а если необходимо, то и жизнь отдать, приняв мученический венец¹⁸. В феврале 1609 г. попытка

⁵ Там же. С. 38.

⁶ Там же. С. 44.

⁷ Там же. С. 49.

⁸ Там же. С. 75.

⁹ Там же. С. 79.

¹⁰ Там же. С. 81.

¹¹ Там же. С. 101–103.

¹² Там же. С. 50.

¹³ Там же. С. 67.

¹⁴ Там же. С. 70.

¹⁵ Там же. С. 59.

¹⁶ Там же. С. 65.

¹⁷ Там же. С. 65–66.

¹⁸ Там же. С. 83.

кн. Романа Гагарина, Григория Сунбулова и Тимофея Грязного свергнуть царя Василия разбилась о стойкость св. Патриарха Гермогена¹⁹. В июле 1610 г., когда в столице вспыхнул очередной мятеж, Патриарх был фактически арестован, но неуклонно призывал сохранять верность присяге и грозил гневом Божиим. Гермоген не признал ни низложения, ни пострига царя Василия²⁰.

В то же время, архипастыри не могли не учитывать настроения своей паствы. Первый Самозванец был принят всем обществом как законный сын Ивана Грозного и природный государь. Посему протест св. Патриарха Иова остался лишь эксцессом на фоне всенародного торжества. Афанасий Власьев, посланный в Речь Посполитую устраивать брак царя, имел грамоту, подписанную боярами и святителями, т.е. всем Освященным собором²¹. Второй самозванец не был принят столь однозначно, в обществе возник раскол, распространившийся и на духовенство. В период осады столицы Тушинским Вором на помощь царю Василию выступили смоленские дворяне. Не названный летописцем по имени смоленский архиепископ вместе с воеводами и ратными людьми постановили идти на Москву²². Кн. Михаил Васильевич Скопин Шуйский по прибытии в Новгород узнал, что Псков присягнул Вору. Опасаясь измены, он покинул Новгород и поехал к Ивангороду, а оттуда к Орешку. Между тем, владыка Исидор и новгородцы, заявили о верности присяге и послали за воеводой, приняв его с великой честью²³. Во Владимире люди решили перейти на сторону царя Василия. Воевода же Михаил Вельяминов сохранил верность Вору. Люди его арестовали и отвели в собор для исповеди. Его исповедовал неназванный по имени протопоп. Исповедовал, вывел из церкви и объявил, что воевода — сторонник Вора. Люди побили воеводу камнями²⁴.

Новый летописец отмечает и случаи противоположного характера. Когда Суздаль стал присягать Вору, архиепископ Галактион занял нейтральную позицию²⁵. Коломна долго оставалась верна царю Василию, но после отъезда к Вору сотни Михаила Бобынина, коломеничи решили присягнуть Лжедмитрию. «Владыка ж коломенской Иосиф за то стояше и укрепляше их»²⁶. В Смоленске у воеводы боярина Михаила Борисовича Шеина были разногласия с архиепископом из-за того, что владыка хотел сдать город королю²⁷.

Во время захвата Новгорода шведами софийский протопоп Амос занял оборону на своём подворье. На уговоры сдаться не поддался. Когда шведы подожгли двор, сгорел. Митрополит Исидор на городской стене служил молебен. Когда стало ясно, что город пал, вместе с воеводой кн. Иваном Никитичем Одоевским вступил в переговоры со шведами. Было решено, что новгородцы присягают королевичу Филиппу, а Делагарди не разоряет Новгород. Делегацию, отправившуюся в Швецию с официальным приглашением принца Филиппа на царство, возглавил Юрьевский архимандрит Никандр²⁸.

Здесь мы видим ещё одну особенность роли Церкви в обществе, которую позволяет увидеть повествование «Нового летописца». Епископ выступает в роли официального представителя сословий своей епархии. Он — не единственный представитель. Есть ещё воеводы, земские старосты и другие, обнимаемые понятием «власти». Но епископ всегда первенствует в этом собрании. Особенно эта функция Церкви проявилась в период междуцарствия. Для человека этой эпохи нехарактерно

¹⁹ Там же. С. 88.

²⁰ Там же. С. 100–101.

²¹ Там же. С. 67.

²² Там же. С. 72.

²³ Там же. С. 85.

²⁴ Там же. С. 88.

²⁵ Там же. С. 82.

²⁶ Там же. С. 99.

²⁷ Там же. С. 103.

²⁸ Там же. С. 114.

восприятие государства как абстрактного института. Государство всегда персонифицируется в государе, царе. Поскольку царь — глава православного царства, царство персонифицируется ещё и в лице главы Церкви, патриарха. Именно поэтому бояре оказывали на патриарха Гермогена столь беспрецедентное давление в вопросе приглашения на российский престол королевича Владислава и его вероисповедания²⁹. Согласие патриарха означало согласие всего общества. Именно поэтому так важно было и для Первого, и для Второго ополчений патриаршее благословение. Именно поэтому бояре, сторонники польского правительства полагали, что патриарх своим словом способен остановить ополченцев³⁰.

Важную роль, как представители сословий, играли и другие церковные деятели. Из Нижнего к Пожарскому отправилась делегация во главе с архим. Печерского монастыря Феодосием³¹. От Новгорода прибыла в Ярославль делегация во главе с игуменом Вяжищского монастыря Геннадием, «да князь Федор Оболенский, да изо всех пятин из дворян и из посадских людей по человеку». Ополчение — митр. Кирилл и начальники — писало митр. Исидору и Деллагарди³². Когда в среде ополченцев возникли серьёзные разногласия, они послали в Троице-Сергиев монастырь за бывшим ростовским митрополитом Кириллом, прося его вернуться на кафедру. Тот согласился. Приехал в Ростов, а оттуда в Ярославль, где и стал разбирать споры. «И люди божии укрепляша. И которая ссора учинитца, и начальники во всем докладываху его»³³. Делегацию в Кострому, просить Михаила Фёдоровича на царство возглавил Рязанский архиепископ Феодорит³⁴.

Таковы основные особенности участия Русской Церкви в событиях Смутного времени, отразившиеся в тексте «Нового летописца». Насколько точны данные выводы, можно судить при сравнении с другими нарративными и документальными источниками избранной эпохи.

Источники и литература

1. *Богданов А. П.* Русские патриархи (1589–1700): в 2 т. М.: ТЕРРА; Республика, 1999.
2. *Вовина-Лебедева В. Г.* Новый летописец: история текста. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004.
3. *Володихин Д. М.* Патриарх Гермоген. М.: Молодая гвардия. 2015.
4. *Иванов Ф., свяц.* Церковь в эпоху Смутного времени на Руси. Екатеринбург, 1906.
5. *Кедров С. И.* Жизнеописание свят. Гермогена, патр. Московского и всея России. М., 1912.
6. *Левитский Н. М.* Игнатий Патриарх Московский: Историко-биографический очерк // Христианское чтение. 1886. Ч. 2. № 11/12. С. 546–590.
7. *Морозова Л. В.* Смута начала XVII века глазами современников. М.: Институт российской истории РАН, 2000.
8. Полное собрание русских летописей. Т. 14. М.: Языки русской культуры, 2000.
9. *Сухотин Л. М.* К вопросу о причастности патриарха Гермогена и кн. Дмитрия Пожарского к делу Первого ополчения // Сборник статей в честь М. К. Любавского. Пг., 1917. С. 318–346.
10. *Ульяновский В. И.* «Священство» и «царство» в начале Смуты. СПб., 2021.
11. *Флора Б. Н.* Польско-литовская интервенция в России и русское общество. М., 2005.

²⁹ Там же. С. 100–102.

³⁰ Там же. С. 107, 110, 117.

³¹ Там же. С. 116.

³² Там же. С. 121.

³³ Там же. С. 120.

³⁴ Там же. С. 129.

Н. В. Чеканова, Н. Г. Живаев

РУССКИЙ АПОСТОЛ, ПОЧИТАЕМЫЙ ГРЕКАМИ

Календарный вопрос — одна из современных проблем Церкви. Под этим понятием подразумевается не только разница в календарных стилях, но и отсутствие общего перечня святых. Работы по составлению общего календаря праздников и памятей святых, почитаемых Поместными Церквями, ведутся ещё с древности и продолжают поныне. Например, Русская Православная Церковь, прославляя новых святых, сообщает об этом Церквам-сёстрам для внесения имени новопроставленного святого в календари. Это происходит не всегда: например, память блж. Матроны Московской, прославленной общецерковно в 2004 г., Румынская Православная Церковь внесла лишь в 2018 г.¹, а в святцах Болгарской Православной Церкви её нет до сих пор (хотя о присутствии имени свт. Луки Крымского известно уже в 2009 г.)².

В этом нет ничего удивительного. Хотя Церковь — богочеловеческий организм, та область, которая доверена Богом в ведение людей, естественно, будет иметь недостатки, т. к. человек по своей природе несовершенен. Удивительным с человеческой точки зрения является то, что имя подвижника может отсутствовать в святцах отечественной Церкви и присутствовать в месяцеслове иной Церкви, будучи с Ней даже не связанным.

Именно так произошло с епископом Иоасафом (Болотовым). Его имя значится под 22 января / 4 февраля в расширенных святцах Церковью Греческой традиции: Άγιος Ιωάσαφ Φωτιστής της Αλάσκας (Святой Иоасаф, просветитель Аляски)³, но отсутствует в официальном календаре Русской Православной Церкви, как под этим же числом⁴, так и в общем перечне имён⁵. Православная энциклопедия «Древо» сообщает, что он прославлен в чине равноапостольного Православной Церковью Америки⁶, но актов его канонизации нет, и в официальном календаре Американской Церкви он также не упоминается; в статье, посвящённой Владыке Иоасафу, размещённой на официальном сайте Православной Церкви Америки, он также святым не назван, в отличие от своих преемников равноап. Иннокентия (Вениаминова) и сщисп. Тихона (Беллавина)⁷.

Таким образом, речь идёт о почитании человека в лике святых вне его официальной канонизации, т. к. прославить может лишь Церковь, к которой имел отношение

Никита Георгиевич Живаев — Ярославская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс;

Нина Васильевна Чеканова — научный руководитель, доктор исторических наук, профессор, ведущая кафедрой гуманитарных дисциплин Ярославской духовной семинарии.

¹ Блаженная Матрона Московская включена в месяцеслов Румынской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5185511.html> (Дата обращения: 21 марта 2024).

² Календар // Българска Православна Църква — Българска Патриаршия. URL: <https://bg-patriarshia.bg/calendar/2024> (Дата обращения 22 марта 2024 г.).

³ Στις 22 Ιανουαρίου 2024 εορτάζουμε: // Ορθόδοξος Συναξαριστής: Ημερολόγιο. URL: <https://saint.gr/01/22/index.aspx> (Дата обращения: 22 марта 2024).

⁴ Православный церковный календарь за 2021 год. М., 2020. С. 25.

⁵ Там же. С. 204–205.

⁶ Иоасаф (Болотов) // Православная энциклопедия «Древо». URL: <https://drevo-info.ru/articles/13672022.html> (Дата обращения: 11 марта 2023).

⁷ Primates of the OCA // The official site of the Orthodox Church in America. URL: <http://www.oca.org/holy-synod/past-primates> (Дата обращения: 24 марта 2024).

данный подвижник, а Русская и Американская Церкви решения о внесении имени в святцы, очевидно, не выносили.

Возникает закономерный вопрос о причине почитания епископа Иоасафа греками, на который может дать ответ рассмотрение жизни святителя. Она представляет интерес в том числе потому, что об этом человеке известно совсем немного, несмотря на многие его достижения.

По сохранившимся данным известно, что епископ Иоасаф (в миру Иоанн Ильич Болотов) родился 22 января 1761 г. в селе Стражково (Сташково/Стражново) Кашинского уезда Тверской губернии в священнической династии Болотовых. В 1772 г. поступил в Кашинское духовное училище, а в 1777 г. — в Тверскую семинарию, откуда перевёлся в Ярославскую, которую через 2 года с отличием окончил. 25 апреля 1786 г. Иван Ильич, будучи на выпускном курсе, принял в Толгском монастыре Ярославской епархии монашество с именем Иоасаф⁸, а по окончании семинарии стал священником и преподавателем в Угличском духовном училище. 22 января 1789 г., согласно собственному прошению, перевёлся в Югскую Дорوفееву пустынь⁹, но в скором времени покинул её и нашёл пристанище среди насельников Валаамской обители. Через год он был избран главой Аляскинской (Кадьякской) миссии по причине имеющегося богословского образования.¹⁰

Перед утверждением Иоасафа (Болотова) начальником миссии первенствующий член Святейшего Синода в 1770–1799 гг. митрополит Гавриил (Петров) оставил о нём императрице следующий отзыв: «Монах Иоасаф, полагающий богатство в нестяжании, и на сие богоугодное дело [миссионерство — Н. Ж.] определяет себя единственно по подвигу распространения закона христианского в народах, не просвещённых истинами Евангелия»¹¹. В этом же ходатайстве к Екатерине Великой он хлопочет Иоасафу архимандритство: «Хотя сам Иоасаф ничего не желает, но ... [прошу — Н. Ж.] у Государыни соизволения дать Иоасафу шапку и крест»¹², что и было ею исполнено.

Перед своей отправкой на Аляску Иоасаф, решив навестить родных, встретил тонущего в болоте человека и, не раздумывая, протянул ему, подобно тросу, свою шёлковую рясу и тем самым спас человека от гибели¹³.

На Рождество 1793 г. члены экспедиции отправились из Санкт-Петербурга в Иркутск, оттуда Охотским морем к берегам Аляски, и ровно через 9 месяцев высадились на острове Кадьяк. Картина, с которой пришлось столкнуться миссионерам, была неприглядной: нищета, невежество, вера в духов. Несмотря на это, валаамские иноки построили храм и собирались соорудить ещё несколько¹⁴, покрестили 12000 человек местного населения, повенчали более 1000 пар, обучили их вести домашнее хозяйство, переводили книги и открыли школу для детей, директором которой стал Иоасаф. Архимандрит планировал обустроить духовное училище, чтобы священники были из местного населения, но Святейший Синод одобрения не дал¹⁵.

С туземцами миссионеры наладили очень хорошие отношения. В письме к своему другу о. Иерониму начальник миссии писал: «Живём хорошо; они нас любят, а мы — их... Народ здесь доброй, но бедной... так усердно приемлют Крещение, что все свои шаманские наряды изломали и сожгли»¹⁶. Доброе отношение у Иоасафа было не только к алеутам — участник кадьякской миссии прп. Герман (Попов-Зырянов),

⁸ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 16. Л. 1, 2.

⁹ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 18. Л. 51, 52.

¹⁰ Чеканова Н. В., Живаев Н. Свт. Иоасаф Кадьякский (Иван Ильич Болотов) // Вестник Ярославской духовной семинарии. Вып. 5. 2023. С. 212–214.

¹¹ Головщиков К. Д. Кадьякский епископ Иоасаф Болотов (1761–1799). К столетию его миссионерской деятельности. Тверь, 1894. С. 5.

¹² Там же. С. 8.

¹³ Там же. С. 7.

¹⁴ Трыков Ю. Ярославцев в Русской Америке // Северный рабочий. 12 февраля 1989.

¹⁵ Чеканова Н. В., Живаев Н. Свт. Иоасаф Кадьякский (Иван Ильич Болотов). С. 215.

¹⁶ Трыков Ю. Ярославцев в Русской Америке.

писал игумену Валаамского монастыря Назарию (Кондратьеву): «Отец архимандрит Иоасаф Болотов оставался с нами, как будто с малыми детьми»¹⁷.

Видя плодотворную работу, иркутский епископ Вениамин (Багрянский), тяготевший к миссионерской деятельности, совместно с обер-прокурором Святейшего Синода графом А. И. Мусиным-Пушкиным, обратился с просьбой образовать первую епархию в Америке. 19 июля 1796 г. учреждается Кадыкская епархия, архиереем которой стал Иоасаф, на тот момент 35 лет от роду¹⁸. По причине дальности нахождения, хиротония архимандрита Иоасафа в епископы состоялась лишь через 3 года после принятия решения. Рукополагал его по поручению Синода один архиерей — Вениамин (Багрянский),¹⁹ — что является исключительным случаем, так как, согласно первому правилу апостольских канонов, рукополагать в епископы должно не меньше двух архиереев²⁰. Увидеть свою паству вновь владыке не удалось — судно «Феникс», на котором возвращался Иоасаф со всеми помощниками, затонуло в водах Тихого океана; на момент смерти епископу было 38 лет²¹.

Так потомственный кашинец, большую часть жизни проведший на Ярославской земле, стал первым миссионером Америки, её первым архиереем, а его епархия стала матерью автокефальной Церкви, которая появится почти через 200 лет после начала миссии. Его умственная одарённость, его жертвенность и любовь к людям, его стремление к использованию полученных знаний, не только в плане преподавания, но и применения их на практике, поистине оправдывают причисление его к лику святых. Его труды в деле просвещения аборигенов соотносятся с чином равноапостольного, а столь стремительное продвижение по карьерной лестнице ещё раз свидетельствует о его светлом уме и выдающихся способностях.

Изучив по имеющимся сведениям жизнь Преосвященного Иоасафа, сам собой решается вопрос «почему греки внесли епископа в святцы?», однако остается непонятным, «почему греки внесли епископа в святцы?» Можно предположить, что они решающее значение имело почитание Иоасафа Российским Патриархом свт. Тихоном, который молился своему предшественнику-миссионеру²². Кроме того, имя кадыкского епископа обретается в календаре РПЦЗ²³, на многих интернет-ресурсах также говорится об Иоасафе как о святом²⁴. Остается ожидать, что в случае с Преосвященным Иоасафом канонизация станет результатом закрепления на общецерковном уровне уже имеющегося почитания.

На нынешний день остаётся лишь выразить надежду, что епископ Иоасаф, почитаемый греками, св. патриархом Тихоном и небольшой частью православного населения, будет прославлен и Отечественной Церковью.

¹⁷ Валаамский монастырь. Описание Валаамского монастыря и подвижников его. СПб., 1864. С. 151.

¹⁸ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 18. Л. 407, 407 об., 408.

¹⁹ Чеканова Н. В., Живаев Н. Свт. Иоасаф Кадыкский (Иван Ильич Болотов). С. 216.

²⁰ Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. Минск, 2016. С. 7.

²¹ Чеканова Н. В., Живаев Н. Свт. Иоасаф Кадыкский (Иван Ильич Болотов). С. 217.

²² His Grace, Bishop Joasaph (Bolotov) // The official site of the Orthodox Church in America. URL: <http://www.oca.org/holy-synod/past-primates/joasaph-bolotov> (Дата обращения: 26 марта 2024).

²³ Православный календарь на 19 апреля / 2 мая // Сайт прихода Свято-Троицкой Русской Православной Церкви, находящейся в Балтиморе, штат Мэриленд. URL: <https://www.holytrinityorthodox.com/htc/ru/pravoslavnyi-kalendar/> (Дата обращения: 30 марта 2024).

²⁴ Равноапостольный Иоасафъ. Валаамскій Монахъ — Просвѣтитель Америки. 200 лѣтъ со дня кончины (1799–1999) // Русскій паломникъ. URL: <https://www.holytrinityorthodox.com/htc/ru/pravoslavnyi-kalendar/> (Дата обращения: 30 марта 2024); Заказать икону Иоасаф Кадыкский (Аляскинский) Святитель, арт И3607 // Семейная Мастерская «Роса». URL: <https://oberegvd.com/product/ioasaf-kadakskij-alaskinskij-svatitel-art-i3607> (Дата обращения: 30 марта 2024); Святые земли Иркутской // Сайт храма Казанской иконы Божией Матери д. Усть-Куда Иркутской епархии Русской Православной Церкви. URL: <https://ust-kuda.cerkov.ru/2017/10/03/svyatye-zemli-irkutskoj/> (Дата обращения: 30 марта 2024).

Источники и литература

1. ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 16, 18.
2. Блаженная Матрона Московская включена в месяцеслов Румынской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5185511.html> (Дата обращения: 21 марта 2024).
3. Валаамский монастырь. Описание Валаамского монастыря и подвижников его. СПб., 1864.
4. *Головщиков К. Д.* Кадьякский епископ Иоасаф Болотов (1761–1799). К столетию его миссионерской деятельности. Тверь, 1894.
5. Заказать икону Иоасаф Кадьякский (Аляскинский) Святитель, арт И3607 // Семейная Мастерская «Роса». URL: <https://oberegvdom.ru/product/iaoasaf-kadakskij-alaskinskij-svatitel-art-i3607> (Дата обращения: 30 марта 2024).
6. Иоасаф (Болотов) // Православная энциклопедия «Древо». URL: <https://drevo-info.ru/articles/13672022.html> (Дата обращения: 11 марта 2023).
7. Календар // Българска Православна Църква — Българска Патриаршия. URL: <https://bg-patriarshia.bg/calendar/2024> (Дата обращения 22 марта 2024).
8. Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016.
9. Православный календарь на 19 апреля / 2 мая // Сайт прихода Свято-Троицкой Русской Православной Церкви, находящейся в Балтиморе, штат Мэриленд. URL: <https://www.holytrinityorthodox.com/htc/ru/pravoslavnyi-kalendar/> (Дата обращения: 30 марта 2024).
10. Православный церковный календарь за 2021 год. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2020.
11. Равноапостольный Иоасафъ. Валаамскій Монахъ — Просвѣтителъ Америки. 200 лѣтъ со дня кончины (1799–1999) // Русскій паломникъ. URL: <https://www.holytrinityorthodox.com/htc/ru/pravoslavnyi-kalendar/> (Дата обращения: 30 марта 2024).
12. Святые земли Иркутской // Сайт храма Казанской иконы Божией Матери д. Усть-Куда Иркутской епархии Русской Православной Церкви. URL: <https://ust-kuda.cerkov.ru/2017/10/03/svyatye-zemli-irkutskoj/> (Дата обращения: 30 марта 2024).
13. *Трыков Ю.* Ярославец в Русской Америке // Северный рабочий. 12 февраля 1989.
14. *Чеканова Н. В., Живаев Н.* Свт. Иоасаф Кадьякский (Иван Ильич Болотов) // Вестник Ярославской духовной семинарии. Вып. 5. 2023. С. 212–217.
15. His Grace, Bishop Joasaph (Bolotov) // The official site of the Orthodox Church in America. URL: <http://www.oca.org/holy-synod/past-primates/joasaph-bolotov> (Дата обращения: 26 марта 2024).
16. Primate of the OCA // The official site of the Orthodox Church in America. URL: <http://www.oca.org/holy-synod/past-primates> (Дата обращения: 24 марта 2024).
17. Στις 22 Ιανουαρίου 2024 εορτάζουμεν // Ορθόδοξος Συναξαριστής:: Ημερολόγιο. URL: <https://saint.gr/01/22/index.aspx> (Дата обращения: 22 марта 2024).

Е. А. Жук

ЛИНГВО-КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОТОИЕРЕЯ МИХАИЛА КИРИЛЛОВИЧА БОБРОВСКОГО (1784–1848) В КОНТЕКСТЕ ЯЗЫКА ЛУЖИЦКИХ СЕРБОВ

Протоиерей М. К. Бобровский (1784–1848) по праву считается одним из первых ученых-славяноведов на белорусских землях, внесших вклад в становление и развитие данной науки. Однако мало замеченными остаются его исследования в области редкой темы, а именно лужичан — славян, проживающих в немецких землях Брандербург и Саксония. Отец Михаил имел уникальную возможность работать с материалами непосредственно в местах проживания лужичан летом 1822 г. Возвращаясь из Парижа в Вильно, ученый не упустил возможность непосредственно изучить специфику данного региона.

Протоиерей М. К. Бобровский прибыл в Лужицу в очень удачное для научных изысканий время. Немецкий романтизм, во всю набравший силу, оказал влияние и на лужицкое самосознание. Лужичане-интеллектуалы, точно также как их коллег-немцы, обратили особое внимание на родной язык, национальную культуру и традиции. Это было особенно важно в свете германизационных тенденций, которые нес с собой немецкий романтизм, заявлявший о существовании немецкого народного духа (нем. *Volksgeist*).

Единственной публикацией на лужичанскую тему является отрывок из дневника М. К. Бобровского, который он вел во время своей поездки, опубликованный в 1824 г.¹ Протоиерей М. Бобровский является одним из первых ученых, поднявших тему Лужиц и их славянского населения в польскоязычной научной среде. Во многом благодаря ему данная тема возникла в славистике вообще². Он также был одним из первых ученых-славяноведов, завязавших личное знакомство с представителями лужичанской интеллигенции. В г. Бауцен (в-луж. *Budyšin*) он познакомился с епископом Францем Георгом Локом, лютеранским пастором Андреем Лубенским, канонником Миклашом Фульком.

Путешествие по Лужицам М. К. Бобровский изначально планировал в товариществе И. Добровского, чему не суждено было случиться. Добровский смог приехать в окрестности Бауцена лишь двумя годами позже. «Патриарх славянщины» высоко ценил познания Бобровского и в этой сфере славяноведения. В письме к Бандке он написал: «Мои исследования были бы еще интереснее, если бы в качестве компаньона у меня был бы поляк»³.

Значительную часть статьи М. К. Бобровского составляет описание лужицкой фонетики и других языковых особенностей. В частности он составил краткую сравнительную таблицу передачи звуков в различных системах лужицкого письма в сравнении с польской и кириллической письменностями. Бобровский подчеркивает неоднородность лужицких диалектов, а также несогласованность различных алфавитных

Чтец Евгений Александрович Жук — Минская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ *Bobrowski M.* Wyjątek z dziennika podróży po Wyższej Luzacyi przez X. Michała Bobrowskiego, Kanonika katedry brzeskiej unickiej, w roku 1822 odprawionej. // *Dziennik Wileński*. 1824. T. 1. S. 261–283.

² *Martyniak, A.S.* Polsko-Łużyckie stosunki kulturalne do wiosny ludów. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1970. S. 41.

³ *Korrespondence Josefa Dobrovského: Vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Jiřího Samule Bandkeho z let 1810–1827.* Praha, 1906. S. 170.

систем. В целом он замечает видимое различие в степени экономического и культурного развития между немцами и лужицанами не в пользу последних, а также явное пренебрежение к лужицкому наречию в среде ученых. «Некоторые ученые приписывают низкий уровень цивилизации лужицкой связывают с их языком, как неспособным к передаче важных понятий, связанных с моралью и талантами, и подобные мысли опубликовали недавно в журнале Верхне-лужицкого научного общества в Гёрлитце. Более того, некоторые прилагают все усилия чтобы вовсе уничтожить этот язык» — негодует отец Михаил⁴.

Также ученый приводит выдержки из краткого словаря, который он составил во время своей поездки. Уместно привести краткую выдержку:

«*Sorbski kraj, sorbski lud* — так называют Лужицу и ее жителей, которые говорят по-лужицки;
donica — таз, бочка для стирки;
Koszla — рубашка;
Szortuch — фартук;
Sukna — юбка;
Wobleka — кафтан, от облекать»⁵.

В кратком словаре видна попытка не только привести читателям характерные для лужицкой речи слова, но и показать связь с корнем из пра-славянского языка.

В этой же статье отец Михаил приводит выписки из каталога Герлитцкой библиотеки, где он имел возможность работать. Здесь ученый прибегает к своему излюбленному библиографическому методу, пытаясь представить лужицкую культуру на примере литературы по данной тематике. Всего отец Михаил приводит 7 наиболее значимых рукописей и более двух десятков книг, отдельно указывая годы переиздания каждой. Ученый заостряет внимание на некоторых и дает пояснения. Особенно это заметно на примере Библии Мартина Лютера в переводе на лужицанский язык⁶.

В качестве наглядного опровержения утверждений ученых, скептически относившихся к лужицанскому языку, М. К. Бобровский приводит перевод «Мессиады» немецкого поэта Фридриха Готлиба Клопштока (Friedrich Gottlieb Klopstock, 1724–1803) на верхне-лужицкий язык в сравнении с оригиналом. Произведение это уникально для лужицкой литературы. «Автор первый, насколько знаю, среди лужицан отважился использовать вендский язык (еще одно название лужицких наречий) в поэзии и для перевода нескольких отрывков Мессиады Клопштока, и доказал, что сербский язык может принять вид героического стиха по примеру гекзаметров греческих и латинских, и что способен он дать великие образы в живых красках» — отмечает Бобровский⁷.

Недельное путешествие и сравнительно небольшая публикация отца Михаила имели определенный результат. Они во многом открыли лужицкую тематику и задали тон дальнейшим исследованиям в данной области. А. Мартыняк⁸, известный польский исследователь так охарактеризовал труд М. К. Бобровского: «И хотя Бобровский не смог завершить задуманный труд, уже своим фрагментарным рассказом о пребывании в Верхней Лужице он оказал фундаментальное влияние на наших будущих лужицких исследователей. А тот факт, что его „отрывок из дневника путешествия“ является первой известной нам публикацией польского ученого о положении сербов в то время, и это при первичном исследовании польской славистики

⁴ *Bobrowski M. Wyjątek z dziennika podróży po Wyższej Luzacyi. S. 266–267.*

⁵ *Ibid. S. 268.*

⁶ *Ibid. S. 269–272*

⁷ *Ibid. S. 273.*

⁸ А. Мартыняк использует термин «*Rekonensans*» по отношению к поездке М. К. Бобровского по Лужицам, что может быть переведено, как первоначальное ознакомление с чем-либо в определенной области.

с Лужицей, позволяет нам достойно оценить его автора в истории польско-лужицких отношений»⁹.

Примечательно и то, что пребывание и изучение Лужицы М. К. Бобровский оставило определенный след в их культуре и самосознании. Личность и труды ученого нашли отражение лужичанской периодике¹⁰ и даже лужичанской поэзии.

Таким образом, протоиерей М. К. Бобровский является пионером лужицких исследований как в польской, так и в русской науке начала XIX в. Подход ученого к лингвокультурным исследованиям вносит вклад в понимание уникальных особенностей лужичан в контексте их языка, конфессиональной принадлежности и культуры, с учетом расположения региона их компактного проживания. Бобровскому удалось в сравнительно кратком труде дать целостную картину региона и его славянского населения, описать некоторые традиции, а также кратко познакомить своего читателя с библиографией наиболее важных с его точки зрения книг и рукописей по лужицкой тематике из герлитцкой научной библиотеки. Это помогло привлечь внимание других ученых на лужицкую проблематику и способствовало дальнейшим исследованиям среди польских и русских ученых.

Источники и литература

1. *Bobrowski M.* Wyjątek z dziennika podróży po Wyższej Luzacyi przez X. Michała Bobrowskiego, Kanonika katedry brzeskiej unickiej, w roku 1822 odprawionej // *Dziennik Wileński*. 1824. T. 1. S. 261–283.

2. *Korrespondence Josefa Dobrovského: Vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Jiřího Samule Bandkeho z let 1810–1827.* Praha: České akademie císaře F. Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1906.

3. *Hórnik M.* Michał K. Bobrowskij a Izmail J. Srezniewskij wo Serbach // *Časopis Mačicy Serbskeje*. 1889. T. XLII. S. 42–51.

4. *Martyniak A. S.* Polsko-Łużyckie stosunki kulturalne do wiosny ludów. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1970.

⁹ *Martyniak, A. S.* Polsko-Łużyckie stosunki kulturalne do wiosny ludów. S. 52.

¹⁰ *Hórnik M.* Michał K. Bobrowskij a Izmail J. Srezniewskij wo Serbach // *Časopis Mačicy Serbskeje*. 1889. T. XLII. S. 42–51.

А. С. Зиновьев

АРХИТЕКТУРНЫЙ СТИЛЬ ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЫ ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX ВЕКА НА ТЕРРИТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Рациональный классицизм как стиль был характерным для периода правления Николая I. Усиление церковного влияния на общественную жизнь было следствием новой политики государства Российского. Николай I понимал, что вольнодумство идет с Запада, прежде всего, из Франции, а в православии им виделось спасение государства российского от революционных настроений. Окатоличение западных регионов Российской империи с перетянутым в унию православным населением и очередное восстание в 1831 г. требовали решительных действий со стороны руководства империи, в изменении политики. Так был выпущен запрет на строительство католических храмов без одобрения властей. С 1834 г. ради устройства новых церковных зданий создается централизованная проектная комиссия по согласованию церковного зодчества, а осуществление надзора поручается епархиальным архитекторам². С белорусских, литовских и части украинских территорий Вильнюсский униатский епископ Иосиф (Семашко) в 1839 г. собирает Униатский Собор в Полоцке с подписанием акта о воссоединении с Православной Церковью. Около 230 приходов и более 1,500,000 верующих перешли с унии в Православие³.

В этот период еще реализовываются ампирные проекты соборов, спроектированные архитекторами Андреем Михайловым и Иосифом Шарлеманем, но уже с 1829 по 1838 гг. проектами Александра Кутепова и Константина Тона водится традиционная композиционная система храма с размещением на одной оси колокольни (в соединении с притвором), трапезной (бабинцем), моленной зала (основной части) и апсиды (алтаря). Такое решение, с одной стороны, сокращало архитектурное разнообразие в стилистике классицизма и его угасанию, по мнению историка архитектуры В. Морозова⁴, с другой, указ императора Павла I от 25 декабря 1800 г. о запрете строительства храмов из дерева с целью искоренения народных традиций не исполнялся, предпочитая маскировку под классицизм — оштукатуривание под камень и покраску⁵, но объемно-пространственная система продольной оси на основе традиций древнерусского зодчества создавала предпосылки для отказа от доктрины рационального классицизма с ее античными греко-римскими традициями.

Появление новой архитектурной тенденции позволило разделить николаевскую эпоху на две половины. В 1841 г. по решению строительного устава вводится новый архитектурный стиль — «византийский», рекомендованный к проектированию⁶. Очевидна его близость к классической стилистике. Но, как показала практика, не все мастера, приверженцы старых традиций, подхватили новое веяние.

Александр Сергеевич Зиновьев — Псково-Печерская Духовная Семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Тальберг Н. Д. Русская быль. Очерки истории Императорской России. М., 2006. С. 536.

² Морозов В. Ф. История архитектуры Беларуси. Эпохи классицизма: учебное пособие. Мн., 2006. С. 126.

³ Романчук А., прот. Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), Митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности. М.; Мн., 2018. С. 151.

⁴ Морозов В. Ф. История архитектуры Беларуси. С. 127.

⁵ Бокарев А. В. Деревянное церковное зодчество Архангельской губернии XIX — начала XX вв. URL: <http://kenozerjelive.ru/bokarev-woodenarh.html> (дата обращения: 7 марта 2024 года).

⁶ Борисова А. Е. Начало поисков национального стиля в 1830–1850-х годах. URL: <https://arx.novosibdom.ru/node/1684?ysclid=likqtjrhb1178657337> (дата обращения: 8 марта 2024).

Главное отличие николаевской и александровской эпох выражено в планировочной особенности. Классицизм не позволял передать разницу между архитектурой католической и православной и переход на новый архитектурный стиль со своей планировочной схемой был неизбежен. Николаевская эпоха выработала эти противопоставления в схемах объемно-планировочного решения храмов с отголосками древнерусского зодчества — построения на одной продольной оси. Эти различия были особенно необходимы для недавно присоединенных белорусских земель.

Классический ампир смог себя зарекомендовать в православной архитектуре, соединив античную планировку с многообъемной композиционной структурой храма. В оформлении храма и колокольни применялись типичные древнегреческие портики с фронтонами, антаблементы, низкие купола (по образцу Римского Пантеона) или с применением полусферических куполов на высоких барабанах. Колокольни строились кубической формы с высокими шпилями.

Снятие запрета на строительство храмов из дерева после указа в 1835 г. не дало ожидаемого строительного бума и возвращения к местным древнерусским традициям. Но в николаевскую эпоху закрепились интерпретация классицистических форм в деревянном исполнении. Храмы из дерева в ампирной стилистике возводились в основном по проекту полоцкого епархиального архитектора А. Порто⁷ (Витебская область). Особенностью храмов были крестообразные в плане постройки кубической формы с пологими куполами на низком барабане, надпритворной одноярусной колокольней, квадратной в плане, с минимальным вкраплением русско-византийских элементов⁸. Ярким примером служит деревянная Ильинская церковь в многоконфессиональном селе Видзы (Витебская область).

В каменных храмах появляются граненые барабаны куполов. В соборе уездного города Лепеля (Витебская область) над четвериковым ярусом звона применен декоративный восьмигранный ярус с профилированным шпилем для визуальной доминантности. А в храме села Зелево (Гродненская область) постройки 1842 г. заметно применение местных архитектурных школ — симметрия традиций полесского зодчества. Применена восьмигранная (с восьмью арочными проемами) шатровая одноярусная колокольня⁹.

В оформлении храма происходит упрощение: постепенно убираются декоративные элементы, рельефы, скульптурные формы. Чаще применяются окна с полукруглым завершением. Происходит переосмысление света в интерьере храма с уходом от античных традиций к византийским. Колокольни все больше приобретают древнерусские традиции с постепенным уменьшением ярусов¹⁰.

Литературный и иконографический материал дает возможность проследить ряд архитектурных особенностей данного периода:

- Ампирный период храмовоздательства — это стремление столичных мастеров углубить художественные поиски строго классицизма, получивший на белорусских землях провинциальную интерпретацию;
- Рациональный классический период на белорусских землях — это геометрический классицизм с аскетизмом декоративного убранства, но русско-византийского характера;
- Назвать каменную архитектуру самобытной белорусской не представляется возможным, т.к. авторами церковных построек были приглашенные столичные архитекторы. Возведение каменных храмов практически не опиралось на местные традиции как каменного, так и деревянного зодчества. Наоборот,

⁷ *Иванкович М. А.* Памятники православного монументального зодчества Полоцка во второй половине XVIII–XIX вв. // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. 2018. № 9. С. 103–111.

⁸ *Морозов В. Ф.* История архитектуры Беларуси. С. 129.

⁹ *Морозов В. Ф.* Стили и направления в архитектуре Беларуси второй половины XVIII — первой половины XIX века. Мн., 2016. С. 186.

¹⁰ *Морозов В. Ф.* История архитектуры Беларуси. С. 130.

после разрешения строительства деревянных храмов они стали вбирать в себя господствовавшие в то время архитектурные стили;

- Отсутствие колокольни и отступление от канонов православной церкви в отдельных храмах обуславливается авторским самовыражением в поиске новых форм;
- Классицизм претерпел эволюцию от единого межконфессионального стиля до стилового разнообразия с подчеркиванием различий между православием и католицизмом, столь необходимым на белорусских землях. Разграничения затронули как планы храмовых зданий, так и доминирование одной колокольни на главном фасаде взамен двух, характерных для католической традиции;
- На пропорции колоколен зачастую влияла величина и вместимость храма. Если церковь была небольшой, то колокольня выходила с одним ярусом звона, а ярус основания совмещался с притвором по оси симметрии. В соборах (кафедральных) количество ярусов увеличивалось до трех с одним, двумя ярусами звона.

Источники и литература

1. *Бокарев А. В.* Деревянное церковное зодчество Архангельской губернии XIX — начала XX вв. URL: <http://kenozeljive.ru/bokarev-woodenarh.html> (дата обращения: 7 марта 2024).
2. *Борисова А. Е.* Начало поисков национального стиля в 1830–1850-х годах. URL: <https://arx.novosibdom.ru/node/1684?ysclid=liqqtjrhb1178657337> (дата обращения: 8 марта 2024).
3. *Иванкович М. А.* Памятники православного монументального зодчества Полоцка во второй половине XVIII–XIX вв. // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. 2018. № 9. С. 103–111.
4. *Морозов В. Ф.* История архитектуры Беларуси. Эпохи классицизма: учебное пособие. Мн.: БНТУ, 2006.
5. *Морозов В. Ф.* Стили и направления в архитектуре Беларуси второй половины XVIII — первой половины XIX века. Мн.: БНТУ, 2016.
6. *Романчук А., прот.* Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), Митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности. М.; Мн.: Общество любителей церковной истории, 2018.
7. *Тальберг Н. Д.* Русская быль. Очерки истории Императорской России. М.: Правило веры, 2006.

П. В. Лихолай

ОБЗОР НАСЛЕДИЯ ЕПИСКОПА ПСКОВСКОГО И ПОРХОВСКОГО ГЕРМОГЕНА (ДОБРОНРАВИНА)

Епископ Гермоген (в миру Константин Петрович Добронравин, 1819–1893) был без сомнения одним из известнейших и уважаемых иерархов своего времени. Много сил он приложил для создания программы преподавания Закона Божия в светских учебных заведениях и для написания трудов в различных областях церковной науки. Тем более обидно, что имя этого выдающегося иерарха со временем было практически забыто. За исключением нескольких статей нет ни одного крупного исследования посвящённого его жизни и наследию.

Несмотря на это, без преувеличения можно сказать, что вся жизнь владыки Гермогена в той или иной степени была связана с научной и педагогической деятельностью: и когда он был мирянином, и затем священником, и позже архиереем. Первая его известная научно-богословская работа — это сочинение «Вероучение Армянской Церкви», за которое в 1845 г. он получил степень магистра богословия. Вместе со статьёй «Краткий очерк истории Армянской церкви» оно было опубликовано в журнале «Духовная беседа» в 1858 г. Он был первым, кто обратился к этой теме в русской богословской науке. Данная тематика была весьма актуальна и сама по себе в виду недавнего к тому времени (1828) вхождения Восточной Армении в состав Российской империи.

При отсутствии на русском языке объёмлющих трудов по догматике Армянской Церкви, не зная армянского языка, он в краткой статье блестяще справился с нелегкой задачей, укрепив в сознании своих современников доброе отношение к своим новым подданным-единоверцам. При поиске и изучении материала исследования ему помогал известный языковед и составитель армяно-русского словаря Александр Макарович Худобашев¹.

Сразу по окончании обучения в 1845 г. Санкт-Петербургской Духовной Академии Константин Добронравин вступил на стезю преподавательской деятельности. Как один из лучших выпускников он был назначен профессором философии и латинского языка в Московскую духовную семинарию, где преподавал около года. Однако спустя год он подал прошение об увольнении, женился и вскоре был рукоположен. Служил отец Константин в Санкт-Петербурге в церкви Волкова кладбища. В 1852 г. он овдовел². В 1854 г. была издана его книга «Утешение в смерти близких сердцу», где отец Константин на основании Священного Писания, творений святых отцов и личного опыта осветил вопросы, касающиеся загробной жизни умерших, необходимости молиться за них, чувства вины, о том, как примириться с утратой и не впасть в отчаяние и др. Данное произведение стало самым известным его трудом и неоднократно переиздавалось уже и в наше время.

В том же 1854 г. он вернулся к преподавательской деятельности в качестве законоучителя в Третьей Санкт-Петербургской гимназии. Вместе с этим он был назначен

Чтец Павел Викторович Лихолай — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ См.: *Блохин В. С. Письма священника Александра Печникова (1948 г.) в контексте армяно-русских церковных связей // Источник и его роль в историческом познании: Материалы междунар. науч. конф. Н. Новгород, 2012. С. 191–192.*

² См.: *Галкин А. К. Ермоген (Добронравин) // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVIII. С. 653–654.*

и настоятелем Крестовоздвиженской гимназической церкви. Также он был назначен и председателем Комитета по составлению программы Закона Божия для гимназий³. Отец Константин лично составил несколько гимназических учебников.

Первый — «Очерк истории Русской Церкви» (1863). Этот труд охватывает историю Русской Церкви с её начального этапа и до середины XIX века. История делится на три периода: Церковь под властью митрополитов, под властью патриарха и под властью Синода. В свою очередь каждый период делится на три главы. В первой описано состояние иерархии и паствы; во второй — информация о богослужении, учении и управлении церковью; третья глава — состояние веры и нравственности (в народе, в обителях, подвижники веры и благочестия).

Спустя три года было издано ещё одно учебное пособие: «Краткая история Русской Церкви: Век X–XIX». Если первый труд насчитывает более 300 страниц, то здесь оправдывается название «краткая» — всего 91 страница. Это своего рода упрощённая версия первого издания. Она делится на два раздела: в первом описывается история церкви при митрополитах, патриархах и Синоде, и даются сведения о выдающихся иерархах каждой эпохи. Во втором разделе содержится информация о внутреннем состоянии церкви: училищах, духовных писателях, богослужении, храмах, монастырях.

В том же 1866 г. было издано учебное пособие «Очерк истории христианской Церкви: Век I–IX». Книга делится на 2 раздела: внешнее состояние церкви, где описана история от Сошествия Святого Духа на апостолов и до IX века (распространение христианства, ереси, расколы, гонения и т. д.), и внутреннее состояние церкви, где содержится информация об отцах и учителях Церкви, богослужении, церковной иерархии и монашестве.

За свои труды в 1864 г. отец Константин был возведён в сан протоиерея. Кроме непосредственно служения в гимназии и трудов по написанию и изданию учебных пособий, он был также штатным членом Санкт-Петербургского Комитета духовной цензуры, членом комитета для издания книг духовно-нравственного содержания при Санкт-Петербургской Духовной Академии и на протяжении двенадцати лет был членом академической конференции⁴.

После 15 лет служения в гимназии отца Константина назначили смотрителем Александро-Невского духовного училища. Благодаря своей неутомимой энергичной деятельности он поднял училище на новый уровень как в хозяйственном, так и в учебном и воспитательном отношении. В период работы в училище он издал ещё несколько трудов. В 1873 г. был напечатан его «Очерк истории славянских церквей». Это труд уже из области истории поместных православных церквей. В книгу вошли описания Сербии, Черногории, Боснии, Герцеговины, Болгарии и Румынии. В разделе о каждой стране описаны её географическое расположение, история, иерархия и духовенство, храмы и монастыри. Особый акцент сделан на состоянии просвещения (образование и литература).

В том же 1873 г. он был пострижен в монашество с именем Гермоген и через некоторое время возведён в сан архимандрита. Вскоре решением Святейшего Синода он был хиротонисан во епископа Выборгского, викария Санкт-Петербургской епархии. Особенно владыка потрудился в должности наблюдателя за преподаванием Закона Божия в светских учебных заведениях.

Составленные Владыкой учебные пособия несколько раз переиздавались до революции. Наибольшей известностью пользовался его учебник «О богослужении Православной Церкви», изданный в 1881 г. В этом труде были даны все необходимые понятия об обрядах, церковной утвари, облачениях и др. с иллюстрациями. Отдельные разделы посвящены всedневным, праздничным и великопостным

³ См.: *Гермоген (Добронравин), еп. «Мое прошлое»: Из записок преосвященного Гермогена, еп. Псковского.* СПб., 1908. С. 139–140.

⁴ См.: *Шереметевский В. Гермоген (Добронравин) // Русский биографический словарь.* Т. V. СПб., 1916. С. 76.

службам⁵. Из области Литургики можно назвать ещё один труд епископа Гермогена. В 1894 г. была издана книга «О святых таинствах Православной Церкви». Туда вошли материалы лекций, которые в 1889 г. он прочитал в пользу Кирилло-Мефодиевского псковского братства. Простым и доступным языком Владыка рассказал о разнице тех или иных обрядовых практик в разных местностях. Описаны обряды, их значение, история формирования, символика и др. В книге содержится информация о 5 таинствах: крещение, миропомазание, покаяние, брак и соборование.

Владыка Гермоген был неутомимым тружеником. Его интересовало всё. Он изучал историю, богослужение, даже собирал географические и статистические сведения. Будучи викарием Петербургского митрополита, он составил «Справочный листок о церквях и духовенстве епархиального ведомства в С.-Петербургской епархии за 1876 г.», где кратко описал историю епархии, сведения о приходах и духовенстве по каждому из уездов Петербургской губернии, а также информацию обо всех монастырях епархии. Этот справочник был опубликован в 1877 г. частями в шести номерах «Церковного вестника», издававшегося при Санкт-Петербургской Духовной Академии⁶.

Почти через 10 лет служения в качестве викария епископ Гермоген был назначен в 1882 г. управляющим Таврической епархией, а спустя три года был переведён правящим архиереем древней Псковской кафедры. Итогом его деятельности по изучению истории и географии Крымского полуострова стал изданный в 1887 г. научный труд «Таврическая епархия». Владыке удалось собрать историко-статистические сведения не только о православных приходах и монастырях, но и по преобладающему составу того или иного населённого пункта, количеству иноверцев, староверов и др.⁷

Помимо крупных научных трудов и учебных пособий еп. Гермоген (Добронравин) написал много исторических, агиографических и духовно-нравственных статей, которые были напечатаны в духовных журналах.

В 1882 году вышел 2-х томный сборник «Минуты пастырского досуга». В первом томе собраны его проповеди, речи, размышления и письма. Во втором томе — его статьи, жития святых (свт. Димитрия Ростовского, свт. Стефана Пермского, прп. Иоанна Дамаскина и др.), а также воспоминания о современниках (свт. Филарете (Дроздове), свт. Антонии (Смирницком), грузинском экзархе Ионе (Васильевском)).

Чтобы донести важные мысли до простого обывателя епископ Гермоген иногда облакал свои сочинения в форму диалога. К примеру, у него есть произведения: «Беседы священника с прихожанами о неосуждении ближнего и о исповеди», «Беседа старика с молодыми» о том, верить ли снам, «Вечерние беседы отца с детьми о пении при богослужении и о церковной музыке» и др.⁸

Для тех, кто изучает жизнь Владыки и его деятельность или хочет понять эпоху, в которую он жил, наиболее ценным материалом является его автобиография «Мое прошлое», изданная уже после его смерти в 1908 г. Эти записи охватывают большую часть жизни Владыки от его рождения, воспитания в родительском доме, далее обучения и до 1869 г., когда он был назначен смотрителем Духовного училища. Свои воспоминания он начал писать во второй половине 1870-х гг., когда был епископом Ладожским. После назначения в 1882 г. на самостоятельную кафедру он уже по множеству дел, к сожалению, не имел времени продолжить работу над ними.

В 1893 г. епископ Гермоген был вызван в Петербург для заседания в Святейшем Правительствующем Синоде, но заболел воспалением лёгких и 17 августа скончался

⁵ См.: *Смирнов П., свящ.* Пресвященный Гермоген, епископ Псковский и Порховский // Церковные ведомости. 1893. № 35. С. 1285.

⁶ См.: *Церковный вестник*. 1877. № 28. С. 8–11; № 30. С. 13–16; № 32. С. 6–9; № 34. С. 9–10; № 35. С. 7–8; № 36. С. 10–13

⁷ См.: *Раздорский А. И.* Справочники и историко-статистические описания православных епархий Новороссийского края XIX — начала XX в. // *Научный вестник Крыма*. 2020. № 5 (28). С. 6.

⁸ *Шереметевский В.* Гермоген (Добронравин). С. 77.

на Благовещенском Синодальном подворье на 75 году жизни. Через два дня при большом стечении народа гроб с телом владыки был перенесён в Александро-Невскую лавру. Похоронили его в лаврской Исидоровской церкви⁹.

Наследие епископа Гермогена очень обширно — это труды по истории Церкви, литургии, богословию, гомилетике, агиологии, духовно-нравственные сочинения, проповеди и даже стихи. В некрологе, посвящённом Владыке было написано: «Добрую и святую память оставил по себе преосвященный Гермоген. Солидные и ценные печатные труды служат памятниками его ревностного служения и замечательного трудолюбия»¹⁰.

Источники и литература

1. Блохин В. С. Письма священника Александра Печникова (1948 г.) в контексте армяно-русских церковных связей // Источник и его роль в историческом познании: Материалы международной научной конференции 17–18 мая 2012 года. Н. Новгород: НГПУ, 2012. С. 191–192.

2. Галкин А. К. Ермоген (Добронравин) // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. XVIII. С. 653–654.

3. Гермоген (Добронравин), еп. «Мое прошлое»: Из записок преосвященного Гермогена, еп. Псковского. СПб., 1908. С. 139–140.

4. Лихолай П. В. Епископ Гермоген (Добронравин): пастырь, педагог, учёный. К 130-летию со дня кончины // Двадцать первый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Русская духовная культура: от традиции к современности. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Челябинск, 2023. С. 66–72.

5. Перенесение и погребение тела преосвященного Гермогена, епископа Псковского и Порховского // Церковные ведомости. 1893. № 35. С. 1275–1276.

6. Раздорский А. И. Справочники и историко-статистические описания православных епархий Новороссийского края XIX — начала XX в. // Научный вестник Крыма. 2020. № 5 (28). <https://nvk-journal.ru/index.php/NVK/issue/view/30/showToc>

7. Смирнов П., свящ. Преосвященный Гермоген, епископ Псковский и Порховский // Церковные ведомости. 1893. № 35. С. 1285.

8. Церковные ведомости. 1877. № 28. С. 8–11; № 30. С. 13–16; № 32. С. 6–9; № 34. С. 9–10; № 35. С. 7–8; № 36. С. 10–13.

9. Шереметевский В. Гермоген (Добронравин) // Русский биографический словарь А. А. Половцова. В 25 т. Т. V. СПб., 1916. С. 76–77.

⁹ Лихолай П. В. Епископ Гермоген (Добронравин): пастырь, педагог, учёный. К 130-летию со дня кончины // XXI Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Русская духовная культура: от традиции к современности. Челябинск, 2023. С. 69.

¹⁰ См.: Перенесение и погребение тела преосвященного Гермогена, епископа Псковского и Порховского // Церковные ведомости. 1893. № 35. С. 1275–1276.

Священник Владислав Алякин

ПИСЬМА ИЗ БЕЛГРАДА МИТРОПОЛИТА МИХАИЛА (ЙОВАНОВИЧА) К ПРОФЕССОРУ И. С. ПАЛЬМОВУ (начало 1890-х гг.)

Выдающийся сербский митрополит Михаил (Йованович)¹ является центральной личностью в сербско-русских церковных отношениях во второй половине XIX в.² Одной из важных персон, с которой владыка Михаил (Йованович) переписывался, был профессор кафедры истории славянских Церквей Санкт-Петербургской духовной академии Иван Саввич Пальмов³, выдающийся славист своего времени, знаток истории славянских стран в ее прошлом и настоящем. Так пишет о нем владыка Михаил в своих письмах в середине 80-х гг. XIX века: «Но видно без Вашей специальности нельзя быть, и Славянское Общество и святейший Синод и Академия нуждается в таких мужах, которые как Вы, знают православных и не православных славян»⁴.

Письма владыки Михаила (Йовановича), адресованные к Ивану Саввичу Пальмову, сохранились в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской Академии наук. Письма обхватывают период с 1885 по 1898 гг. Первое письмо к профессору было доставлено 15 января 1885 из Киева, а последнее было получено 25 января 1898 года из Белграда, написанное уже незадолго до кончины владыки. Таким образом, дружественная переписка между владыкой Михаилом (Йованович) и профессором И. С. Пальмовым шла на протяжении 14 лет.

В данной статье будет рассмотрено несколько писем начала 90-х гг. XIX в. И. С. Пальмов написал митрополиту 6 мая 1890, владыка ответил 30 мая и сообщил в письме о проблемах в церковной жизни в Сербии: «Очень тяжело распутать дела, потому что партии раздражены друг против друга — одна против нас — это напредняцкая⁵, другая против напредняцких епископов, а третья колеблется то туда то сюда. Бог знает как дело решится. Употребим все усилия, чтобы решить дело и привести в порядок. Думаем выбрать одного архимандрита, Киевского воспитанника, в епископа и затем втроем — я, Иероним и этот новый Епископ рассудим о напредняцких епископах. Мраовича никто не желает, Никанор запятнал себя безнравственным поведением, о Дмитриий⁶ можно еще подумать, если он даст собору акт раскаяния и покорности. Этим и нынешнее правительство было бы довольно, хотя мне много препятствий и противления предстоит в членах собора для исполнения сего желания»⁷. В этом же письме он сообщает, что написал Константину Петровичу Победоносцеву, чтобы

Священник Владислав Борисович Алякин — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирант, 2 курс.

¹ О нем см.: *Корсунский И. Н.* Высокопреосвящ. Михаил, митр. Сербский: [Некр.]. М., 1898; *Пальмов И. С.* Памяти высокопреосв. Михаила, архиеп. Белградского и митр. Сербского. СПб., 1898; *Титов Ф. И., свящ.* Михаил, митр. Сербский, 1826–1898. Киев, 1898 и др.

² *Пузовић В.* Руски путеви српског богословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917. Београд, 2017. С. 524.

³ О нем см.: *Лаптева Л. П.* История славяноведения в России в XIX веке. М., 2005. С. 406–431; *Пузовић В.* Руски путеви српског богословља. С. 361–397. См.: *Карпук Д. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии (1889–1918 гг.). Канд. дисс. СПб., 2008.

⁴ СПбФ АРАН. Ф. 105. Оп. 2. Д. 168. Л. 1.

⁵ Напредняки — политическая партия в Сербии, организовавшаяся в конце 1870-х годов под руководством Пирошанаца и Гарашанина. От других сербских партий ее отличало австрофильство.

⁶ Димитрий (Павлович), будущий Патриарх Сербский (1920–1930).

⁷ СПбФ АРАН. Ф. 105. Оп. 2. Д. 168. Л. 32–32 об.

студента Арсения Илича приняли в Академию и просит Ивана Саввича пособить в вопросе его зачисления. Он пишет, что кончают Академию шесть сербов, и он просит принять шесть других⁸.

Письма владыки Михаила помогают уточнить обстоятельства церковной жизни в Сербии в начале 1890-х гг. XIX века. Шла борьба с епископами напредняками и, митрополит Михаил хотел решить вопрос восстановления канонической иерархии через покаяние епископов и рукоположение одного из сербских воспитанников Киевской духовной школы. При этом сербы направлялись через К. П. Победоносцева по просьбе митрополита Михаила (Йовановича) в Санкт-Петербургскую духовную академию и Иван Саввич Пальмов принимал в этом непосредственное участие.

Во втором письме, которое пришло 17 декабря 1890 г., владыка сообщает: «Лето прошло в борьбе с Миланом, затем в борьбе с министром. И дело наше стоит не решенным. Епископа Тимочкого не имеем — выбранного Собором министерство не подносит регентам на утверждение»⁹. Владыка не согласен был принять прежних напредняцких епископов, потому что они не хотели являться с повинною собору, а требовали, чтобы собор просил их прийти на него, чего делать владыка не хотел, так как считал это неправильным. Митрополит Михаил был настроен решительно против партии напредников и желал смены министра: «но кажется при другом министре пойдут дела лучше. Нынешний министр Андра Николич исключительный партаист и кто не радикал, тому не дает никакого ходу»¹⁰. В этом письме он упомянул выпускника духовной академии Василия Стояковича, который принял постриг и стал иеромонахом Виктором и преподавал Закон Божий в учительской Семинарии в Белграде. Также сообщает, что он сделал замечания на закон о церковных властях Восточно-Православной Церкви в королевстве Сербия¹¹ и просил министра передать его в скупщину для принятия, потому что на практике выходит путаница в управлении¹². В конце письма он сделал приписку: «А где девался Павел Швабич?»¹³. Этот вопрос владыки еще раз подтверждает, что он деятельно интересовался и заботился о своих сербских студентах духовной академии.

В третьем письме от 22 января 1891 г. владыка благодарит профессора за память и внимание и за книги, которые Иван Саввич ему передал. Это была книга о патриархе Фотии и речь И. С. Пальмова в Славянском Благотворительном Обществе. В этом же письме сообщает об Павле Швабиче, который вернулся недавно после окончания Санкт-Петербургской духовной академии на родину, и владыка Михаил дал ему положительную характеристику: «Молодой студент Швабич приехал с хорошим аттестатом, и он сам хороший молодой человек, смиренный и без больших претензий»¹⁴. В середине письма снова сообщает о законе: «Мы от Собора сделали заметки на наш Закон церковного управления и давно послали министру, но он сим исправлениям не дает ходу. Желал бы иметь Вашу критику, которую не читал»¹⁵. Из этих строк видно, что владыка считался с мнением Иваном Саввичем и ждал с нетерпением его ответ на его интересующий вопрос. Владыка не забывает вспомнить и о студентах в духовной академии: «Учится теперь в Академии Серб Арсений Илич, прошу его руководить и наставлять. Мне кажется, что он будет

⁸ Там же. Л. 32 об.

⁹ Там же. Л. 33.

¹⁰ Там же. Л. 33.

¹¹ Закон был переведен на русский язык И. С. Пальмовым и напечатан в журнале «Христианское чтение» (*Пальмов И. С. Закон о церковных властях Восточно-Православной Церкви в королевстве Сербии // Христианское чтение. 1891. № 1–2. С. 8–36; № 3–4. С. 406–416; № 5–6. С. 460–491*).

¹² СПбФ АРАН. Ф. 105. Оп. 2. Д. 168. Л. 33 об.

¹³ Там же. Л. 33–34.

¹⁴ Там же. Л. 35.

¹⁵ Там же. Л. 35 об.

хорошим студентом — передайте ему благословение наше»¹⁶. И так, владыка часто наделял Ивана Саввича полномочиями наставлять сербских студентов — профессор был не только лектором по своему предмету, но и попечителем югославянской молодежи.

В четвертом письме от 16 мая 1891 г. владыка сообщает, что получил книжки профессора и благодарит Ивана Саввича, что он потрудился и разъяснил им их историю. Снова сообщает о Павле Швабиче: «Швабич меня утешает, что честно трудится и избегает интригантов...»¹⁷. Упоминает и иеродиакона Севастиана, серба из Сан-Франциско, который в будущем станет известным православным проповедником¹⁸. «У Вас учиться из Сан Франциска иеродиакон Севастиан Серб родом. Слава Богу, что он приехал к Вам приготовиться для служения святой церкви»¹⁹. Подробности его обучения в академии неизвестны и неизвестна причина его скорого отъезда из России. Теперь точно можно сказать, что весной 1891 г. он еще находился в академии. В конце письма снова освещается противостояние с Андра Николичем: «Наш министр все препятствуют нам совершать дела Церкви и мы не можем ему уступить и так идет постоянная борьба. С господином Пашичем мог бы уладить, но упрямый Андра Николич хочет быть папою, а мы ему не даем. Сердится, бушует, интригует, клеветет и нас не пугается. И так постоянная борьба!»²⁰.

Таким образом, в четырех письмах, которые были адресованы профессору Санкт-Петербургской духовной академии Ивану Саввичу Пальмову в начале 90-х гг., в центре внимания остаются темы церковно-государственных отношений в Королевстве Сербия, заботы митрополита Михаила о сербских студентах, учившихся в России, а также рассказы об успехах их по возвращении на родину, а также попыток решений внутрицерковных сербских нестроений.

Источники и литература

1. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (СПбФ АРАН). Ф. 105. Оп. 2. Д. 168. Л. 32–38. Письма митрополита Сербского и Белградского Михаила (Йовановича) к профессору И. С. Пальмову.
2. Карлук Д. А. История Санкт-Петербургской духовной академии (1889–1918 гг.). Канд. дисс. СПб., 2008.
3. Лантвева Л. П. История славяноведения в России в конце XIX — первой трети XX в. М.: Индрик, 2012.
4. Пальмов И. С. Закон о церковных властях Восточно-Православной Церкви в королевстве Сербии // Христианское чтение. 1891. № 1–2. С. 8–36; № 3–4. С. 406–416; № 5–6. С. 460–491.
5. Пузовић В. Руски путеви српског богословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917. Београд, 2017.

¹⁶ Там же.. Л. 36.

¹⁷ Там же.. Л. 37 об.

¹⁸ Архимандрит Севастиан (в миру Йован Дабович, 9 июня 1863, Сан-Франциско, Калифорния — 30 ноября 1940, Монастырь Жича, Сербия) — архимандрит Сербской Православной Церкви, ранее — Русской Православной Церкви. Православный миссионер. Известен как первый православный священник, родившийся в США.

¹⁹ СПбФ АРАН. Ф. 105. Оп. 2. Д. 168. Л. 37 об.–38.

²⁰ Там же. Л. 37–38 об.

К. О. Полежаева

СВЯТОТАТСТВО В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВВ.: НА ПУТИ К СВОДУ ЗАКОНОВ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ¹

Состав святотатства (ιεροσυλία — в греческих текстах; sacrilegium — в латиноязычных) как наказуемого деяния выделяется в римском праве языческой эпохи и развивается с распространением христианства². Под святотатством понимается хищение и/или осквернение вещей божественного права (res divini iuris). Со святотатством как каноническим правонарушением традиционно связывают следующие каноны (все — о хищении): 72-е и 73-е правила святых апостолов, дополняющие их, 6-е и 8-е правила святого Григория Нисского, а также 10-е правило Двукратного Константинопольского Собора.

Святотатство было рецепировано отечественным уголовным правом, в котором «прошло сложный путь трансформации юридического состава и признаков»³. Уже в первых нормативно-правовых актах Древней Руси X–XII вв. законодатель специально выделяет такое преступление, как церковная татьба — неправомерное изъятие священных и освящённых вещей или иных вещей божественного права (по сути, квалифицированное хищение). Состав преступления содержится в Соборном уложении: объект — собственность, санкция — казнь (ст. 14 главы XXI), и сохраняется в уголовном законодательстве вплоть до введения свода законов Российской империи. В проектах нормативно-правовых актов и законодательстве второй половины XVIII — первой трети XIX вв. меняется родовый признак канонического, по своей природе, правонарушения: имущественное преступление (церковная татьба) становится преступлением против веры (святотатство).

В проектах уголовного уложения середины XVIII в. (1754 г., 1766 г.)⁴ встречаем главу, специально посвящённую церковной татьбе и ограблению мёртвых. Она помещена между главами о ворах, татях и мошенниках и о хищениях казны и краже казённого. Соответственно, преступления рассматриваются как квалифицированные случаи хищения. Санкция для церковной татьбы — смертная казнь через отсечение головы и колесование, для ограбления мёртвых — отсечение головы.

«В течение XVIII в. некоторые виды религиозных преступлений, в частности, колдовство, чародеяния и ведство декриминализуются, а наказания за совершение других видов религиозных преступлений значительно варьируются»⁵. Разрабатывается система наказаний за церковную татьбу, совершённую несовершеннолетними⁶. Кража или разграбление освящённых вещей (потир, сосуды, оклады с образами, ризы,

Ксения Олеговна Полежаева — Общецерковная аспирантура и докторантура имени св. равноап. Кирилла и Мефодия, аспирантура, 1 курс.

¹ Статья написана по материалам магистерской диссертации автора — прим. ред.

² *Burczak K. Sacrilegium in Gratian's Decretum. Lublin, 2012. P. 27–29.*

³ *Лукьянов С. А., Удодов А. Г. Эволюция святотатства как уголовно-наказуемого деяния в древнерусском праве и в Российском имперском законодательстве // Государственная служба и кадры. 2021. № 5. С. 251–258.*

⁴ *Есипов В. В. Святотатство в истории русского законодательства. Варшава, 1893. С. 25.*

⁵ *Лукьянов С. А. Святотатство как вид религиозного преступления в российском уголовном законодательстве (X — начало XX вв.) // Вестник экономической безопасности. 2016. № 1. С. 153; Попов А. В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 387, 393.*

⁶ *Есипов В. В. Святотатство в истории русского законодательства. С. 27–28.*

деньги на церковное), престола. Хищение неосвящённых вещей квалифицируется как татьба (простая кража).

В Наказе Уложенной комиссии (1767 г.) Екатерина Великая представляет своё видение святотатства как наказуемого деяния (п. 74, п. 471)⁷. Святотатство императрицей сравнивается с преступлениями против власти, нарушающими покой и спокойствие граждан, а также с оскорблением величия⁸.

С наибольшей определённостью понятие святотатства⁹ в российском законодательстве как вида преступления против веры формулируется в XIX в. В первые годы правления Александра I осуществляется работа по составлению уголовного уложения. В проектах Якоба и Глобига встречаем святотатство как квалифицированную кражу у частных лиц. В Проекте Уголовного уложения Российской империи 1813 г. авторы окончательно отказываются от термина церковная татьба, предпочитая ему святотатство. Оно находится в части о наказаниях за частные преступления (пар. 537–540)¹⁰. Воровство здесь подразделяется на святотатство и воровство из церкви (квалификация по месту изъятия); воровство казённых вещей; воровство частной собственности (оба последних — по предмету). Святотатство, в свою очередь, делится на кражу из церкви и кражу церковных вещей; кражу вне церкви церковных вещей и посвящённых, а также могил; кражу из церкви частных вещей (приравняется к простой краже). Можно заметить, что в эти нормы авторы проекта умещают все проблемные вопросы, известные и прежде: и место изъятия предмета, и предмет преступного посягательства. Кроме этого, учитывается собственник похищенного предмета (Церковь или иное лицо). Святотатство ставится в один ряд с хищениями других предметов, которые можно определить как вещи божественного права. Система наказаний за перечисленные виды святотатства учитывает «увеличивающие обстоятельства», и отсутствие таковых (но определённая либерализация в части санкции характерна для уголовного права этого времени в принципе)¹¹. Святотатство в проектах рассматривается как имущественное преступление.

Синод 31 января 1808 г.¹², рассматривая дело сына священника, совершившего хищение нескольких предметов из церкви, определяет круг канонических норм о святотатстве: 72-е, 73-е правила святых апостолов и толкования к ним, Соборное уложение, Новоуказные статьи, Номоканон. Помимо этого, Синод постановляет, что всё, находящееся и принадлежащее Церкви, есть освящённые вещи. Уже 19 декабря 1810 г. Синод расширяет круг особо охраняемых предметов — это все вещи, принадлежащие Церкви (в том числе — и деньги), вне зависимости от места нахождения.

В 1827 г. Государственный совет предпринимает попытку законодательно раскрыть определение святотатства¹³. Однако только в 1833 г. в Своде законов Российской империи (переиздаётся также в 1842 и 1857 г.) впервые собраны и выделены статьи (ст. 210–212), касающиеся данного преступления. В главе «О святотатстве, разрытии могил и ограблении мертвых тел» XV тома законодатель окончательно отказывается от понятия церковной татьбы в пользу святотатства. Святотатство

⁷ Наказ Комиссии о сочинении проекта нового уложения, с принадлежащими к тому приложениями. [М., 1767]. С. 14, 105.

⁸ Здесь Екатерины II словно повторяет статью о святотатстве Энциклопедии Дидро, автор которой — Буше д'Аржи. См. *Boucher d'Argis A.-G. Sacrilege / Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Т. 14. Paris, 1751. P. 485.

⁹ Солнышкин А. А., Корнева Н. М. Ответственность за святотатство в Российской империи XIX — начала XX веков (право и правоприменение) // Научный диалог. 2021. № 1 (7). С. 463–478.

¹⁰ Безверхов А. Г., Коростелёв В. С. Проект Уголовного уложения Российской империи 1813 года. Самара, 2013. С. 50, 171.

¹¹ Буклова В. А. Эволюционные особенности системы уголовного наказания в уголовном законодательстве Российской империи XIX в // Социально-экономические явления и процессы. 2009. № 4. С. 23.

¹² В. В. Есипов публикует судебную практику Синода в 10–20-е гг. XIX в. (*Есипов В. В. Святотатство в истории русского законодательства*. С. 32).

¹³ Лукьянов С. А., Удодов А. Г. Эволюция святотатства как уголовно-наказуемого деяния... С. 255.

впервые определено по родовому признаку как религиозное преступление, однако, как и прежде, связано с другим преступлением — ограблением могил¹⁴ (ст. 213). Свод законов закрепляет, что святотатство есть «похищение церковных вещей и денег, как из самых церквей, так и из часовен, ризниц и временных и постоянных и церковных хранилищ, хотя бы они и вне церкви состояли». Согласно Своду, святотатством не почитается «кража вещей, и хотя и в церкви находящихся, но принадлежащих не ей, а частному лицу; кража церковных вещей из частных домов, где оные случайно могут находиться; растрата и похищение сумм, собранных на содержание монастырей и монашествующих»¹⁵. Санкция за совершение святотатства — лишение всех прав состояния, наказание кнутом и ссылка на каторжную работу. В редакции Свода законов 1833 г. отсутствуют положения о квалифицированном святотатстве, а равно — о специальном субъекте данного преступления. Подобные нормы будут введены уголовным законом в течение XIX в.

Таким образом, мы можем зафиксировать, что во второй половине XVIII — первой трети XIX вв. отечественный законодатель был заинтересован в имплементации такого канонического правонарушения, как святотатство, в уголовный закон. Весьма вероятно, что замена — на уровне понятий — церковной татьбы святотатством связана с изменением родового признака: преступление против собственности становится преступлением против веры. Тем самым одновременно и подтверждается общественная опасность правонарушения, и либерализуется санкция. Однако имущественная направленность однозначно сохраняется, причём, составообразующим элементом становится предмет преступного посягательства — не всякая вещь божественного права, священная или освящённая, а обязательно находящаяся в собственности Церкви.

Источники и литература

1. *Безверхов А. Г., Коростелёв В. С.* Проект Уголовного уложения Российской империи 1813 года. Самара: Самарский университет, 2013.
2. *Бородин А. В.* Развитие уголовно-правовой ответственности в России за преступления против культурных ценностей // Социально-экономические явления и процессы. 2015. Т. 10. № 11. С. 176–186.
3. *Буклова В. А.* Эволюционные особенности системы уголовного наказания в уголовном законодательстве Российской империи XIX в // Социально-экономические явления и процессы. 2009. № 4. С. 19–23.
4. *Есинов В. В.* Святотатство в истории русского законодательства. Варшава, 1893.
5. *Лукьянов С. А.* Святотатство как вид религиозного преступления в российском уголовном законодательстве (X — начало XX вв.) // Вестник экономической безопасности. 2016. № 1. С. 150–156.
6. *Лукьянов С. А., Удодов А. Г.* Эволюция святотатства как уголовно-наказуемого деяния в древнерусском праве и в Российском имперском законодательстве // Государственная служба и кадры. 2021. № 5. С. 251–258.
7. Наказ Комиссии о сочинении проекта нового уложения, с принадлежащими к тому приложениями. [М., 1767].
8. *Попов А. В.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904.

¹⁴ *Бородин А. В.* Развитие уголовно-правовой ответственности в России за преступления против культурных ценностей // Социально-экономические явления и процессы. 2015. Т. 10. № 11. С. 178.

¹⁵ Свод законов Российской империи, повелением государя императора Николая Павловича составленный. [Т. 15]: Свод законов уголовных. СПб., 1833. С. 75.

9. Свод законов Российской империи, повелением государя императора Николая Павловича составленный. [Т. 15]: Свод законов уголовных. [Изд. 2-е]. СПб., 1833.
10. Солнышкин А. А., Корнева Н. М. Ответственность за святотатство в Российской империи XIX – начала XX веков (право и правоприменение) // Научный диалог. 2021. № 1 (7). С. 463–478. DOI 10.24224/2227-1295-2021-7-463-478
11. *Boucher d'Argis A.-G. Sacrilege // Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. T. 14. Paris, 1751.*
12. *Burczak K. Sacrilegium in Gratian's Decretum / Transl. from Polish by D. Bębeniec. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.*

Иеромонах Даниил (Дерягин)

«МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА НА ТЕРРИТОРИИ ЮЖНО-УССУРИЙСКОГО КРАЯ К. XIX — НАЧ. XX ВВ.»

Начиная с XVII в. русский народ знакомится с Амурским регионом. В это время из Иркутска снаряжается экспедиция Пояркова с целью «провесть» страну. За Поярковым продолжились экспедиции, которые возглавляли такие личности, как Хабаров, Зиновьев, Степанов, Толбузин и другие, стремившиеся «объяснить» проживавшие на Амуре коренные народности. Согласно Нерчинскому договору 1689 г. Амур отошел обратно Китаю и лишь через полтора столетия этот край был возвращен России по Айгунскому договору 1858 г. Возвращение Приамурья было реализовано «без единого выстрела», путем мирных переговоров и благодаря энергии генерал-губернатора Восточной Сибири Муравьева. Айгунский договор вскоре был подкреплён и дополнен Тянь-Цзинским трактатом, заключённым с китайским правительством графом Путятиным, и Пекинским, заключённым графом Игнатьевым¹. Исходя из географического расположения региона население, проживавшее на территории Южно-Уссурийского края, оказалось под сильным влиянием двух стран: Китая и России.

Первостепенной задачей государственной политики Российской империи после присоединения Уссурийского края являлось заселение этих мест русскими подданными. Для этого последовало гражданское переселение из западных и центральных районов государства. Для поддержки православного населения разворачивается активная миссионерская деятельность православного духовенства, главной задачей которой становится не только поддержка переселенцев, но и проповедь христианства для коренных народов, а также китайских и корейских переселенцев. Православные миссионеры должны были нести православное просвещение, которое всегда являлось хранителем идеи единого Русского государства², и способствовать адаптации коренного населения, являясь проводниками русской культуры и русского образа жизни в регионе. Таким образом, проповедь православных миссионеров должна была способствовать «обрусению» исконного населения края.

Географическая отдаленность, труднодоступность многих деревень Южно-Уссурийского края для их посещения православными миссионерами оказывали свое влияние на развитие миссионерской деятельности в регионе. Чтобы примерно представлять расстояния между приходами и епархиальным центром, можно привести в пример сведения из клировой ведомости Осиновской Живоносного Источника Пресвятой Богородицы церкви, находившейся в Южно-Уссурийском крае Камчатской епархии, за 1898 год. В своем рапорте священник докладывает, что расстояние до Духовной Консистории и Епархиального Архиепископа, располагавшихся в г. Благовещенске, 1720 верст³. Также свою роль играли и климатические особенности климата региона. Лето в регионе довольно короткое и сырое, зима и осень холодные и ветреные. Нередко дороги размывались паводками и многие деревни были затопляемы разливающимися реками. Все это ограничивало передвижение православных миссионеров.

Иеромонах Даниил (Дерягин) — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 4 курс, соискатель.

¹ РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1444. Л. 4–6.

² РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 108. Л. 1.

³ РГИА ДВ. Ф. 244. Оп. 4. Д. 124. Л. 2.

Одним из важным факторов развития миссионерской деятельности в регионе было учреждение православных приходов для борьбы с сектантством и язычеством и укоренением православной веры в переселенческой среде. При храмах открывались церковно-приходские школы для воспитания в детях любви и преданности Православию, Царю и Отечеству⁴. Так же открывались православные миссионерские станы, занимавшиеся духовным окормлением аборигенов.

С усилением массового переселения в конце XX в. на Дальней Восток началось увеличение численности сектантов в Южно-Уссурийском крае. Сектантов привлекала религиозная свобода, которая в данном регионе была значительно шире, чем в Европейской части Российской империи⁵. Одними из первых на юге Дальнего Востока появились молокане и духоборы, за ними последовали баптисты⁶. Из отчета по Приморской области по состоянию на 1897 г. числится 1445 раскольничьих сект.

Во исполнение резолюции от 30 июня 1909 г. за № 1956 Владивостокской духовной консистории приходским священникам для борьбы с баптистами было определено употребить все меры, рекомендованные в журналах заседаний Всероссийского миссионерского съезда в г. Киеве о мерах борьбы с штундбаптизмом и пашковщиною за 1908 г., рекомендованные определением Святейшего Синода, а именно: проведение бесед с чтением на них Слова Божьего и произнесение проповедей с пением псалмов и церковных песнопений (делалось в противовес сектантским молитвенным собраниям). Планировалось повсеместно устраивать молитвенные дома для богослужений и бесед с народом. Также миссионерам предлагалось являться на собрания сектантов и отражать их нападки на православную веру. Еще одним способом борьбы с сектантами была рекомендация к распространению противосектантской литературы и листовок⁷. В некоторых случаях в борьбу с сектами вмешивалось Войсковое правление Уссурийского казачьего войска, которому порой поручалось принять все возможные меры для прелятия еретической пропаганды вплоть до выселения их из православных селений⁸.

На территории края так же существовали и старообрядческие общины. Одна из них располагалась в селе Успенском. В основном старообрядцы старались жить отдельными поселениями, не входя ни в какие контакты ни с православным духовенством, ни с прихожанами храмов.

Важнейшей задачей, стоявшей перед православными миссионерами в Южно-Уссурийском крае, стала проповедь среди коренного населения края. Основной трудностью в этом деле был языковой барьер. Многие миссионеры были незнакомы с бытом и традициями, религиозными представлениями коренных и пришлых народов края. Нередко для общения с коренным населением православные миссионеры использовали переводчиков из местных жителей⁹.

Несмотря на все трудности, духовно-просветительская деятельность православных миссионеров приносила свои плоды, многие инородцы принимали Православие. Из переписки с Николаевского духовного правления Камчатской епархии с Приморским областным управлением от 28 апреля 1872 г. № 45 известно, что в 1870 г. было крещено 17 гиляков мужского и 13 женского пола¹⁰.

Православная миссионерская деятельность в Южно-Уссурийском крае также выражалась в распространении начального образования среди коренного населения. В миссионерских станах устраивались школы, обучение в которых проводилось на двух языках: на родном для инородцев и русском. Именно благодаря таким школам в крае стали появляться грамотные инородцы. Главной задачей школ была

⁴ Там же.

⁵ РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 94. Л. 116.

⁶ РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 7. Л. 31.

⁷ РГИА ДВ. Ф. 244. Оп. 2. Д. 3. Л. 3.

⁸ Там же.

⁹ РГИА ДВ. Ф. 244. Оп. 4. Д. 24. Л. 10.

¹⁰ РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 338. Л. 5.

именно христианизация населения, которая не всегда успешно реализовывалась. Зачастую инородцы, формально принимая православное крещение, продолжали придерживаться языческих суеверий и обрядов.

Еще одной задачей православных миссионеров была проповедь среди корейских и китайских переселенцев, проживающих на территории Южно-Уссурийского края. Первые корейские переселенцы в Приамурском крае начали появляться с момента его присоединения к Российской империи в середины XIX в. Начало проповеди среди корейцев было положено при архиепископе Иннокентии (Вениаминове). С разрешения Святейшего Синода в 1864 г. внимание приходского духовенства было обращено на корейских переселенцев, поселившихся вблизи Новгородской бухты. Первым миссионером среди корейцев стал иеромонах Валериан, построивший для новообращенных корейцев часовню в селе Новокиевском Посыетского участка. Будучи священником Владивостокской Успенской церкви, отец Валериан в своем письме Высокопреосвященнейшему Иннокентию, архиепископу Камчатскому, Курильскому и Алеутскому от 29 декабря 1864 г. писал, что начальник Посыетского поста Рязанов пригласил его для крещения младенца и вместе с тем рассказал о переселении более 10-ти семейств корейцев. Также начальник поста рапортовал, что они прилежны ко всему русскому, изучают русский язык и имеют желание принять Православие¹¹.

Условия миссионерской проповеди среди корейских переселенцев в Южно-Уссурийском крае были довольно непростыми. Владивостокская епархия в первые годы испытывала недостаток в достойных и подготовленных кандидатов в священство. В связи с этим в епархии постоянно существовали риски, связанные с приглашением священнослужителей из других епархий, так как среди них часто встречались люди не совсем благонадежные¹². Еще одним фактором, препятствовавшим облегчению деятельности миссионеров, было скудное содержание. Особенно страдали семейные священники, так как зачастую на месте их служения не было подготовленных условий даже для проживания. Другой проблемой, осложнявшей миссионерскую деятельность как среди корейцев, так и среди других переселенцев, было нежелание заведующих и законоучителей начальных школ нести возложенные на них церковные послушания. Часто они выполняли свое послушание с полнейшим небрежением¹³. Тоже, со слов владыки Евсевия, отмечают в своих докладах и донесениях епархиальные и уездные наблюдатели¹⁴.

Касательно церковно-приходских школ, устраивавшихся при корейских миссионерских станах, ситуация складывалась таким же образом. Как отмечал наблюдатель церковных школ Владивостокской епархии, в одном из таких станов ему встречались целые школы, в которых за целый год на богослужения не появлялись не только учащиеся, но и сами законоучители из корейцев¹⁵.

Рассматривая миссионерскую деятельность православного духовенства среди китайцев, живших на территории Южно-Уссурийского края, необходимо учитывать культурные особенности китайского населения. Принятие Православия китайцами зачастую воспринималось как отказ от своей национальности. Крещение означало для китайца отказ от возможности вернуться обратно в Китай, в котором проживали его семья и родственники, которых нельзя было перевозить в Россию¹⁶. Также

¹¹ РГИА ДВ Ф. 1009. Оп. 3. Д. 10. Л. 48.

¹² Разумовский А. Г. Владивостокская епархия за первые пять лет ее существования (1899–1903 г.) // Владивостокские епархиальные ведомости. 1905. № 20. С. 455–458.

¹³ Евсевий (Никольский), еп. Предложение Его Пресвященства, Пресвященнейшего Евсевия, епископа Приморского и Камчатского, о.о. заведывающим и законоучителям начальных народных школ Владивостокской епархии // Владивостокские епархиальные ведомости. 1903. № 3. С. 41.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 61.

¹⁶ Иннокентий (Ерохин), еп. Русская Православная Церковь в Уссурийском крае: Очерки по истории Владивостокской епархии (вторая пол. XIX в. – 1917 г.). М., 2012. С. 134.

принявших Православие китайцев китайское начальство лишало части их собственного капитала в кампаниях торговых фирм, в которых они трудились. Если же китаец требовал раздела капитала до принятия им крещения, то он должен был ехать в Китай, где в большинстве случаев находились конторы торговых фирм. Там по приезду по доносу его компаньонов ему не только не выдавали его части капитала, но и могли придать смертной казни за одно лишь намерение принять православную веру¹⁷. Таким образом, сожаление о потере капитала и боязнь остаться без куска хлеба для пропитания удерживало китайцев от принятия православного крещения.

Миссионерам также приходилось часто сталкиваться с влиянием китайцев на коренное население края, которые нередко препятствовали распространению православной проповеди. По Тяньзинскому договору все коренные народности Амурского края принадлежали Китаю, что фактически не соответствовало действительности¹⁸.

Православные миссионеры внесли большой вклад в культуру коренных народов, проживающих на территории края. Открытие миссионерских станций и миссионерских школ способствовало распространению грамотности в инородческой среде. Осуществлялись переводы основных молитв и текстов христианских книг на языки коренных народностей, что также способствовало развитию письменности.

С присоединением Дальнего Востока в состав Российской империи проходила постепенная русификация местного коренного населения. В результате миссионерской деятельности православного духовенства аборигены принимали православную веру и становились русскими подданными. Таким образом, миссионерская деятельность активно способствовала не только распространению православия, но и закреплению дальневосточного региона за Российским государством.

Источники и литература

1. Российский Государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 1. Оп. 1. Д. 1444, Оп. 7. Д. 338, Ф. 244. Оп. 2. Д. 3, Оп. 4. Д. 24, 124, Ф. 702. Оп. 3. Д. 7, Д. 94, Д. 108, Ф. 1009. Оп. 3. Д. 10.

2. *Разумовский А. Г.* Владивостокская епархия за первые пять лет ее существования (1899–1903 г.) // Владивостокские епархиальные ведомости. 1905. № 20. С. 455–478.

3. *Евсевий (Никольский), еп.* Предложение Его Преосвященства, Преосвященнейшего Евсевия, епископа Приморского и Камчатского, о.о. заведывающим и законоучителям начальных народных школ Владивостокской епархии // Владивостокские епархиальные ведомости. 1903. № 3. С. 41–64.

4. *Иннокентий (Ерохин), еп.* Уссурийский. Русская Православная Церковь в Уссурийском крае: Очерки по истории Владивостокской епархии (вторая пол. XIX в. — 1917 г.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.

5. Миссия среди китайцев и маньчжур (по сведениям, сообщенным маньчжурским миссионером Благовещенской домово́й (архиерейской) церкви иеромонахом Стефаном) // Камчатские епархиальные ведомости. 1894. № 9. С. 193–196.

6. *Вениамин (Благонаров), еп.* Амурская духовная миссия в 1870 году. Благовещенск на Амуре, 1871.

¹⁷ Миссия среди китайцев и маньчжур (по сведениям, сообщенным маньчжурским миссионером Благовещенской домово́й (архиерейской) церкви иеромонахом Стефаном) // Камчатские епархиальные ведомости. 1894. № 9. С. 195.

¹⁸ *Вениамин (Благонаров), еп.* Амурская духовная миссия в 1870 г. Благовещенск на Амуре, 1871. С. 2.

С. О. Самохлиб

ПОСЛАНИЕ ИЗ УЗ: ПИСЬМА АПОСТОЛА АЛТАЯ ИЗ УГРЕШСКОГО ЗАТОЧЕНИЯ

В 2012 г. в Николо-Угрешском монастыре было совершено малое освящение храма, посвященного Собору Угрешских святых, в состав которого включен святитель Макарий Алтайский¹. За век до этого торжества получили свое начало события, давшие основание этому причислению: в 1912 г. совершилось назначение на московскую кафедру свт. Макария².

Новый московский митрополит, известный своими миссионерскими подвигами, оказался непринятым частью верующих епархии. Современник свт. Макария еп. Арсений (Жадановский) писал, что многие люди не оценили прежних заслуг митрополита. Московская интеллигенция относилась к нему как к человеку слишком простому и недостаточно образованному. Кроме того, общество негативно относилось к личности архипастыря-миссионера из-за того, что его назначение на Московскую кафедру произошло по инициативе Григория Распутина, который, по словам архим. Вассиана (Пятницкого), обманом вошел в доверие к старцу-епископу и использовал его в своих целях. Невзирая на данные обстоятельства, свт. Макарий управлял Московской епархией вплоть до 1917 г. и за это время успел посетить Николо-Угрешский монастырь³.

Революционные события повлекли за собой большие изменения в жизни Церкви. В частности, 2 марта 1917 г. был назначен новый обер-прокурор Святейшего Синода В. Н. Львов, который вскоре после своего назначения приступил к кадровой чистке Церкви, увольняя наиболее одиозных представителей «распутинского епископата»⁴. Детали противоборства обер-прокурора и московского митрополита изложены П. Г. Рогозным, отметим лишь, что отстраненный от управления епархией свт. Макарий был отправлен на покой в Николо-Угрешский монастырь, в котором незадолго до этого пребывал другой «заточник» свщмч. Гермоген (Долганёв).

Необходимо отметить, что свт. Макарий (Невский) не смирился со своим увольнением⁵ и старался всячески взывать к правосудию, направляя письма своим сподвижникам, в частности членам открывшегося к этому времени Всероссийского Поместного Собора, прошедшего без участия свт. Макария.

Одним из главных сподвижников свт. Макария на миссионерской ниве являлся свщмч. Иоанн Восторгов, в личном архиве которого сохранилось несколько писем свт. Макария из «заточения». Публикуемые письма, написанные в конце 1917 г., отражают внутреннее состояние опального митрополита, а также дополняют страницы

Станислав Олегович Самохлиб — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс.

¹ Собор Угрешских святых // Сайт Николо-Угрешского ставропигиального мужского монастыря. URL: <https://ugresha.org/sobor-ugreshskikh-svyatykh.html>

² Мелехова Г. Н. «Минуты роковые» XX века в истории братии Николо-Угрешского монастыря. М., 2020. С. 56.

³ Иов (Чернышёв), иерод. Святитель Макарий (Невский-Парвицкий) // История Угрешы. Дзержинский, 2010. С. 156–158.

⁴ Рогозный П. Г. Церковная революция 1917 года: Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции. СПб., 2008. С. 147.

⁵ Антонова И. В. «Угрешский заточник» — митрополит Макарий (Невский) // Угреша: Страницы истории. Дзержинский, 2005. С. 212.

из истории Поместного Собора и Угрешского монастыря. В частности, письма сообщают о том, что заточенного митрополита посещали прот. Иоанн Восторгов⁶, еп. Константин (Бульчѳв), еп. Евфимий (Лапин)⁷.

Письмо № 1

к свщмч. Иоанну Восторгову от 15 ноября 1917 года

ГАРФ. Ф. 9452. Оп. 1. Д. 37. Л. 232–233

Ваше Высокопреподобие, Возлюбленный о Господе отец протоиерей.

Письмо Ваше, любезное сердцу, очень порадовало меня, очень благодарю Вас за внимание к опальному. Тяжело чувствуется, когда видимо, что тебя признают все-таки в чем-то виноватым, не заслуживающим возвращения того, что отнято несправедливо. Тягота эта увеличивается в виду благоприятно изменившихся обстоятельств, когда устраняется главная причина, послужившая препятствием к возвращению кафедры, дающей мне возможность продолжить дорогое сердцу миссионерское дело. Мне грозит опасность потерять дорогое для меня детище — второклассную, с учительским классом, Чемальскую школу на Алтае, наполовину выстроенную на мои личные, Богом дарованные средства, и доселе поддерживаемую, как рассадник религиозного просвещения на Алтае чрез приготовление учительниц для миссионерских школ. Чтобы удержать Миссии эту школу, нужно выкупить её возвратом казне долга, субсидированных на достройку её. Сейчас я этого сделать не могу заранее, и казна будет ли ждать, если разложить выкуп на срок, более продолжительный предназначенного?

Очень благодарю Вас, добрый мой отец Протоиерей за готовность Вашу оказать мне гостеприимство, но я едва ли смогу воспользоваться им по некоторым препятствующим причинам.

Слышно об освобождении Московской Митрополичьей кафедры и вопросом о Заместителе. Не желал бы отказаться от права получить незаконно отнятое у меня: но получить это не путем избрания, чрез голосование, а восстановлением права, по долгу справедливости.

Спешу закончить, чтобы не задерживать почту. Не увидите ли Преосвященного Архиепископа Евсевия Приамурского⁸, которому поручено председательствовать в судебной архиерейской Комиссии. Я просил бы его поскорее рассмотреть мое заявление Собору иерархов и неканоничности увольнения архипастырей от занимаемых ими кафедр. Это дело имеет связь с освобождением Московской кафедры.

Радуюсь с Вами об освобождении Покровского-Василия блаженного храма от выстрелов вражеских и от повреждений святилища и святынь его.

Да воздаст Вам Господь за христианскую любовь Вашу ко мне убогому богомольцу Вашему и сослужителю.

Митрополит Макарий

15 ноября 1917 год

Почему перестали присылать Московские Ведомости и Вашу «Церковность»?

⁶ ГАРФ. Ф. 9452. Оп. 1. Д. 37. Л. 247.

⁷ Там же Л. 239.

⁸ Евсевий (Никольский Евгений Иванович; 1860–1922 гг.), к моменту написания писем являлся архиепископом Владивостокским. Совместно с свт. Макарием (Невским) участвовал в Иркутском миссионерском съезде 1910 г., а также в заседаниях Синода 1912–1913 гг. Являлся участником Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг.

Письмо № 2 от 9 декабря 1917 года

Л.234.

Возлюбленный о Господе Отец Протоиерей.

Будьте добры к моему челобитью: подпишитесь на мое имя на Вестник Церковный на мое имя на весь 1917 год. Да кстати — и на «Утро России». Присылайте и «Церковность» Вашу.

На все пришлите счет, с благодарностью расплачусь.

Не сообщите ли сведений о ходе моего дела и разных архиереев, в будущем Советании Собора? Пожалуйста!

Очень интересуюсь делами Собора, но известий не получаю из Москвы. Только из Томска секретарь посылает № -ра Епархиальных Ведомостей; оттуда кое-что узнаю. Можете представить, с каким замедлением приходят вести о соборе, какие Вы можете получать каждый день.

Горе опальным!

Горе покойникам!

Ближний мой отдалече мене сташа!

Будьте милостивы к опальному человеку. Верю пословице: от сумы от тюрьмы не отрекайся.

Из вышеуказанных писем к свщмч. Иоанну Восторгову видно, что, находясь в «заточении», митрополит Макарий больше всего беспокоился об оставлении им не только Московской кафедры, но и Алтайской миссии. Кроме того, данные письма позволяют определить источники, из которых свт. Макарий получал информацию о происходящих событиях. Необходимо отметить, что «Угрешский Заточник» сохранял общение с прот. Иоанном Восторговым вплоть до последних месяцев его жизни. Последнее из обнаруженных писем датируется 17 мая 1918 года. Всего же сохранилось двенадцать писем, восемь из которых датируются 1918 годом. Приведем первое из них:

Письмо № 3 от 1 марта 1918 года

Л.247–247 об.

Возлюбленный о Господе Отец Протоиерей.

С Новым Годом! Дай Бог, чтобы он принес новое счастье, а не новое горе!

Владыке Патриарху я приготовил бумаги, одну полуофициальную, другую в форме письма. Но поскольку их отлагал до времени, когда в Синод поступят выбранные Собором члены. Львовскому Синоду боюсь отдавать свое дело: добра от них не ожидаю. Копию письма к патриарху посылаю Вам предварительно для ознакомления. Если найдется что-либо стропотное, скажите, пока будет возможно исправить; не скрываю, что переписка для меня затруднительна, все нужно писать самому и конверты нужно надписать, запечатать, марки наклеить и отправить, словом всю канцелярскую работу исполнять самому. Полуофициальную бумагу пришлю Вам в следующий раз. Если сможете, попросите за меня преосвященного Архиепископа Евсевия, чтобы поспешил доложить мое дело Собору иерархов и последует не оставить меня уведомлением. Сердечно благодарю Вас, Добрый о. протоиерей, за утешение, доставленное мне Вашим посещением моего убожества. В. Ц. О. Вестник мне не высылают — сделана ли подписка за меня на 1918 год. Если нет, пожалуйста, подпишитесь и известите, сколько я должен выслать денег.

А пока — будьте здоровы! Помогай Вам Бог, молитесь о мне грешном.
Преданный Вам о Господе Угрешский Заточник Митрополит Макарий.

Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. 9452. Оп. 1. Д. 37. Письма разных лиц к Восторгову И. И. по различным вопросам.
2. Антонова И. В. «Угрешский заточник» — митрополит Макарий (Невский) // Угреша: Страницы истории. Дзержинский: ДМУП «Информационный центр», 2005.
3. Иов (Чернышёв), иерод. Святитель Макарий (Невский-Парвицкий) // История Угрешы. Дзержинский: ДМУП «Информационный центр», 2010.
4. Мелехова Г. Н. «Минуты роковые» XX века в истории братии Николо-Угрешского монастыря. М.: Синопись, 2020.
5. Рогозный П. Г. Церковная революция 1917 года: Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции. СПб.: «Лики России», 2008.
6. Собор Угрешских святых // Сайт Николо-Угрешского ставропигиального мужского монастыря. URL: <https://ugresha.org/sobor-ugreshskikh-svyatykh.html> (дата обращения: 15.03.2024).

Л. А. Наумова

ТРОИЦЕ-ОДИГИТРИЕВСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ОБЩЕСТВО В 1920-Х ГГ. (попытка сохранения иноческой жизни в новых политических условиях)

Отношения молодого советского государства и Русской Православной Церкви изначально складывались крайне сложно и порой даже враждебно. Власть видела в Церкви и в её институтах, прежде всего в монастырях, своих идейных и классовых врагов. Политика советской власти 1918–1920 гг., лишившая Церковь прежних её прав и привилегий, характеризовалась массовым закрытием монастырей и храмов. В этих условиях они были вынуждены трансформироваться и находить новые формы своего существования, подстраиваясь под реалии советской власти. История Троице-Одигитриевского монастыря Зосимова Пустынь — яркий пример того, как монастыри сталкивались с необходимостью выживания в сложных условиях. Стоит признать, что данное явление носило массовый характер, в научной историографии пока изучено фрагментарно.

Одним из результатов ведения властью антирелигиозной политики в СССР стало создание Комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП(б) в 1922 г., в дальнейшем переименованной в Антирелигиозную комиссию ВКП(б) (далее — АРК). Активность работы данной комиссии с 1922 по 1929 гг. снижалась с 42 до 13 заседаний в год. Основная деятельность АРК была связана с подготовкой судебных процессов по делу св. Патриарха Тихона, оформлением условий его освобождения, а также инициирование властью обновленческого раскола и его противостоянию патриаршей церкви. Сам круг её интересов был намного шире, включая дела всех религиозных конфессий и групп, действовавших на территории СССР¹.

Кроме того, комиссия рассматривала вопросы о регистрации религиозных обществ, путём создания которых верующие пытались сохранить духовный уклад жизни. Так, на одном из первых заседаний комиссии было принято решение, что Декрет ВЦИК и СНК от 03.08.1922 г. «О порядке учреждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора за ними» регулирует также и регистрацию религиозных обществ. Стоит рассмотреть более подробно протокол № 13 от 20.03.1923. Согласно ему, законность деятельности подобных обществ и союзов контролировалась НКВД. Комиссией было дано указание через ГПУ и НКВД о производстве вторжений в молитвенные дома во время собраний хотя бы и незарегистрированных общин только в случае крайней надобности. ГПУ должны были выяснять каждый отдельный случай закрытия церквей и при нарушении существующих правил привлекать виновных к ответственности².

Таким образом, в 1920-е гг. АРК вела «тонкую» политику по отношению к священнослужителям и верующим. Вследствие того, что большинство населения СССР вело религиозный уклад жизни, то массовые закрытия церквей вызывали протесты верующих. АРК через Политбюро ЦК рассылала срочные циркуляры о приостановке данного процесса, даже была рассмотрена возможность пересмотра вопроса на предмет обратной передачи церквей верующим. Для комиссии было важно проведение

Людмила Андреевна Наумова — ФГБОУ ВО МГЛУ, бакалавриат, 3 курс.

¹ См.: Лобанов В. В. Протоколы Комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП (б)-ВКП (б) (Антирелигиозной комиссии). 1922–1929 М., 2014.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 443-а. Л. 28–29.

осторожного подхода в антирелигиозной политике³. В результате было отдано поручение членам АРК о создании точной инструкции для регистрации религиозных обществ отдельно для каждой конфессии.

Предоставленной властью возможностью смог воспользоваться Троице-Одигитриевский монастырь Зосимова Пустынь. Ранее автором была рассмотрена попытка сохранения духовного уклада обители созданием сельскохозяйственной артели. Благодаря этому Зосимова пустынь просуществовала после ее официального упразднения до 1928 г.⁴ Однако сохранению монастыря также поспособствовало создание Троице-Одигитриевского религиозного общества древле-православного исповедания Кафолической Греко-Российской церкви в 1923 г. на базе сельскохозяйственной артели Зосимова Пустынь.

Для регистрации религиозные общества обязаны были предоставить определенные документы, такие как заявление и договор с уездным Советом Рабочих и Красноармейских Депутатов, протокол общего собрания граждан деревень, список членов учредительного и исполнительного органов общества, список священнослужителей, опись имущества, устав. Все перечисленные документы были написаны от руки и не имели определенных норм оформления, кроме шаблона договора. Обществу было необходимо заполнить названия деревень, представителей органов власти, дату и местонахождение зданий культа. Оригинал договора хранился в Отделе Управления Уездного Исполкома⁵. Таким образом, религиозные общества имели одинаковые права и обязанности.

Основным документом религиозного общества являлся устав. Документ состоял из следующих частей: задачи, состав, средства, управление делами, изменение устава и порядок закрытия общества. Как правило, уставы религиозных обществ Русской Православной Церкви имели общие формулировки. Целью объединения граждан указывалось удовлетворение своих религиозных потребностей по уставу православной христианской церкви. Задачи общества включали в себя организацию православных молитвенных собраний, участие в съездах религиозных обществ древле-православного исповедания, совершение религиозных обрядов с благословения своего Епархиального или уездного органа. Однако смогли ли члены религиозного общества в полной мере выполнять указанные задачи в связи с заточением Патриарха Тихона и последовательными заключениями, ссылками представителей духовенства, на сегодняшний день неизвестно.

Список членов учредителей Троице-Одигитриевского религиозного общества включал 90 человек, притом, что в бывшем Верейском уезде религиозные общины состояли не более чем из 50 человек. В него входили граждане близлежащих деревень, которые относились к бывшему приходу монастыря, и члены сельскохозяйственной трудовой артели Зосимова Пустынь⁶. Стоит отметить, что иночествующие составляли 55% указанного списка. На взаимосвязь религиозного общества и трудовой артели также указывает оформление документов данных организаций, уставы написаны от руки одним и тем же почерком.

В деле о регистрации Троице-Одигитриевского религиозного общества сохранилось заявление в Звенигородский Уездный Отдел Управления от Правления общины⁷. Согласно этому документу в сентябре 1923 г. общиной были поданы бумаги с просьбой о регистрации и гербовый сбор в установленном размере, однако на декабрь 1923 г. общество так и не было зарегистрировано без объяснения причин, поэтому правление подало прошение «дать движение» в данном процессе. Примечательно,

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 565-а. Л. 5–7.

⁴ Наумова Л. А. Зосимова пустынь в условиях выживания (к истории преобразования монастыря в сельскохозяйственную артель) // Актуальные вопросы церковной науки. 2023. № 1. С. 129–132.

⁵ ЦГАМО. Ф. 2457. Оп. 1. Д. 42. Л. 27–28 об.

⁶ Там же. Л. 22–24 об.

⁷ Там же. Л. 20.

что председатель религиозной общины священник Дмитрий Розанов объяснял необходимость регистрации заключением договора с МОЗО на бывший церковный дом для общины. Таким образом, религиозное общество пыталась сохранить Троице-Одигитриевский и Ивановский храмы на территории бывшего монастыря.

Троице-Одигитриевское религиозное общество просуществовало немного дольше, чем сельскохозяйственная артель и была закрыта 1933 г. Наро-Фоминский районный исполнительный комитет ходатайствовал в отдел по вопросу культов Мособлисполкома о закрытии бывшей монастырской церкви в с. Архангельское⁸. В приведённом документе указывалась необходимость переоборудования, не функционировавшего около двух лет храма под клуб для инвалидного дома № 9, который располагался на территории бывшего монастыря Зосимова Пустынь. Также была отмечена деятельность действующих храмов на расстоянии 2–3 километров в с. Руднево и с. Шеломово. После объявления решения о закрытии церкви бывшего монастыря верующим Троицкий храм был переоборудован под клуб, а храм в честь Рождества Иоанна Предтечи, расположенный в колокольне, в последующем стал водонапорной башней.

В ЦГАМО в фонде 2457 хранятся дела о регистрации примерно 58 религиозных обществ при храмах Звенигородского уезда в период 1917 по 1926 гг. Однако на 1973 г., согласно учетным карточкам на фактически действующие религиозные объединения, в Наро-Фоминском районе остались только 4 общины⁹. Эти храмы, на основе которых были зарегистрированы общества, были действующими весь советский период.

На сегодняшний день тема религиозных обществ мало раскрыта в историографии, о чем говорит отсутствие исследований в открытых источниках, присутствуют лишь небольшие упоминания о данных организациях в 1920-х гг. Однако если монастыри пытались сохранить духовный уклад путём создания сельскохозяйственных артелей, то для сохранения храмов регистрировались религиозные общества. Скорее всего, благодаря им в 1920-е гг. не было уничтожено большинство церквей и даже при закрытии в 1930-е гг. верующие прилагали большие усилия на обжалование решений исполкомов для сохранения духовного уклада в этот сложный исторический период.

Источники и литература

1. Лобанов В. В. Протоколы Комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП (б)-ВКП (б) (Антирелигиозной комиссии). 1922–1929 М.: ПСТГУ, 2014.
2. Наумова Л. А. Зосимова пустынь в условиях выживания (к истории преобразования монастыря в сельскохозяйственную артель) // Актуальные вопросы церковной науки. 2023. № 1. С. 129–132.
3. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 112. Д. 443-А; Д. 565-А.
4. Центральный государственный архив Московской области (ЦГАМО). Ф. 2457. Оп. 1. Д. 42; Ф. 4570. Оп. 1 Д. 135; Ф. 7383. Оп. 5. Д. 1.

⁸ ЦГАМО. Ф. 4570. Оп. 1 Д. 135. Л. 149.

⁹ ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 5. Д. 1. Л. 60–63.

К. К. Табачник

«ДОЛОЙ ПАСХУ! ДА ЗДРАВСТВУЕТ ПЕРВОЕ МАЯ!» ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ ПЕРВОМАЙСКИХ ДЕМОНСТРАЦИЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ПАСХЕ В АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ 1920-Х ГГ.

1920-е гг. становятся экспериментальным десятилетием в истории существования советской власти. Бытовавшие в обществе до Октябрьского переворота нравственные устои насколько укоренились в сознании населения бывшей Российской империи, что построение идеологии на безрелигиозных началах являлось поистине сложной задачей для большевистских теоретиков. Сосредоточение Гражданской войны, характеризовавшейся применением административно-репрессивных мер по отношению к священнослужителям и их духовной пастве, показало недостаточную эффективность. Исследования многих историков — М. В. Шкаровского¹, Д. В. Поспеловского², С. Л. Фирсова³ — подтверждают тезис о сохранении религиозных воззрений большей частью населения в первые десятилетия после утверждения партии большевиков у власти. Приблизительно с 1922–1923 гг. советские идеологи предпринимают попытки разработки «красных обрядов» и революционных праздников, которые должны были способствовать формированию нового человека.

Изучение советских праздников позволяет установить те ценности и нравственные нормы, которые насаждались в общественной среде в соответствии с новым политическим режимом. Анализ убеждений толпы в предыдущем столетии позволяет понять, как формировалось квазирелигиозное чувство в советской идеологии. Согласно Гюставу Лебону, «толпа нуждается в религии, так как все верования, политические, божественные и социальные, усваиваются ею лишь в том случае, если они облечены в религиозную форму, не допускающую оспаривания»⁴. Реальностью становилось предостережение великого русского писателя Ф. М. Достоевского, содержащееся в романе «Бесы»: новое поколение нигилистов заменило иконы святых портретами марксистских идеологов, потушило церковные свечи и разграбило православные храмы и кладбища. Советская власть должна была не только искоренить религиозные убеждения из сознания населения, но и разработать альтернативу, которая базировалась бы на новых коммунистических началах. Конечной целью любой идеологии является консолидация общества перед решением насущных социально-экономических, политических задач представителей верхушки властной структуры.

Праздник Первого мая является наиболее ярким примером попыток советской власти подменить христианские ценности коммунистическими. Первомайские демонстрации хронологически совпадали с датами проведения кампании «Комсомольской пасхи», и потому антирелигиозная пропаганда органично соседствовала с транслированием ценностей советского государства. «Молодёжь празднует ныне первомайский праздник, чтобы демонстрировать силу разорвавших оковы грядущих культурных работников, творцов светлого коммунистического общества!», — так

Ксения Кирилловна Табачник — Институт Истории СПбГУ, магистратура, 1 курс.

¹ Шкаровский М. В. История Русской Православной церкви в XX веке. СПб., 2010. С. 76.

² Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 53.

³ Фирсов С. Л. Власть и огонь: Церковь и советское государство: 1918 — начало 1940-х гг.: Очерки истории. М., 2014. С. 22.

⁴ Лебон Г. Психология народов и масс. М., 2023. С. 242.

утверждалось в одном из пособий для рабочих, выпущенных к началу первомайских гуляний⁵.

В тексте «Рабочей Марсельезы» — песни, которая исполнялась в течение первомайских демонстраций, прослеживается заимствованный из христианства мотив «искупления жертвенной кровью». «Царство святого труда», достигнутое благодаря смерти множества представителей рабочего класса, противопоставлялось «Царству Небесному»:

И взойдёт за кровавой зарёю
Солнце правды и братской любви,
Хоть купили мы страшной ценою —
Кровью нашу — счастье земли.
И настанет година свободы:
Сгинет ложь, сгинет зло навсегда,
И сольются в одно все народы
В вольном царстве святого труда⁶.

Красный — цвет «мученической» крови — играл ключевую роль в первомайских празднованиях. Оформление агитационных плакатов, флагов, упоминание красного цвета в исполнявшихся революционных песнях напоминали о многочисленных жертвах революции. Во время первомайских шествий проявлялась сакрализация марксистско-ленинской идеологии, что, в совокупности с проведением антирелигиозной пропаганды в дни «Комсомольской пасхи», должно было консолидировать общество на новых, атеистических началах.

Идея соборности и единения общества трудящихся также заимствована из русской богословской традиции: в трудах А. С. Хомякова Тело Церкви являло собой «одну живую индивидуальность»⁷. В трудах свящ. П. А. Флоренского⁸, С. Н. Булгакова⁹ идея соборности противопоставлялась разъединяющей силе греха. В коммунистической трактовке единство трудящегося класса выражалось в идеологической консолидации рабочих и крестьян перед необходимостью преодоления господства капитализма и сохранением религиозности среди населения. Православная Пасха трактовалась в рамках весенних антирелигиозных мероприятий как проявление «индивидуализма» человека в его отношениях с Богом, а Первое мая — как «демонстрация коллективизма внутри классовой спайки трудящихся»¹⁰. Лозунг: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», наиболее часто встречающийся именно на первомайских плакатных изображениях, также служит проявлением заимствования идеи единства и соборности.

Обратим внимание на темы занятий для череповецких методистов-антирелигиозников, встречающиеся в документации по разработке «Комсомольской пасхи»: «Пасха наступает, и Первое мая должно повести нас в бой с мракобесием», «Кровавое происхождение пролетарского праздника», «Праздник революционный и праздник религиозный»¹¹. В приведённых словосочетаниях определённо прослеживается концепция антагонизма религиозного праздника Первому мая.

⁵ Лилина З. И. Первомайский праздник — праздник молодёжи. Пг., 1920. С. 23.

⁶ Красный песенник. Сборник новых и старых революционных песен и стихов. М., 1925. С. 6–7.

⁷ Цит. по: Ячменник В. А. Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX — начала XX века // Вопросы теологии. 2021. Т. 3. № 4. С. 539.

⁸ Флоренский П. А., свящ. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2003. С. 171.

⁹ Хондзинский П. В., прот., Кырлежев А. И. Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 427–440.

¹⁰ ВОАНПИ. П. 1930. Оп. 10. Д. 120. Л. 14.

¹¹ Там же. Л. 17.

С точки зрения социологии и психологии масс, митинг и демонстрация являлись наиболее эффективным средством общественной пропаганды в XX в.¹². Именно поэтому для мотивации рабочих к труду, решения экономических задач партии использовались демонстрации рабочих, которые по своей форме напоминали крестный ход. В колоннах участников «Комсомольской пасхи» встречались грузовики или телеги, транслирующие достижения советской промышленности и хозяйства¹³. Данный идеологический ход был направлен на противопоставление «отсталости» дореволюционного общества, опиравшегося на религию, коммунистическому культу труда. В опубликованном на страницах московской газеты «Молодой Ленин» письме в редакцию Пасха охарактеризована не как праздник, а как «день отдыха»¹⁴. В заключительной части газетной вырезки автор призывает трудящихся к участию в подготовке и проведении «Комсомольской пасхи» и Первомайских шествий, описывая их как наиболее благоприятные дни для культурной работы и посещения театра.

В московской газете «Пищевик» за 1929 г. встречается публикация о демонстративном проведении обычного рабочего дня в дни православной Пасхи на нескольких столичных предприятиях¹⁵. Бойкотирование выходного дня в дни православной Пасхи играло не только идеологическую, но и утилитарную роль. Идеолог антирелигиозной пропаганды И. И. Скворцов-Степанов утверждал, что наиболее насущной задачей для советского общества является решение экономических задач, развития промышленности и хозяйства¹⁶. Однако проведение рабочего дня в дни православной Пасхи являлось причиной роста прогулов на предприятиях. В отчётной документации по антирелигиозной пропаганде на ленинградских предприятиях указывается, что рабочими пропускаясь лекции и культурно просветительские мероприятия, проводившиеся в дни православной Пасхи¹⁷.

Нередко в дни проведения антипасхальной кампании священнослужители и их паства характеризовались как «враги» поддержания коллективной рабочей дисциплины на предприятиях и в колхозах, выполнения сельскохозяйственных планов, ликвидации «кулаков» в сёлах¹⁸.

«Трубит боевой клич Красной России:
Мужайтесь! Стройтесь в колонны! На баррикады!
Помощь идёт. Мы победили. У нас воскресенье.
Пасха трудящихся! Паденье оков!
Весна лучезарная. Жизнь обновлённая!
Радостный творческий труд!
Ветер весенних несёт нам ответ:
Вы победили, пали оковы,
Слава героям...»¹⁹.

В данных строках прослеживается противопоставления «Пасхи трудящихся» — Первого мая — христианской Пасхе. Антирелигиозная кампания «Комсомольской пасхи» имела цель высмеять религиозные воззрения общества, веру в Христа, Его мученическую смерть, то Первое мая должно было стать праздником утверждения

¹² Бернейс Э. Пропаганда. СПб., 2023. С. 208.

¹³ ВОАНПИ. П. 9332. Оп. 1. Д. 2063. Л. 1; Д. 2062. Л. 1.

¹⁴ Фатов Н. Н. Пасхальные куличи и религиозная обрядность. Отклики на фельетон Ан. Чврова «Можно ли есть куличи?». Не праздник, а день отдыха (письмо в редакцию) // Молодой Ленин. 1928. 14 апреля // Научный архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 137. Л. 53–53 об.

¹⁵ «Нам пасха не нужна, мы будем работать!» // Пищевик. 1929. 1 мая // Научный архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 147. Л. 11 об.

¹⁶ Скворцов-Степанов И. И. Избранные атеистические произведения. М., 1959. С. 489–490.

¹⁷ ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 11. Л. 93–94; 103–104.

¹⁸ Научный архив ГМИР. Ф. 29. Оп. 1. Д. 93. Л. 1–2.

¹⁹ 1921 май [Плакат]. М.: б. и., 1921.

нового «режима свободы», символом революционных преобразований. При этом оба праздника исполняли роль средства мотивирования трудящихся для реализации программ партии и экономического строительства в стране.

Изучение революционных праздников, способствовавших становлению и упрочению советской власти, требует дальнейшего детального изучения, так как дальнейшие исследования позволяют проанализировать механизм формирования «нового человека» и общества.

Источники и литература

1. *Бернейс Э.* Пропаганда. СПб.: Питер, 2023.
2. Вологодский областной архив новейшей политической истории (ВОАНПИ). П. 1930. Оп. 10. Д. 120; П. 9332. Оп. 1. Д. 2062, Д. 2063.
3. Красный песенник. Сборник новых и старых революционных песен и стихов. М.: Государственное издательство, 1925.
4. *Лебон Г.* Психология народов и масс. М.: АСТ, 2023.
5. *Лилина З.И.* Первомайский праздник — праздник молодёжи. Пг.: Государственное издательство, 1920.
6. Научный архив Государственного музея истории религии (ГМИР). Ф. 2. Оп. 26. Д. 137, 147; Ф. 29. Оп. 1. Д. 93.
7. *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
8. *Скворцов-Степанов И.И.* Избранные атеистические произведения. М.: Изд-во АН СССР, 1959.
9. *Фирсов С.Л.* Власть и огонь: Церковь и советское государство: 1918 — начало 1940-х гг.: Очерки истории. М.: ПСТГУ, 2014.
10. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2003.
11. *Хондзинский П.В., прот., Кырлежев А.И.* Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 427–440.
12. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 6392. Оп. 1. Д. 11.
13. *Шкаровский М.В.* История Русской Православной церкви в XX веке. СПб.: Вече, 2010.
14. *Ячменик В.А.* Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX — начала XX века // Вопросы теологии. 2021. Т. 3. № 4. С. 537–552.
15. 1921 май [Плакат]. М.: б. и., 1921. 1 л.

Д. В. Нижегородцев

АРХИПАСТЫРСКОЕ ОКОРМЛЕНИЕ СВЯТО-ТРОИЦКОГО ЗЕЛЕНЕЦКОГО МУЖСКОГО МОНАСТЫРЯ МИТРОПОЛИТОМ ВЕНИАМИНОМ (КАЗАНСКИМ) И ЖИЗНЬ ОБИТЕЛИ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Священномученик митрополит Вениамин (Казанский) — один из выдающихся церковных иерархов первой четверти XX столетия. Истинный пастырь Христовой Церкви, он до последних дней своей земной жизни ревностно трудился на кафедре Петроградских святителей. На момент революционных событий 1917 г. в архипастырском попечении владыки Вениамина находились многочисленные территории обширной Петроградской епархии, где особняком стоял Свято-Троицкий Зеленецкий мужской монастырь.

О роли этой древней монашеской обители в духовной жизни Петроградской епархии вскоре после возведения Вениамина (Казанского) в сан митрополита свидетельствует заметка священника Константина Семенова, опубликованная в конце 1917 года в «Известиях по Петроградской епархии». Он описывает, как группа паломников, состоявшая из духовенства Северной столицы, в течение трех дней пребывала у мощей преподобного Мартирия Зеленецкого в день его памяти 11 (24) ноября в духовном единении и молитве с настоятелем этой обители архимандритом Виктором (Островидовым) и викарием Петроградской епархии, епископом Ладожским Мелхиседеком (Паевским). «Кроме духовной отрады, полученной в обители, осталось и вообще хорошее впечатление от всего уклада монастырской жизни, от его быта духовного, хозяйственного, внешнего. Видна опытная, любящая, а главное — интеллигентная правящая рука аввы Виктора»¹, — отмечает автор публикации.

В вышеуказанной газетной статье не встречается прямого и даже косвенного упоминания о митрополите Вениамине. Однако в этом небольшом по объему тексте дважды упомянут настоятель Зеленецкой обители архимандрит Виктор (Островидов), будущий епископ Глазовский и священноисповедник: «...отеческая обо всех заботливость архимандрита Виктора создали ту атмосферу, в которой забывается горе житейское, тревожения мирские, злоба...»². Именно он телеграммой святителя Тихона Патриарха Всероссийского от 16 (29) сентября 1918 г. был утвержден в должности наместника Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры³, а митрополит Вениамин распорядился в адрес епархиальной канцелярии: «Уведомить архим-<андрита> Виктора, чтобы он явился к месту нового своего назначения»⁴. «Его хорошо знал митрополит Вениамин, лично предложивший кандидатуру тогда еще архимандрита Виктора Патриарху Тихону»⁵, — отмечает профессор СПбДА М. В. Шкаровский. Попробуем проанализировать на основании неопубликованных источников, что могло предшествовать такому назначению?

Даниил Валерьевич Нижегородцев — Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Семенов К., свящ. Три дня у преподобного Мартирия Зеленецкого // Известия по Петроградской епархии. 1917. № 47–50. С. 8.

² Там же. С. 7.

³ РГИА. Ф. 815. Оп. 11 (1918 г.). Д. 69. Л. 77.

⁴ Там же.

⁵ Шкаровский М. В. Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра. 1913–2013. В 2 т. Т. 1. СПб., 2013. С. 193.

15 мая 1918 г. в Троицком Зеленецком монастыре под председательством митрополита Вениамина созывается собрание пастырей и мирян Ладожского уезда. При этом знаменательном событии, вошедшем в историю как редкий пример соборности Церкви по ее освобождению от синодально-бюрократической системы управления, «было сказано краткое слово, в котором Его Высокопреосвященство призвал благословение Божие на труды собрания и указал, при каких условиях труды эти могут быть успешны и плодотворны»⁶. Также был совершен молебен «пред началом доброго дела и умиротворении Церкви», при этом совершался благовест в большой монастырский колокол.

На собрании были созданы и работали комиссии:

1. Богослужбная;
2. Приходская;
3. По церковному управлению;
4. О церковной дисциплине;
5. Миссионерско-школьная⁷.

Описание собрания пастырей и мирян Ладожского уезда в Зеленецком монастыре под председательством митрополита Вениамина (Казанского) хранится в фондах ЦГИА СПб. Полагаем, что именно здесь у Петроградского архипастыря созрело решение о будущем переводе архимандрита Виктора (Островидова) из Зеленецкой обители в Александро-Невскую Лавру, поскольку митрополит мог воочию убедиться о состоянии монастыря, где о. Виктор настоятельствовал с 1910 г. и явил добрые плоды своей деятельности.

Продолжая же тему архипастырского попечения владыки Вениамина о Зеленецком монастыре, стоит отметить важное и можно сказать в какой-то степени роковое кадровое назначение, сделанное митрополитом той же датой 16 (29) сентября 1918 г.: насельник Александро-Невской Лавры архимандрит Владимир был назначен временно исполняющим должность настоятеля Зеленецкой обители (Рис. 1). Именно архимандриту Владимиру выпала судьба принять на себя первые удары от большевиков-богоборцев, начавших процесс реквизиции монастырского имущества в том же 1918 г. (к сожалению, пока не удалось найти иных сведений о жизни и служении этого пастыря).

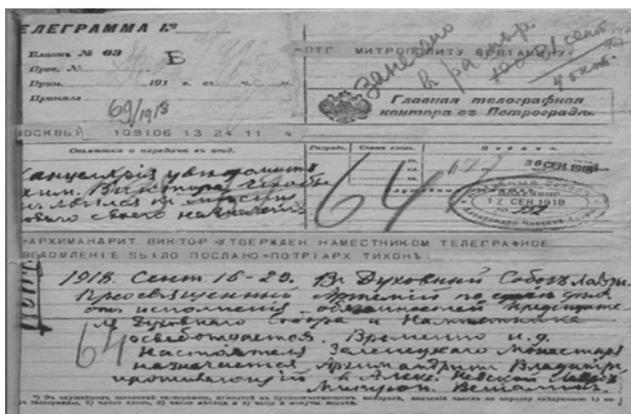


Рис. 1. Телеграмма Святейшего Патриарха Тихона от 16 (29) сентября 1918 г. об утверждении архимандрита Виктора (Островидова) наместником Александро-Невской Лавры с пометами священноученика митрополита Вениамина о назначении архимандрита Владимира временно и. д. настоятеля Зеленецкого монастыря (РГИА. Ф. 815. Оп. 11 (1918 г.). Д. 69. Л. 77)

⁶ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 120. Д. 708. Л. 4.

⁷ Там же. Л. 4 об.

Шел 1918 год, настал час разделять участь многих российских монастырей и братии Зеленецкой обители. В числе первых ее гонителей значился перешедший на сторону советской власти священник М. В. Галкин, который был в монастыре в конце того же 1918 г. и отметил, что «монастыри благоденствуют по-прежнему, (...) в Зеленецком монастыре 28 монахов владеют 42 коровами». Поэтому, как считал бывший священник, ставший сотрудником Народного комиссариата юстиции, «необходимо, не разрушая прекрасно поставленной молочной монастырской фермы, выселить из Зеленецкого монастыря монахов и устроить здесь санаторию или для детей петроградского пролетариата, или же для туберкулезных больных»⁸.

В декабре того же года петроградская газета «Коммунар» писала об излишках хлебных запасов и иных пищевых продуктов, якобы имевшихся в монастырских амбарах, которые монастырь за хорошую мзду якобы сбывает «богатеям», а его насельники «едят по 2 фунта хлеба в день»⁹, хотя при этом молодая советская Россия испытывает острейшую нехватку продовольствия. Разумеется, подобные «вбросы» негативной информации в большевистской печати были призваны посеять в тогдашнем обществе семена ненависти ко всем монашествующим — и не только Зеленецкой обители.

Но начале следующего года на монастырских землях создается сельскохозяйственная коммуна «Восход», ее устав был утвержден 25 января 1919 г.¹⁰ Согласно свидетельству настоятеля монастыря архимандрита Владимира, все монастырское «движимое и недвижимое имущество с 19 декабря 1918 г. перешло в ведение и полное пользование Зеленецкой коммуны «Восход»»¹¹. В то же самое время на эти земли претендовала не только созданная при монастыре коммуна. Так, заведующий Центральным распределительным продотделом Мурманской железной дороги Палагин просил 2 сентября 1919 г. Петроградский губземотдел «отвести площадь земли с необходимыми постройками и службами, имеющимися в бывшем владении Зеленецкого монастыря» для организации молочно-племенной фермы, поскольку этот продотдел уже имел близ монастыря продовольственный склад и мельницу¹². На это обращение заведующий губземотделом Плотников просил 4 октября 1919 г. Новоладожский уездный земельный отдел предоставить заключение о целесообразности перевода сельскохозяйственной коммуны из Зеленецкого монастыря на иную территорию¹³, однако уже 10 октября 1919 г. был получен ответ, где коммуна при Зеленецком монастыре характеризуется «в политическом отношении одной из передовых коммун в уезде»¹⁴. Более того, «перевод коммуны с ее составом в 83 человека и достаточно солидным мертвым инвентарем куда-либо в другое имение Уземотдела находит нецелесообразным т.к. это может подорвать организационную энергию коммунаров этой коммуны...»¹⁵.

Несмотря на повсеместно начавшиеся в России антицерковные гонения, в 1920 г. в Зеленецком монастыре сохранялась не только монашеская жизнь с уставными богослужениями¹⁶. Братия, пребывавшая в священном сане, духовно окормляла и насельников обители, и богомольцев-паломников, и даже членов сельскохозяйственной коммуны «Восход». Так, монастырский духовник иеромонах Серапион совершил таинство святого крещения над дочерью коммунара, жителя Усадище-Спасовской волости Зеленецкого уезда Ивана Иванова, родившейся 7 апреля 1920 г., о чем монастырем было выдано соответствующее свидетельство¹⁷.

⁸ Берташ А., свящ.; Антоний (Козин), иеродиак. Зеленецкий [Мартириев Зеленецкий] во имя Святой Троицы мужской монастырь // Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2018. С. 57.

⁹ Тунеядцы Зеленецкого монастыря // Коммунар. 1918. № 1. Дек. С. 64.

¹⁰ ЦГА СПб. Ф. Р-2004. Оп. 1. Д. 2320. Л. 12.

¹¹ ЦГА СПб. Ф. Р-639. Оп. 1. Д. 224. Л. 27.

¹² Антипов М. А., Нижегородцев Д. В. Мартирий Зеленецкий и Свято-Троицкий Зеленецкий монастырь от времени основания до наших дней. СПб., 2021. С. 148.

¹³ ЦГА СПб. Ф. Р-2004. Оп. 1. Д. 2320. Л. 9–9 об.

¹⁴ Там же. Л. 11.

¹⁵ Там же. Л. 11 об.

¹⁶ Антипов М. А., Нижегородцев Д. В. Мартирий Зеленецкий... С. 150.

¹⁷ ЦГА СПб. Ф. Р-639. Оп. 1. Д. 224. Л. 43.

В марте 1920 г. архимандритом Владимиром по требованию Усадище-Спасовского волостного исполкома создается опись церковного имущества Зеленецкого монастыря, которая свидетельствует о том, что в монастыре еще сохранялась серебряная рака над мощами преп. Мартирия Зеленецкого, также имелись: 15 Евангелий, богослужебные сосуды (как серебряные, так и медные), 7 серебряных напестольных крестов, большое количество храмовых икон (также и в серебряном окладе), 4 кадила, облачения для святого престола и жертвенника, множество священнических и диаконских облачений¹⁸. Это последний документ, причем не только заверенный, но и полностью написанный каллиграфическим почерком архимандрита Владимира. Далее документы, свидетельствующие о деятельности этого священнослужителя в Зеленецком монастыре, по всей видимости, утрачены.

В 1921 г. начинается массовый голод в Поволжье. Изъятие церковных ценностей происходило и в Зеленецкой обители — согласно квитанции от 28 апреля 1922 г., монастырь передал в губернский финотдел следующие церковные ценности:

«Серебра 5 пудов 33 фунта 91 золотник
Золота — 58 золотников 12 долей
Медной монеты — 6 п<удов> 32 ф<унта>
Бриллиантов мелких 17, аметистов 5, жемчужин 4 и Розочек 34 шт.»¹⁹.

Таким образом, можно сделать вывод: Свято-Троицкий Зеленецкий монастырь в годы святительства Петроградского архипастыря — будущего священномученика митрополита Вениамина (Казанского) стал, несмотря на свою удаленность от Северной столицы России, одним из самых значимых центров духовной жизни Петроградской епархии, посещаемых лично владыкой Вениамином. Им же из Зеленецкой обители истребован на служение в Александро-Невскую Лавру будущий священноисповедник архимандрит Виктор (Островидов), а из Александро-Невской Лавры назначен исправлять настоятельскую должность в Зеленец архимандрит Владимир. Что же касается процесса изъятия церковных ценностей — оно было начато в Зеленецком монастыре в апреле 1922 г., но подготовка к нему, как видно из приведенных выше источников, была начата местными властями гораздо раньше.

Источники и литература

1. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 815. Оп. 11 (1918 г.). Д. 69.
2. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 19. Оп. 120. Д. 708.
3. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. Р-2004. Оп. 1. Д. 2320; Ф. Р-639. Оп. 1. Д. 224; Ф. Р-5865. Оп. 1. Д. 311. Л. 22.
4. *Антипов М. А., Нижегородцев Д. В.* Мартирий Зеленецкий и Свято-Троицкий Зеленецкий монастырь от времени основания до наших дней. СПб.: Изд. дом «Инкери», 2021.
5. *Берташ А., свящ.; Антоний (Козин), иеродиак.* Зеленецкий [Мартириев Зеленецкий] во имя Святой Троицы мужской монастырь // Православная энциклопедия. Т. 20. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2018. С. 48–60.
6. *Семенов К., свящ.* Три дня у преподобного Мартирия Зеленецкого // Известия по Петроградской епархии. 1917. № 47–50. С. 7–8.
7. Тунеядцы Зеленецкого монастыря // Коммунар. 1918. № 1. Декабрь. С. 64.
8. *Шкаровский М. В.* Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра. 1913–2013. В 2 т. Т. 1. СПб.: Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра, 2013.

¹⁸ Там же. Л. 32–36 об.

¹⁹ ЦГА СПб. Ф. Р-5865. Оп. 1. Д. 311. Л. 22.

Священник Давид Шуплецов

ОТНОШЕНИЯ МОСКОВСКОГО И АЛЕКСАНДРИЙСКОГО ПАТРИАРХАТОВ В ПЕРИОД С 1944 ПО 1966 ГГ.

После смерти Святейшего Патриарха Тихона (Белавина) практически все отношения с мировыми поместными и автокефальными Церквями были прекращены вследствие гонений на Русскую Церковь. Ее члены, оставшиеся за пределами страны, не имели сообщения со своим духовным центром. Многие зарубежные русские приходы входили в юрисдикции других Церквей, а некоторые уходили в раскол. Возрождение Русской Церкви началось после двух десятилетий жесточайших гонений, в годы Великой Отечественной войны.

4 февраля 1944 г. Патриарх Константинопольский Вениамин, Патриарх Антиохии и всего Востока Александр III, Патриарх Александрийский Христофор отправляют свои телеграммы с поздравлениями вновь избранному Патриарху Сергию, тем самым официально признавая его Предстоятелем Русской Православной Церкви, что стало одними из первых событий, положивших начало восстановлению отношений между Русской Православной Церковью и другими Православными Церквями.

После кончины Патр. Сергия Совет по делам Русской Православной Церкви разрешил проведение в январе 1945 г. Поместного Собора для избрания нового Патриарха. Среди приглашенных на Собор был Александрийский Патриарх Христофор. В дальнейшем это послужило началом возрождения отношений Русской и Александрийской Церквей.

Г. Карпов в отчете правительству о проделанной работе в связи с созывом Собора докладывал: «В дальнейшем внешняя деятельность Русской Православной Церкви направляется советом в следующих направлениях:

1. Воссоединение с Московской Патриархией русских православных церквей за границей;
2. Установление тесных и дружественных отношений с Православными Церквями славянских стран;
3. Дальнейшее укрепление связей с главами других Автокефальных Церквей и влияние в решении международных церковных вопросах»¹.

Прибывшего на Собор в Москву 28 января 1945 г. Блаженнейшего Христофора, Папы и Патриарха Александрийской Церкви как самого высокого и почетного гостя встречал сам местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий. 29 января Патриарх Христофор принял участие в совершении Божественной Литургии и интронизации Патриарха Алексия. Также он был на культурной программе и торжественном обеде, где произнес речь, в которой выразил надежды на объединение Русской Церкви с государством, победу русских войск и, что было особо подчеркнуто, покровительство России Восточным Патриархатам «в чисто христианском духе согласно традициям русского народа и его издавна благосклонному вниманию к Православному Востоку»².

По возвращении на родину Патриарх Христофор отправил телеграммы Г. Г. Карпову и Патриарху Алексию, в которых выразил «братскую благодарность за радушный

Священник Давид Владимирович Шуплецов – Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 5 курс, соискатель.

¹ Беглов А. Л., Васильева О. Ю., Журавский А. В. и др. Русская Православная Церковь. XX век. М., 2007. С. 522.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 14. Л. 46–47.

привет и гостеприимство»³, и сообщил о своих молитвах «о скорой окончательной победе русской армии над вечным врагом»⁴. Чуть позже Александрийский предстоятель вновь отправил в СССР послание, в котором поблагодарил за прием, описал впечатление от поездки в Москву и участия в Московском Поместном Соборе и сообщил о ярко-положительной реакции Православного Востока на это событие⁵. Вместе с этим посланием Патриарх Христофор прислал Патриарху Алексию высшую награду Александрийского Патриархата — Крест Апостола и Евангелиста Марка I степени.

Это был смелый поступок. Время было военное, и Патриарх Христофор, отправляясь в Москву, пренебрегал определенной опасностью. Кроме того, он отправился в страну, в которой в течение более двух десятилетий Церковь открыто подвергалась гонениям. Однако едва ли в своих посланиях в Москву Патриарх Христофор был полностью искренен. Да, в первое время после поездки он мог находиться под впечатлением от посещения Москвы. 12 февраля 1945 г. греческая принцесса Ирина написала в Московскую Патриархию о Патриархе Христофоре: «Патриарх Александрийский очень тщеславен. В настоящий момент он страшно польщен почестями, оказанными ему в Москве, и все его мысли и стремления направлены к России. Но Патриарх Александрийский не дипломат и недостаточно дальновидный политик, и потому при нем Патриарх всея Руси должен назначить священника, способного направлять его энтузиазм в нужную сторону и укрощать иногда его порывы...»⁶.

Каирские СМИ, согласно одному из донесений в Совет по делам Религий из Дипломатического представительства СССР, сделали выводы, что:

1. Советский Союз возвращается в лоно Христианства;
2. Все мероприятия Русской Православной Церкви направлены на объединение православных вокруг Московского Патриархата в целях поднятия престижа православия во всем мире;
3. Противоречия, существовавшие между Советским Правительством и Церковью, исчезли. Советское правительство способствует возрождению православия и стремится использовать это в своей внешней политике;
4. Церковные мероприятия проводятся в исключительно благоприятный момент, когда католическая церковь с папой Римским во главе сильно скомпрометировала себя связями с фашизмом в нынешней войне⁷.

Патриарх Христофор, еще будучи в Москве, приглашал Патриарха Алексия посетить Египет. 17 апреля 1945 г. Патриарх Алексий написал ему о своем намерении посетить Александрийскую Церковь, и 6 июня того же года, после посещения Святой Земли, делегация Русской Церкви во главе с Патриархом Алексием прибыла в столицу Египта, где их торжественно встретили. После культурной программы предстоятель Русской Церкви приехал в Александрию, где побывал на богослужениях в соборе Св. Саввы и побеседовал с членами русской общины. В ходе беседы выяснилось, что мнения членов делегации Русской Церкви и общины русского прихода в Александрии о необходимости воссоединения с Московским Патриархатом разнятся. Патриарх Алексий, выслушав покаяние от настоятеля храма Русской Церкви в честь Благоверного князя Александра Невского и приняв его под юрисдикцию Московского Патриархата, направился с делегацией в Антиохию.

После этой поездки, с 1945 по 1960 г., напряжение отношений нарастало, а не снижалось, чему послужили как активность деятелей РПЦЗ и их сторонников, так и изменение вектора заинтересованности крупных греческих благодетелей в помощи Церкви во вкладывании средств в конгломераты. После отъезда Патриарха Алексия в русском

³ Исторические дни I, II, III, IV, V // Журнал Московской Патриархии (далее — ЖМП). 1945. № 2. С. 85.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 14. Л. 31.

⁵ Послание Блаженнейшего Патриарха Александрийского Христофора Святейшему Патриарху Алексию // ЖМП. 1945. № 3. С. 5–6.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 14. Л. 43.

⁷ Там же.

Александро-Невском приходе произошло открытое противостояние сторонников карловацкого раскола из-за присоединения общины к Московскому Патриархату. С этого момента и вплоть до визита Патриарха Христофора в 1955 г. в Москву отношения между Русской и Александрийской Церквами вполне можно оценить как наиболее напряженные, несмотря на заверения, что Православные Церкви «обязательно должны действовать с полным доверием друг к другу и, поддерживая друг друга, достигнуть столь желанного нам мира, превосходящего всякий ум»⁸.

10 июля 1945 г. Патриарх Христофор посетил круглый стол с противниками Московского Патриархата, а на следующий день встретился с настоятелем русской церкви иеромонахом Алексием (Дехтеревым). Позже отец Алексей сообщил Патриарху Алексию: «26 августа на чрезвычайном собрании прихожан Русской Церкви в Александрии, признававшей Ваше Святейшество и воссоединившейся с матерью Церковью, Патриарх Александрийский Христофор дал указания:

1. Подчиняться только ему, Христофору;
2. Не вывешивать объявления о признании Московского Патриарха;
3. Не поминать Московского Патриарха на ектении и во время Богослужения;
4. Сноситься только с Александрийским Патриархом;
5. Считать Русскую Церковь в Александрии, остающейся на старом положении, т. е. как до акта признания и воссоединения;
6. Оставить служить вместе с нашим священником старосту, не пожелавшего признать Ваше Святейшество и возглавляющего Реакционную группу»⁹.

Иеромонаху Алексию была выдана грамота в противовес полученной от Патриарха Алексия о принадлежности церкви и священника к Александрийскому Патриарху¹⁰.

А. Д. Щиборин, посланник СССР в Египте, считал ситуацию с русским приходом непростой, и что неоднозначное отношение к СССР связано с обострением политической ситуации и зависимым положением Александрийского Патриарха от богатых греков. Последние публичные выступления Христофора II явились результатом напора со стороны англичан и американцев в связи с начинавшейся гражданской войной в Греции.

6 июня 1946 г. на совещании в Совете по делам Русской Православной Церкви была утверждена поездка русской делегации в страны Ближнего Востока. На совещании Г. Карпов предложил совершать подобные командировки с целью оказания материальной помощи Восточным Патриархатам, что послужило бы укреплению авторитета и усилению влияния Московской Патриархии. Помимо этого, Карпов настаивал на обязательном посещении Александрии делегацией Московской Патриархии после визита в Иерусалим. Он опасался, что возвращение митр. Григория сразу в Москву может быть воспринято Патриархом Христофором как «проявление демонстрации по отношению к нему»¹¹. С 13 ноября по 7 декабря 1946 г. делегация во главе с митрополитом Ленинградским и Новгородским Григорием (Чуковым) посетила Тегеран, Дамаск, Бейрут, Иерусалим, Каир и Александрию. Митр. Григорий побывал в Антиохийском, Иерусалимском и Александрийском Патриархатах, раздавая крупные суммы в валюте. В ответ он везде получал заверения местных иерархов, что «возглавляемые ими патриархаты и церкви всегда будут поддерживать Московскую Патриархию в международных церковных вопросах»¹².

23 января 1947 г. начала свою работу комиссия Московской Патриархии по подготовке проведения в Москве Всеправославного Предсоборного совещания по случаю 500-летия автокефалии Русской Церкви¹³, которая привлекала Восточных Патриархов

⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 850. Л. 4.

⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 14. Л. 68.

¹⁰ Там же. Л. 101–102.

¹¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 3. Л. 89.

¹² Васильева О. Ю. Кремль против Ватикана. Полковник Карпов под руководством генералиссимуса Сталина атакует папу римского // Новое время. 1993. № 30. С. 39.

¹³ Алексеев В. А. «Штурм небес» отменяется? М., 1992. С. 193.

передачей подворий Иерусалимской, Сербской, Антиохийской, Александрийской Церквам в Москве, Киеве и Ленинграде, а также выплатой денежных подарков в валюте главам Восточных Поместных Церквей¹⁴. Однако эти планы не сбылись, так как отошел от дел лояльный к СССР Константинопольский Патриарх Максим, на которого в значительной степени ориентировались Элладская, Кипрская и в значительной степени Александрийская Церкви¹⁵. В июне 1947 г. атташе миссии СССР в Египте нанес визит предстоятелю Александрийской Церкви, во время которого Христофор II заявил, что обстановка в мире очень напряженная, и в Египте в том числе, поэтому поездка в Москву сейчас невозможна. Некоторое время спустя патриарх Христофор предоставил Антиохийскому Патриарху Александру III право представлять Александрийскую Церковь.

В начале «холодной войны» активность Московской Патриархии за границей, включая Ближний Восток, значительно снизилась. Во время арабо-израильской войны в Египте был введен режим военного положения, что привело к политическим репрессиям, включая массовые аресты коммунистов и других оппозиционно настроенных к власти граждан. Духовенство Московской Патриархии также оказалось под наблюдением. Архимандрит Алексей (Дехтерев), прослуживший в Египте немногим больше восьми лет, был арестован полицией из политических соображений в августе 1948 г. и находился в тюремном заключении в Александрии несколько месяцев¹⁶. Совместными усилиями Патриарха Алексия и советских дипломатов его отпустили, и он прибыл в СССР, где его зачислили в братию Троице-Сергиевой Лавры¹⁷.

В конце 1940-х — начале 1950-х г. Московская Патриархия частично удерживала свое влияние на Церкви Антиохии, Александрии и Иерусалима, однако не всегда успешно.

В 1952 г. патриарх Христофор II предложил провести Вселенский (Всеправославный) Собор в Старом Каире или на Синайской горе. В мае 1952 г. главный секретарь Александрийского Патриархата архим. Парфений (Коинидис) отправил письмо митр. Григорию (Чукову) об этих планах и попросил уточнить позицию Московского Патриархата по этому вопросу. В ответ Патриарх Алексей I пригласил Христофора II посетить Москву в 1952 или начале 1953 г. В 1952 году в Египте произошла революция под руководством Г. А. Насера, в результате которой был свергнут король Фарук. Насер занял пост главы страны в 1954 г. и стал президентом в 1956 г. Эти события изменили политическую картину региона. Советское правительство установило тесные связи с Насером, что повлияло на позицию Александрийской Церкви. В свою очередь, Московская Патриархия стремилась улучшить отношения с нею, учитывая влияние советской поддержки. Поэтому визит Александрийского патриарха в Москву произошел только в 1955 г.

Руководство СССР всячески стремилось упрочить связи с новым правительством Египта. После окончания интервенции войск Великобритании, Франции и Израиля (с октября 1956 по март 1957 г.) Московская Патриархия выделила еще 3,5 тыс. фунтов для помощи пострадавшим Александрийской и Коптской Церквам¹⁸. В мае 1958 г. Патриарх Христофор II снова приехал в СССР в связи с празднованием 40-летия восстановления Патриаршества в Русской Православной Церкви¹⁹. Он писал: «...нет слов для того, чтобы в полной мере выразить восторг от посещения Советской России»²⁰. Проведение в 1961 г. первого Всеправославного совещания на острове Родос придало

¹⁴ ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 17. Л. 3–4; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 65. Л. 1–4.

¹⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 57.

¹⁶ Алексей (Дехтерев), архим. Мой путь на Родину // ЖМП. 1949. № 10. С. 60–61.

¹⁷ ГАРФ. Ф. 5446. Оп. 51а. Д. 6803. Л. 11.

¹⁸ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 32. Д. 704. Л. 153.

¹⁹ Пимен (Энев), еп. Христофор II, папа и патриарх Александрийский и вся Африки // ЖМП. 1959. № 3. С. 70.

²⁰ Стаднюк М., прот. Блаженнейший патриарх Александрийский и вся Африки Христофор II // ЖМП. 1967. № 9. С. 51.

импульс к укреплению двусторонних отношений между Александрийским и Московским Патриархатами²¹. Патриарх Христофор II в 1966 г. ушел на покой из-за проблем со здоровьем, и 23 июля 1967 г. он скончался.

Подворье Московского Патриархата в Александрии, несмотря на уменьшение общины, продолжило свое существование. К этому времени русское население Египта значительно сократилось, и 24 сентября 1961 г. храм РПЦЗ в Александрии закрылся из-за недостатка прихожан. Весь имущественный комплекс закрытого храма был передан церкви святого Николая Чудотворца в каирском районе Гелиополис, которая принадлежала РПЦЗ²².

Большую роль в отношениях Церквей сыграл Патриарх Алексей (Симанский), чье умение дипломатично решать острые моменты, сглаживать их, договариваться с властями повышало авторитет Русской Церкви в мировом Православии. Немалая заслуга в выстраивании отношений принадлежит и Патриарху Христофору (Данилидису), который, несмотря на сложность ситуации, в целом с симпатией относился к России.

Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. 5446. Оп. 51а. Д. 6803; Ф. 6991. Оп. 1. Д. 14, 850; Оп. 2. Д. 16, 65; Оп. 7. Д. 3.
2. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 32. Д. 704.
3. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 9324. Оп. 2. Д. 17.
4. *Аджбан И. И.* Связи между коптской и русской церквями в XX веке // Восточный архив. 2014. № 2 (30). С. 70–78.
5. *Алексеев В. А.* «Штурм небес» отменяется? М., 1992.
6. *Алексий (Дехтерев), архим.* Мой путь на Родину // Журнал Московской Патриархии. 1949. № 10. С. 60–61.
7. Исторические дни I, II, III, IV, V // Журнал Московской Патриархии. 1945. № 2. С. 31–85.
8. *Бовкало А. А.* Русские православные приходы в Африке // Азия и Африка сегодня. № 1. 2003. С. 73.
9. *Бувеский А. С.* Взаимоотношения Александрийской и Русской Православных Церквей в новейший период / Александрийская Православная Церковь // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 591.
10. *Васильева О. Ю.* Кремль против Ватикана. Полковник Карпов под руководством генералиссимуса Сталина атакует папу римского // Новое время. 1993. № 30. С. 38–40.
11. *Пимен (Энев), еп.* Христофор II, папа и патриарх Александрийский и вся Африки // ЖМП. 1959. № 3. С. 69–72.
12. Послание Блаженнейшего Патриарха Александрийского Христофора Святейшему Патриарху Алексию // Журнал Московской Патриархии. 1945. № 3. С. 5–6.
13. *Беглов А. Л., Васильева О. Ю., Журавский А. В. и др.* Русская Православная Церковь. XX век. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
14. *Стаднюк М., прот.* Блаженнейший патриарх Александрийский и вся Африки Христофор II // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 9. С. 49–52.

²¹ *Бувеский А. С.* Взаимоотношения Александрийской и Русской Православных Церквей в новейший период // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 591.

²² Там же. С. 73.

Священник Андрей Кретов, Д. А. Мухин

УСТАВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЛИТУРГИИ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ ДРЕВНЕРУССКОГО ИЗВОДА (по служебникам XII–XIV вв.).

Литургия Преждеосвященных Даров (ЛПД), совершаемая только в дни Святой Четырехдесятицы, является одним из самых торжественных богослужений Великого поста. Преждеосвященная литургия имеет ряд отличительных особенностей, выделяясь на фоне литургийных последований святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого. Литургийное чинопоследование не всегда зависело от богослужебного устава (Типикона), в отличие от гимнографических и аногносмических текстов, а устав совершения Литургии сформировался и закрепился довольно поздно (не ранее XII в.).

Важным в исследовании истории развития чина ЛПД является изучение славянской литургической традиции. По мнению А. С. Слуцкого, славянские служебники X–XV вв. сохраняют архаичные черты, отражающие ранний период развития византийского чина ЛПД, не сохранившегося в греческих евхологиях¹. Добывать эти сведения помогает тщательное изучение не только состава и содержания рукописи, но и самого текста, особенностей его написания и т. д. Т. Афанасьева пишет, что с хронологией изменения чина литургии можно проследить как лингвистические, так и уставные особенности состава ЛПД². Исследованию славянской литургической традиции посвящены работы Т. И. Афанасьевой, А. С. Слуцкого, свящ. М. Желтова, свящ. А. Алексаполуса, Д. Морайту и других. И хотя указанные вопросы освещаются разными авторами, все же на данный момент они не имеют однозначного разрешения.

Нами были рассмотрены 12 славянских рукописных служебников, хранящихся в РНБ, РГБ и ГИМ³ и содержащих в себе чинопоследование ЛПД. Датировка рукописей славянских служебников представлена в Таблице 1.

Таблица 1. Датировка рукописей славянских служебников

XII–XIII вв.	XIII в.				XIV в.						
Син. 604	Соф. 518	Соф. 519	Соф. 525	Солов. 1016	Соф. 521	Соф. 526	О. п. I.4	О. п. I.5	Син. 598	Син. 892	Рум. 398

Современными исследователями выделяются три типа чинопоследования славянской ЛПД. Это деление основывается на наличии или отсутствии в тексте службы

Священник Андрей Викторович Кретов — Екатеринодарская духовная семинария, заместитель заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин;

Дмитрий Александрович Мухин — Екатеринодарская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

¹ См.: Слуцкий А. С. Чинопоследование вечерни литургии Преждеосвященных Даров в славянских служебниках XII–XIV вв. // Славяне и их соседи. Вып. 6. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. М., 1996. С. 119–132.

² См.: Афанасьева Т. И. Славянская литургия Преждеосвященных Даров XII–XV вв.: текстология и язык. СПб., 2004. С. 25.

³ Син. 604 (ГИМ); Соф. 518 (РНБ); Соф. 519 (РНБ); Соф. 525 (РНБ); Солов.1016 (РНБ); Соф. 521 (РНБ); Соф. 526 (РНБ); О. п. I 4 (РНБ); О. п. I 5 (РНБ); Син. 598; (ГИМ) Син. 892 (ГИМ); Рум 398 (РГБ).

различных литургических элементов или указаний. Таковыми являются: время совершения литургии, наличие возгласа «Свет Христов просвещает всех!», особенности совершения Великого входа, наличие прокимна «Да уповает Израиль на Господа...» в среду и пятницу сыропустной недели, возглас «Исполнение Духа Святаго» при соединении в потире хлеба и вина и др.⁴

Среди прочих памятников рассматриваемого периода нами была обнаружена рукопись РГБ. Рум. 398, чинопоследование ЛПД которой содержит в себе ряд отличительных черт. Опираясь на результаты исследований современных ученых (Д. Морайтис, А. Алексаполус, Т. Афанасьевой, А. Слуцкого), был проведен тщательный анализ текста найденного документа по структуре, составу, уставным и языковым особенностям.

Среди сохранившихся славянских памятников, содержащих ЛПД, выделяется три группы, которые разделяются по типам чинопоследования.

1-й тип соответствует греческим евологиям VIII–X вв. Он отражает ранний период текста ЛПД, предшествующий богослужебной реформе патриарха Филофея. Характерной чертой литургических текстов этого периода является отсутствие развернутого описания последования вечерни, отсутствия в составе ЛПД свечильничных молитв.

2-й тип содержит подробное описание вечерни. Он характеризуется неустойчивым составом чинопоследования. Как отмечает Т. И. Афанасьева, «в него входят различные молитвы, заимствованные из других служб».

3-й тип представляет собой унифицированное чинопоследование, появившееся в результате литургической реформы патриарха Филофея. Последования богослужений, относящиеся к этому типу, имеют подробные описания действий священника и календарные указания⁵.

Т. И. Афанасьева описывает следующие критерии, на основании которых группу рассматриваемых нами славянских рукописей относит к первому типу чинопоследования:

1. краткое описание вечерни находится в уставных рубриках;
2. присутствует указание на совершение литургии в среду и пятницу сыропустной недели, а также в Великий Пяток;
3. упоминается произнесение возгласа «Свет Христов...» дьяконом;
4. присутствует указание на исполнение прокимна «Да уповает Израиль на Господа» в среду и пятницу сыропустной недели;
5. прокимен «Да исправится молитва моя...» исполняется в период Великого Поста⁶.

Опираясь на данные критерии, нами было установлено, что обнаруженная рукопись относится к первому типу чинопоследования. Совершение ЛПД регламентировалось в XIV в. Студийским уставом. В славянской рукописи этого Устава (Тип. 144) содержатся указания, аналогичные указаниям рассматриваемого служебника⁷. В рукописи Рум. 398, помимо указанных выше особенностей, содержится уникальный стих, произносимый на вечернем входе благословения⁸: «вѣгѣно вхужень хѣа истиннаго бѣа нашего всегда и нѣтъ»⁹. Данная молитва отсутствует во всех привлекавшихся исследователями славянских служебниках, содержащих чинопоследование литургий святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого и ЛПД.

⁴ Афанасьева Т. И. Славянская литургия Преждеосвященных Даров XII–XV вв. С. 23–24.

⁵ Там же. С. 24.

⁶ Там же. С. 27.

⁷ Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 237.

⁸ При наборе текста здесь и далее соблюдаются следующие принципы: текст дается буква в букву с делением на слова; надстрочные выносные буквы под титлом внесены в строку в круглых скобках, если при выносной букве есть титло, то оно ставится над закрывающей скобкой; сокращенные написания (под обычным титлом) не раскрываются.

⁹ РГБ. Ф. 256. № 398. Служебник. Л. 92 об.

Известно, что в современной практике этот текст имеет иную форму: «Благословен вход святых Твоих всегда ныне и присно и во веки веков». Скорее всего, употребление данного стиха связано с рецепцией византийских толкований Литургии в богослужбной практике¹⁰. Литургия, на ряду со Священным Писанием и трудами святых отцов, была объектом византийских толкований. В трудах видных богословов этого периода литургия представляется как образное представление земной жизни Иисуса Христа, воспоминание Его Божественных страданий, Воскресения и Вознесения. Н. Д. Успенский писал: «VI век знаменовал собой начало нового, весьма продолжительного периода в истории христианского богослужения. ... Характерной чертой нового византийского богослужения было углубление богословского содержания его обрядовой стороны. В частности, в литургии эта обрядность концентрировалась вокруг входа в храм епископа и момента принесения к престолу приготовленных для евхаристического освящения хлебов и вина. Придание этим двум моментам особой торжественности было логичным и глубокомысленным»¹¹.

Помимо типологических особенностей исследователи выделяют несколько различных лингвистических редакций текстов ЛПД. Выделение редакции основано на наличии разночтений на фонетическом, морфологическом, синтаксическом, лексическом и морфемном уровнях языка. Таким образом, на сегодняшний день известны древнерусская, несколько южнославянских, афонская, чудовская, редакция митрополита Киприана и прочие языковые редакции рукописей¹².

Теперь следует рассмотреть лингвистические особенности исследуемой рукописи. Т. И. Афанасьева выделяет некоторые лингвистические особенности рукописей, принадлежащих к древнерусской языковой редакции. Таковыми являются:

1. форма местоимения «товѣ» вместо «тѣѣ»;
2. написание «ѣ» в формах местного падежа, единственного числа, мужского рода («о мирѣ», «о храмѣ»);
3. написание «ѣ» вместо «ѣ» в приставке «прѣ» — «прѣвлагѣи»;
4. отсутствием архаичных форм *сѣтворѣ*, *поставѣ*) действительных причастий прошедшего времени (все причастия от глаголов с основой на «и» образованв с помощью суффикса -вш- или -вѣ- например: *приставивѣ*, *положивѣ*)¹³.

Опираясь на данные критерии, нами было установлено, что текст рукописи Рум. 398 относится к древнерусской языковой редакции. Об этом свидетельствуют особенности текста рукописи на морфологическом¹⁴ и фонетическом¹⁵ уровнях языка.

Основываясь на результатах, полученных в ходе анализа рукописи Рум. 398, можно сделать следующие выводы:

1. Чинопоследование ЛПД, находящееся в Рум. 398, на основании содержательного и лингвистического анализа относится к древнерусской редакции 1-го типа.
2. В этой рукописи находится молитвословие, которое священник читает перед входом в алтарь на вечернем богослужении. Этот текст не встречается в славянских служебниках.
3. В контексте толкования Божественной Литургии этот текст сопоставим с византийской традицией толкования входа на вечерне как выхода Христа на проповедь и начала Его земного служения.
4. Славянские служебники древнерусского извода содержат черты, отражающие происходившие в средневековье языковые изменения.

¹⁰ См.: Борнер Р. Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию. М., 2015.

¹¹ Успенский Н. Д. Византийская литургия (Историко-литургическое исследование) // Богословские труды. Вып. 22. М., 1981. С. 71.

¹² Афанасьева Т. И. Славянская литургия Преждеосвященных Даров XII–XV вв. С. 25.

¹³ Там же. С. 28–30, 110.

¹⁴ РГБ. Ф. 256. № 398. Служебник. Л. 99.

¹⁵ Там же. Л. 96 об-97.

Известно, что находящиеся в служебниках рассматриваемой эпохи богослужебные тексты были объектом многократных правок. Поэтому чинопоследования, которые отражают славянские служебники, хотя и не дают полной картины об этапах формирования славянской литургической традиции, но содержат ряд уникальных черт, демонстрирующих особенности не только древнерусского, но и византийского богослужений, не сохранившихся в греческих евхологиях и диатаксисах. Значимым остается и тот факт, что, по мнению Т. И. Афанасьевой¹⁶, тексты, содержащиеся в данных служебниках, отражают общеупотребительные варианты старославянских переводов, известных на Руси в домонгольский период, что дает возможность продолжать дальнейшие исследования славянской литургической традиции в данных направлениях.

Источники и литература

1. РГБ. Ф. 256. № 398, служебник.
2. РНБ. Ф. 728. Соф. 518, служебник. XIII в.
3. РНБ. Ф. 728. Соф. 519, служебник. XIII в.
4. РНБ. Ф. 728. Соф. 525, служебник. XIV–XVI в.
5. РНБ. Ф. 728. Соф. 521, служебник. XIV в.
6. РНБ. Ф. 728. Соф. 526, служебник. XIV в.
7. РНБ. Сол. 1016/1125, служебник. XIII в.
8. РНБ. О.п.І. 4, служебник. Перв. пол. XIV в.
9. РНБ. О.п.І. 5, молитвослов. XIV в.
10. ГИМ. Син. 604, служебник. XII–XIII вв.
11. ГИМ. Син. 598, служебник. XIV в.
12. ГИМ. Син. 892, служебник. XVI в.
13. *Афанасьева Т. И.* Славянская литургия Преждеосвященных Даров XII–XV вв.: текстология и язык. СПб.: СПбГУ, 2004.
14. *Афанасьева Т. И.* Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.). М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2015.
15. *Борнер Р.* Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию / пер. с фр. А. Гояль, под ред. свящ. М. Желтова. М.: ПСТГУ, 2015.
16. *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд. Московской Патриархии, 2001.
17. *Слуцкий А. С.* Чинопоследование вечерни литургии Преждеосвященных Даров в славянских служебниках XII–XIV вв. // Славяне и их соседи. Вып. 6. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. М., 1996. С. 119–132.
18. *Успенский Н. Д.* Византийская литургия (Историко-литургическое исследование) // Богословские труды. Вып. 22. М., 1981. С. 68–115.

¹⁶ *Афанасьева Т. И.* Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.). М., 2015. С. 242.

Н. Л. Михайловская

КРЕЩАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЯХ ПОГРЕБЕНИЯ СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ XII–XVII ВВ.

Многочисленные источники свидетельствуют о том, что в первом тысячелетии христианской истории члена церкви отпевали и погребали как победителя смерти. Погребение считалось таинством и было соотнесено с таинством крещения. Об этой связи говорит прп. Максим Исповедник, толкуя Дионисия Ареопагита¹. Об этом позже пишет святитель Симеон Солунский². Богословские свидетельства подтверждаются и нелитургическими источниками. Так, протопр. А. Шмеман замечает, что темой христианского искусства катакомб (т. е., ранее IV в.) почти исключительно были не смерть и загробная жизнь, а крещальные символы³. М. Арранц приходит к выводу, что молитвы об усопших можно считать дополнением или, скорее, продолжением чинов крещения⁴. «В дружеской переписке... с покойным парижским литургистом А. Андрониковым, — писал М. Арранц, — мы сошлись в утверждении, что заупокойные чины имеют свои корни в таинстве Крещения»⁵. К сожалению, не сохранилось богослужебных текстов старше X в., содержащих полные чины погребения, но из византийских чинов X–XII вв., восстановленных протопр. Ф. Христодулосом, следует, что в это время ключевым действием погребения оставалось помазание елеем, причем, елей освящался молитвой как при крещении (Срут. Г. β. X)⁶, либо при помазании использовалось св. миро (Срут. Г. β. XLIII)⁷. В то же время на рубеже тысячелетий чинопоследование погребения развивается, в нем появляется обширный гимнографический материал, который со временем вытесняет литургические действия и молитвы⁸. Современное погребение утратило связь с чином крещения.

Особые черты, присущие Сербской православной церкви, заслуживают пристального внимания, поскольку она находилась на периферии Византийской империи и была тесно связана с Церковью Русской. Наиболее важным для изучения является период с XII по XVII в. Сведения о сербской письменности начинаются не ранее рубежа конца XII в., т. е. со времени святого Саввы Сербского, стараниями которого церковь обрела автокефалию⁹, а к XVII в. Сербия в силу исторических

Надежда Леонидовна Михайловская — Свято-Филаретовский институт, магистратура, 2 курс.

¹ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник, прп. Толкования. СПб., 2002. С. 729–731.

² Симеон Солунский, свт. Премудрость нашего спасения. М., 2010. С. 602–603.

³ Шмеман А., протопр. Литургия смерти и современная культура. М., 2013. С. 68.

⁴ Arranz M. Le preghiere per i defunti nella tradizione costantinopolitana: I sacramenti della restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano, II-6 // *Orientalia Christiana Periodica*. 1997. Vol. 63. P. 99–117.

⁵ Арранц М., иером. Избранные сочинения по литургии: В 5 т. Т. 2: Таинства Византийской традиции. М., 2003. С. 602.

⁶ Θεμιστοκλῆς Χ. Στ., Πρωτ. Ἦνεκράσμιη ἀκολουθία κατὰ τοὺς χειρόγραφους κώδικες 10ου — 12ου αἰώνος. Τ. II: Εἰσαγωγικά, Κωδικολογικά, καὶ Παλαιογραφικά Κείμενα. Θῆρα, 2005. Σ. 57.

⁷ Galadza P. The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm — 10th to 16th Centuries // *Orientalia Christiana Periodica*. 2004. № 70. P. 233.

⁸ Дашевская З., Штонда Ю. Возникновение и развитие чинопоследования христианского погребения в Византии в X–XII веках // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2017. № 24. С. 57.

⁹ Митрович М., свящ. Истоки сербской литургической традиции. URL: <https://pravoslavie.ru/28177.html> (дата обращения: 24.03.2024).

причин¹⁰ начинает использовать русские печатные богослужебные книги, что приостанавливает развитие собственной традиции.

Рассмотрим ключевые крещальные элементы сербских погребальных чинопоследований.

Свечи. И надлежит праздновать память почившего ктитора «светло, с пением и свечами и с праздничной пищей и питием» (Хиландарский иноческий устав XII в.)¹¹. «И собравшимся всем братьям дают свечи» (рубрики чинов погребения иноков XIV¹², XV¹³, XVI¹⁴ вв.).

Приобщение к Смерти и Воскресению Христа. В великой крещальной ектенье церковь молится о том, чтобы крещаемый был привит и приобщен к Смерти и Воскресению Христа. В молитве на освящение воды предстоятель молится «дабы, через крещение сросшись с Тобой в подобии Смерти Твоей, он стал причастником и Твоего Воскресения»¹⁵. С этими прошениями коррелирует молитва «Внегда в гроб взливают миро или масло крестообразно на умершего», встречающаяся в самых ранних сербских источниках¹⁶: «Помени, Господи Боже наш, в вере и уповании жизни вечные усыпшаго брата нашего, имярек, яко благ и человеколюбец. Презре грехи и очищая неправды. Ослабы, отпусти, прости, вольное прегрешение и невольное, восставляй его в Святое второе пришествие Твое на причащение вечных благ...». Возможно, эта молитва характерна только для славян. Её нет в греческих более ранних источниках — кодексе Барберини¹⁷, Синайском Евхологии¹⁸, Евхологии Порфирия¹⁹, при этом она есть в древнерусском требнике РНБ Соф 1056²⁰.

Погребение по образу Христа с надеждой на совоскресение с Ним. В византийских чинах XI в. (напр., Срупт. Г. β. XLIII)²¹ прослеживается параллель с чином погребения Христа в Великую субботу — Пс 118, целование, шествие с пением «Трисвятого», паремия Великой субботы Иез 37 1–14. Протопр. А. Шмеман отмечает: погребение христиан совершается по образу погребения самого Господа, значит, возвещается и надежда на совоскресение с Ним²². В сербских чинах Пс 118 и шествие с пением Трисвятого являются обычными элементами как бельческих, так и иноческих погребений, чтение пророчества Иезекииля появляется в чине погребения священника²³. Этот чин в Византийской империи достаточно поздно выделяется как самостоятельный, до XV в. о священнике упоминалось в дополнительной рубрике иноческого погребения²⁴, либо добавлялась

¹⁰ Глибетич Н. Движение литургического обновления в современной Сербии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 144–146.

¹¹ Сава I, архиеп. Сербский. Хиландарски типик: рукописи СНЛ AS 156. Београд, 1995. С. 43.

¹² РНБ Q.п.I. 61, XIV в. Л. 65.

¹³ НМ SMS № 167, XV в. Л. 53 об. Автор благодарит государственный университет штата Огайо и монахов Хиландарского монастыря за предоставление рукописей.

¹⁴ НМ SMS № 171, XVI в. Л. 135.

¹⁵ Там же. Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 4: Последования таинства крещения и миропомазания и другие чины воцерковления. / Сост. и предисл. свящ. Г. Кочеткова. М., 2016. С. 42, 46.

¹⁶ РНБ. Гильф 21, XIII–XIV в. Л. 83 об.–84.

¹⁷ Евхологий Барберини гр. 336. Омск, 2011. С. 222–225.

¹⁸ Sin. glag. 37, ff 57r–58v. По описанию: Geitler L. Euchologium: Glagolski spomenik manastira Sinai BRDA. Zagrebi, 1882. P. 104–107.

¹⁹ РНБ. Греч. 226. Л. 127–129 об. По описанию: Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 г. СПб., 1885. С. 88.

²⁰ Чиновник архиепископов Новгородских: Древнерусский Требник РНБ, Соф. 1056. М., 2017. С. 148.

²¹ Galadza P. The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm... P. 232–233.

²² Шмеман А., протопр. Об утрени Великой субботы. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/liturgika/ob_utreni_velikoy_subboti/ (дата обращения 24.03.2024).

²³ НМ SMS. № 170, XVII в.

²⁴ РГАДА. Ф. 188. № 819, XIV в. Л. 121 об.

молитва²⁵ или стихира²⁶ в бельческом погребении. В сербских книгах священническое погребение появляется с XVII в. в рукописи НМ.СМS № 170, возможно, под влиянием русской или греческой богослужебной традиции — в русских богослужебных книгах он присутствует в рукописи XV в. РГАДА. Ф. 196. № 312 и тоже содержит чтение из пророка Иезекииля. Е. Велковска считает — выбор чтения Иезекииля показывает, что погребение христиан уподобляется погребению Христа²⁷.

Параллель с Великой субботой и совоскресением со Христом прослеживается в тексте тропаря «Образом креста Твоего...», который очень широко использовался перед возлиянием елея при погребении как иноков²⁸, так и бельцов²⁹, мог петься и по возлиянии елея³⁰: «Образом Креста Твоего, Человеколюбче, смерть умертвися, и ад пленися, и древле умерши воставше, песнь Тебе принесоша. Темже вопием Ти, Христе Боже: преставльшагося от нас упокой, идеже всех есть веселящихся жилище в Тебе, еже славити Твое Божество».

Пение «Елицы во Христа креститесь». Непосредственно после крещения и миропомзания священник, новокрещенный, восприемник идет в храм с пением «Елицы во Христа священствеся, во Христа облекостесь». То же песнопение встречается в чине погребения священника — когда тело в храме проносят около креста после чтения второго Евангелия. Предшествует пению «Елицы» тропарь сходного смысла: «Рабе Божий походиши в путь вечный от жития сего к небесному царствию и возводим бываем в небесное житие облечесе и в жизнь вечную...». «Елицы» поются и при положении почившего священника во гроб.

Евхаристия. В древней церкви оглашаемые от купели шествовали в храм для совершения евхаристии. Ранние источники не оставляют сомнений в том, что чин погребения верных также включал в себя евхаристию³¹. Некоторые тексты второго тысячелетия сохраняют свидетельства о совершении литургии во время погребения. Так, Н. Ф. Красносельцев, описывая чинопоследование погребения священника из русского требника Соловецкой библиотеки № 1085, указывает на совершение литургии после седьмого Евангелия³². В сербском аналогичном чине из НМ SMS. № 170 нет указания на литургию, в этом месте указаны три праздничных антифона — Пс 91, 92, 94. В то же время, из жития св. Симеона Мироточивого, написанного его сыном, св. Саввой Сербским в начале XIII в., следует, что перед целованием усопшего совершалась литургия: «когда же миновала литургия и окончилась вся обычная служба, целовали все преподобное тело»³³.

²⁵ Там же. Л. 126 об.

²⁶ РНБ. О. п. I. 14, XIII в. Л. 16 об.

²⁷ Велковска Е. Чины погребения в византийской традиции // Православное учение о церковных таинствах. В 3 т. М., 2009. Т. 3: Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. С. 468.

²⁸ РНБ. Греч. 70 (Синайский палимпсет XII–XIII в.).

²⁹ Старопечатый требник Милешева, 1544. Л. 66 об.

³⁰ РНБ. Q. п. I. 61, XIV в., НМ SMS. № 167, XIV в., НМ SMS. № 171, XVI в.

³¹ В Дидаскалии (III в.) написано: «...принесите евхаристию, принятую по подобию царственного тела Христового, как во всяких собраниях, так и в усыпальницах и при кончине умирающих». Цит по: Скабалланович М. Н. Толковый типикон. М., 2008. С. 129. Н. Милошевич упоминает, что Евсевий Кесарийский, описывая пышные похороны Константина Великого (+ 340), утверждает, что по этому случаю была отслужена Литургия (см. Милошевич Н. Евхаристијски карактер заупокојених служби. Теолошки погледи. 1998. № 1–4. С. 51). Е. Велковска упоминает заупокойную проповедь, произнесенную Михаилом Пселлом (1018–1081) по случаю погребения его дочери Стилианы, из которой следует, что во 2-й половине XI века константинопольские чины погребения включали в себя «бескровную Жертву», т.е. Божественную литургию (см.: Велковска Е. Чины погребения в византийской традиции. С. 459).

³² Красносельцев Н. Ф. К истории православного богослужения: По поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне неупотребляющихся. Казань, 1889. С. 201.

³³ Алексеев С. В. Памятники сербской средневековой историографии XIII–XVII вв.: Переводы и исследование: в 2 т. Т. 1: Жития святых Симеона и Савы. Жития королей и архиепископов сербских. СПб., 2016. С. 65.

Освящение елея и помазание елеем. Ранее упоминалось, что в византийском чине X в. из Срупт. Г. β. X елей, который возливают на умершего, предварительно освящается той же молитвой, что в чине крещения. В этой молитве церковь просит о даровании печати Дара святого Духа. В сербских чинах рассматриваемого периода для помазания елеем умершего берут особый елей — «от кандила святых» (РНБ. Q.п.I. 61; НМ.SMS. № 171 и др.), или «пред святыми иконами» (НМ SMS. № 167) или святое миро (Гильф. 21). Сербские чины в изучаемый период имеют тенденцию сохранения литургического действия, связанного с возлиянием елея, как для иноческих, так и для бельческих погребений, в то время как в русских чинах для бельцов это действие утрачивается раньше. Наиболее типичная рубрика при погребении иноков: «И возьму масло иерей от кандила святых, преливай вреху мощи, творе образ креста, глаголе Аллилуйя трижды, Господня земля и концы ея единойды»³⁴.

При погребении бельцов и в афонских текстах³⁵, и в требниках из Высоких Дечан³⁶ указывается на совершение следующего действия: «...Преливая в гроб мертвого масло от кандила накрест», иерей глаголет: «Крещается раб Божий, имярек, елеем креста, в покои вечный, во имя Отца и Сына и Святого Духа...». Структурно и по звучанию эта формула похожа на произносимые при крещении «крещается раб Божий» и «помазывается елеем радости» и превосходит понимание погребения только как требы, завершающейся возвращением в землю.

Вопрос о сохранении возлияния елея в чинах священнического погребения требует дальнейшего изучения. Окончание сербского чина из НМ SMS. № 170 утрачено, при этом описанный Н. Ф. Красносельцевым греческий чин содержит упоминание о возлиянии на мощи крестообразно мира, вина и елея³⁷, а русский из требника РГАДА (Ф. 196. № 312) — нет.

Таким образом, раннее богословие погребения рассматривало его как продолжение и итог крещения. Крещальные элементы сохраняются в чинопоследованиях погребения в более позднее время, что было установлено при рассмотрении сербских чинов XII–XVII вв. Дальнейшее изменение богословия погребения приводит во всех церквях к утрате этих элементов, редукции таинства погребения, смещению акцента с торжества победы Христа над смертью к страху перед неизбежностью смерти. Данная редукция имеет тесную связь с вопросом о понимании церковности. Для литургического возрождения, которое происходит сейчас в сербской церкви и других церквях, восстановление смысла погребения имеет важное значение.

Источники и литература

1. Российская национальная библиотека (РНБ). Гильф 21, Q.п.I. 14, Q.п.I. 61, Греч. 70.
2. Хиландарская исследовательская библиотека (ХИБ). НМ.SMS № 167, № 168, № 170, № 171.
3. Библиотека монастыря Высокие Дечаны (Дечан). № 67, № 68, № 69.
4. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 196. № 312, Ф. 188. № 819.
5. Народная библиотека Сербии (НБС). И 14 (старопечатный требник монастыря Милешево, 1544).
6. *Алексеев С. В.* Памятники сербской средневековой историографии XIII–XVII вв.: Переводы и исследование: в 2 т. Т. 1: Жития святых Симеона и Савы. Жития королей и архиепископов сербских. СПб.: Петербургское востоковедение, 2016.

³⁴ РНБ. Q.п.I. 61, XIV в.; НМ.SMS. № 171, XVI в., и другие.

³⁵ НМ.SMS. № 167, XV в., НМ.SMS. № 168, XV в., НМ.SMS. № 171, XVI в.

³⁶ Дечан. № 67, XIV в., № 68, XV в., № 69, XIV в.

³⁷ *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного богослужения... С. 200.

7. *Арранц М., иером.* Избранные сочинения по литургике: В 5 т. Т. 2: Таинства Византийской традиции. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003.
8. *Велковска Е.* Чины погребения в византийской традиции // Православное учение о церковных таинствах: V Международная Богословская конференция русской православной церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.): В 3 т. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т. 3: Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. С. 455–473.
9. *Глибетич Н.* Движение литургического обновления в современной Сербии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 129–156.
10. *Дашевская З., Штонда Ю.* Возникновение и развитие чинопоследования христианского погребения в Византии в X–XII веках // Вестник Свято-Филаретовского института. 2017. № 24. С. 46–60.
11. *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Максим Исповедник, прп. Толкования. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002.
12. *Евхологий Барберини* гр. 336 / Изд., предисл., примеч. Е. Велковской, С. Паренти. Омск: Голованов, 2011.
13. *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного богослужения: По поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне неупотребляющихся. Казань, 1889.
14. *Милошевич Н.* Евхаристијски карактер заупокојених служби // Теолошки погледи. 1998. № 1–4. С. 49–57.
15. *Митрович М., свящ.* Истоки сербской литургической традиции. URL: <https://pravoslavie.ru/28177.html> (дата обращения: 14.03.2024).
16. Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 г. СПб., 1885.
17. Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 4: Последования таинства крещения и миропомазания и другие чины воцерковления: С прил. церковнослав. текстов. 2-е изд., испр. / Пер. свящ. Г. Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Г. Кочеткова. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2016.
18. Сава I, архиеп. Сербский. Хиландарски типик: рукопис СНЛ AS 156 / приред. Д. Богдановић. Београд: Нар. б-ка Србије; Завод за међунар. науч., просветну, културну и техн. сарадњу Србије, 1995.
19. *Симеон Солунский, свт.* Премудрость нашего спасения. Печатается по изданию 1856 г. (орфография современная). М.: Благовест, 2010.
20. *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона: С историческим введением. 2-е изд., испр. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.
21. Чиновник архиепископов Новгородских: Древнерусский Требник РНБ, Соф. 1056 / вступ. ст. и подгот. текста к изд. свящ. М. Желтов. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017.
22. *Шмеман А., протопр.* Литургия смерти и современная культура. М.: Гранат, 2013.
23. *Шмеман А., протопр.* Об утрени Великой субботы. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/liturgika/ob_utreni_velikoy_subboti/ (дата обращения 25.03.2024).
24. *Arranz M.* Le preghiere per i defunti nella tradizione costantinopolitana: I sacramenti della restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano, II-6 // *Orientalia Christiana Periodica*. 1997. Vol. 63. P. 99–117.
25. *Galadza P.* The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm – 10th to 16th Centuries // *Orientalia Christiana Periodica*. 2004. № 70. P. 225–257.
26. *Geitler L.* Euchologium: Glagolski spomenik manastira Sinai BRDA. Zagrebi: U knjizarnici Lavoslava Hartmana, 1882.
27. *Θεμιστοκλῆς Χ. Στ., Прот.* Ἡνεκρώσιμη ἀκολουθία κατὰ τοὺς χειρόγραφους κώδικες 10ου – 12ου αἰῶνος. Τ. II: Εἰσαγωγικά, Κωδικολογικά, καὶ Παλαιογραφικά Κείμενα. Θῆρα: Θεσβίτης, 2005.

Ф. П. Кизюн

ЛИТУРГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ МОЛИТВЫ НА БЛАГОСЛОВЕНИЕ ВАИЙ В ПРАВОСЛАВНОМ СЛАВЯНСКОМ ТРЕБНИКЕ

Изучение литургика как одной из главных составляющих церковной жизни помогает выявить ее богослужебный контекст, играющий значительную роль в исследовании определенного исторического периода. В конкретный, отдельно взятый момент времени чаяния православного народа запечатлевают молитвословия, которые, получая постоянное место в богослужебном круге или церковно-приходской жизни, перерастают в литургические традиции. Одним из примеров является традиция освящения ваий на цветоносной неделе.

Требником в православии называется богослужебная книга, в состав которой входят чинопоследования совершения Таинств, треб и молитв на разные случаи, «совершаемых Церковью в особых случаях и не входящих по преимуществу в состав храмового (общественного) богослужения суточного, седмичного и годового круга»¹. Православный славянский Требник восходит своими корнями к греческому Евхологию, в состав которого входили не только чинопоследования на разные случаи, но также тексты суточного круга богослужений, Литургий святителя Василия Великого и Преждеосвященных Даров. На Руси из состава греческого Евхология выделились две самостоятельные богослужебные книги: Требник и Служебник. Однако до середины XVII в. состав двух этих богослужебных сборников сильно изменялся в зависимости от местопребывания священнослужителя (монастырь, город или деревня) и его материальных возможностей. Иногда указанные книги для удобства соединялись в единый сборник, так называемый Служебник со статьями Требника. Для исследования славянских рукописных требников Н. Н. Розов предложил деление данных богослужебных книг по их функциональному назначению на три вида: *постригальники* — использовавшиеся в монастырях, *потребники* — приходские богослужебные сборники и *требники архиерейские*².

С приходом книгопечатания на Русь стала возможна книжная реформа, в ходе которой «никоновские» справщики XVII в. попытались унифицировать состав богослужебных книг, в том числе Требника, в который вошли 95 чинопоследований и молитв, а также месяцеслов, номоканон, некоторые статьи, указы и слова³. Несмотря на то, что в «никоновском» Требнике попытались объединить постригальник, потребник и требник архиерейский, в его состав вошли не все известные и необходимые молитвословия, что привело к появлению отличных по составу богослужебных сборников. На сегодняшний день мы также имеем несколько видов требника: «большой», «малый», «дополнительный», «сельский», «воинский» и другие.

Молитва на благословение ваий в рукописных богослужебных сборниках зачастую входила в состав потребников, после никоновских справ помещалась в издания требника московского печатного двора, а в настоящее время

Федор Петрович Кизюн — Новосибирская Православная Духовная Семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Нефедов Г. Н., прот. Таинства и обряды Православной Церкви. М., 2004. С. 8.

² Розов Н. Н. Русские служебники и требники // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2, ч. 2. М., 1976. С. 314–339.

³ Требник. 10.XII.1658 (24.V.7166–10.XII.7167). Алексей; Никон. (А. С. Зернова, № 280).

содержится в четырехтомнике издания Сретенского монастыря⁴ и некоторых других изданиях⁵.

Как уже было сказано, рукописные потребники значительно отличались друг от друга по содержанию, однако писцы старались их сделать удобными, а потому богослужебные сборники имели определенный порядок расположения чинопоследований. По замечанию Н. Н. Розова, порядок молитв отвечал следующему принципу: чем чаще использовался чин, тем ближе он был к началу⁶. Таким образом, чаще всего в начало помещались тексты Таинств и обрядов, а затем помещались молитвы на различные потребности.

Молитвословие на благословение ваий употреблялось на Руси уже в монгольский период, о чем свидетельствуют богослужебные книги этого периода. Так, в Требнике XIV в. содержится молитва, имеющая киноварное заглавие «Над цветы в вербничю»⁷. Помимо рассматриваемого церковно-поэтического текста богослужебный сборник имеет в своем составе текст Литургии святителя Иоанна Златоуста, священнические молитвы на вечерни, утрени и молитвословия на различные потребности: страждущим, кающимся, периода пения Триоди, от осквернения, вступающим в брак, на освящение храма, а также другие тексты молитв на многообразные нужды. Молитвословие на освящение ваий располагается во второй половине сборника, после чинопоследования обручения и перед молитвой «над сыром на Пасху».

В Требнике XV века из собрания Соловецкого монастыря изучаемое молитвословие имеет название «Над цветы вербовыми»⁸ и располагается в начале сборника (л. 20 об.–21, всего 332 листа). Состав данного Требника более полный, чем у вышерассмотренного, и помимо уже указанных групп молитв имеет в своем составе чинопоследования пяти Таинств (крещения, миропомазания, соборования, исповеди и венчания), молитвы на рождение младенца, заупокойные, а также церковно-поэтические тексты годового богослужебного круга (на Рождество, Богоявление, Петров день, Происхождение Честных Древ Креста Господня) и некоторые другие молитвы. Чин освящения ваий в данном Требнике помещен между молитвословиями над артосом и «соблазнившемся в брашне».

В XVI в. в богослужебных сборниках наблюдается больший порядок в последовательности чинопоследований. Так, в Служебнике и Требнике этого столетия, содержащем молитву благословения пальмовых ветвей, прослеживается логически выстроенная последовательность: Проскомидия, Литургии святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Двоеслова, священнические молитвы вечерни и утрени, чин великого водоосвящения и святой Пятидесятницы, затем помещены молитвословия, сопровождающие человека на протяжении его жизни (крещение, венчание, отпевание) и молитвы на различные потребности. Среди последнего блока выделяется цикл церковно-поэтических текстов времени пения Триоди, в который входят молитвословия «на Цветную неделю», «над артосом», «раздробити артус» и «над Пасхою»⁹.

В первой половине XVII столетия, несмотря на уже появившееся в России книгопечатание, рукописи все еще пользовались спросом. Богослужебные сборники все больше приобретали логически выстроенную последовательность и схожий состав, однако их полной унификации еще не произошло. Служебник со статьями Требника из собрания Троице-Сергиевой Лавры этого времени начинается, как и большинство подобных сборников, последованием Проскомидии, трех Литургий и священнических молитв на вечерне и утрени. Однако, в отличие от уже рассмотренных богослужебных

⁴ Требник. В 4 ч. Ч. 3. М., 2013. С. 542–543.

⁵ Например, в московских изданиях «Большого» требника 1995 года, архиерейского чиновника 1982 года, Киево-Печерском двухтомном издании 2009 года, требнике на русском языке свящ. Василия Адаменко 1927 года и других изданиях.

⁶ Розов Н. Н. Русские служебники и требники. С. 314–339.

⁷ ОР РНБ. Соф. собр. Ф. 728. № 524. 8°. Служебник со статьями Требника. XIV в. Л. 85.

⁸ ОР РНБ. Сол. собр. Ф. 717. № 1107/1216. 8°. Требник. XV в. Л. 20 об.

⁹ ОР РГБ. Троицк. собр. Ф. 304/1. № 225. 4°. Служебник и Требник. XVI в. Л. 200 об.–201 об.

книг, в заключении сборника помещаются не самые малоупотребительные молитвы, а отпусты, прокимны, общие службы святым, апостольские и евангельские чтения, употребляющиеся регулярно. Основную часть рассматриваемого Требника составляют молитвословия периода пения Триоди, а также на освящение храма и на различную потребу. Молитва «над вербою» располагается между молениями над коливом и над хлебами на праздничной литии¹⁰.

Несмотря на большую вариативность состава требника в его рукописном бытовании, молитва на благословение ваий часто располагалась в связке с другими молитвословиями, читающимися в дни Великого поста или Пасхи.

Во второй половине XVII столетия «никоновская» редакция Требника приобрела состав и последовательность молитв, во многом распространившиеся в богослужебных сборниках всего синодального периода. Так, в издание Требника 1658 г. вошли молитвы на рождение младенца, исповеди, соборования, водоосвящения, пострижения в монашество, погребения, на освящение храма, молитвословия от осквернения, вступающим в брак, при бедствиях, при обращении иноверцев, чинопоследования на различные потребности, а также номоканон, месяцеслов и святцы. Молитва на благословение ваий включалась в состав Требника и располагалась между молитвами «молебной во всякую литию» и «в причащение гроздия, в 6 день августа»¹¹.

В современном четырехтомном издании Требника молитвословие на освящение пальмовых ветвей располагается в третьей книге, содержащей «преимущественно молебные пения на разные случаи»¹². В рассматриваемом томе молитва над вербами включена в блок чинопоследований времени пения Триоди, в который входят молитвословия на начало Великого поста, в неделю Торжества Православия, на благословение ваий, на благословение и раздробление артоса, благословение мяса, сыра и яиц. В других изданиях Требника XX–XXI в. моление на освящение пальмовых ветвей также входит в группу чинопоследований, совершаемых в период пения Триоди.

Литургический контекст молитвы на благословение ваий в православном славянском Требнике, рассмотренный в исторической ретроспективе, дает представление как о востребованности молитвословия в кириллических богослужебных сборниках, так и о формировании Триодного блока молитв. Анализ состава и порядка чинопоследований в славянских требниках указывает на то, что, хотя в рукописных богослужебных сборниках молитвы, произносимые в Великий пост и на Пасху, еще не писались подряд, тем не менее, последовательно соединяемые несколько текстов постепенно формировали единый смысловой блок, оформившийся в современных изданиях Требника. Включение молитвословия на благословение ваий в требники сильно разнящегося состава на протяжении XIV–XXI в. свидетельствует о востребованности и регулярности употребления этого церковно-поэтического текста на канонических территориях Русской Церкви и в храмах, ею окормляемых.

Источники и литература

1. *Нефедов Г. Н., прот.* Таинства и обряды Православной Церкви: Учебное пособие по литургике. 3-е изд. М.: Русский Хронограф, 2004.
2. ОР РГБ. Троицкое собр. Ф. 304/1. № 219. 4°. Служебник со статьями Требника. нач. XVII в.
3. ОР РГБ. Троицкое собр. Ф. 304/1. № 225. 4°. Служебник и Требник. XVI в.
4. ОР РНБ. Соловецкое собр. Ф. 717. № 1107/1216. 8°. Требник. XV в.

¹⁰ ОР РГБ. Троицк. собр. Ф. 304/1. № 219. 4°. Служебник со статьями Требника. нач. XVII в. Л. 110 об.–111.

¹¹ Требник. 1658. Л. 722–728.

¹² Требник. Ч. 3. С. 4.

5. ОР РНБ. Софийское собр. Ф. 728. № 524. 8°. Служебник со статьями Требника. XIV в.
6. *Розов Н. Н.* Русские служебники и требники // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2, ч. 2. М., 1976. С. 314–339.
7. Требник. 10.ХП.1658 (24.V.7166–10.ХП.7167). Алексей; Никон. (*Зернова А. С.* Книги кирилловской печати изданные в Москве в XVI–XVII веках. М., 1958. № 280)
8. Требник. В 4 ч. Ч. 3. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.

М. А. Архипов

ЧИН НА НАЧАЛА ИНДИКТА СВЯТИТЕЛЬСКОГО ПОТРЕБНИКА 1624 ГОДА. К 400-летию издания

В современной практике Церкви чины, необходимые для архиерейского служения, собраны в «Архиерейском чиновнике», аналоге служебника. До реформ патр. Никона такой книги не существовало. Существовала другая книга, содержащая архиерейские чины — Святительский Потребник 1624 г., являвшейся аналогом другой книги — Потребника. История издания Святительского Потребника в целом изучена¹.

В 1623 г. в Москве был напечатан первый Потребник. Какие именно рукописи были положены в основу данного издания, не известно. А. Андреев отмечает, что параллельно с изданием Потребника (1623) производилась работа над Святительским Потребником, изданным в 1624 г.² Этим проектом руководил Дорофей Александров, который был отстранен от работы в Печатном дворе из-за того, что был уличен в растрате денежных средств³. Проект издания Святительского Потребника был закрыт, издано всего 30 экземпляров⁴. Существует 2 вида данного издания, которые имеют различия в расположении некоторых чинопоследований⁵. Книги хранятся в Российской государственной библиотеке им. В. И. Ленина, Российской Библиотеке Академии наук, правда в последней имеется только небольшой фрагмент этой книги, в котором изложены заупокойные чины.

Чин на начала Индикта также изучался⁶. Впервые в московской старопечатной до-никоновской традиции он встречается в Святительском Потребнике 1624 г. Также его печатали отдельным изданием (№ 82 по каталогу А. С. Зерновой), которое А. С. Зернова датирует ок. 1630 г.⁷ Далее чинопоследование печаталось в Мирском Потребнике 1639 г. и Большом Потребнике 1651 г. Н. Ф. Красносельцев упоминает только два издания: Мирской Потребник (1639) и Потребник (1651)⁸.

Максим Александрович Архипов — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Вознесенский А. В. К вопросу об издании в дониконовское время в Москве Чиновника архиерейского священнослужения // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2011. Т. 10. Вып. 8. С. 113–121; Андреев А. А. Печатные издания Служебника и Требника в Москве в первой половине XVII в.: вопросы состава // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 66–115; Ромодановская Е. К. К истории неизвестных московских изданий XVII в. (Потребник 1624 г.) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. 1989. Вып. 13. С. 171–173.

² Андреев А. А. Печатные издания Служебника и Требника... С. 75.

³ Ромодановская Е. К. К истории неизвестных московских изданий... С. 171.

⁴ Андреев А. А. Печатные издания Служебника и Требника... С. 75.

⁵ Зернова А. С. Книги кирилловской печати изданные в Москве в XVI–XVII веках. М., 1958. С. 31.

⁶ Желтов М., свящ. Новолетие // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. LI. С. 648; Никольский К., прот. О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885 (чин изучен на основании рукописных служб); Красносельцев Н. Ф. К истории православного богослужения по поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне не употребляющихся. Казань, 1889 (в основном с опорой на рукописную традицию).

⁷ См.: Зернова А. С. Книги кирилловской печати... С. 38.

⁸ См.: Красносельцев Н. Ф. К истории православного богослужения... С. 27.

Общее последование чина таково. (1) После заутрени епископ в полном облачении заходит в алтарь и “третицию” прикладывает к престолу. Архиерей кадит престол. Служащие выходят из алтаря, архиерей возглаголет “Благослови владыко”. Архиерей возглаголет “Благословенно Царство...”. Диакон произнесит мирную ектению. Епископ читает молитву “Господи Боже наш, помяни...”. Мир всем. Молитва главоприклонения “Господи Святыи, иже вышних живыи...”. (2) Первый диакон берет кадило и Крест и выходит из алтаря, за ним выходит диакон с Евангелием. В этот момент поют тропарь 2-го гласа “Иже всея твари содетелью...”. После третьего знаменья, архиерей становится под амвоном, справа от него находится Евангелие, слева — Крест и кадило. Диакон испрашивает благословение. Архиерей возглаголет “Благословенна слава Господня...”. После все идут к западным дверям, поя покаянные тропари, выходят из храма и становятся перед Церковными дверями. Архиерей возглаголет сугубую ектению. Возглас “Услыши ны Боже...”. Святитель читает молитву “Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа...”. Далее поются стихиры из службы Индикта. Патриарх становится на учиненное место, царь подходит к Евангелию первым. Патриарх благословляет царя Крестом и рукой. (3) Потом все становятся на свои места, причем царь становится по правую руку от архиерея. Певцы поют антифоны: 1-й антифон — 73 пс. с припевом “Аллилуия”. Далее следуют малая ектения и антифон — 1 пс. с припевом “Заступи ны Господи...”. Снова малая ектения и 2-й антифон — 2 пс. с припевом “Молитвами Богородицы...”. Также малая ектения и 3-й антифон — 64 пс. с припевом “Прибежище и сила наша Богородице...”. Далее святитель благословляет Крестом четыре стороны света с произнесением некоторых прошений из сугубой ектении. Читаются паремии из службы Индикта. На учиненном месте ставится стол для водосвятия. (4) Совершается освящение воды. Читаются паремии из книги пророка Исаии (Ис. зач. 61, 63) и книги Второзакония. Далее следует прокимен “Велие Господь наш...”, чтение послания ап. Павла к Тимофею и Евангелия — от Луки (Лк. зач. 13). Евангелие предписывается читать епископу и архиерейскому по очереди, т. е. сначала должен прочитать епископ некую часть зачала, потом эту часть повторяет архиерей, далее епископ продолжает, диакон снова повторяет. Когда епископ заканчивает читать, иподиакона должны спеть “Ис полла”, когда архиерей заканчивает чтение, то певцы поют “Слава Тебе, Господи, слава Тебе”. После опускается Крест в воду. Далее следует сугубая ектения. Святитель читает молитву патр. Филофея “Владыко Господи Боже наш, иже живым ...”. Затем следует главоприклонение с молитвой “Паки твоя Господи человеколюбца...” и творится отпуст. Отпуст имеет оригинальное начало, также поминаются святые дня и собор в Миасине. (5) После отпуста архиерей благословляет Крестом все стороны света. Потом читается пространная молитва-здравствие царю “А государь боговенчанный и благочестивый...”. Все идут в храм, святитель кропит народ св. водой, все поют стихире 8 гласа “Иже неизреченную мудростью...”. В храме диакон возглаголет мирную ектению. И снова произносится отпуст.

Данной схеме соответствуют чинопоследования, которые были опубликованы в Мирском Потребнике (1639), Большом Потребнике (1651), а также в отдельном издании (ок. 1630).

Из схемы видно, что 1) чинопоследование составное, в нем можно выделить несколько частей; 2) кроме духовенства главным лицом в чинопоследовании играет царь, о котором есть отдельная пространная молитва. Нами выделено в чинопоследовании пять частей. В первой части находятся мирная ектения и 2 молитвы. Во вторую часть входит крестный ход. К третьей части относятся антифоны. К четвертой — чин освящения воды. В пятую часть входит окончание всего чинопоследования, здравная молитва о царе и еще один отпуст. Н. Ф. Красносельцев видел в чине только четыре части⁹, не выделяя отдельно водосвятный молебен. Освящение воды стоит выделить, поскольку оно структурно схоже с чином Великого освящения

⁹ Потребник Святительский. М., 1624. Л. 4 (13 порядка).

¹⁰ См.: Красносельцев Н. Ф. К истории православного богослужения... С. 28.

воды на праздник Богоявления: три паримии, апостольское и евангельское чтения, опускание Креста в воду и пение троекратно тропаря. Стоит отметить, что в чине Индикта нет молитвы на освящения воды¹¹, которая присутствует в великом и малом чинах освящения воды.

До патр. Никона чинопоследование не изменялось. Существует мнение, что при проведении книжной справки при патриархах Филарете, Иоасафе I и Иосифе справщики использовали книги югозападнорусской традиции для редактирования чинопоследований, которые входили в старопечатные московские Потребники. Размышление над этой проблемой наталкивает на постановку следующих вопросов:

1. Почему справщики не использовали югозападнорусскую редакцию данного чинопоследования при исправлении Потребников (1639 и 1651)?

Чин новолетия, который встречается в югозападнорусской традиции, имеет отличную от московской структуру. В этом чинопоследовании четко прослеживается схема утрени (наличие Бог Господь с тропарями, девятосенный канон, степенный антифон 2-го гласа, который помещен по 6-й песни канона, евангельское зачало, которое читается как на утрени) и Литургия (поскольку в тексте чинопоследования прописывается петь те же самые антифоны, которые приводятся в московском чинопоследовании). Отличие есть в употреблении Мирной ектении: в чинопоследовании, которое приводится у свт. Петра добавлены отдельные прошения. Также в чине, который был изложен святителем, нет освящения воды, но от него остался тропарь «Спаси, Господи, люди Твоя...». При этом есть схожие элементы: употребляемые молитвы в первой части московского последования совпадают с молитвами Югозападнорусской традиции, причем они употребляются в начале богослужения после тропарей на «Бог Господь», стихиры одинаковые употребляются.

2. Какая рукопись стала основой для появления данного чинопоследования в Святительском Потребнике (1624)?
3. Совершали ли священники данное чинопоследование самостоятельно без архиерея?

Необходимо дальнейшее исследование данного чина.

Источники и литература

1. Андреев А. А. Печатные издания Служебника и Требника в Москве в первой половине XVII в.: вопросы состава // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 66–115.
2. Вознесенский А. В. К вопросу об издании в дониконовское время в Москве Чиновника архиерейского священнослужения // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2011. Т. 10. Вып. 8: Филология. С. 113–121.
3. Желтов М., диак. Водоосвящение // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. IX: «Владимирская икона Божией Матери – Второе пришествие». С. 140–148.
4. Желтов М., свящ. Новолетие // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2018. Т. LI: «Никон – Ноилмара». С. 643–648.
5. Зернова А. С. Книги кирилловской печати изданные в Москве в XVI–XVII веках. М., 1958.

¹¹ Существовали две практики освящения воды: чтение молитвы и прикосновение к святыни (крест, икона, св. мощи). В современной практике используется смешанная форма, когда над водой читается молитва, после молитвы в воду опускается святыня. Данная практика появилась после публикации свт. Петром (Могилой) своего Требника, в котором практика освящения воды через омывание святыни была подвергнута критике. См.: Желтов М., диак. Водоосвящение // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. IX. С. 140–148.

6. *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного богослужения по поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне не употребляющихся. Казань, 1889.
7. *Никольский К., прот.* О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.
8. Потребник Мирской. М., 1639.
9. Потребник Святительский. М., 1624.
10. Потребник. М., 1651.
11. *Ромодановская Е. К.* К истории неизвестных московских изданий XVII в. (Потребник 1624 г.) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. 1989. Вып. 13. С. 171–173.
12. Чины Церковные. М., ок. 1630.

П. В. Ткачев

ОСНОВНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ ИДЕИ В ТРУДАХ ГРЕГОРИ ДИКСА

Джордж Эглингтон Олстон Дикс (George Eglinton Alston Dix), более известный как Грегори Дикс (Dom Gregory Dix O.S.B.), был монахом англиканско-бенедиктинской общины в аббатстве Нэшдом, англиканским священником, церковным политиком и выдающимся британским учёным-литургистом, чьи работы оказали влияние на реформу англиканской литургии в середине XX в. Он родился 04.10.1901 г. в городке Вулвич, расположенном в юго-восточном Лондоне, в семье англокатолического священника и методистки. Дикс начал своё образование в Вестминстерской школе (1915–1920 гг.) и в Мертон-Колледже Оксфордского университета (1920–1923 гг.), а затем продолжил его в Уэльском Теологическом колледже (1923–1924 гг.)¹.

Ещё обучаясь в Теологическом колледже, Дикс стал преподавателем современной истории в Кембл-Колледже Оксфордского университета (1924–1926)². Этот колледж носит имя Джона Кембла, одного из лидеров Оксфордского (трактарианского) движения³, выступавшего за восстановление утерянных традиционных аспектов христианской веры, и их включение в англиканскую литургию и богословие. Потому не удивительно, что с момента своего основания в 1870 г. Кембл-Колледж являлся оплотом англо-католицизма — консервативного направления в англиканстве, стремившегося к возрождению католического характера британской церкви и к единству с Римско-Католической церковью⁴. Впитав эти идеи, Дикс утвердился в стремлении помочь англиканской церкви воссоединиться со Святым Престолом и всегда был против любых событий, которые могли бы сделать такой союз невозможным⁵. Также стоит добавить, что пребывание в стенах Кембл-Колледжа привело Дикса в 1924 г. к посвящению в англиканского диакона, в 1925 г. — в священника, а уже в 1926 г. он становится послушником в англиканской монашеской общине бенедиктинского устава в Нэшдоме (Nashdom)⁶. Важно отметить, что именно монахи-бенедиктинцы после реформации положили начало возрождению монашества в англиканизме, когда в 1895 г. Элредом Карлайлом (Dom Aelred Carlyle O.S.B.) была основана первая монашеская община на острове Кэлди (Caldey Island)⁷. В 1926 г. Дикс покидает Англию и в составе бенедиктинской миссии отправляется в Гану. Здесь он жил вплоть до 1929 г., когда болезнь заставила Дикса вернуться в стены аббатства Нэшдом. Лишь в 1937 г. Дикс принес временные монашеские обеты, а торжественные — в 1940 г., получив монашеское имя Грегори⁸.

Во время Второй Мировой войны брата Грегори Дикса мобилизовали на фронт капелланом, поэтому сам Грегори в это время вместо брата исполнял обязанности

Павел Викторович Ткачев — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс.

¹ Bailey S. A Tactful God: Gregory Dix, Priest, Monk and Scholar. Leominster, 1995. P. 7, 22.

² Ibid. P. 22.

³ Keble College Warden. London, 2021. P. 3.

⁴ Brown S. J., Nockles P. B. The Oxford Movement: Europe and the Wider World 1830–1930. Cambridge, 2012. P. 1–8.

⁵ Bailey S. A Tactful God: Gregory Dix, Priest, Monk and Scholar. P. 92.

⁶ Ibid. P. 48.

⁷ Shepherd W. R. The Benedictines of Caldey Island: containing the history, purpose, method, and summary of the rule of the Benedictines of the Isle of Caldey, S. Wales. Isle of Caldey, 1907. P. 14.

⁸ Bailey S. A Tactful God: Gregory Dix, Priest, Monk and Scholar. P. 61.

приходского священника в Беконсфилде (Beaconsfield, графство Бакингемшир)⁹. После войны в 1946–1947 гг. на фоне попытки объединения Англиканской церкви с церковью Южной Индии Грегори Дикс выступил в печати против этого проекта, так как он представлял собой объединение пресвитерианских и методистских общин. Дикс, будучи англо-католиком, был убеждён, что поскольку Англиканская церковь сохраняет атрибуты институциональной церковности, заключающиеся в наличии подлинного апостольского преемства рукоположений епископата и клира, англикане должны воздерживаться от союза с протестантскими сообществами, утратившими католическую институцию, стремиться к единству с Римом¹⁰. В 1946 г. Грегори Дикс был избран проповедником Кембриджского университета, а также надзирателем Совета Оксфордской епархии. В 1948 г. он стал настоятелем аббатства Нэшдом. На этих постах Грегори Дикс находился по 1952 г., когда он скончался от рака¹¹.

Научная деятельность Грегори Дикса нашла своё отражение в развитии методологии литургики благодаря предложенному им структуралистскому подходу к изучению богослужения. Александр Ткаченко подчёркивает значимость работ Дикса в этой области наравне с работами Эдмунда Бишопа¹². Идеи Грегори Дикса отразились и на развитии православной литургики в XX в. Прежде всего они оказали влияние (а по мнению свящ. Михаила Желтова, даже порой излишнее влияние)¹³ на труды протопр. Александра Шмемана, чьи сочинения побудили многих исследователей взглянуть по-новому на православную богослужебную традицию.

Грегори Дикс является автором ряда богословских работ, затрагивающих темы литургики, особенно Евхаристического богослужения и таинств Крещения и Конфирмации, а также темы папства, миссии и авторитета Церкви¹⁴. Но главным трудом Дикса, оказавшим большое влияние на англиканскую литургическую науку и в целом на западное литургическое движение XX в.¹⁵, является фундаментальное исследование «Форма Литургии» (*The Shape of the Liturgy*). Эта книга была впервые издана в 1945 г.¹⁶ и с тех пор много раз переиздавалась (последний раз в 2015 г.)¹⁷.

В своём исследовании Дикс опровергал высказанную Антоном Баумштарком и укоренившуюся в кругах либеральных учёных идею, что Евхаристия имеет источник, отличный от установленного Иисусом Христом на Тайной Вечере¹⁸. Но также Дикс критиковал и попытки «ортодоксальных» учёных-литургистов реконструировать «апостольский чин Евхаристии», включавший в себя детально определенные тексты и формуляры¹⁹. Грегори Дикс выдвинул уравнивающую оба взгляда идею, что всё разнообразие чинов Евхаристии происходит от одного источника, установленного на Тайной Вечере, корень которого находится не в текстах молитв или чиноположениях, а в самой структуре, или форме (*shape*) богослужения. Он указывает на тот факт, что установление таинства Евхаристии Иисусом Христом происходит со словами: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22:19). Из этого наблюдения Дикс делает вывод, что Евхаристия является по преимуществу действием (*action*), и, следовательно, основное внимание необходимо сосредотачивать на структуре самого действия, совершаемого во время чина Литургии²⁰.

⁹ Ibid. P. 74.

¹⁰ Dix G. *The Question of Anglican Orders: Letters to a Layman*. Westminster, 1944. P. 91–92.

¹¹ Bailey S. *A Tactful God: Gregory Dix, Priest, Monk and Scholar*. P. 117–118.

¹² Ткаченко А. А., Желтов М. С., свящ. Литургика // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XXI. С. 216.

¹³ Там же. С. 225.

¹⁴ Stevenson K. W. *Gregory Dix: Twenty-Five Years on*. Bramcote, 1977. P. 40–41.

¹⁵ Cuming G. J. *A History of Anglican Liturgy*. London, New York, 1969. P. 250.

¹⁶ Dix G. *The Shape of the Liturgy*. London, 1945.

¹⁷ Dix G. *The Shape of the Liturgy: New Edition*. London, 2015.

¹⁸ West F. *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark*. Cambridge, 1995. P. 9–10.

¹⁹ Bradshaw P. F. *The Search for The Origins of Christian Worship: sources and methods for the study of early liturgy*. Oxford, 2002. P. 2–3.

²⁰ Dix G. *The Shape of the Liturgy*. 1945. P. 5, 57.

Грегори Дикс определяет понятие «литургия» как «акт участия в торжественном коллективном поклонении Богу “священническим” обществом христиан, которые являются Телом Христовым, Церковью»²¹. Известно, что литургия состоит из двух частей: Синакисис (Литургия оглашенных, Литургия Слова) и Евхаристия (Литургия верных). По мнению Дикса, изначально Синакисис имел синагогальное происхождение и следовал образцу: приветствие и ответ собрания; чтение Ветхого Завета; псалмодия, представляющая собой распевание псалмов; чтение апостольских писаний и евангельских отрывков; проповедь, являющаяся харизматической обязанностью епископа; отпускание тех, над кем ещё не было совершено Таинство Крещения и Миропомазания²².

Во время второй части литургии — Евхаристии, происходит освящение Даров и причащение. Однако первые три века христианства Синакисис и Евхаристическая литургия были обособлены друг от друга, поэтому евхаристическая литургия не всегда начиналась Синакисисом. Примеры тому мы находим в апологии св. Иустина Мученика, где евхаристия описывается дважды, но в одном случае она следует за Синакисисом²³, а в другом ей предшествует таинство Крещения²⁴. Также в Апостольском Предании св. Ипполита Римского евхаристическое богослужение описывается дважды, и в обоих случаях Синакисис в описании отсутствует: первый случай — совершение Евхаристии после рукоположения епископа²⁵; второй — совершение Евхаристии после таинств Крещения и Миропомазания²⁶.

Евхаристия же, как утверждает Грегори Дикс, в отличие от Синакисиса, напрямую не связана с синагогальным богослужением. Несмотря на то, что само установление Таинства Евхаристии произошло во время Седера — совершавшейся раз в год пасхальной трапезы, он не является непосредственным прообразом Евхаристии. Тайная Вечеря — «источник» Евхаристии, но не образец, «модель» для её совершения. Евхаристия, которая совершалась как минимум еженедельно, имеет свои корни в еврейском благочестии. Непосредственным еврейским прообразом Евхаристии, по мнению Грегори Дикса, является «хабура» — религиозная трапеза, за которой собиралась небольшая группа иудеев перед субботами или праздниками. На этой трапезе, как и во всех еврейских трапезах того времени, было принято, чтобы хозяин или глава трапезы взял хлеб и преломил его с благословением. Взяв кусок хлеба сам, он раздавал остальной хлеб всем за столом. Далее следовала сама трапеза, во время которой каждое новое блюдо благословлялось главой трапезы, и каждый человек благословлял свою собственную чашу каждый раз, когда она наполнялась. Затем, по окончании трапезы, наступало время для благодарственной молитвы, которую произносил хозяин за чашей вина. Он, сделав глоток, передавал чашу находящимся за столом по кругу, чтобы все приняли её²⁷.

Именно эта последовательность из семи действий является частью Новозаветного повествования (Мф 26:17–30; Мк 14:12–26; Лк 22:7–39): 1. Господь взял хлеб; 2. произнес слова благодарения 3. преломил 4. преподал, произнеся определенные слова; 5. Потом взял чашу 6. произнес благодарение; 7. преподал ее ученикам, произнеся определенные слова. Грегори Дикс обращает наше внимание, что в церковной практике Евхаристия не основана на «схеме из семи действий», но на некоей её радикальной модификации. С абсолютным единодушием литургическая традиция свела «семь действий» к «четырёх»: 1. Офферторий (протесис) — хлеб и вино берутся и кладутся вместе на стол (алтарь); 2. Молитва — предстоятель произносит благодарение Богу над хлебом

²¹ Ibid. P. 1.

²² Ibid. P. 36–47.

²³ *Иустин Философ, мч.* Творения. М., 1995. С. 98–99.

²⁴ Там же. С. 97.

²⁵ *Ипполит Римский, свщмч.* Апостольское Предание // Богословские труды. 1970. Сб. 5. С. 283–284.

²⁶ Там же. С. 288–291.

²⁷ *Dix G. The Shape of the Liturgy.* 1945. P. 50–55.

и вином; 3. Преломление; 4. Причащение. Эта четырёхчастная форма и определяет неизменное ядро каждого евхаристического обряда. Тексты молитв литургии, напротив, являются результатом человеческого опыта евхаристической жизни, осмысленным и облеченным в словесную форму и это является причиной текстуального разнообразия литургии.²⁸

И хотя теория Дикса относится напрямую к Евхаристии, разработанный им структуралистский подход может быть применён к исследованию других богослужений. Так и поступил протопр. Александр Шмеман, развивший многие идеи Грегори Дикса в своей докторской диссертации «Введение в литургическое богословие»²⁹. И хотя современные историки богослужения, признавая значимость работ Грегори Дикса для истории развития литургии, отмечают их неактуальность и отчасти ошибочность³⁰, как сказал Роберт Тафт: «Суть не в том, правильными ли оказались теории Дикса, а в том, что мы можем извлечь из их способности проникать в суть вещей»³¹

Источники и литература

1. *Ипполит Римский, свщмч.* Апостольское Предание // Богословские труды. Сб. 5. М., 1970. С. 283–296.
2. *Иустин Философ, мч.* Творения. М.: Паломник, 1995.
3. *Тафт Р.* Возвращаясь к сравнительной литургике Антона Баумштарка // *Тафт Р.* Статьи по литургике. Омск: Голованов, 2011. С. 188–239.
4. *Ткаченко А. А., Желтов М. С., свящ.* Литургика // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2008. Т. XLI: Ливаний — Львовский в честь Преображения Господня женский монастырь. С. 212–226.
5. *Bailey S. A Tactful God: Gregory Dix, Priest, Monk and Scholar.* Leominster: Gracewing, 1995.
6. *Bradshaw P.F.* The Search for The Origins of Christian Worship: sources and methods for the study of early liturgy. Oxford: Oxford University Press, 2002.
7. *Brown S. J., Nockles P.B.* The Oxford Movement: Europe and the Wider World 1830–1930. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
8. *Cuming G. J.* A History of Anglican Liturgy. London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1969.
9. *Dix G.* The Question of Anglican Orders: Letters to a Layman. Westminster: Dacre Press, 1944.
10. *Dix G.* The Shape of the Liturgy. London: Dacre Press, 1945.
11. *Dix G.* The Shape of the Liturgy: New Edition. London: Bloomsbury, 2015.
12. *Keble College Warden.* London: Third Millennium, 2021.
13. *Shepherd W.R.* The Benedictines of Caldey Island: containing the history, purpose, method, and summary of the rule of the Benedictines of the Isle of Caldey, S. Wales. Isle of Caldey: The Abbey, 1907.
14. *Schmemmann A.* Introduction to Liturgical Theology. London: Faith P.; Portland (Maine): American Orthodox P., 1966.
15. *Stevenson K. W.* Gregory Dix: Twenty-Five Years on. Bramcote: Grove Books, 1977.
16. *West F.* The Comparative Liturgy of Anton Baumstark. Cambridge: Grove Books, 1995.

²⁸ Ibid. P. 48.

²⁹ *Schmemmann A.* Introduction to Liturgical Theology. London, Portland, 1966.

³⁰ *Bradshaw P.F.* The Search for The Origins of Christian Worship... P. 6–7.

³¹ *Тафт Р.* Возвращаясь к сравнительной литургике Антона Баумштарка // *Тафт Р.* Статьи по литургике. Омск, 2011. С. 190.

А. В. Малкина

РЕЦЕПЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА ГОГОЛЯ И ДОСТОЕВСКОГО В ТРУДАХ СЕМЕНА ФРАНКА И ПАВЛА ЕВДОКИМОВА

*Истинный путь к «русскому духу»
ведет от «sum» к «cogito»
(С. Л. Франк)*

Два выдающихся мыслителя – представители русской эмиграции XX в. С. Л. Франк (1877–1950) и П. Н. Евдокимов (1901–1970), обратились к осмыслению религиозного опыта и творчества двух корифеев русской литературы XIX в. Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского. Давая оценку Франку, Евдокимов признавал за ним роль христианского миссионера современности, углубившего идею соборности¹. Вместе с тем, Евдокимов как православный богослов отмечал и выход Франка за пределы конфессиональных границ.

«Великому комедиографу и основателю русского прозы» Н. В. Гоголю Франк планировал посвятить статьи для сборников «Russische Denker» и «Probleme des geistigen Lebens in der russische Literatur» в Русском научном институте в Берлине в 1926 году². Им были написаны две немецкие статьи: «Nikolaj Gogol als religiöser Geist» («Гоголь как религиозный тип»), опубликованная в связи с 125-летием со дня рождения писателя в католическом журнале «Hochland» (1934/1935) и «Nikolai Gogol: Ein russischer Verkundiger der christlichen Lebenserneuerung» в журнале «Liebet einander»³.

Гоголь как пророк предстает в статье «Достоевский и кризис гуманизма»: писатель предсказал в «Выбранных местах из переписки с друзьями» (1847) катастрофу, к которой идет современный человек: без веры в Бога он попадает во власть демонических сил⁴.

Франк охарактеризовал Гоголя как «мистически одаренного духа», первого представителя трагического религиозного стремления, не понятого современниками, для которого «субъективные переживания стали источником откровения самой реальности»⁵. Гоголь – выразитель русского трагического, для которого комическое помогало преодолевать меланхолические приступы в собственной душе и панический страх от осознания собственного метафизического одиночества. Господство демонического начала отражается в опустошенных душах героев – галерее типов, представленных писателем («Мертвые души»). Зло господствует в мире «в образе обыденно пошлого», что раскрывает Гоголь посредством «своего болезненного духа», проникающего в особенности истинной сущности своей среди и надломленного века⁶.

Алла Владимировна Малкина – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 1 курс.

¹ *Evdokimov P.* Le Christ dans la pensee russe. Paris, 1970. P. 153.

² *Резвых Т. Н.* Цикл лекций Франка на ВВС в 1946 г. // С. Л. Франк. Материалы и исследования. Вып. 1. М., 2024. С. 204.

³ *Франк С. Л.* Николай Гоголь: русский провозвестник христианского обновления жизни // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5. № 4. С. 255–262.

⁴ *Франк С. Л.* Достоевский и кризис гуманизма // *Цыганков А. С., Оболевич Т.* Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (Новые материалы). М., 2020. С. 207.

⁵ *Франк С. Л.* Религиозное сознание Гоголя // Франк С. Л. Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А. А. Ермичев. СПб., 1996. С. 635.

⁶ Там же. С. 637.

Сравнивая отказ «позднего» Гоголя и Л. Толстого от искусства и творчества, Франк видит в нем стремление «русского духа ко вселенскому духовному совершенству», которое должно служить «орудием к святости». Он намечает «пророческую» преемственность Достоевского от Гоголя, которая будет раскрыта П. Н. Евдокимовым в монографии «Гоголь и Достоевский, или Сошествие во ад» (1961)⁷ и курсе лекций «Христос в русской мысли» (1970) — последнем прижизненном издании автора.

Франк понимает Гоголя как призывающего к оцерковлению жизни, потерявшей смысл, и отказу от демонического либерального просвещения; понимающего трагизм наступающего антихристианского времени, которое Достоевский в «Бесах» опишет как «установление всеобщего рабства». Для Франка это наступление времени атеистического социалистического мировоззрения. Для Евдокимова Гоголь представляет угрозу самому атеизму — «потрясает атеизм существованием дьявола», открыв «трупную сторону жизни не лиц, а масок»⁸.

Франк и Евдокимов видят в Гоголе носителя «апокалиптического динамизма», открывающего «эсхатологическое измерение религиозной мысли»⁹. Евдокимов отмечает рецепцию гоголевских идей философами (С. Кьеркегором) и писателями XX в. Ф. Кафкой, М. Булгаковым, обратившихся к сюрреализму и сатире. Если для Франка всеобщая метафизическая «скука» Гоголя проецируется в надвигающийся позитивизм и атеизм, то для Евдокимова актуально ее повсеместное проникновение «в эфире и на экранах, на страницах книг и газет. В техническом мире чистых средств, лишенных смысла и целей, на всех континентах человек зевает»¹⁰, что несет миру «дьявольскую всеобщую антропофагию».

Глубина христианского религиозного опыта раскрывается наиболее полно в примиренности Гоголя со смертью: в словах Завещания «будьте не мертвые, а живые души. Нет другой двери, кроме указанной Иисусом Христом»¹¹; молитвенном настрое и вере в непобедимую силу Креста. Его последние слова — просьба дать лестницу, созвучны свт. Тихону Задонскому (последние дни Гоголь читал «Лесвицу» свт. Иоанна Лествичника). Евдокимов отмечает созвучность идей Гоголя философу Н. Ф. Федорову: «всеобщее примирение для преодоления «неродственных» отношений между людьми, через «родство всех в Боге», чтобы «превзойти самого себя в достоинстве Бога по благодати»¹².

Результатом обращения Франка к творчеству Достоевского в 1930-е гг. стало наибольшее количество (10 статей) среди работ о русских литераторах. Рецепция Достоевского как религиозного мыслителя — важнейшая веха в становлении Франка как оригинального русского религиозного философа, создателя «антиномистического монодуализма», воспринявшего «религиозный опыт» У. Джемса как ключевое понятие для передачи «живого опыта» встречи человека с Богом¹³. Франковское онтологическое доказательство бытия Бога основывается на рецепции Достоевского. В статье «Теодицея Достоевского» он подчеркивает «познание образа Христа»¹⁴ как уникального и одновременно универсального религиозного опыта.

Отдельные полемические упоминания о Достоевском в «ранних» статьях «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» (1902), рецепция его взглядов как союзника против нигилизма в статье «Культура и религия» (1909), упоминание в «Космическом

⁷ *Evdokimov P.* Der Abstieg in die Holle: Gogol und Dostoevsky. Salzburg, 1961.

⁸ *Evdokimov P.* Le Christ dans la pensee russe. P. 76–77.

⁹ *Ibid.* P. 74.

¹⁰ *Ibid.* P. 76.

¹¹ *Ibid.* P. 78.

¹² *Ibid.* P. 79.

¹³ Куляскина И. Ю. С. Л. Франк: размышления о религиозном опыте // Религиоведение. 2019. № 3. С. 63.

¹⁴ Франк С. Л. Теодицея Достоевского // Аляев Г., Оболевич Т., Резвых Т., Цыганков А. С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском. Новые материалы. М., 2021. С. 309–341.

чувстве в поэзии Тютчева» (1913) как о мыслителе-художнике в эмигрантский период сменяется глубоким интересом к писателю как мыслителю.

Впервые обратившись к теме Достоевского в рецензии на сборник статей «О Достоевском» в 1929 г.¹⁵, Франк посвящает ему лекции в Славянском институте Берлинского университета (1930–1933), отдельный курс «Миросозерцание Достоевского» (1931)¹⁶; в Голландии — лекцию «Духовный мир Достоевского»; выступает с лекцией «Достоевский и кризис гуманизма в Голландии и Чехии»¹⁷. В газете «Возрождение» от 6 марта 1931 г. в отчете об успешной лекции в Лейденском университете цитируется франковское понимание роли писателя: «В эпоху кризиса гуманизма ... Достоевский раскрыл подлинную сущность человеческой природы, как бы провидя будущее крушение веры в человека»¹⁸.

Пять статей философ написал к 50-летию юбилею со дня смерти писателя: «Из духовной мастерской Достоевского»; «Миросозерцание Достоевского», «Вера Достоевского» (на русском и немецком), «Апостол человечности» и «Достоевский и кризис гуманизма». На немецком языке было опубликовано три статьи в 1933 г.: «Ein Russischer christlicher Denker: ein Blick in Dostoevsky's Leben und Lehre» («Русский христианский мыслитель: взгляд на жизнь и учение Достоевского»), «Легенда о Великом Инквизиторе» и «Достоевский — самый русский из всех русских». В 1935 г. философ сопоставил Достоевского с Пушкиным в работе «Пушкин и Достоевский. К познанию русского духа». Последняя статья «Теодицея Достоевского» вышла на голландском языке в 1936 г.

Франк реципировал идею Достоевского о двух типах истины, отдавав предпочтении опытно проживаемой, в которой открывается «подлинная реальность»¹⁹. Идея Достоевского из «Дневника писателя» (1876) об оторванности от Бога как от источника «живой жизни» и безрелигиозности как пути к отчаянию и самоубийству принимаются Франком. Существование Бога и осуществление жизни в Боге оказываются единственно возможными условиями для осуществления самого смысла жизни. Преодолев сомнения в вере и «мудрость мира сего», писатель приходит к сознательной живой религиозности через собственный опыт, что способствует признанию Бога как «самоочевидности», основанной «на познании образа Христа как более реального, чем вся реальность мира»²⁰. Положительные герои, такие как Алеша Карамазов и старец Зосима, предлагают теодицею из любви к жизни через преображение мира, а темная эротическая любовь преображается в спасающую (например, встреча Алеши и Грушеньки в «Братьях Карамазовых»). Неизбежность страдания как условия спасения — «страдающий и спасающий страданием Бог — единственная теодицея»²¹ — оказывается единственным путем для преодоления Зла у Достоевского через отвержение, устранение и антропологическое самоосознание виновности, универсальное самообвинение за «весь грех и все зло мира» как лично переживаемый религиозный опыт, внутренне связующий со Христом. Франк подытоживает: «любовь ко всей твари и самообвинение согласуются друг с другом»²².

И все же для Франка спасение мира осуществляется в нашем сердце, через наше религиозное обращение и действие Бога в нас, что составляет не только парадокс для рационализма, но и «религиозно-космическое событие, свершающееся в онтологической

¹⁵ Франк С. Л. [Рец.] О Достоевском. Сборник статей. Т. 1 / Под ред. А. Л. Вема. Прага, 1929 // Руль. 1929. 23 октября. № 2709. С. 5.

¹⁶ Аляев Г., Оболевич Т., Резвых Т., Цыганков А. С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском. С. 63–64; 76–77.

¹⁷ Цыганков А. С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (Новые материалы). М., 2020. С. 29–38.

¹⁸ Лекции проф. С. Л. Франка в Голландии // Возрождение. 1931. № 2103. 6 марта. С. 5.

¹⁹ Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 323.

²⁰ Франк С. Л. Смысл жизни. Брюссель, 1976. С. 329.

²¹ Франк С. Л. С нами Бог. Подготовительная тетрадь // Аляев Г. Е., Т. Оболевич, Т. Н. Резвых. «Свет во тьме» и «С нами Бог» неизвестные книги С. Л. Франка. М., 2021. С. 435.

²² Франк С. Л. Теодицея Достоевского. С. 336.

сущности жизни». Франк постигает Бога метафизически через мистическую интуицию, как самоочевидность и «реальное действие», которое всегда открыто нам, а разрыв человека и мира с Богом уже «заменен вечно истинной гармонией и примирением»²³. Возможно, поэтому А. С. Пушкин, а не Достоевский становится для Франка подлинным выразителем «русского духа»²⁴. В 1935 г. он отмечал: «Душа Пушкина представляет собой наиболее подлинное и глубочайшее выражение русской души именно потому, что в ней тонкое мучительное ощущение трагичности и дисгармонии сочетается с единственной в своем роде упокоенностью в Боге, потаенным бытием в лоне Бога»²⁵.

Довоенный стереотип о Достоевском как источнике «русского духа» в 1940–1945 гг. сменяется в эмигрантских кругах пониманием его как «писателя-пророка». Оригинальная книга Евдокимова «Гоголь и Достоевский. Сошествие во ад»²⁶ (1961) оказалась новаторской в интерпретации идей Достоевского об историософии России. В ней цитируются как отечественные достоевсковеды (М. М. Бахтин, А. Л. Бем, Л. П. Гроссман), религиозные философы (Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, Л. Шестов, С. Франк) и богословы (прот. Г. Флоровский), так и европейские авторы (Р. Гвардини, Т. Кампман, Ж. Мадоль, А. Сюарес, Э. Фор, С. Цвейг). Признавая достоинства книги Ж. Мадоль «Достоевский и христианство» (1939), Евдокимов выступил против католического понимания творчества писателя и выходящей за рамки философии Серебряного века, остававшейся маловостребованной французской интеллектуальной элитой 1920–1930-х гг.²⁷

Вслед за Франком и другими русскими философами, он видел в Достоевском гениального преемника Гоголя и пророка христианства, обладавшего «талантом описать добро в его живом существовании». Евдокимов рецепирует Достоевского как борца с монофизитством, сумевшим «более успешно осуществить психосинтез и восстановить баланс Халкидона»²⁸, и делает попытку богословского истолкования единства инфернального и апокалиптического у Гоголя («Шинель», «Портрет», «Нос», «Ревизор», «Мертвые души») и Достоевского («Братья Карамазовы», «Бесы»), при этом главной темой последнего называет «соотношение свободы и истины»²⁹. Он прослеживает эволюцию взглядов писателя от социализма к христианству как линейный процесс достижения внутренней гармонии, основанный на святоотеческом учении и христологической антропологии: «Христос восстанавливает, завершает и раскрывает богочеловечную структуру человеческого бытия»³⁰. В этой связи нигилизм оказывается «вне реальности», а приверженность утопическим идеям и абстрактному человеколюбию становятся признаками «одержимости».

Сопоставляя описание каторги Достоевского в «Записках из Мертвого дома» и «Мертвые души» Гоголя, Евдокимов усматривает в них подготовку к насильственной коллективизации в конце социализма – новую форму рабства, «муравейник» под видом «хрустального дворца». «Подпольный человек» неизбежно готовит взрыв из своей темной области подсознания, бунтует против ограничений, но «опыт произвола побуждает нас искать “совершенно иное” и, прежде всего, выбрать истинную свободу во Христе»³¹. Христос становится осью истории, что поляризует мир: библейской эсхатологии противопоставляется секуляризованный хилиазм и миллениаризм.

²³ Там же. С. 340.

²⁴ Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма. С. 198.

²⁵ Франк С. Л. Драматическое творчество Пушкина // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі*. Полтава, 2016. С.503–507.

²⁶ *Evdokimov P. Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*. Paris, 2011.

²⁷ *Фокин С. Л., Волчек О. Л., Димитриева Л. А. и др. Ф. М. Достоевский во Франции. Защита и прославление русского гения (1942–2021)*. М., 2022. С. 6.

²⁸ *Evdokimov P. Le Christ dans la pensee russe*. P. 79.

²⁹ *Ibid.* P. 94.

³⁰ *Ibid.* P. 95.

³¹ *Ibid.* P. 96.

В «Легенде о Великом инквизиторе» Евдокимов видит синтез всех религиозных идей Достоевского, его духовное завещание и книгу о Христе, обращенную к будущему. Инквизитор — представитель не Римской церкви, а церкви Искусителя, которая захватывает Западное и Восточное христианство и оказывает сопротивление Св. Духу. Молчаливое присутствие Христа несет в себе суд. «В своих вечных ответах на три искушения в пустыне Христос отвергает их, потому что они представляют собой три формы рабства: чудом, тайной, тоталитарной властью»³².

Евдокимов богословски интерпретирует Достоевского как открывшего внутреннюю истину, дарующую полную свободу человеку от всех ограничений, которая открывает возможность синтеза³³. Сердце может любить только вечное по природе Существо (исповедь Степана Верховенского) — Бога, а бессмертие становится ответом Бога на огонь любви человека.

В искусстве любить — «я люблю, следовательно, существую» — человек прикасается к своей тайне и видит свет не от мира сего, но «окончательное соединение с Богом невозможно без «парусии Трансцендентного» (сон Раскольников, Легенда о Великом инквизиторе). Зло оказывается не просто отсутствием Добра, и потому эсхатологическое будущее несет «не оптимистический синтез Истории на стороне Христа, а антихриста». Как и Франк, Евдокимов видит трагизм в «христианском оптимизме»³⁴. Он говорит об «иконографическом методе» писателя, заимствующим своей идеал из жизни великих духовников. Так, в «Братьях Карамазовых» (глава «Кана Галилейская») сомнение в вере (Алеша перед гробом старца Зосимы ощущает «дух развращения») преодолевается героем посредством мистического видения³⁵.

«Отцеубийство», описанное Достоевским как центр действия «Братьев Карамазовых», — символ нарушения органического единства человечества, великой человеческой семьи Евдокимов противопоставляет позитивистской интерпретации З. Фрейда. Родство по плоти (Федора — Алеши) противопоставляется родству по духу (старца Зосимы — Алеши); ненависти противопоставляется любовь. Уход Алеши из монастыря понимается богословом как следование Достоевского идеалу Н. Ф. Федорова. Писатель провозглашает «единение всех во имя Христово»: речь Алеши на могиле Илюши — вера в реальное всеобщее воскресение людей на обновленной земле³⁶.

Из изложенного видно, что

1. Франк и Евдокимов признают преемственность Гоголя и Достоевского, видя в них «пророков христианства».
2. Оба закрепляют за Гоголем талант описания inferнального и религиозный опыт открытия трагизма, за Достоевским — талант описания добра и преодоления трагедии.
3. Оба рассматривают религиозный опыт Достоевского как универсальный.
4. Франк рассматривает религиозный опыт писателей как экзистенциальный, вписывая его в контекст европейской философии (М. Экхарта, Я. Беме, Ф. Ницше, С. Кьеркегора, М. Хайдеггера). Евдокимов обнаруживает их единство с Н. Ф. Федоровым, В. Соловьевым, православным святоотеческим наследием и современной литературой XX в.

³² Ibid. P. 97.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid. P. 98.

³⁵ Ibid. P. 99.

³⁶ Ibid. P. 100.

Источники и литература

1. *Аляев Г., Оболевич Т., Резвых Т., Цыганков А. С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском: новые материалы.* М.: ИФ РАН, 2021.
2. *Куляскина И. Ю. С. Л. Франк: размышления о религиозном опыте // Религиоведение.* 2019. № 3. С. 62–68.
3. *Лекции проф. С. Л. Франка в Голландии // Возрождение.* 1931. № 2103. 6 марта. С. 5.
4. *Резвых Т. Н. Цикл лекций Франка на ВВС в 1946 г. // С. Л. Франк. Материалы и исследования.* Вып. 1. М.: ПСТГУ, 2024. С. 203–213.
5. *Фокин С. Л., Волчек О. Л., Димитриева Л. А. и др. Ф. М. Достоевский во Франции. Защита и прославление русского гения (1942–2021).* М.: Новое литературное обозрение 2022.
6. *Франк С. Л. [Рец.] О Достоевском. Сборник статей. Т. 1 / Под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929 // Руль. 1929. 23 октября. № 2709. С. 5.*
7. *Франк С. Л. С нами Бог. Подготовительная тетрадь // Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог» неизвестные книги С. Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 386–458.*
8. *Франк С. Л. Драматическое творчество Пушкина / Пер. О. Назаровой // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Под ред. Г. Аляева, Т. Суходуб. Полтава, 2016. С. 503–507.*
9. *Франк С. Л. Николай Гоголь: русский провозвестник христианского обновления жизни / Пер. А. С. Цыганкова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5. № 4. С. 255–262.*
10. *Франк С. Л. Реальность и человек.* М.: Республика, 1997.
11. *Франк С. Л. Религиозное сознание Гоголя // Франк С. Л. Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А. А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 302–311.*
12. *Франк С. Л. Смысл жизни.* Брюссель: Жизнь с Богом, 1976.
13. *Цыганков А. С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (Новые материалы).* М.: ИФ РАН, 2020.
14. *Evdokimov P. Der Abstieg in die Holle: Gogol und Dostoevsky. Salzburg: Otto Muller Verlag, 1961.*
15. *Evdokimov P. Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers. Paris: Ed. de Corlevour, 2011.*
16. *Evdokimov P. Le Christ dans la pensee russe. Paris: Cerf, 1970.*

Священник Ромил Исмагилов

ОСНОВНАЯ ПРИЧИНА ОТСУТСТВИЯ ХРИСТИАНСКО-ИСЛАМСКОГО БОГОСЛОВСКОГО ДИАЛОГА

Богословский диалог между христианством и исламом имеет больше формальный характер. Можно даже сказать, что как такового диалога между этими двумя религиями не существует, потому что диалог подразумевает обмен мнениями и, как отмечает Оддбьерн Лейрвик, «преодоление самодостаточности собственной религиозной вселенной»¹. То есть, для восприятия другого мировоззрения нужно сначала отбросить положения собственной религии и выстраивать определенный логический порядок относительно другой религиозной системы. Обмен мнениями может происходить необязательно в определенном месте и в определенное время в формате встреч, но больше всего — через знакомство с основной научно-богословской литературой друг друга. Причиной отсутствия такого диалога между христианством и исламом многие считают отсутствие общих точек соприкосновения, общих понятий, аксиом и т. п. Но первоочередная причина здесь состоит скорее в особенности исламской позиции к другим религиозным представлениям.

Эту исламскую позицию можно определить как закрытость. Ислам — закрытая для межрелигиозного диалога система. Хотя представители ислама с момента ее основания участвовали и участвуют в разного рода межрелигиозных диалогах и диспутах, соприкасаются с христианским учением, но на самом деле диалога как такового не происходит. Ислам живет в своей собственной системе, в своем собственном мире, который строго охраняется от «лишней», неудобной информации о других религиях.

Показательно даже то, что если в христианской среде священнослужители в публичном пространстве отмечают положительные стороны ислама, восхваляя мусульман за определенные положительные качества, несколько даже принижая христиан в воспитательных целях, то в исламской среде подобное не встречается, если не считать частого цитирования айата из Корана о христианах, любящих мусульман, потому что они (христиане) не высокомерны². То есть, исламская среда или умма охраняется от любого повода проявления симпатии к положениям других религий и к их представителям и даже — от истинной информации об их учении.

Первоочередным источником о христианстве для мусульман является Коран и его толкования, исламская литература и только потом — ограниченная христианская литература. Но в большинстве случаев до христианской литературы дело не доходит. Поэтому подавляющее большинство мусульман в диалоге с христианами используют те же аргументы против христианства, какие содержатся в Коране. Хотя подобные аргументы могут «работать» только против уже несуществующих еретических христианских течений.

Например, самое распространенное мусульманское представление о христианстве связано с убеждением, что христиане считают Христа Богом или Сыном Божиим, потому что Он рожден без отца. Это убеждение непосредственно связано

Священник Ромил Раифович Исмагилов — Санкт-Петербургская духовная академия, соискатель, 2 курс.

¹ Oddbjørn Leirvik. Images of Jesus Christ in Islam, London, 2010. P. 4.

² «Ты также непременно найдешь, что ближе всех в любви (مَوَدَّةً) к верующим, являются те, которые говорят: «Мы — христиане». Это потому, что среди них есть священники и монахи, и потому, что они не проявляют высокомерия» (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم) «(قَسِيْبِيْنَ وَرُهْبَانًا وَالَّذِيْنَ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ» (Коран 5:82). Здесь и далее использован Коран в переводе Э. Кулиева.

с распространенным толкованием коранического айата, который считается апологетическим ответом христианам на их утверждение, что Иса — Сын Бога или Бог. В этом айате сотворение Исы уподобляется сотворению Адама: «Иса перед Аллахом подобен Адаму. Он сотворил его из праха, а затем сказал ему: “Будь!” — и тот возник» (Коран 3:59). Этот айат считали и считают до сих пор аргументом против христианского почитания Христа Сыном Божиим или Богом. Об этом писали, например, такие известные средневековые комментаторы, как Ат-Табари (839–923)³, Ибн Касир (1301–1373)⁴ и др. То же самое утверждают и современные исламские ученые, например, как Ас-Саади (1889–1957)⁵, Маудуди (1903–1979)⁶, Ас-Салляби (род. 1963)⁷.

Конечно, некоторые христианские писатели находили связь между непорочным зачатием и Божественностью Иисуса. На них (на Евсевия Кессарийского, Оригена) указывает исламский автор Мустафа Акийол, ошибочно полагая, что христианам может показаться странным сочетание исповедания непорочного зачатия и в то же время отрицание божественности Иисуса⁸. Но подобные утверждения мусульман основаны на высказываниях отдельных христиан, и они не являются основополагающими и, тем более, причиной, по которой христиане почитают Христа Богом.

Также самым популярным кораническим аргументом, используемым до сих пор против христианского учения, является тот факт, что Христос принимал пищу. По этой причине, как утверждает Коран (5:75), Христос не может считаться Богом⁹. «Они оба (Марьям и Иса) принимали пищу, и это является ярчайшим доказательством того, что они были рабами и нуждались в еде, питье и всем, в чем нуждаются потомки Адама», пишет ас-Саади¹⁰. Генеральный секретарь международного союза мусульманских ученых Али аль-Карадаги (р. 1949) также пишет, Иса претерпел все этапы роста человека от зародыша до взрослого человека, Он жил в тех же обстоятельствах, как и все люди. То есть Он жил, ел, менялся как обычный человек. Все это аль-Карадаги представляет как доказательство того, что Христос — творение, а не Бог¹¹.

Почти все мусульманские ученые, которые приводят вышеупомянутые аргументы, не оговаривают того, что христиане считают Христа Человеком, творением по плоти, пророком, посланником, а не только Богом. Христос как Богочеловек не критикуется и по большей части не упоминается в исламской литературе, потому что основу их рассуждений составляют коранические представления о христианстве.

Но есть некоторые исключения. Например, профессор Салих Акдемир (род. 1950) в своей книге «Иса согласно Библии и Корану»¹², касаясь темы христологических

³ «Христиане считают сыном Аллаха Ису только потому, что он сотворен без отца. Но что они, интересно, скажут об Адаме, который сотворен без отца и без матери» (Ebu Cafer. Muhammed b. Cerir Et-Taberî. Taberî Tefsiri. Cilt 2. Istanbul, 1996. S. 275.)

⁴ «Если бы доводы тех, кто считает, что Иса имеет божественность лишь потому, что не имел отца, были справедливы, то Адам имел бы гораздо больше прав считаться богом, ведь Аллах сотворил его без отца и без матери» (Tafsir Ibn Kathir (Abridged). Lebanon, 2003. P. 175.)

⁵ «Если бы их доводы были справедливы, то Адам имел бы гораздо больше прав считаться богом, ведь Аллах сотворил его без отца и без матери» (*Абдурахман ибн Насир ас-Саади*. Толкование Священного Корана. Облегчение от Великодушного и Милостивого. М., 2012. Т. 1. С. 365.)

⁶ *Sayyid Abul A'la Maududi*. Towards understanding The Quran. Vol. I. London, 1989. P. 260.

⁷ *Али Мухаммад бин Мухаммад Ас-Салляби*. Мессия Иса сын Марьям. Вся правда. Саратов, 2021. С. 236.

⁸ *Акийол М.* Исламский Иисус: Как царь иудейский стал у мусульман пророком. М., 2019. С. 225.

⁹ «Мессия, сын Марьям (Марии), был всего лишь посланником. До него тоже были посланники, а его мать была правдивейшей женщиной. Оба они принимали пищу» (Коран 5:75).

¹⁰ *Абдурахман ибн Насир ас-Саади*. Толкование Священного Корана. Т. 1. С. 724.

¹¹ *Али Мухаммад бин Мухаммад Ас-Салляби*. Мессия Иса сын Марьям. С. 9.

¹² Название в оригинале: *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa*. Этот труд сначала был опубликован как докторская диссертация («Иса согласно христианским источникам и Корану») в 1992 г. В 2016 г. в Стамбуле издана книга на основе диссертации с похожим названием. Переиздана в 2017 г.

споров на Вселенских соборах, замечает, что отцы Церкви пришли к единому мнению, что во Христе две природы — Божественная и Человеческая¹³. Однако эта основная христианская догма в его книге не получает должного внимания и растолковывается в типичном исламском контексте: на соборах осудили Ария, который считал Христа человеком и утвердили учение о Богочеловеке, чтобы как-то растолковать множество моментов из Евангелий, где Христос предстает как обычный человек, посланник и раб Божий. В то же время С. Акдемир приводит только три отрывка из Евангелий (Ин. 1:1–5; 1:18; 20:28), которые свидетельствуют, по мнению христиан, о божественности Христа¹⁴. Указывая на несостоятельность этих отрывков, он приходит к заключению, что в Евангелиях нет оснований считать Христа Богом¹⁵. Только Коран как последнее Писание объясняет все ошибки в верованиях христиан и причины их возникновения¹⁶. На самом деле евангельских свидетельств о Божественности Христа намного больше¹⁷. К тому же, как известно, Арий не считал Христа просто посланником или человеком, но считал первым творением, через которого сотворен мир. В книге С. Акдемира, как видно, положение христианского учения тоже рассматривается через исламские представления, хотя и встречаются относительно более подробные разборы истории христианской богословской мысли.

Таким образом, анализируя исламскую литературу, различные интернет-источники, высказывания мусульман, можно заключить, что исламский мир до сих пор не знает основ христианского учения. Преподается оно не в полном или в искаженном виде. То есть как такового богословского диалога, в котором предполагается обмен мнениями, между христианством и исламом не происходит. Одной из главных, первичных причин тому — изучение мусульманами христианства через Коран, исламскую литературу, литературу библейских критиков или критиков христианского учения без подробного разбора основополагающих догматов христианства.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. М.: Сибирская Благовонница, 2016.
2. Священный Коран. URL: <https://www.quran-online.ru>)дата обращения 31.03.2024).
3. *Абдурахман ибн Насир ас-Саади*. Толкование Священного Корана. Облегчение от Великодушного и Милостивого / Пер. с араб. Э. Кулиева. М., 2012. Т. 1.
4. *Ас-Салляби Али Мухаммад бин Мухаммад*. Мессия Иса сын Марьям. Вся правда. Саратов: Noor-Book, 2021.
5. *Акийол М.* Исламский Иисус: Как царь иудейский стал у мусульман пророком / Пер. с англ. Н. Л. Холмогоровой. М.: Эксмо, 2019.
6. *Ebu Cafer*. Muhammed b.Cerir Et-Taberî. Taberî Tefsiri. Cilt 2. Istanbul, 1996.
7. *Oddbjrn Leirvik*. Images of Jesus Christ in Islam, 2nd ed. London, 2010.
8. *Salih Akdemir*. Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa. İstanbul, 2017.
9. *Sayyid Abul A'la Maududi*. Towards understanding The Quran / transl. and ed. by I. Ansari. Vol. I. London, 1989.
10. Tafsir Ibn Kathir (Abridged). Lebanon: Darussalam, 2003.

¹³ *Salih Akdemir*. Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa. İstanbul, 2017. P. 122.

¹⁴ *Ibid.* P. 104.

¹⁵ *Ibid.* P. 108.

¹⁶ *Ibid.* P. 174.

¹⁷ Ин. 6:38, 48; 8:23, 25; 11:25; 14:13; Мф. 18:20; 23:34; Лк. 6:46 и т. д.

А. М. Глинкина

ЭВОЛЮЦИЯ ЗАКОНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ В ОТНОШЕНИИ СЕКТЫ «СКОПЧЕСТВА» (по материалам Смоленских архивов)

Вопрос противодействия и борьбы государства с различными религиозными группами является актуальным как с юридической, так и с социальной стороны, особенно в контексте взаимодействия государственной власти и деструктивных деноминаций, подобных скопчеству, в современном мире.

Скопчество — тайная мистическая секта¹, имеющая много общего с не менее популярной в XIX в. сектой хлыстов. Последователи этой секты позиционировали себя как членов Православной Церкви, с рвением относясь к выполнению православных обрядов, но, по сути, являлись скорее языческой, чем христианской религиозной группой. Отличительная и характерная черта скопчества — осклопление последователей секты, аргументируемое отдельно взятыми цитатами из Евангелия².

В Российской Империи скопцы появились гораздо позже, чем во всем остальном мире. Практика осклопления имеет давние корни. В христианскую эпоху общество «самооскопителей» существовало во времена свт. Василия Великого. На западе эта практика была менее развита по сравнению с восточными странами. В Новое время в Италии популярным стало осклопление мальчиков для сохранения чистоты голоса³. По словам К. Кутепова, до конца XVIII в. ежегодно число «окастриваемых с этой целью простиралось до 4000 человек»⁴. Православный миссионер Т. Буткевич также говорил о сохранении на всю жизнь «дискантового» голоса у тех, кто был осклопен в малолетстве⁵.

Как самостоятельное религиозное направление скопцы появились во второй половине XVIII в., отделившись от секты хлыстов, которая, по их мнению, погрязла во вселенском грехе. Основателем скопцов считается Кондратий Селиванов, выходец из Орловской губернии⁶, по описанию — «невзрачный собою — маленький, худенький... не отличался нравственными свойствами: обычное хлыстовское лицемерие...»⁷. Он считал, что проблема развратившихся хлыстов берет свое начало из плотского желания, поэтому единственным противодействием этому могло быть лишь осклопление. Начав проповедование своих убеждений на одном из хлыстовских кораблей (храмов), Селиванов заработал себе большое влияние и спровоцировал раскол в сектантской общине. Однако в 1772 г. в связи с первым доносом на скопцов общественность узнала об их существовании, и из-за быстрого распространения скопчества многих членов новой «ереси», включая Селиванова, сослали в Сибирь по приказу императрицы Екатерины II⁸. Через некоторое время, после побега из Сибири, его представили

Ангелина Глинкина — Смоленская православная духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

¹ Скворцов В. М. Скопчество как секта и обличение ее заблуждений. СПб., 1902. С. 40.

² Гавриленков А. Ф. Религиозные нормы и хозяйственная деятельность секты скопцов (вторая половина XIX — начало XX вв) // Вестник Брянского государственного университета. 2023. № 3. С. 9.

³ Пеликан Е. Судебно-медицинские исследования скопчества. СПб., 1875. С. 224.

⁴ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1883. С. 575.

⁵ Буткевич Т. И. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 634.

⁶ Конь Р. М. Введение в сектоведение. Нижний Новгород, 2008. С. 496.

⁷ Буткевич Т. И. Обзор русских сект и их толков. С. 634.

⁸ Там же.

ко двору, после чего отправили в дом для умалишенных. Но когда к власти пришел Александр I⁹, заинтересовавшийся сектантом, положение скопцов заметно улучшилось. Селиванова переселили, а его помощник организовал проект, предлагая узаконить скопчество как официально дозволенную религию на государственном уровне. В 1820 г. отношение властей к секте скопцов резко поменялось в сторону ужесточения контроля, о чем свидетельствовала ссылка Селиванова в Суздальский монастырь, в котором он умер в 1832 г. С приходом к власти Николая I скопцы начали активнее и гораздо более строго преследоваться государством, которое сформировало, по сути, законодательную базу для уничтожения этой секты¹⁰. Обратимся к источникам Николаевской эпохи и попытаемся проследить развитие методов борьбы государства со скопческой ересью. Среди методов, присущих данному периоду, можно выделить следующие нововведения.

В ноябре 1835 г. смоленскому губернатору был доставлен циркуляр, в котором по «Высочайшему Его Императорского Величества повелению»¹¹ требовалось составить перечень, включавший в себя как число раскольников, так и число их церквей, часовен и мужских и женских монастырей с «означением числа живущих в них»¹². Помимо этого требовалось доложить к 1 декабря того же года о числе «скопцов в церковных селениях пребывающих»¹³. Данные требования, вероятно, могут свидетельствовать о том, что не было единых статистических данных по количеству последователей скопчества. В связи с отсутствием подобного реестра можно предположить, что Министерству внутренних дел требовалось выявить самые активные очаги данной ереси. Из содержания следующего документа от 19 марта 1836 г., адресованному «Господину Смоленскому гражданскому губернатору», видно, что ситуация со скопцами в стране ухудшилась, так как в циркуляре были перечислены пункты следующего содержания:

1) «Предписать начальникам губерний:

а) собрать точнейшие по возможности сведения (разумеется, секретным образом и без всяких формальных исследований) о числе скопцов в вверенных им (от А. М. — губернаторам) губерниях и доставить в Министерство Внутренних Дел именные списки, с означением в оных, сколько имеют от роду лет...»¹⁴.

б) Усилить надзор за скопцами, а в случае совращения «немедленно доносить Губернскому Начальству, для произведения исследования и предания виновных суду»¹⁵.

в) Необходимо узнать время оскпления подсудимых, опираясь не на их слова, а медицинские показания, «...или же на показаниях лиц, заслуживающих доверия...»¹⁶.

г) Секретно доносить начальству о тех, кто признается «по влиянию своему особенно вредными для общества и должны быть удалены»¹⁷.

2) «Обязать всех служащих и вольно практикующих врачей, чтобы при выдаче кому либо свидетельства о том, что он действительно потерял детородные части от болезни, а не от умышленного оскпления, они непременно, в то же время объявляли о выдаче таковых свидетельств... Врачебным управам, дабы можно было удостовериться в справедливости сих свидетельств»¹⁸.

Из следующего циркуляра от 4 июня 1843 г. можно увидеть более четко обозначенный контроль над губерниями, так как помимо стандартной просьбы представлять 1 марта каждого года именные списки скопцов, там присутствует приказ

⁹ Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. С. 298.

¹⁰ Конь Р. М. Введение в сектоведение. С. 496.

¹¹ ГАСО. Ф. 1. Оп. 4. Д. 617. Л. 22.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. Л. 3–4.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. Л. 4, 6.

¹⁷ Там же. Л. 6.

¹⁸ Там же. Л. 6–7.

о «немедленном доложении... оных»¹⁹ списков за 1842 г. с «объяснением, почему сего не исполнено было в свое время»²⁰.

Одним из наиболее распространенных методов борьбы была ссылка в Закавказье. Скопцов, получивших достаточно широкое распространение не только среди крестьянского населения, но и среди остальных социальных групп (например, военных), начали отсылать в Закавказский край и Восточные земли, что можно подкрепить следующими цитатами из секретного циркуляра от 31 марта 1847 г.: «Государь Император... соизволил: 1. Нижних чинов скопцов, соделавшихся к продолжению службы неспособными... вовсе не увольнять, но высылать в Закавказский край для назначения в рабочие команды... 2. Тех из сих нижних чинов, которые по разным недоразумениям неправильно уволены... оставить в местах их жительства; но ежели из них окажутся вредные для общества и распространяющие ересь, то таковых высылать в Закавказский край...»²¹. Помимо Закавказья скопцов выслали и в «отдаленный край Восточной Сибири, с поручением их строгому надзору тамошнего гражданского начальства»²². Также, для более тотального контроля скопцов, в следующем секретном циркуляре этого же года требовалось ставить примету «оскопления» во всех выдаваемых скопцам документах. При этом государство делало упор на то, что последователи секты скопцов с отсутствием этой приметы будут «представлены суду как вновь оскопленные»²³, так что сделать обозначение в документах было в их же интересах. Впрочем, в 1848 г. с таким методом борьбы, как ссылка, возникли проблемы. В циркуляре, отправленном Смоленскому губернатору, сообщалось, что скопцы пересылаются в Закавказский край «не в виде арестантов, а в сопровождении одного инвалида, и что люди сии во время пути, пользуясь совершенной свободой, останавливаются на вольных квартирах, посещают односектаторов своих, которые... через это распространяют скопческую ересь»²⁴. В связи с этим, Министерство внутренних дел по секретной части требовало усилить наблюдение за скопцами и доставлять их в Закавказье, строго следуя правилам пересылки арестантов. Вероятно, подобная халатность сопровождающих могла быть связана с тем, что органы надзора не знали, как обращаться с религиозными диссидентами. Можно даже предположить, что ввиду некоторых пацифических мировоззрений и повсеместным притеснением секты со стороны государства, среди исполнителей наказания могли быть сочувствующие, испытывавшие симпатии к скопцам.

Следующий предполагавшийся метод борьбы с распространением ереси — разведение семей скопцов. Рассмотрим этот метод на примере циркуляра от 9 июля 1838 г., в котором рассматривается следующая ситуация — в Закавказье, к высланному туда за оскопление себя Ильину Сидору Ермолаевичу приехала жена с двумя несовершеннолетними дочерьми и принялась узнавать, можно ли проживать детям при отце-скопце. На что получила следующий ответ: «...Государь Император соизволил: постановить правилом, чтобы не оскопленным членам семейств скопцов не позволять переселяться с сими... не распространяя, однако, сего воспрещения на жен таковых»²⁵. Подобное обстоятельство, вероятно, должно было ограничить распространение ереси среди неокрепших детских умов и стать еще одним угрожающим законодательным фактором для тех, кто планировал себя оскопить.

Еще одним методом был запрет на выезд. В мае 1851 г. смоленскому военному губернатору был отправлен секретный циркуляр, требовавший передать всем местным начальствам, чтобы они «отнюдь и ни под каким видом не выдавали скопцам паспортов на отлучение из постоянных мест их жительства»²⁶, как ни за границу, так

¹⁹ Там же. Л. 10.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Л. 23.

²² Там же. Л. 47.

²³ Там же. Л. 26.

²⁴ Там же. Л. 32.

²⁵ Там же. Л. 26.

²⁶ Там же. Л. 40.

и ни в любое другое место в Российской Империи. Помимо этого, в 1856 г. вышел указ, затронувший даже ссылки: «...скопцов, присуждаемых Уголовными Судиами к ссылке в Закавказский край, оставлять в городских тюрьмах, содержа отдельно от прочих арестантов»²⁷. Вероятно, это могло быть связано с тем, что даже сидя в тюрьмах, скопцы не переставали миссионерствовать и распространять ересь.

Исследование показывает постепенное развитие принимаемых государством мер для сдерживания распространения этой ереси. Тотальный контроль губерний, запрет на выезд, ссылки в восточные части империи — таковы были меры для поддержания социальной, религиозной и политической стабильности. Вместе с тем, вопреки усилиям государства, скопческая ересь продолжала существовать и сохранять свои приверженцев. Это свидетельствует о сложности борьбы с еретиками и о глубине их убеждений.

Источники и литература

1. *Буткевич Т. И.* Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910.
2. *Гавриленков А. Ф.* Религиозные нормы и хозяйственная деятельность секты скопцов (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Вестник Брянского государственного университета. 2023. № 3. С. 46–54.
3. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 1. Оп. 4. Д. 617.
4. *Кельсиев В.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон: Trubner & Co., Paternoster row, 1862.
5. *Конь Р. М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2008.
6. *Кутепов К.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1883.
7. *Пеликан Е.* Судебно-медицинские исследования скопчества. СПб., 1875.
8. *Скворцов В. М.* Скопчество как секта и обличение ее заблуждений. СПб., 1902.

²⁷ Там же. Л. 54.

Н. С. Артёмов

О ВОЗМОЖНОСТИ ПРИМЕНЕНИЯ РАЗРАБОТОК Г. П. ЩЕДРОВИЦКОГО В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В XX–XXI вв. в отечественной гуманитарной науке проблема построения частных типологий и целостных методологий, объясняющих сложность структурной организации человеческой деятельности, стала особенно актуальной. Среди многих концепций наименее известной является системомыследеятельностная (СМД) методология Г. П. Щедровицкого, которая начала конституироваться в рамках деятельности Московского Методологического кружка к концу 1960-х, а окончательно была завершена к началу 1980-х гг.¹ Оставаясь продуктом марксистской парадигмы мышления, СМД-методология внесла большой вклад в укоренение в России таких сфер научной деятельности, как филологическая и философская герменевтика². Это стало возможным благодаря фокусировке всей МД-системы на проблемах рефлексии, понимания, мышления и, с развитием герменевтики, интерпретации текстов. Одним из главных последователей Щедровицкого в области герменевтики можно считать Г. И. Богина, основателя Тверской Герменевтической школы.

Что есть рефлексия, по мнению Г. П. Щедровицкого, человечество не способно до конца определить³, но именно в ней заключается некоторое онтологическое начало любой деятельности, что отличает человека от всего остального мира. Рефлексия в классическом понимании Дж. Локка (с ним Щедровицкий, конечно, был согласен) — это наблюдение, «которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления»⁴. Человек, следовательно, есть существо, действующее непременно с мыслью, рефлексивно, его, выражаясь языком богословия, *энергия неотделима от мышления*.

В настоящей работе СМД-методология Щедровицкого прилагается к объяснению определенных процессов деятельности и мышления человеческого аспекта жизни Церкви Христовой. Важно отметить, что в рамках статьи не ставится цели создания какой-то историософской концепции. Скорее, можно говорить о перспективе нахождения ещё одной плоскости взаимодействия церковной и секулярной гуманитаристики, где те или иные процессы в жизни Тела Христова не поддаются рационализации или адаптации под нужды сциентистского сознания. Напротив, Церковь в поле данной концепции предстает с позиции уже оформившейся многовековой христианской православной традиции с её богословскими и экклезиологическими основаниями.

Действие Божественное, безусловно, невозможно оставить в стороне, напротив, именно в границах православия оно самым органичным образом встраивается в любую человеческую деятельность за счёт синергичной природы взаимодействия воли человеческой тварной ипостаси и воли Божественной. И именно православие даёт богословское основание для оправдания существования неологизма Щедровицкого

Чтец Николай Сергеевич Артёмов — Вологодская духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Щедровицкий Г. П. Мышление — Понимание — Рефлексия. М., 2005. С. 773–774.

² Колосова П. А., Крюкова Н. Ф., Львова Ю. А., Оборина М. В., Чебанов С. В. Семинарий по филологической герменевтике. Тверская школа / Общ. ред. Н. Ф. Крюкова. Тверь, 2021. С. 7.

³ Щедровицкий Г. П. Мышление — Понимание — Рефлексия. С. 66.

⁴ Джон Локк. Опыт о человеческом разумении // Джон Локк. Сочинения в 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 155.

«мыследействие». Ведь, по мысли отцов Православной Церкви, «идеи-воления»⁵ Бога не содержатся, как некие «универсалии», в сущности, но в ином модусе Его существования — энергиях, действиях⁶. Принимая во внимание теоцентричность православной антропологии, мы можем утверждать связь энергичности с логосностью и в жизни человека.

Г. П. Щедровицкий предлагал следующую концепцию организации человеческой деятельности, состоящую из 3-х поясов: 1) «пояс социально организованного и культурно закрепляемого коллективно-группового мышледействия» (мД); 2) «пояс полифонической и полипарадигматической мысли-коммуникации, выражающейся и закрепляющейся прежде всего в словесных текстах» (М-К); 3) «пояс чистого мышления, развертывающегося в невербальных схемах» (М)⁷. Пояс мД относится к «реальному содержанию и миру»⁸, он указывает на человеческую общность, где каждый субъект — потенциальный коммуникант. Пояс М-К «живет по принципам полилога (т.е. многих логик), противоречий, конфликтов и проблематизаций»⁹. В его рамках текст рассматривается как интенциональный предмет, как продукт мышления и объект понимания. В этот пояс помещается совокупный опыт всей письменной традиции той или иной культуры. Наконец пояс М выражает собственно «идеальное содержание»¹⁰, явленное в невербальных формах, при этом «предполагается, что между знаковой формой и содержанием, идеальным и реальным», существует *прямое соответствие*¹¹.

Прилагая координаты СМД-методологии к наследию православной традиции, мы получаем следующие результаты.

1. В рамках пояса мД Церковь предстает в призме классической экклезиологии с акцентом на основополагающем её свойстве — кафоличности (соборности). Важно отметить, что Щедровицкий, следуя марксистской научно-философской парадигме мышления, указывает, что на данном поясе мышледействия интеллект предстает как субстанция, не выраженная в конкретных субъектах: «интеллект по происхождению своему существует как бы между людьми, есть объединяющая и организующая их структура»¹², однако интеллект персонифицируется в личностях, когда человек приступает собственно к рефлексивной деятельности, например, к продукции текста. Безличный субстанциализм Щедровицкого корректирует Г. И. Богин, отмечая, что смысловое понимание текста «есть, в конечном счете, понимание человеческой личности»¹³. Учитывая это, пояс мД представляет собой, по сути, поле общественной организации личностей вокруг того или иного предмета.

Интересно, что в истории православного богословия мы можем обнаружить аналогичные суждения о природе Церкви как разумного Тела Христова. Так, В. Н. Лосский определяет Церковь как «множество тварных ипостасей»¹⁴. Прочие богословы-персоналисты придерживаются аналогичных мнений. Для митрополита Иоанна (Зизиуласа) в период его раннего богословского творчества Церковь предстала как евхаристическое собрание многих равных и уникальных (т.е. личностей) вокруг Одного истинно уникального — Христа¹⁵. Учение того же богослова о переходе бытия человека из состояния «биологической ипостаси» (=индивида) в бытие «церковной ипостаси» (=личности)¹⁶ вполне коррелирует с тезисом Щедровицкого о, выражаясь

⁵ Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 187.

⁶ Там же. С. 182.

⁷ Щедровицкий Г. П. Мышление — Понимание — Рефлексия. С. 775.

⁸ Там же. С. 776.

⁹ Там же. С. 778.

¹⁰ Там же. С. 776

¹¹ Там же. С. 778.

¹² Щедровицкий Г. П. Мышление — Понимание — Рефлексия. С. 323.

¹³ Богин Г. И. Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. Тверь, 2009. С. 54.

¹⁴ Лосский В. Н. Боговидение. С. 262.

¹⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 163.

¹⁶ Там же.

языком православного богословия, «ипостазировании» интеллекта в людях. Ведь этим Щедровицкий стремился указать лишь на то, что многие факторы необходимо должны повлиять на индивида, чтобы в акте коммуникации в дальнейших поясах он истинно смог стать личностью.

2. В рамках пояса М-К на передний план выступают филологические проблемы понимания, языка и интерпретации, которых никогда не была чужда православная теология: её в принципе можно определить как «лингвоцентрическую» по своей природе. Более того, следует констатировать, что проблематика практически всех догматических споров за всю историю Церкви сводилась к вопросу адекватной интерпретации истины Откровения средствами человеческого языка. Ведь Церковь, будучи «столпом и утверждением истины» (1Тим. 3: 15) имманентно, трансцендентально по отношению к её членам обладает всей полнотой истины, к которой невозможно добавление новых догматов. Проблематика богословских споров зачастую сводилась к поиску нужной формулировки, к уточнению терминов, адекватной интерпретации тех или иных богословских воззрений. В этой связи в качестве вершин развития «вселенского языка»¹⁷ православного богословия могут быть названы труды Великих Каппадокийцев, Леонтия Иерусалимского, Леонтия Византийского, Псевдо-Дионисия, прп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы а также, безусловно, в этом ряду должен быть поставлен Халкидонский орос — результат напряженной соборной богословской мысли. Совмещая благодатное воздействие Бога и гениальность своих богословских и философских интенций, многие великие православные авторы в своих трудах в первую очередь оформляли гибкую терминологию, из которой Церковь и сформировала свой уникальный синтетический язык, всецело библейский, с одной стороны, и, с другой — полный оправданных заимствований из философии. Свойство «лингвоцентричности» православной теологии указывает на то, что за даже мельчайшей языковой знаковой единицей¹⁸ может стоять совершенно иное понимание всей христианской «метафизики».

3. Пояс чистого мышления (М) в приложении к церковным реалиям может быть «очерчен» рамками всей христианской литургической символики, от устройства храма до иконы. В поясе М некоторые невербальные объекты становятся определителями (можно сказать, символами), за которыми стоят конкретные «вещные» реалии. Точно такими словами мы могли бы выразить, к примеру, суть иконопочитания: изображение всецело соотносит смотрящего на него с личностной, ипостасной реальностью бытия, с первообразом. Самая природа святости, следовательно, запечатлевается невербальными средствами. Как отмечает о. Павел Флоренский, «преобразившие своё лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом»¹⁹. По сути, в рамках пояса чистого мышления существовала первохристианская Церковь, для которой канон Священного Писания ещё не был закреплён, а количество прочих текстовых памятников ещё было незначительным. Изображая крест, другие пиктограммы, христиане невербальными средствами, чисто знаковыми абстракциями выражали свою причастность к эсхатологическому измерению жизни во Христе.

Важно отметить, что некоторые пояса способны начать доминировать в жизни той или иной общности. Так, пояс М «может формализоваться, а затем объективироваться и за счет этого целиком отрывать от рефлексии М-К и мД, элиминировать их и становиться особой мыслительной деятельностью по разворачиванию чистых форм М, своего рода производством знаково-знаниевых форм»²⁰. Думается, таким образом можно объяснить механизм фокусировки культуры конкретной Церкви на определенных сферах деятельности. Например, для русской церковной традиции

¹⁷ Лосский В. Н. Боговидение. С. 459.

¹⁸ Вспомним, скажем, все коллизии, связанные с «единой йотой», из-за которой «ὁμοούσιος» обращался в «ὁμοιούσιος», за которым терялась реальность Троицею Бога, всякая реальность спасения.

¹⁹ Флоренский П., свящ. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 28.

²⁰ Щедровицкий Г. П. Мышление — Понимание — Рефлексия. С. 780.

до поры было свойственно выражать богословие иконическим, невербальным образом, что обусловлено непричастностью русских православных в силу многих исторических причин к текстовой философской традиции античности, которую знали прочие Церкви Востока и Запада. Русское богословие, или «умозрение в красках»,²¹ — это уникальное явление деятельности в рамках пояса чистого мышления.

Таким образом, можно констатировать, что СМД-методология Г. П. Щедровицкого действительно способна в систематическом порядке адекватно представить структурную сложность человеческой мыследеятельности, выраженной в напряженной религиозной многовековой жизни Православной Церкви. Полученные результаты исследования в рамках формата статьи лишь в самом общем виде показывают перспективы применения концепции Щедровицкого.

Источники и литература

1. *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2009.
2. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
3. *Колосова П. А., Крюкова Н. Ф., Львова Ю. А., Оборина М. В., Чебанов С. В.* Семинарий по филологической герменевтике. Тверская школа / Общ. ред. Н. Ф. Крюкова. Тверь: Тверской государственный университет, 2021.
4. Джон Локк. Опыт о человеческом разумении // Джон Локк. Сочинения, в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
5. *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 111–452.
6. *Флоренский П., свящ.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил, 1993.
7. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: Харвест, 2006.
8. *Щедровицкий Г. П.* Мышление — Понимание — Рефлексия. М.: Наследие ММК, 2005.

²¹ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 5.

И. Д. Пышкин

ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ КРИТИКА МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XX–XXI ВВ. В ИНТЕРПРЕТАЦИИ НЕЙРОТЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Развитие современной науки ставит серьёзные вопросы перед конфессиональной теологией. Особую роль в данном вопросе занимают нейронауки, получившие большой потенциал в ходе революции в классических когнитивных исследованиях¹. Нейронаука позиционирует себя как выражение междисциплинарного, а иногда и «наддисциплинарного» подхода в вопросах изучения человека. Объектом нейроисследований становится творческое мышление, эмоциональность, эстетическое переживание, морально-этические установки и даже религиозный опыт. Таким образом, вопрос сознания, который являлся фундаментальным концептом в философском и психологическом дискурсе, переходит в поле комплексной науки о мозге.

Православную теологию и религиозную философию в данном вопросе интересуют особенности интерпретации философами материалистических взглядов исследований религиозной жизни, в том числе религиозного опыта, которые представляет нейронаука. В последней сформировался специальный термин для обозначения дисциплины на стыке нейрофизиологии и нейропсихологии, изучающей феноменологию религиозного сознания — нейротеология. Впервые это слово употребил в романе «Остров» известный английский писатель-фантаст О. Хаксли. В научное поле термин пришёл в трудах Джэймса Эшбрука. В 1984 г. в журнале *Zygon* им была опубликована статья «Нейротеология: работающий мозг и работа теологии»², положившая начало исследований религиозности под призмой методологии нейронаук.

В мировых наукометрических базах существует ряд статей по философии и религиоведению, осмысляющих когнитивные исследования религиозного опыта в материалистической парадигме, зачастую пренебрегая принципом научного плюрализма. Также под призму нашего внимания попадают и непосредственно нейротеологические исследования, если последние имеют в себе идеологическую окраску. В российском философском дискурсе отсутствует какая-либо полемика по этому вопросу как со стороны идеалистической философии, так и со стороны теологии. Особенно актуальной данная проблема становится в контексте того факта, что большинство отечественных философских исследований являются по своей сути лишь компиляцией трудов зарубежных философов-материалистов. В данной статье будет проведён критический обзор наиболее популярных работ как зарубежных, так и российских учёных, посвящённых материалистической интерпретации нейротеологии.

В первую очередь хотелось бы выделить два основных направления в материалистическом толковании нейротеологических исследований. Первый подход воспринимает религиозность как ошибку эволюционных процессов, второй — как объясняемое следствие эволюционных процессов — средство адаптации.

Иван Дмитриевич Пышкин — Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 2 курс.

¹ Бажанов В. А., Краева А. Г. Феномен трансдисциплинарной когнитивной революции // Российский гуманитарный журнал. 2016. № 2. С. 92.

² Ashbrook J. B. Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology // *Zygon*. 1984. Vol. 19. P. 331–350.

Первая теория обязана своим появлением американским нейробиологам С. Гулду и Р. Левонтину. Она была скептической реакцией части научного сообщества на главенствовавшую в то время теорию адаптивности в контексте эволюционного развития³. Впрочем, данная концепция не нашла широкой поддержки среди научного сообщества. Она получает своё серьёзное развитие лишь в трудах французского психолога и антрополога Паскаля Бойера, который также интерпретирует религиозность как «побочный продукт познавательной деятельности»⁴. В своей книге «Объясняя религию. Природа религиозного мышления» он не просто редуцирует религиозные феномены к физиологии мозга, но отрицает даже их эволюционное значение. Критикуя традиционные «объяснения» религии через ее функциональное предназначение — будь то ее объяснительный потенциал или социальные, психологические и биологические роли, он отводит последним место вторичного побочного эффекта от неполной реализации сформированных адаптивных механизмов человеческой психики⁵. При ответе на вопросы о высоком уровне «выживаемости» и развития религиозных убеждений П. Бойер опирается на эпидемиологическую модель, представленную Д. Спербером⁶. Суть его концепции заключается в том, что у нас существует врожденный набор концептуальных областей, таких как физические объекты, артефакты, животные, растения и личности, а также принципов, структурирующих эти области. Эти принципы формируют «имплицитные» теории, которые являются основой для более поздних «эксплицитных» представлений. Они играют ключевую роль в определении релевантности любых допущений о характеристиках этих понятий, что, в свою очередь, влияет на эволюцию религиозных убеждений.

Вторая модель предполагает, что религия изначально является продуктом эволюционной адаптации, продолжающим и по сей день разрешать многие экзистенциальные проблемы в сознании человека. Данный подход можно увидеть в работах Ю. Д'Акили и Э. Ньюберга. Учёные пытались выявить нейробиологическую детерминацию религиозного поведения, изучая влияние левого и правого полушария на появление таких явлений религиозного сознания как вера, экстатические переживания и ритуальное поведение⁷. Свою теорию они назвали концепцией «мистического мозга», которая заключается в изучении этимологии мистических явлений религиозной жизни человека на основе нейровизуализации⁸. Нейробиологи приходят к выводу, что мистические состояния являются продуктом работы нашего мозга⁹. Кроме того, исследователи высказываются о религиозности как о способе эпистемологической редукции, который мозг придумал как средство психической защиты. Этой же позиции придерживается Вильям Иронс, утверждающий, что в процессе эволюции религия развивалась как механизм, который мог выполнять различный спектр задач: улучшать кооперацию между индивидами и группами, например с помощью коллективных ритуалов или интенсивных религиозных стимулов¹⁰.

Также стоит упомянуть о цитируемом во многих материалах по критике религии философе-натуралисте Дэниеле Деннете¹¹. В своей книге он использует работы нейробиологов С. Атрона, Х. Уайтхауса, Д. Спербера, осмысляя религиозность

³ Кузин И. А. «Spandrels...» Гулда и Левонтина и критика адапционизма // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2015. № 3. С. 4–6.

⁴ Boyer P. Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought. N. Y., 2001. P. 5, 10–31.

⁵ Ibid.

⁶ Sperber D. Explaining Culture; A Naturalistic Approach. Oxford: Blackwell, 1996.

⁷ Малевич Т. В. Нейрогеология: теории религии и наука о мозге // Религиоведческие исследования. 2013. № 7–8. С. 67.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Irons W. Religion as Hard-to-Fake Sign of Commitment // Evolution and the Capacity for Commitment. N. Y., 2001. P. 292–293.

¹¹ Криктова Т. М. Dennett D. C. Breaking the Spell: religion as a Natural Phenomenon. Penguin Books, 2006. 448 p. // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 447–480.

как результат нейробиологических эволюционных процессов¹². Здесь Деннет основывается на меметической концепции, утверждая, что поиск «трансцендентного агента» выработался как психическая защита от неразрешимых для неразвитого мозга страхов и явлений и закрепились на генетическом уровне¹³.

Среди отечественных исследований крайне мало работ, представляющих реальный научный продукт, а не обзор трудов западных специалистов. Своё конкретное мнение через призму материализма преподносит А. В. Марков, чьи статьи имеют достаточно высокий индекс цитирования. Биолог указывает на тенденции к выявлению конкретных областей мозга, отвечающих за те или иные аспекты наших моральных суждений, в том числе и вопросов религиозности¹⁴. Автор видит в религии эволюционно обусловленный адаптивный и просоциальный характер¹⁵.

Основная проблема многих достаточно ценных для нейробиологии, антропологии, религиоведения и теологии исследований теряют свой потенциал в свете сомнительной философской интерпретации. По своей сути обе теории являются проявлением грубого физикализма как частного случая материализма. Существует целый ряд исследований, посвящённых критике физикализма, однако я бы хотел сконцентрироваться на главной, на мой взгляд, проблеме, которая возникает в интерпретации нейротеологических исследований. Прежде всего, это проблема связи между сознанием и телом. Любое действие имеет за собой причину или хотя бы обусловленность. С точки зрения биологии любому движению тела предшествует нейронная активность нашего мозга. С этим никто не спорит, однако, каким образом возникает эта реакция? Наука не может достоверно определить, является ли моё волевое решение совершить действие исключительно физическим актом, поскольку в таком случае мы подаем в неразрешимую ситуацию: что же вызвало нейронную реакцию? Здесь мы либо признаём, что это был какой-то другой нейробиологический процесс и попадаем в замкнутый круг и можем дойти до тезиса об отсутствии свободной воли (если все наши действия обусловлены лишь нашей биологией, то как мы можем их контролировать и нести ответственность?), либо признаём наличие какого-то отличного от материи и первичного по отношению к ней начала — нашего сознания. В случае феномена религиозности работает та же концепция. Обнаруживая биологические модели, объясняющие религиозные переживания, мы сталкиваемся с проблемой первичного начала этих явлений, которое не может быть объяснено нейробиологическими процессами или генетическими факторами, поскольку встаёт вопрос о том, что же в таком случае делает человека атеистом, если религия возникла в процессе эволюционного развития (неважно в каком формате). Если же атеизм это осознанный выбор человека, то мы опять возвращаемся к проблеме первичности сознания, которое невозможно отождествить с мозгом, так как сознательное и физическое нельзя представить однопорядковыми явлениями. Чтобы избежать подмены понятий, стоит обозначить присущую сознанию категорию квалиа и его эпистемический характер, а также обозначить непространственную природу и интенциональность как важнейшие онтологические факторы последнего. В таком случае можно сделать вывод, что религиозность относится к проблеме сознания (индивидуальность и субъективность религиозных взглядов и переживаний, самодостаточность и непосредственность религиозного опыта, отсутствие объективных средств измерения религиозного опыта и его субъективная реальность для человека), которое будет первично над физическими явлениями, а, следовательно, она не может рассматриваться как продукт исключительно эволюционно-биологического процесса.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Марков А. В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // Историческая психология и социология истории. 2009. № 1. С. 47–50.

¹⁵ Там же. С 53.

Источники и литература

1. *Бажанов В. А., Краева А. Г.* Феномен трансдисциплинарной когнитивной революции // Российский гуманитарный журнал. 2016. № 2. С. ...
2. *Крихтова Т. М.* [Рец.] Dennett D. C. Breaking the Spell: religion as a Natural Phenomenon. Penguin Books, 2006. 448 p. // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 447–480.
3. *Кузин И. А.* «Spandrels...» Гулда и Левонтина и критика адаптационизма // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2015. № 3. С. 4–6.
4. *Малевич Т. В.* Нейротеология: теории религии и наука о мозге // Религиоведческие исследования. 2013. № 7–8.
5. *Марков А. В.* Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // Историческая психология и социология истории. 2009. № 1. С. 47–50.
6. *Ashbrook J. B.* Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology // Zygon. 1984. Vol. 19. P. 331–350.
7. *Boyer P.* Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought. N. Y., 2001.
8. *Irons W.* Religion as Hard-to-Fake Sign of Commitment // Evolution and the Capacity for Commitment / R. M. Nesse, ed. N. Y., 2001. P. 293–309.
9. *Sperber D.* Explaining Culture; A Naturalistic Approach. Oxford: Blackwell, 1996.

А. Г. Шанин

ВОЗМОЖНОСТИ ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В ПРЕПОДАВАНИИ ЦЕРКОВНОГО КРАЕВЕДЕНИЯ

Многие педагоги и исследователи считают, что внедрение информационно-коммуникационных технологий (далее ИКТ) на сегодняшний день является новой веткой развития образовательного процесса. По мнению О. И. Агапова, О. А. Кривошеева и А. С. Ушакова, компьютерная технология — это совокупность методов, форм и средств воздействия на человека в процессе его развития. Таким образом, компьютерные технологии обучения — это процесс подготовки и передачи информации обучаемому, средством осуществления которых является компьютер¹. Н. Александренко отмечает, что компьютерная технология может осуществляться в трёх видах: 1) «проникающая» технология — применение компьютерного обучения по отдельным темам, разделам для отдельных дидактических задач; 2) «основная», определяющая наиболее значимые из используемых в данной технологии частей; 3) «монотехнология», означающая, что все обучение, все управление учебным процессом, включая все виды диагностики, мониторинг, опираются на применение компьютера².

Исследуя вопрос интеграции ИКТ в образовательную сферу, А. М. Ямалетдинова и А. С. Медведева выделяют пять основных функций: обучающую (изучение и закрепление нового материала, самообразование и контроль), развивающую (развитие анализа, синтеза и других приемов умственной деятельности), воспитывающую (воспитание моральных и личностных качеств учащихся), познавательную (знакомство с разными точками зрения, возможность работать совместно) и мотивирующую (увлекательность и занимательность ИКТ)³. Таким образом, ИКТ предоставляют уникальные возможности для развития учебных навыков и интенсификации учебного процесса в целом. Каков информационный и дидактический потенциал компьютерных технологий?

Многие исследователи полагают, что информационный потенциал компьютерных технологий заключается в доступе к колоссальному объёму информации. С появлением интернета и развитием онлайн-ресурсов как преподаватели, так и учащиеся могут находить и получать информацию по интересующим их вопросам. Онлайн-курсы, онлайн-библиотеки, научные публикации — всё это находится в открытом доступе и любой человек, желающий исследовать ту или иную область научного знания, может пользоваться данными ресурсами. Дидактический потенциал современных компьютерных технологий видится в их способности обучать и развивать пользователя. Компьютеры используются в образовательном процессе для проведения интерактивных уроков, обучающих игр и тренировочных программ, которые в свою очередь помогают получать и систематизировать необходимые знания. Кроме того,

Артём Григорьевич Шанин — Пензенская духовная семинария, магистратура, 1 курс.

Научный руководитель — Алена Борисовна Шигурова, кандидат филологических наук, доцент Пензенской духовной семинарии.

¹ Агапова О. И., Кривошеев А. О., Ушаков А. С. О трех поколениях компьютерных технологий обучения // Информатика и образование. 1994. № 12. С. 36.

² Александренко Н. Учебная деятельность школьников на основе информационных технологий // Муниципальное образование: инновации и эксперимент. 2015. № 5. С. 19.

³ Ямалетдинова А. М., Медведева А. С. Современные информационные и коммуникационные технологии в учебном процессе // Вестник Башкирского университета. 2016. № 4. С. 1134.

компьютерные технологии позволяют обогащать познавательный процесс путём использования мультимедийных материалов, интерактивных моделей и визуализации информации, что делает процесс обучения более увлекательным и эффективным.

Д. В. Манкевич проводит анализ информационного и дидактического потенциала интерактивных исторических карт в образовательном процессе. Использование интерактивной картографической модели (карты) способно решить проблему плоского изображения за счёт своей многослойности и возможности внедрения различных видов информационных ресурсов: текстовых, изобразительных и видео-ресурсов. Главным достоинством таких карт является возможность интеграции их в мультимедийные комплексы с последующим размещением на образовательных платформах⁴.

Н. В. Бекузарова даёт определение интерактивных карт, а также анализирует их виды и особенности. Интерактивная карта – это электронная карта, на которой представлена информация, привязанная к географическому контексту⁵. Существенным отличием от других видов карт является её информативность. Это свойство достигается за счёт скрытой информации, получить которую можно выполнив на карте некоторые действия (к примеру, скроллингом или наведением курсора на объект). Автор предлагает следующую классификацию электронных карт: 1) неинтерактивные программно-зависимые; 2) интерактивные программно-зависимые; 3) интерактивные программно-независимые. К первой группе принадлежат электронные карты, сделанные в таких программах, как CorelDRAW, Adobe Illustrator, Macromedia Freehand и другие. Для пользования такой картой необходим компьютер и соответствующая программа, в которой она создана, или программа, поддерживающая формат карты⁶. Интерактивные программно-зависимые электронные карты созданы на базе специализированных картографических программ, таких как MapInfo, Panorama, Microstation. Для взаимодействия с такого рода картой необходим компьютер и соответствующая программа, в которой она была создана. Интерактивная программно-независимая электронная карта создаётся на таких сервисах, как Google maps, Яндекс карты, Gisware, Curious World Maps, MapGps и т. п. Взаимодействие с такими картами требует доступ в сеть интернет и наличие аккаунта на сервисе.

Рассмотрев возможности применения интерактивной карты в образовании, попытаемся проанализировать, каким образом электронные карты возможно использовать при обучении церковному краеведению. Вот несколько возможностей её применения:

1. Визуализация и интерактивность. Интерактивная карта позволяет наглядно отображать географические объекты, связанные с церковной историей и культурой. Это поможет учащимся лучше представить исторический контекст событий. Учащиеся могут исследовать карту, увеличивать и уменьшать масштаб, добавлять маркеры и прикреплять к ним текстовую, фото и видеоинформацию.

2. Виртуальные паломничества и туры. С помощью интерактивной карты можно создавать виртуальные экскурсии по церковным объектам. Учащиеся могут посещать как действующие храмы и монастыри, так и те, что были разрушены, причем делая всё это, не выходя из класса. Это позволит им получить представление о внешнем виде и внутреннем убранстве зданий, а также ознакомиться с их историей и значением.

3. Изучение церковной архитектуры. Интерактивная карта также является ценным инструментом для изучения церковной архитектуры. Маркеры, например, могут указывать на различные стили архитектуры, такие как византийский, древнерусский, готика, барокко и т. д.

⁴ Манкевич Д. В. О специфике и перспективах использования интерактивных исторических карт в образовательном процессе // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Филология, педагогика, психология. 2013. № 11. С. 88.

⁵ Бекузарова Н. В., Шумовский О. И. Использование интерактивной карты для формирования исторических знаний // International Journal of Advanced Studies. 2018. № 4. С. 26.

⁶ Стивак Л. Ф. Интерактивный комплекс сравнения цифровых карт // Системный анализ в науке и образовании. 2014. № 2. С. 35.

Первым и пока что единственным примером создания электронной интерактивной карты в пензенском регионе является проект «Уничтоженные храмы Пензы». Автором данной электронной карты является 11-летняя ученица лицея № 29 Ксения Кузнецова, которая совместно со своей мамой и школьным педагогом создала этот уникальный проект⁷. Карта создана на базе сервиса Google MyMaps и относится к типу программно-независимых. На ней располагаются маркеры, на месте которых когда-то находились православные храмы. При клике на маркер открывается информационное окно, в котором указаны название, описание и сохранившиеся фотографии храмов. Интерактивный картографический ресурс, предложенный выше, в перспективе позволит помочь в создании интерактивной карты святынь Пензенской епархии с указанием основных наиболее известных храмов, их святынь, источников, и возможно — связанных с ними святых.

О. И. Маркова рассматривает такое явление, как виртуальное паломничество. Анализ онлайн-паломничеств позволил автору выделить следующие преимущества:

— возможность за короткое время посетить места, географически далеко отстоящие друг от друга;

- возможность подать требы онлайн;
- возможность виртуального участия в богослужениях;
- возможность виртуальных паломничеств в периоды пандемий.

Вместе с этим существует и ряд недостатков онлайн-паломничества, таких как:

- невозможность непосредственного участия в богослужениях;
- невозможность приобщения к таинствам Церкви;
- невозможность проникновения духом святого места, хождения по его территории, непосредственного прибегания к святыням (иконам, мощам, источникам и др.), посещения музеев⁸.

Таким образом, хотя онлайн-паломничество позволяет ознакомиться со святыми местами, расположенными в отдаленном расстоянии, однако оно никаким образом не может заменить живое ощущение святого места.

Использование ИКТ в преподавании церковного краеведения является актуальной темой, которая имеет как достоинства, так и некоторые недостатки и возможные риски. Рассмотрим их подробнее.

Достоинства использования ИКТ для интенсификации процесса обучения заключаются в следующем:

1. Мотивирующая функция. Современные школьники в своём большинстве относятся к поколению Z (или интернет-поколению) и поэтому ожидают от учебного заведения широкого использования технологий в обучении.

2. Интерактивность. Использование интерактивных программ привносит разнообразие в учебный процесс, учащиеся получают возможность работать с материалом в новой увлекательной форме. Это позволяет заинтересовать и замотивировать учащихся.

3. Персонализация. Применение ИКТ позволяет осуществлять постоянное взаимодействие, независимо от места нахождения участников коммуникации, может соединить преподавателя и ученика для дополнительных индивидуальных занятий в случае необходимости⁹.

4. Доступ к информации. ИКТ предоставляет учащимся доступ к обширным базам данных, электронным библиотекам, архивам и другим источникам информации, что расширяет их возможности для исследований и углубления знаний.

⁷ В Пензе создали карту уничтоженных храмов. URL: <https://pravda-news.ru/news/kultura/v-penze-sozdali-kartu-unichtozhenykh-khramov/> (дата обращения: 21.03.2024).

⁸ Маркова О. И. Онлайн-паломничество как элемент Информационной системы: за и против // Гуманитарное пространство. 2021. № 9. С. 1366.

⁹ Назаренко А. Л. К вопросу об информатизации лингвистического образования // Вестник Московского университета. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2010. № 1. С. 114–121.

Однако существуют и некоторые недостатки и риски, связанные с использованием ИКТ в преподавании церковного краеведения.

1. Информационный перегруз. Благодаря доступу к большому количеству информации, учащиеся могут запутаться и не суметь отделить правдивые и достоверные сведения от непроверенных и недостоверных. Это может повлечь за собой искажение представлений о церковной истории и культуре, а также спровоцировать появление ошибочных знаний.

2. Необходимость подготовки преподавателей. Эффективное использование ИКТ в преподавании требует от преподавателей соответствующей подготовки и навыков. Преподаватель является носителем нравственных ценностей, смыслов, идеалов, и это воздействие реализуется в непосредственном контакте, а не в текстах учебных заданий.

3. Чаше всего при использовании средств ИКТ срабатывает принцип экономии сил: заимствованные из сети Интернет готовые проекты, рефераты, доклады и решения задач стали сегодня привычным фактом, что не способствует повышению эффективности обучения и воспитания¹⁰.

Подводя итог, необходимо сказать, что интерактивная карта является мощным инструментом, который поможет значительно обогатить обучение церковному краеведению. Использование ИКТ дает возможность проводить занятия с обучающимися, которые имеют разный уровень знаний по данному предмету, предлагать им задания различной степени сложности, применять набор заданий и упражнений соответственно их способностям. При правильной организации учебного процесса повышается мотивация самоподготовки учащихся. Вместе с тем необходимо отметить, что направление дальнейшего исследования проблемы использования ИКТ в преподавании церковного краеведения должно лежать в практической и экспериментальной областях.

Источники и литература

1. Агапова О. И., Кривошеев А. О., Ушаков А. С. О трех поколениях компьютерных технологий обучения // Информатика и образование. 1994. № 12. С. 34–40.
2. Александренко Н. Учебная деятельность школьников на основе информационных технологий // Муниципальное образование: инновации и эксперимент. 2015. № 5. С. 19–22.
3. Бекузарова Н. В., Шумовский О. И. Использование интерактивной карты для формирования исторических знаний // International Journal of Advanced Studies. 2018. № 4. С. 22–36.
4. В Пензе создали карту уничтоженных храмов. URL: <https://pravda-news.ru/news/kultura/v-penze-sozdali-kartu-unichtozhenykh-khramov/> (дата обращения: 21.03.2024)
5. Манкевич Д. В. О специфике и перспективах использования интерактивных исторических карт в образовательном процессе // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Филология, педагогика, психология. 2013. № 11. С. 86–90.
6. Маркова О. И. Онлайн-паломничество как элемент Информационной системы: за и против // Гуманитарное пространство. 2021. № 9. С. 1136.
7. Назаренко А. Л. К вопросу об информатизации лингвистического образования // Вестник Московского университета. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2010. № 1. С. 114–121.
8. Спивак Л. Ф. Интерактивный комплекс сравнения цифровых карт // Системный анализ в науке и образовании. 2014. № 2. С. 30–42.
9. Ямалетдинова А. М., Медведева А. С. Современные информационные и коммуникационные технологии в учебном процессе // Вестник Башкирского университета. 2016. № 4. С. 1134–1160.

¹⁰ Ямалетдинова А. М., Медведева А. С. Современные информационные и коммуникационные технологии... С. 1140.

Д. Д. Петрин

УЧЁТ ВОЗРАСТНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ДЕТЕЙ ПРИ ЗНАКОМСТВЕ С АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРОЙ

Агиографическая литература — литература о жизни и деяниях святых — заслуживает пристального внимания, так как она имеет огромный педагогический потенциал. Ведь в житиях выявляется духовная составляющая человека, раскрывшего свое предназначение и достигшего святости, а также подробно излагается его жизненный путь как путь восхождения к идеалу. Нравственные ценности святых, заложенные в агиографической литературе, могут оказать большое влияние на духовно-нравственное воспитание и становление личности.

В настоящее время вопрос о том, как воспитать ребёнка хорошим человеком, становится серьёзной проблемой, ведь зачастую сами родители не знают, как это сделать, и не могут стать примером для своих детей. Те же, в свою очередь, выбирают кумиров, которых им предлагает современное медиапространство, которые, в свою очередь, могут оказать негативное влияние на нравственную картину мира ребёнка¹.

Изучение житий святых помогает ребёнку увидеть примеры идеальной нравственной жизни, которые в наше время найти очень трудно. Наличие «идеала» у современных школьников является важным внутренним критерием его духовно-нравственного воспитания, показателем его мотивов, убеждений, планов, предпосылок действий и поступков. От конкретности и многогранности идеала, а также его многозначности в судьбе людей или народа зависит степень потенциальных умений юношества выстраивать свою собственную жизнь². Святые же, в свою очередь, показывают пример жертвенности и любви, пример следования Христу, и этим вдохновляют других людей вести чистую нравственную жизнь, соблюдая Божьи заповеди. При адекватной адаптации агиографической литературы этими примерами могут вдохновиться и дети.

Однако при педагогической адаптации агиографической литературы возникают свои проблемы. Во-первых, как древнерусские, так и современные канонические жития трудны для понимания современных детей, ведь зачастую детям непонятна старославянская лексика. Во-вторых, некоторые дети могут предполагать, что изучение агиографической литературы не является нужным для них, так как святой жил в другие времена, когда ценности у людей тоже были другими.

Для решения первой проблемы епископ Вениамин предлагает допускать упрощение в содержательно-формальных признаках, чтобы сделать стиль повествования менее строгим, а также сочетать вербальные и невербальные компоненты при знакомстве ребёнка с житием. Ребёнок будет проявлять больше инициативы к изучению агиографической литературы, если будет осознавать, что это актуально, полезно и интересно. Особенно важно это, если жития святых изучаются в общеобразовательных учреждениях в рамках «Основ православной культуры»³.

Чтец Денис Дмитриевич Петрин — Пензенская духовная семинария, магистратура, 1 курс.

Научный руководитель — Алена Борисовна Шигурова, кандидат филологических наук, доцент Пензенской духовной семинарии.

¹ Кравченко С. М., Болотова Е. А. Значение образа святых в формировании духовно-нравственного облика ребенка // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2016. № 3 (42). С. 37.

² Гусакова В. О. Педагогический потенциал традиций православной культуры в духовно-нравственном воспитании школьников: дисс. ... докт. пед. наук. СПб., 2023. С. 117.

³ Лихоманов Н. И. (Епископ Рыбинский и Даниловский Вениамин) Жития новомучеников как литературный материал для школьного чтения // Ярославский педагогический вестник. 2016. № 2. С. 273.

Помимо этого нужно обратить внимание на критерии отбора материала житийной литературы, которые разработала Л. Н. Урбанович. В первую очередь нужно выбирать жития тех святых, чей подвиг детям будет понятен и душевно близок и, насколько это возможно, тех святых, которые жили как можно ближе к родному региону и современной эпохе. Центральное место в изучении жития святого должна занимать проблематика нравственности, вопросы которой особенно актуальны и в наши дни. Но главное в том, что, по мнению исследователя, знакомя детей с агиографической литературой, нужно учитывать их возрастные особенности. При соблюдении этого принципа будут в той или иной мере разрешаться все разновидности проблем адаптации агиографической литературы⁴.

Возрастные особенности ребёнка составляют основу для деления жизни ребёнка на периоды. На основе развития с годами той или иной особенности психологическая и педагогическая наука предлагают варианты возрастной периодизации. В рамках данной работы рассмотрим периодизации, предложенные Д. Б. Элькониным, Л. Кольбергом и В. Г. Маранцманом.

Согласно концепции Д. Б. Эльколина каждый период характеризуется ведущим типом деятельности, социальной ситуацией развития и основными психическими новообразованиями. Психолог выделяет шесть периодов развития, из которых в рамках данной работы наибольший интерес представляют четыре последних периода. Возраст от 3-х до 6-ти лет — дошкольный. Ведущей деятельностью в этом возрасте является сюжетно-ролевая игра. В младшем школьном возрасте (7–10 лет) ребёнок осваивает правила и способы учебной деятельности, которая в это время является ведущей. В подростковом возрасте (10–15 лет) её сменяет общение со сверстниками, благодаря которому оформляются смысловые ориентации на планирование будущего и на отношение к другим людям. В юношеском возрасте (15–17 лет) ребёнок осваивает профессиональные навыки и умения, осуществляется учебно-профессиональная — ведущая в данном возрастном периоде деятельность⁵.

Согласно гипотезе морального развития Л. Кольберга ребёнок переживает три периода развития морали. Первый — доконвенциональный период, хронологически относящийся к периодам дошкольного и школьного возрастов. Дети ориентируются на мнения авторитетов, от которых и перенимают представления о добре и зле. Второй период — конвенциональный, который, как правило, наступает в подростковом возрасте. На данном этапе развития ребёнок ориентируется на общественное мнение, откуда выводит, что добром является то, что принимается большинством и способствует поддержке социального строя. Третий период — постконвенциональный. В это время человек отвергает принятые обществом понятия о добре, справедливости, честности. Как правило, позже человек сам себе изберёт те или иные ценности. Следует отметить, что через постконвенциональный период проходят далеко не все, многие всю жизнь находятся на предыдущем уровне, а некоторые — на первом⁶.

Согласно теории В. Г. Маранцмана восприятие ребёнком художественной литературы также зависит от его возраста. Границы периодов Владимир Георгиевич определял не возрастом, а классом⁷. Так, 5–6 классы он называл «периодом наивного реализма», который характеризуется слиянием искусства и действительности при чтении, эмоциональной активностью, фокусировкой внимания на содержании

⁴ Урбанович Л. Н. Интеграция агиографической литературы в содержание образования как ресурс духовно-нравственного воспитания школьников // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2018. № 48. С. 13.

⁵ Склярова Т. В., Янушкявичене О. Л. Возрастная педагогика и психология: Учебное пособие для студентов педагогических вузов и духовных семинарий. М., 2004. С. 8.

⁶ Янушкявичене О. Л. О возрастных особенностях детей и методике преподавания ОПК // Портал «Слово». URL: <https://portal-slovo.ru/pedagogy/46801.php> (дата обращения: 06.03.2024).

⁷ Маранцман В. Г., Тихонова С. В. Идеи В. Г. Маранцмана и их развитие в методике преподавания литературы // Нижегородское образование. 2022. № 5. С. 114.

и сюжете произведения, а не на художественной ценности. 7–8 классы В. Г. Маранцман называет «периодом нравственного эгоцентризма». В это время школьник даёт собственную оценку читаемому произведению и видит в нём свой смысл и свои проблемы, зачастую отвергая или не видя замысел автора. В свою очередь, 9–11 классы названы «периодом связей», потому что школьники данной возрастной группы стремятся к логическому пониманию текста, поиску общей идеи, вследствие чего уделяется внимание художественной форме произведения и его историческому контексту, а не последовательному переживанию текста⁸.

При изучении периодизации в развитии и возрастных особенностей детей становится очевидно, что методологический подход к изучению агиографической литературы должен соответствовать возрасту обучающегося. Так, на основе вышеизложенного материала можно предложить руководствоваться следующими советами для знакомства с житийной литературой конкретной возрастной группы.

Детей дошкольного возраста лучше знакомить с наиболее яркими и простыми фактами из жизнеописаний святых. Знакомить дошкольников лучше с наиболее известными святыми, о которых дети чаще всего слышат и которых чаще всего видят на иконах⁹. Отличным примером для изучения будут жития святителя Николая Мирликийского Чудотворца, преподобных Сергия Радонежского и Серафима Саровского. Для лучшего усвоения детьми житий святых необходимо задействовать все три вида памяти. Можно чередовать просмотр видеорядов, прослушивание адаптированного повествования о святом, и, например, раскраску картинки контурного вида¹⁰.

Детям младшего школьного возраста можно предложить более систематичное изучение и чтение агиографической литературы. У младшего школьника по сравнению с дошкольниками появляется осмысленность своего поведения. Для наилучшего усвоения материала так же подойдут видеоряд и адаптированные рассказы. А для включения моторной памяти можно предложить детям заполнение рабочей тетради, что сделает изучение житий святых интереснее. Большое место для ребёнка в этот период занимает авторитет, которым может быть родитель или учитель¹¹. Нравственная картина мира ребёнка изменится в лучшую сторону, если в числе его авторитетов будут святые, которые достигли нравственного идеала, которому ребёнок будет подражать. В данном возрасте можно познакомить детей с жизнеописаниями святого князя Александра Невского, святого благоверного князя Даниила Московского, святого великомученика Георгия Победоносца.

В подростковом, или среднем школьном, возрасте большинство подростков переживает конвенциональный период морального развития¹². Понятия о добре и зле им диктует современное общество и медиапространство. У подростка может сложиться мнение, что образ жизни большинства людей и является правильным, даже если на самом деле это не так. Нужно дать понять подростку, что не всегда правда за большинством и за истину и высокие нравственные ценности необходимо бороться. В этом возрасте можно познакомить школьника с житиями мучеников и исповедников. Вдохновиться воцерковлённые подростки могут примером Максима Исповедника, до последнего защищавшего учение о Христе от ересей, будучи окружённым и гонимым еретиками-монофелитами. Для невоцерковлённых детей прекрасным будет пример Иоанна Крестителя, который покажет, что даже перед лицом смерти нужно говорить правду и не терять веру. Также можно познакомить подростков с житиями мучеников первых трёх столетий, готовых умереть за Христа, говорящих в лицо правителям о том, что истина во Христе, а не в их

⁸ Маранцман В. Г. Возрастные и индивидуально-типологические различия восприятия школьниками художественных текстов // Вопросы психологии. 1985. № 5. С. 54.

⁹ Гусакова В. О. Педагогический потенциал традиций... С. 116.

¹⁰ Кравченко С. М., Болотова Е. А. Значение образа святых... С. 42.

¹¹ Дивногорцева С. Ю., Ивлианова Е. А., Становская Т. А. Педагогический аспект изучения агиографической литературы // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2023. № 68. С. 43.

¹² Янушкявичене О. Л. О возрастных особенностях детей и методике преподавания ОПК.

языческих богах. Важнейшими примерами мужества могут послужить жития новомучеников и исповедников XX века, пострадавших за веру во Христа в годы большевистских гонений.

Старший школьный возраст, или юношеский, характеризуется учебно-профессиональной ведущей деятельностью¹³. Многие дети уже определились с будущей профессией и активно движутся к достижению своих целей. Важно показать юношам, что профессиональная деятельность не идёт вразрез с Христианством. Хороший специалист может быть и добрым христианином. Юношей можно познакомить с житием апостола Павла, который занимался шитьём палаток — достаточно актуальным для того времени ремеслом. При этом он был величайшим проповедником Христианства среди язычников. Из более современных святых можно упомянуть святителя Луку Крымского, который, будучи успешным врачом, посвятил свою жизнь Богу.

Как отмечалось выше, согласно гипотезе морального развития Л. Кольберга, некоторые юноши могут переживать постконвенциональный период развития¹⁴. Кто-то из них отверг традиционные нравственные ценности, возможно, совершил моральное падение. Такому юноше важно донести, что Господь любит его и примет его покаяние, что у него всегда есть надежда на спасение, какие злые слова или поступки ни были бы за его спиной. Пример апостола Павла будет актуален и здесь, так как перед тем как последовать за Христом, он преследовал Его учеников. В качестве примера также можно привести житие священномученика Киприана, который до принятия Христа 20 лет служил языческим богам. Можно подумать о знакомстве юношей с житием преподобной Марии Египетской, которая до своего подвига вела греховную жизнь.

Таким образом, агиографическая литература имеет огромный педагогический потенциал, так как её изучение способствует улучшению нравственной жизни ребёнка вследствие формирования нравственного идеала, желания подражать святому. С другой стороны, изучение житий святых будет развивать память и общую эрудицию ребёнка. Однако для полноценной реализации всего педагогического потенциала нужно учитывать особенности каждой возрастной группы и критерии отбора материалов агиографической литературы к каждой из них.

Источники и литература

1. Гусакова В. О. Педагогический потенциал традиций православной культуры в духовно-нравственном воспитании школьников: дисс. ... докт. пед. наук. СПб., 2023. EDN UTRIKA. https://disser.herzen.spb.ru/Preview/Vlojenia/000000944_Disser.pdf (дата обращения: 06.03.2024).

2. Дивногорцева С. Ю., Ивлинова Е. А., Становская Т. А. Педагогический аспект изучения агиографической литературы // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2023. № 68. С. 36–49.

3. Кравченко С. М., Болотова Е. А. Значение образа святых в формировании духовно-нравственного облика ребенка // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2016. № 3 (42). С. 36–44.

4. Лихоманов Н. И. (Епископ Рыбинский и Даниловский Вениамин) Жития новомучеников как литературный материал для школьного чтения // Ярославский педагогический вестник. 2016. № 2. С. 269–274.

5. Маранцман В. Г. Возрастные и индивидуально-типологические различия восприятия школьниками художественных текстов // Вопросы психологии. 1985. № 5. С. 54–61.

¹³ Складорова Т. В. Возрастная психология и педагогика. С. 18.

¹⁴ Янушкявичене О. Л. О возрастных особенностях детей и методике преподавания ОПК.

6. *Маранцман Е. К., Тихонова С. В.* Идеи В. Г. Маранцмана и их развитие в методике преподавания литературы // Нижегородское образование. 2022. № 5. С. 113–117.
7. *Склярова Т. В., Янушкявичене О. Л.* Возрастная педагогика и психология: Учебное пособие для студентов педагогических вузов и духовных семинарий. М.: Покров, 2004.
8. *Урбанович Л. Н.* Интеграция агиографической литературы в содержание образования как ресурс духовно-нравственного воспитания школьников // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2018. № 48. С. 9–18.
9. *Янушкявичене О. Л.* О возрастных особенностях детей и методике преподавания ОПК // Портал «Слово». URL: <https://portal-slovo.ru/pedagogy/46801.php> (дата обращения: 06.03.2024).

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 16 октября 2018 года

Актуальные вопросы церковной науки

№ 1, 2024

Научный журнал

Материалы XVI Международной студенческой
научно-богословской конференции.
Санкт-Петербург, 16–17 мая 2024 года

ISSN 2618-9097 (Print)
ISSN 2687-0827 (Online)

Главный редактор журнала
протоиерей Константин Александрович Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент
кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:
<https://scientific-journals-spbda.ru/current-issues-church-science>

Электронная почта журнала:
E-mail: ref.science.spbda@mail.ru

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Константин Пешков

Подписано в печать: 06.05.2024 г. Дата выхода в свет: 16.05.2024 г.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 17,2 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 75. Тираж 200 экз.