

Богословско-исторический сборник

Выпуск
№ 1 (32)



Калужская духовная семинария
2024

Theological and historical collection

ISSUE
№ 1 (32)



Kaluga Theological Seminary
2023

ББК 86.372

УДК 271.2

Б 746

*По благословению Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского*

ISSN 2712-9918

12+

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
№ ИС Р24-408-0209

Печатное СМИ «Богословско-исторический сборник» зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации СМИ ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

«Богословско-исторический сборник» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

«Богословско-исторический сборник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 22 октября 2021 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.2 Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.3 Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.6.1 Отечественная история

5.6.2 Всеобщая история

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Главный редактор:

Климент, митрополит Калужский и Боровский, доктор исторических наук, кандидат богословия, ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:

Иосиф, епископ Можайский, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Алексеев В. А., доктор философских наук, член Российской академии словесности, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Володихин Д. М., доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор кафедры «Педагогическая психология им. профессора В. А. Гуружапова» факультета «Психология образования» Московского государственного психолого-педагогического университета

Каширина В. В., доктор филологических наук, профессор кафедры основ гражданственности Российской академии живописи, ваяния и зодчества им. Ильи Глазунова

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук, член Российской академии естествознания, профессор кафедры социальной и организационной психологии Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Лыткин В. В., доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, культурологии и социально-культурной деятельности Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор, президент Российской академии образования

Петров А. Ю., доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН

Романов В. А., доктор педагогических наук, действительный член Российской академии информатизации образования, профессор кафедры педагогики, дисциплин и методик начального образования Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого

Суворов В., протоиерей, доктор богословия, доцент кафедры богословия Коломенской духовной семинарии, сотрудник Издательского совета Русской Православной Церкви

Тишков В. А., доктор исторических наук, профессор, директор Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Третьяков С., протоиерей, кандидат богословия, магистр истории, проректор по учебной работе Калужской духовной семинарии

Чернобаев А. А., доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, главный редактор журнала «Исторический архив»

Шатов Д., иерей, кандидат богословия, и.о. заведующего кафедрой исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Ответственный секретарь

Иоанн (Король), иеромонах, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

EDITORIAL BOARD OF THE
THEOLOGICAL-HISTORICAL COLLECTION

Editor-in-Chief:

Clement, Metropolitan of Kaluga and Borovsk, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Rector of Kaluga Theological Seminary

Deputy Editor-in-Chief:

Joseph, Bishop of Mozhaisk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Alekseev V. A., Doctor of Philosophy, Member of the Russian Academy of Literature, Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Volodikhin D. M., Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Source Studies, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University

Isaev E. I., Doctor of Psychological Sciences, Professor of the Department of «Pedagogical Psychology named after Professor V. A. Guruzhapov» of the Faculty of «Psychology of Education» of the Moscow State Psychological and Pedagogical University

Kashirina V. V., Doctor of Philology, Professor of the Department of Fundamentals of Citizenship of the Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture. Ilya Glazunov

Krasnoshchechenko I. P., Doctor of Psychological Sciences, Member of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor of the Department of Social and Organizational Psychology of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Lytkin V. V., Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Socio-Cultural Activities of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Maslov S. I., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Nikandrov N. D., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, President of the Russian Academy of Education

Petrov A. Yu., Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences, Professor of Lomonosov Moscow State University

Pihoya R. G., Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences

Romanov V. A., Doctor of Pedagogical Sciences, Full member of the Russian Academy of Informatization of Education, Professor of the Department of Pedagogy, Disciplines and Methods of Primary Education of the Tolstoy Tula State Pedagogical University

Suvorov V., Archpriest, Doctor of Theology, Associate Professor of Theology of the Kolomna Theological Seminary, member of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church

Tishkov V. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Director of the N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences

Tretyakov S., Archpriest, Candidate of Theology, Master of History, Vice-Rector for Academic Affairs of the Kaluga Theological Seminary

Chernobaev A. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Leading researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Editor-in-chief of the journal «Historical Archive»

Shatov D., Priest, Candidate of Theology, Acting Head of the Department of Historical and Church-practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Executive Secretary

John (King), Hieromonk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

Протоиерей Павел Великанов, Гуляев Д. А.

Понятие «недвойственность» в учении бенедиктинского монаха Лоуренса Фримена, директора Международного общества христианской медитации 15

Иерей Александр Фадеев.

Средства пастырского душепопечения по трудам представителей палестинского монашества V–VII вв. 26

Иерей Иоанн Кечкин.

Критика донатизма в трактате Оптата Милевитского «Против донатиста Пармениана» 48

Иерей Сергей Гандера.

Повреждение умственной сферы человека вследствие грехопадения в интерпретации свт. Иннокентия Херсонского ... 62

Гречишникова Н. П., Старокожев В. А.

Исихазм как особое направление восточно-христианской мистической традиции 73

Елиманов В. Е., игумен Адриан (Пашин).

Триадологическая терминология в святоотеческом богословии: опыт систематизации (часть 1) 84

Паутов Г. В.

Концептуальные истоки теологии истории протоиерея Г. В. Флоровского: преломление идей В. С. Соловьева 116

<i>Филин Д. А.</i> Апофатика Василия Великого	141
<i>Цебрук Г. С.</i> Понятие о праведности в текстах Кумрана	153
<i>Цырельчук К. А.</i> Эпиклеза анафоры святителя Василия Великого (опыт герменевтического анализа русских переводов XX–XXI вв.)	174

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

<i>Байдаков Р. Н.</i> Аналитический обзор агиографических творений отцов-каппадокийцев	190
----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ИСТОРИЯ

<i>Иерей Анатолий Абросимов.</i> Историография Славяно-греко-латинской академии в развитии отечественной философии	205
<i>Иерей Василий Равлик.</i> Развитие городского храмостроительства в IV веке на примере древнего Медиолана	213
<i>Иеромонах Феропонт (Широков).</i> Преобразование Калужской духовной семинарии в 1869 году (по материалам отчета о ревизии)	226

Диакон Андрей Зотин, Михайлов А. Ю.
«Необходимость правового порядка вытекает уже
из самого учреждения Церкви...». Профессор Казанской
духовной академии Павел Дмитриевич Лапин (1877 —
после 1933): историко-биографическая реконструкция 234

Шейбак В. В.
Празднование юбилеев священнического служения
Православной Церкви в последней трети XIX века 261

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Шувалов А. В. Современные маркеры
антропологического кризиса: от эгоцентризма
к деструктивности 310

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

- Archpriest Pavel Velikanov, Gulyaev D. A.*
The concept of «non-duality» in the teachings of Benedictine monk Lawrence Freeman, Director of the International Society for Christian Meditation 15
- Priest Alexander Fadeev.*
Means of pastoral care based on the works of representatives of the Palestinian monasticism of the 5th–7th centuries 26
- Priest John Kechkin.*
Criticism of Donatism in the treatise of Optatus Milevitski «Against the Donatist Parmenianus» 48
- Priest Sergius Gandera.*
Damage to the mental sphere of a person due to the fall in the interpretation of svt. Innokenty of Kherson 62
- Grechishnikova N. P., Starokozhev V. A.*
Hesychasm as a special direction of the Eastern Christian mystical tradition 73
- Yelimanov V. E., Abbot Adrian (Pashin).*
Triadological terminology in Patristic Theology: the experience of systematization (Part 1) 84
- Pautov G. V.*
Conceptual origins of the theology of the history of Archpriest G. V. Flor-rov: refraction of V. S. Solovyov's ideas 116

Filin D. A.

The Apophaticism of Basil the Great 141

Cebruk G. S.

The concept of righteousness in the texts of Qumran 153

Tsyrelchuk K. A.

Epiclesis of the anaphora of St. Basil the Great
(experience of hermetic analysis of Russian translations
of the XX–XXI centuries) 174

PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

Baidakov R. N.

Analytical review of the hagiographic creations of the
Cappadocian Fathers 190

HISTORY

Priest Anatoly Abrosimov.

Historiography of the Slavic-Greek-Latin Academy in the
development of Russian philosophy by 205

Priest Vasily Ravlik.

The development of urban church building in the IV century on
the example of ancient Mediolan 213

Hieromonk Ferapont (Shirokov).

The transformation of the Kaluga Theological Seminary in 1869
(based on the materials of the audit report) 226

Deacon Andrey Zotin, Mikhalev A. Y.

«The need for a legal order follows from the very establishment of

the Church ...». Pavel Dmitrievich Lapin, Professor of the Kazan Theological Academy (1877 — after 1933): historical and biographical reconstruction	234
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Sheibak V. V.</i> Celebrating the anniversaries of the priestly ministry of the Orthodox Church in the last third of the nineteenth century	261
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

<i>Shuvalov A. V.</i> Modern markers of the anthropological crisis: from egocentrism to destructiveness	277
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 282

Протоиерей Павел Иванович Великанов

кандидат богословия,
доцент кафедры богословия
Московской духовной академии
E-mail: prot.pavel@gmail.com

Гуляев Д. А.

магистр богословия,
аспирант 3 года обучения
Московской духовной академии
e-mail: dengul@mail.ru

Archpriest Pavel Ivanovich Velikanov

Candidate of Theology,
Associate Professor of theology of the
Moscow Theological Academy
e-mail: prot.pavel@gmail.com

Gulyaev D. A.

Master of Theology,
postgraduate student of
Moscow Theological Academy
e-mail: dengul@mail.ru

**ПОНЯТИЕ «НЕДВОЙСТВЕННОСТЬ» В УЧЕНИИ
БЕНЕДИКТИНСКОГО МОНАХА ЛОУРЕНСА ФРИМЕНА,
ДИРЕКТОРА МЕЖДУНАРОДНОГО ОБЩЕСТВА
ХРИСТИАНСКОЙ МЕДИТАЦИИ**

THE CONCEPT OF «NON-DUALITY» IN THE TEACHINGS OF THE BENEDICTINE MONK LAURENCE FREEMAN, DIRECTOR OF THE THE WORLD COMMUNITY FOR CHRISTIAN MEDITATION

Аннотация. Статья посвящена изучению понятия «недвойственность» в работах Лоуренса Фримена, католического монаха, популяризатора практики христианской медитации. В работе отмечается заимствование данного понятия из индуистского учения, указывается на попытки согласовать термин с текстом Священного Писания и христианского учения. В конце исследования делается вывод о синкретизме понятия «недвойственность», которое в учении Лоуренса Фримена имеет как индуистские корни, так и некоторые христианские идеи.

Abstract. The article is devoted to the study of the concept of «non-duality» in the works of Laurence Freeman, a Catholic monk, popularizer of the practice of Christian meditation. The paper notes the borrowing of this concept from Hindu teachings, indicates attempts to reconcile the term with the text of Holy Scripture and Christian teaching. At the end of the study, a conclusion is made about the syncretism of the concept of «non-duality», which in the teachings of Laurence Freeman has both Hindu roots and some Christian ideas.

Ключевые слова: христианская медитация, недвойственность, Лоуренс Фримен, Джон Мейн, эго, адвайта, измененные состояния сознания.

Key words: Christian meditation, non-duality, Laurence Freeman, John Main, ego, advaita, altered states of consciousness.

Лоуренс Фримен, бенедиктинский монах, является учеником Джона Мейна, основателя практики христианской медитации. Данная практика предоставляет собой, по словам авторов,

созерцательную молитву, которая заключается в повторении одного слова без рассуждения и визуализации [6, р. 7]. Подобно католическому священнику Беде Гриффитсу, который долгое время жил в Индии, Джон Мейн и Лоуренс Фримен имеют опыт общения с индуистскими учителями и их учением и прибегают для описания своих богословских взглядов к терминологии из других учений. Одним из заимствованных ими понятий является «недвойственность», которому, несмотря на нехристианские корни, дается христианское, с точки зрения авторов, осмысление. В данной работе поставлена цель дать оценку данному понятию.

В качестве материалов исследования выбраны источники, в которых Лоуренс Фримен применяет термин «недвойственность» (non-duality) [3, р. 78]. В работе используется анализ источников и сравнение их идей с другими учениями.

Термин «недвойственность» встречается и, скорее всего, взят Лоуренсом Фрименом из индуистского учения. Одним из традиционных направлений индуизма является адвайта-веданта. «Адвайта» с санскритского языка переводится как «недвойственная» [15, с. 458]. Данная школа исповедует недвойственность бытия, онтологическое единство [10, с. 345]. В таком представлении существует только Брахман, а множественность бытия является иллюзией. Через медитацию и духовные практики человек достигает состояния самадхи, которое выражается в том числе и потерей разделения при восприятии субъекта и объекта. Достигнув такого состояния, человек, по учению данной школы, должен понять иллюзорность разделения и осознать, что человек (атман) и Брахман онтологически едины [10, с. 347]. Т. е. человек, по сути, и представляется тождественным Богу. Очевидно, что такой взгляд противоречит христианскому учению о личном Боге.

Вначале термин «недвойственность» необходимо рассмотреть именно как аспект практический. Данное явление проявляется во время некоторых медитативных практик. Такая медитация, как правило, связана с концентрацией на

каком-либо предмете или повторении определенной фразы или слова (мантры). При длительной медитации человек может достигать некоторого состояния, когда теряются субъектно-объектные связи. Медитирующий не отделяет себя от мира, перестают существовать разделения «Я» и «не-Я» или «Я» и другие объекты, ощущается единение с миром [8, с. 145].

Такое состояние недвойственности религиозный человек может объяснить просветлением, действием Святого Духа или еще каким-то образом, в зависимости от того учения, к которому он принадлежит. С научной же точки зрения данное явление объясняется понятием измененных состояний сознания (ИСС). Это означает, что в связи с долгим пребыванием в медитативном состоянии или состоянии концентрации человеческого мозг как бы «перегружается» и человек испытывает состояния, которых до этого у него не было [11, с. 71].

Американский психолог, доктор философии Мартиндейл К. занимался исследованием измененных состояний сознания, в том числе возникающих в результате медитативных практик. Он отмечал, что в результате медитации происходит переутомление нервной системы и могут возникнуть различные мистические переживания. К таким переживаниям относятся галлюцинации, ощущение, когда «Я» человека перестает существовать и происходит слияние со всем миром [11, с. 78]. Таким образом, вполне можно допустить, что такого рода недвойственность является лишь результатом самой практики, а не воздействием благодати. Если принять такое ощущение за действие благодати, то это будет заблуждением. Лоуренс Фримен опыт переживания недвойственности старается подкрепить цитатами. Одну из приведенных им фраз [3, с. 91] он приписывает Евагрию Понтийскому¹, но в том виде, в котором она приводится, цитата, скорее, содержится в «Собеседованиях» преподобного Иоанна Кассиана Римлянина: «...несовер-

¹ The monk who knows that he is praying is not truly praying. The monk who does not know that he is praying is truly praying.

шенна та молитва, в которой монах сознает себя или то, что молится» [9, с. 418].

С другой стороны, невозможно ограничиться только практическим аспектом медитации и описанием ее с помощью языка науки. Это связано с тем, что святые отцы во время молитвы испытывали ощущения, которые трудно описать словами. Такие состояния ученые приписывают к одному из видов ИСС [11, с. 84]. По этой причине необходимо разобраться в сути данного понятия и как Лоуренс Фримен описывает его с точки зрения богословия.

В работах Лоуренса Фримена термин «недвойственность» присутствует, как правило, в двух вариантах. В некоторых случаях используется, собственно, сам термин «non-duality» [3, с. 78], а в других упоминается противопоставление — «двойственный ум» (dualistic mind) [3, с. 130]. Для более полного понимания необходимо обратиться еще к одному понятию, используемому Лоуренсом Фрименом — «эго».

По мнению автора, в человеке есть «истинная Сущность» или «истинная Самость» (true-Self) [2, с. 7] и «эго» (ego) [3, с. 81]. Сам Лоуренс Фримен использует объяснение индуистского учителя и называет «self» — «внутренним светом» [2, с. 7], что еще раз подчеркивает заимствование из инославного учения терминов и идей. Эго не является сущностью человека, не определяет самого человека, а приобретает в течение жизни. Связано оно с желанием человека. Автор считает, что важной мыслью является следующее утверждение: «я не есть мое эго» [2, с. 42]. Отождествление себя со своим эго приводит к эгоизму и разделению.

Понятие «истинной Сущности» довольно трудно для описания и определяет, скорее, природу человека. «Истинная Сущность» не является «эго». Она не определяется рассудочным, но только опытным путем через созерцание [2, с. 8]. Для того чтобы понять, что это, необходимо практиковать медитацию через повторение слова-мантры. Такая практика позволяет, по мнению Лоуренса Фримена, заглянуть в себя, увидеть

внутренний свет, т. е. истинную Сущность человека, которую нельзя отделить от Христа. С другой стороны, медитация позволяет отсечь свое «эго» и тем самым отделить от себя состояние двойственности [2, с. 10].

По сути, здесь под «эго» подразумевается некая самость, некое «Я», которое не является сутью человека и противопоставляет себя истинной природе человека. Если «эго» встанет на свое место и человек перестанет с ним себя идентифицировать, воспринимать себя как отдельное «Я», то исчезнет и дуализм. При этом не теряется индивидуальность, но она становится трансцендентной [4, с. 13]. Желание (*desire*) [2, р. 3] есть первое проявление «эго». В первую очередь возникает желание доминировать, обладать, что является проявлением эгоизма и причиной страданий. Избавление от «эго» требует ухода от самости. Напрашивается сравнение с буддистским учением, в котором существование «Я» является иллюзией, а желание также служит причиной страданий. Наличие в работах Лоуренса Фримена термина «истинная Сущность» указывает на существование души или божественной искры внутри человека, которые отрицаются в буддизме, что делает данное учение ближе к индуизму с его атманом. С другой стороны, можно провести параллель с учением преподобного Максима Исповедника о гномической воле человека. В этом случае желания являются проявлением нашей природы, а «эго» является гномической волей. Двойственность проявляется, когда человеческая воля не совпадает с Божественной. По православному учению Иисус Христос не имеет гномическую волю. Лоуренс Фримен утверждает, что «эго» во Христе есть, так как это неотъемлемая часть человеческой природы, но в Нем нет греха. Таким образом, «эго» связано с понятием воли, но не тождественно гномической воле, а только проявляется через нее.

Связь понятия «эго» с недвойственностью не является чем-то уникальным. Синтия Боржо, популяризатор другой схожей практики под названием «центрирующая молитва», автором

которой является цистерцианский монах Томас Китинг, говорит о том, что человек с детства мыслит в двоичной системе. Она использует для определения двойственности термин «бинарный» (binary) [1, с. 33]. Такая система, по ее мнению, является эгоистичной. Центрирующая молитва, как и христианская медитация, позволяет человеку избавиться от эгоизма, мышления в категориях субъект-объект, что, по описанию авторов, является трансцендентным опытом или созерцанием [1, с. 33–34].

Термин «недвойственность» встречается и у других католических авторов, например, Ричарда Рора и Беда Гриффитса. Беда Гриффитс также был монахом-бенедиктинцем. Он долгое время вел миссионерскую деятельность среди населения Индии. Интересно, что двойственность он понимает немного иначе: она возникла в результате грехопадения и была преодолена только в Иисусе Христе. По причине грехопадения происходит нарушение единства между телом, душой и духом, последний скатывается в душевную область [7, с. 10]. Такую разобщенность необходимо преодолеть. Интересно, что данное объяснение близко к православной точке зрения. Ум как созерцательный орган после грехопадения начинает опираться на разумную часть души [12, с. 75–76]. У Лоуренса Фримена также есть подобная мысль, в которой он указывает на необходимость объединения ума (mind) и сердца (heart), тела (body) и духа (spirit) [5, с. 61]. Беда Гриффитс считает, что рассудочное мышление приводит к двойственности. Отчасти причина в рационалистическом мышлении человека: свой — чужой и т. д. Он считает, что опыт адвайты может быть полезным для преодоления двойственного мышления [7, с. 11]. Медитация позволяет избавиться от двойственности. В итоге человек должен войти в единство с Богом, так как в любви двое становятся одним. Мысль о вреде двойственности, медитации как инструменте, помогающем преодолеть разделение, и о единстве с Богом присутствует у Лоуренса Фримена и у других авторов.

Такой взгляд имеет сходства в том числе и с различными

неоиндуистскими учениями. Например, Раман Махарши, представитель адвайта-веданты, отмечает, что сама мысль о «я» мешает понять истинную с точки зрения данного учения природу человека — природу неделимого Абсолюта. Через используемую им практику самоисследования человек может избавиться от двойственности, осознать призрачность самого ума, понять истинный источник — Атмана, единого с Брахманом [14, с. 281]. Несмотря на то, что Махарши прибегает не к медитации (дхьяна), а к размышлению или самоисследованию (вичаре), данный путь приводит к одинаковому результату — освобождению.

В описании Лоуренса Фримена также присутствует духовная практика (медитация), которая позволяет избавиться от ложного представления о себе («эго») и в конечном итоге достичь некоторого высшего состояния. Можно заметить, что и в христианской традиции есть практика Иисусовой молитвы, упражнение в которой позволяет человеку достигать при действии благодати некоторых особых состояний и способствуют достижению спасения в конечном итоге. Некое сходство в подходах не означает тождественность духовного опыта монахов-исихастов и последователей христианской медитации. Идея иллюзорности мира и онтологического единства человека и Бога не является христианским учением. Человек сотворен Богом по Своему образу и подобию и имеет отличную от Бога природу.

Практика христианской медитации, по мнению Лоуренса Фримена, должна помочь избежать дуалистического ума и достичь недвойственности. В данном состоянии человек не отделяет себя от Бога. Все это приводит к единению человека с Богом (unity) [5, с. 63]. По описанию данное «единение» напоминает индуистское учение о слиянии Атмана с Брахманом. В итоге христианская медитация позволяет достичь состояния недвойственности и единства с Богом.

Важно отметить, что Лоуренс Фримен явно не говорит об онтологическом единстве с Богом, а также не утверждает о

полном слиянии человека с Божеством, когда человек, по сути, перестает существовать как отдельная ипостась. Несмотря на это, термины и параллели, взятые из индуистского учения, указывают на сильное влияние данной религии на взгляды автора. В действительности это больше похоже на заимствование и переосмысление их в христианском ключе, чем на описание христианского учения с использованием терминов из других религий.

В качестве выводов можно перечислить следующие. Во-первых, термин «недвойственность» взят, скорее всего, из индуистского учения школы адвайта-веданта. Связано это с распространением данного учения на Западе как в традиционной форме, так и через различные неоиндуистские течения и секты. Во-вторых, использование термина «недвойственность» не является нововведением Лоуренса Фримена. К нему обращались другие христианские авторы, знакомые с восточными практиками, такие как Беда Гриффитс, Ричард Рор, Томас Китинг. В-третьих, создается впечатление, что для спасения необходимо достичь некоторого состояния через определенного вида практику. Неясно, какую роль играет спасительная жертва Христа в таком случае, о чем также указывает в своем исследовании Тайване Элизабете [13, с. 102]. Получается, что спасение достигается лишь за счет какого-то механического способа, знание которого передается от учителя к ученику. В-четвертых, использование терминов индуизма вряд ли является удачным апологетическим решением. Ассоциации со словами «мантра», «просветление», «медитация» скорее пробудит интерес не к христианской Истине, а индуистскому учению. Сами богословские взгляды при этом напоминают учение адвайта-веданты. Если рассматривать данное учение в контексте миссионерской деятельности, то есть опасение, что люди могут воспринять христианскую медитацию как еще одну из медитативных практик. Опыт такого подхода показывает синкретизм нехристианского учения с некоторыми элементами христианской традиции.

В заключение нужно отметить, что термин «недвойственность» в богословских взглядах Лоуренса Фримена является, по сути, синкретизмом и попыткой объединить некоторые идеи индуизма с христианскими взглядами. Согласие с его точкой зрения означает принятие религиозного опыта других религий как общего для всех, а их богословские идеи, которые в данный момент не принимаются Церковью, — истинными.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Bourgeault Cynthia*. The Wisdom Jesus. London: Shambhala, 2008. 223 p.
2. *Freeman, L.* The ego on our spiritual journey. London: Meditatio, 2019. 62 p.
3. *Freeman, L.* First Sight. The Experience of Faith. London: Bloomsbury Publishing, 2011. 168 p.
4. *Freeman, L.* The Goal of Life. NY: Convivium Press, 2012. 75 p.
5. *Freeman, L.* Light Within: Meditation as Pure Prayer. London: Canterbury Press Norwich, 2008. 128 p.
6. *Freeman, L.* A Simple Way: The Path of Christian Meditation. Singapore: Medio Media, 2004. 43 p.
7. *Griffits B.* Meditation and the new creation in Christ // Meditatio. London: Media Medio, 2007. Jan-Mar. P. 1–13.
8. *Дейкман, А.* Деавтоматизация // Измененные состояния сознания. Природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия / О. В. Гордеева. М.: Изд-во «Когито-Центр», 2012. С. 143–148. (Университетское психологическое образование).
9. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования египетских подвижников / Писания. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 200–775. (Классическая философская мысль)
10. История нехристианских религий: учебник бакалавра теологии / Протоиерей Олег Корытко. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2017. 416 с.

11. *Мартиндейл, К.* Состояния сознания // Измененные состояния сознания. Природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия / О. В. Гордеева. М.: Изд-во «Когито-Центр», 2012. С. 67–90. (Университетское психологическое образование).

12. Основы православной антропологии: Учебное пособие / Протоиерей Вадим Леонов. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 456 с.

13. *Тайване Э.* Трансформация ортодоксии и ортопраксиса в современном западном христианстве на примере Международного Общества Христианской Медитации: фономенологическая экспликация // Религиоведение. Благовещенск: Изд. Амурского государственного университета, №3, 2011. С. 95–106.

14. *Федоренко Г. Г.* Атма-вичара Рамана Махарши в контексте адвайта-веданты // Философия XX века: школы и концепции. Материалы работы секции молодых ученых «Философия и жизнь». Материалы научной конференции 21 ноября 2000 г. С-Петербург, 2001, с. 280–283.

15. *Элиаде М.* Патанджали и йога / Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2013. 560 с.

УДК 253

Иерей Александр Фадеев
магистр богословия,
аспирант кафедры богословия
Сретенской духовной академии
e-mail: PriestAleksandrFadeev@yandex.ru

Priest Alexander Fadeev
post-graduate student
of the Department of Theology
of the Sretensky Theological Academy
e-mail: PriestAleksandrFadeev@yandex.ru

**ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПАСТЫРСКИХ
СРЕДСТВ ДУШЕПОПЕЧЕНИЯ В ТРАДИЦИИ
ПАЛЕСТИНСКОГО МОНАШЕСТВА V–VII ВВ. ЧАСТЬ I**

**THEORETICAL UNDERSTANDING OF PASTORAL MEANS
OF COUNSELING IN THE TRADITION OF PALESTINIAN
MONASTICISM OF THE 5TH–7TH CENTURIES. PART I**

Аннотация. В статье излагается попытка теоретического осмысления опыта духовного руководства средствами душепопечения в традиции палестинского монашества V–VII вв. Автор выявляет многообразие их форм и видов, содержание, отличительные свойства, правила и границы их применения, выясняет логику выбора пастырем конкретных средств душепопечения и их параметров в разрешении различных трудностей духовной жизни пасомых.

Abstract. The article describes the experience of spiritual guidance by means of counseling among Palestinian monastics in the 5th–7th centuries. The author reveals the diversity of their forms and types, content, distinctive properties, rules and limits of

their application, finds out the logic of the pastor's choice of specific means of spiritual care and their parameters in resolving various difficulties in the spiritual life of the flock.

Ключевые слова: духовное руководство, палестинское монашество, пастырские средства душепопечения, старчество, исповедь, откровение помыслов.

Key words: spiritual leadership, Palestinian monasticism, pastoral means of counseling, eldership, confession, revelation of thoughts.

Введение

Палестинская монашеская традиция имеет большое значение в развитии аскетической письменности, посвященной духовному руководству.

Среди факторов, благоприятствовавших возвышению монашеской жизни в Палестине, а значит, и ее аскетического наследия, можно назвать ее географическое положение, граничащее с Египтом, Сирией и Малой Азией. В отношении к ним Палестина явилась во многом преемницей ранее сформированных монашеских традиций. Дальнейшее развитие уставов прпп. Антония, Пахомия, иноческих общин Нитрии и Скита, и даже киногий Василия Великого, происходит именно в земле палестинской [24, с. 148, 149; 27, р. 6, 31, 46, 48].

Палестина притягивала к себе многих будущих подвижников, для которых паломничество по святым местам, связанным с земной жизнью Спасителя, храм Воскресения Христова, поклонение Святому Кресту и другим святыням служили сильнейшим побуждающим фактором к началу ревностной монашеской жизни.

В IV в. в иудейской пустыне, на берегу Мертвого моря, долине Иордана и окрестностях г. Газы возникают знаменитые лавры и киногии, прославившиеся своими игуменами, старцами и ревностными монахами. Влияния на них различных

традиций Восточного монашества сделало палестинское монашество единым, уникальным и самобытным движением, обладавшим огромной внутренней ценностью [26, p. 7].

Период V–VII вв. в истории палестинского монашества является периодом расцвета его литературного наследия. В это время святыми отцами были запечатлены основные принципы духовного руководства своей паствой.

Важнейшей составляющей учения о духовном руководстве является раздел о пастырских средствах душепопечения. С помощью них святые отцы осуществляли духовное руководство паствой, преодолевая многочисленные проблемы подвижнической жизни.

Источниковедческая база статьи представляет собой творения святых отцов и церковных писателей, отразивших в своих произведениях аскетическую и пастырскую традицию палестинского монашества V–VII вв.

«Вопрос-ответы» прпп. Варсануфия Великого и Иоанна Пророка послужили самым объемным источником материала пастырской специфики, в котором свв. старцы посредством переписки руководили монахами общежития, келлиотами, отшельниками, священнослужителями и мирянами. В переписке отражена методология применения пастырских средств душепопечения палестинского монашества VI в.: о чем и как следует отвечать пасомому, какие личные качества должен иметь духовник, чтобы способствовать преодолению конкретного духовного недуга. Ответы прпп. Варсануфия и Иоанна также содержат ценный материал для теоретического обоснования выбора пастырских средств в различных сложных ситуациях духовной жизни: ограничиться выговором или изгнать из монастыря, долготерпеливо уговаривать к перенесению тягот и болезней, либо проявить строгость обличения и т. д. Вопросы учеников представляют не меньшую ценность для понимания контекста проблемы, личности вопрошающего и его духовной потребности. При работе над статьей использовалось критическое издание *Barsanuphe et Jean de Gaza*.

Correspondance / Introd., texte crit., notes par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault. Paris: Editions du Cerf, 1997–2002, опубликованное в сборнике Sources Chretiennes в 5 выпусках № 426, 427, 450, 451, 468.

«Душеполезные поучения» прп. аввы Дорофея и др. сведения о его жизни также явились важнейшим источником, содержащим сведения касательно пастырских средств душепопечения. Прп. Дорофей, как выдающийся ученик старцев Варсануфия и Иоанна, предлагает свой опыт борьбы со страстями, основанный главным образом на откровении помыслов перед духовником. Особое внимание в процессе душепопечения прп. Дорофей уделяет внутреннему состоянию самого пастыря, а именно, преодолению раздражения и гнева на пасомых. В нынешнем исследовании используется критическое издание *Dorothee de Gaza. OEuvres spirituelles* / Ed. L. Regnault, J. de Préville. Paris. 1963, опубликованное в сборнике Sources Chretiennes № 92.

«Пандект Священного Писания», составленный прп. Антиохом Палестинским, носителем подвижнического духа Лавры прп. Саввы, как одного из главных ориентиров для палестинского монашества в VII в. В «Пандектах» автор раскрывает многообразие пастырских средств и условий их применения, а также указывает на необходимые при этом качества пастыря. Ценность данного источника представляет тот факт, что учение прп. Антиоха основано на строгом соответствии Священному Писанию, выдержки из которого приводятся в каждом слове. В работе используется издание, впервые полностью переведенное на русский язык П. К. Доброцветовым под названием «Всеобъемлющее собрание (Пандекты) Богодухновенных Святых Писаний». Также был задействован греческий текст Патрологии Миня, том 89.

Агиографические труды Кирилла Скифопольского занимают значительный объем среди первоисточников и содержат сведения о выдающихся святых Палестины V–VI вв.: Евфимий Великий, Савва Освященный, Иоанн Молчальник, Кириак

Отшельник, Феодосий Великий, Феогний Витилийский. В качестве русского перевода мы использовали «Палестинский патерик» изд. Братства святителя Алексия 2017 г. (репринтное изд. Императорского Православного Палестинского Общества, 1895 г., пер. И. В. Помяловский); «Жития святого Феогния, епископа Витилийского, Павла Элладского и Кирилла Скифопольского, писателей VI столетия» изд. и предисл. А. И. Пападопуло-Керамевса, пер. Г. С. Дестуниса // ППС. 1891 г.; критическое изд. Schwartz E. Kyrillos von Skythopolis. TU 49/2. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1939.

Сборник историй блж. Иоанна Мосха «Луг духовный» дает представление о жизни христиан в Восточной Римской империи в VI–VII вв., преимущественно в Палестине и Египте. Данный сборник представляет интерес тем, что открывает взгляд на взаимоотношения между старцем и послушником, характер пастырского служения. В работе использовался пер. с греч. прот. М. И. Хитрова издания «Сибирской Благовонницы» 2016 г. Греческий текст «Лука духовного» содержится в 87-м томе Патрологии Миня.

Тема пастырского руководства и игуменского служения в восточном монашестве, преимущественно как единого феномена, подробно изучена в отечественной и зарубежной патрологической науке. Далее будут отмечены самые значимые работы, имеющие отношение к теме пастырского душепопечения в палестинской монашеской традиции.

Важное место в нынешнем исследовании занимает работа проф. Смирнова С. И. «Духовный отец в древней восточной церкви. (История духовничества на Востоке)». Автор детально разбирает все стороны и особенности духовничества в монастырях Востока. В область его исследования входит период IV–IX вв., обзор охватывает монашество в Египте, Синае, Сирии, Малой Азии. Спецификой данного всеохватывающего исследования является то, что духовничество (старчество) рассматривается как феномен общий для всего Востока, не акцентируя внимание на особенностях отдельно взятой монашеской школы.

Магистерская диссертация иером. Ермогена (Бурыгина) «Игумен монастыря по творениям восточных отцов Церкви и церковных писателей IV–VII вв.». В этой работе делается попытка обобщить опыт разных монашеских школ (Египта, Синая, Палестины и Малой Азии), выявить на основе сравнения их отличительные особенности игуменского служения. В интересах разработки темы средств душепопечения привлекались результаты научных изысканий, посвященные, в основном, палестинскому пастырству.

Нынешнее исследование берет начало в магистерской диссертации «Духовное руководство по трудам представителей палестинского монашества V–VI вв.» диакона А. В. Фадеева, чему и обязана большинству выводов и наблюдений. В настоящий момент работа продолжается уже в рамках кандидатской диссертации [23].

Тема пастырского душепопечения в Восточном монашестве в зарубежной историографии затрагивалась в работе известного патролога Иринейя Осерра «Spiritual Direction in the Early Christian East» [25]. Автор раскрывает особенности духовного руководства в Восточном монашестве эпохи Вселенских Соборов. Большое внимание уделяется отношениям духовника и пасомого, а также практике откровения помыслов.

Следующее исследование, упоминаемое нами, принадлежит не менее известному ученому восточно-христианской духовности кардиналу Томасу Шпидлику, который в своей системной работе «Духовная традиция восточного христианства» [27] совершил общий синтез всей духовности христианского Востока, продолжив дело своего предшественника и учителя И. Осерра.

Всестороннее исследование палестинского монашества и деятельности одного из центральных его фигур — прп. Саввы Освященного — было предпринято Джозефом Патриком и опубликовано в книге «Leader of Palestinian Monasticism: a comparative study in Eastern monasticism. Fourth to seventh centuries» [26]. В частности, автор предлагает попытку теоретического

осмысления и реконструкции различных видов епитимий, бывших в употреблении прп. Саввы и игуменов монастырей иудейской пустыни по агиографическим и литургическим источникам [26, с. 267–275]. Исследования также содержат исторический обзор других монашеских центров Египта, Сирии и Малой Азии в контексте их влияния на палестинскую традицию.

Основные пастырские средства душепопечения в традиции палестинского монашества V–VII вв.

Письменные свидетельства о недостижимой высоте жизни духовников Палестины V–VII вв. открывают перед взором исследователя полноту средств пастырского руководства, среди них как общеизвестные и доступные рядовому пастырю, так и совершенно удивительные и поразительные, доступные лишь святым старцам. Слово пастыря — самое многообразное по форме, содержанию и назначению средство, которым нужно было пасти стадо Христово. Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием (2 Тим. 4:2), — основной принцип, которому верно следовало само пастырство и которому вслед за апостолом Павлом призывали следовать палестинские пастыри. Несмотря на схожесть обозначений различных видов пастырского слова, каждый имеет свое место, время, назначение и правила употребления.

Кроме этого, в арсенале пастырских средств наглядно представлены виды употребляемых епитимий: покаянные труды, персональный или перед всей братией выговор игумена, отлучение от Причастия, исключение из монастыря. Наряду с привычными наказаниями подробно обозначены причины и условия довольно жестких методов исправления: бесчестия, укоризны, побои, которые применялись в отношении только тех, чья внутренняя чистота, кротость и истинное смирение могли перенести их с пользой как для себя, так и для назидания остальных. Дай наставление мудрому, и он будет еще мудрее;

науки правдивого, и он приумножит знание (Притч. 9:9), — как нельзя точно описывает данный принцип премудрый Соломон. Самое страшное наказание, бывшее в руках пастыря, и в то же время самое действенное, было оставление без своего покровительства противоречащего кротким и долговременным увещаниям дерзкого ученика.

Сильнейшим и самым доступным средством была пастырская молитва за пасомых, в которой кроме оставления грехов, исцеления душевных и телесных недугов, испрашивания им духовных даров пастырь мог переубедить огрубевшее сердце грешника и склонить к его покаянию.

Далее будут в отдельности рассмотрены средства пастырского попечения в их основных разновидностях и формах.

Пастырское слово

Пастырское слово (λόγος, λόγιον, ρῆμα) — первое средство пастырского воздействия на сознание пасомого и самый доступный инструмент, который пастырь должен применять при любом удобном случае. Апостол Павел, служивший палестинским отцам ориентиром для духовного руководства, пишет: проповедай слово (λόγον), *настой во время и не во время, обличай* (ἔλεγξον), *запрещай* (ἐπιτίμησον), *увещевай* (παρακάλεσον) со всяким долготерпением (μακροθυμία) и назиданием (διδασκαλία) (2 Тим. 4:2) [13, р. 500; 3, с. 234]. Великая забота святых отцов состоит именно в том, чтобы семя слова принесло как можно больше плода в жизни ищущего Бога. Прп. Варсануфий постоянно предлагает своим пасомым позволить этому Слову сойти в них, чтобы оно проникло во все слои их существа... Слово, услышанное, чтобы быть прожитым, обжигает того, кто его слушает, оно всегда на грани исполнения. Оно реализуется, прежде всего, в сердце, которое должно преобразиться, укрепиться, обрести уверенность, покой и кротость [8, р. 89].

Форма и содержание пастырского слова имеют богатое разнообразие. По форме оно может быть адресовано широкой аудитории — публично, в частности, звучать как проповедь

во время богослужения. Как вспоминает прп. Дорофей, по окончании Литургии игумен после необходимой проверки в присутствии всей братии объявил о грехении брата, преподал соответствующее поучение и наложил епитимию. Этим он достиг нескольких целей: посрамил диавола, наставил братию, как не повторять ошибку брата, вразумил согрешающего. Сама тяжесть публичного обличения послужила оправданием перед Богом: «чтобы чрез сие посрамление был прощен грех брата, и чтобы он получил от Бога помощь на будущее время» [13, р. 326; 3, с. 146]. Слово пастыря может быть обращено и посредством частного письма (урáцца) или длительной переписки. Преимуществом данной формы является возможность пасомому обращаться к написанному в любых ситуациях, где прямой контакт с духовником невозможен, напоминая себе его душеспасительные наставления. По большей части духовник возвещал слово непосредственно своему чаду, а нередко посредством другого доверенного лица, своего келейника, каким был, к примеру, прп. Дорофей [24, с. 221].

По содержанию пастырское слово может иметь характер поучения, совета, наставления, утешения, прощения, убеждения, умоления (увещания), обличения, запрещения, укоризны или даже бесчестия. Прп. Антиох Монах призывает игумена в зависимости от конкретного духовного недуга «вооружать» подчиненного набранью грехом соответствующим словом. Обетование будущих благ возбуждает ревность в трудах против небрежения и уныния. Щит истинной веры и надежды на Христа избавляет от помыслов печали и воодушевляет к покаянию и исправлению. Обувь Евангельских учений обличает бесстыдство и преслушание; пояс целомудренных учений исцеляет недуги душевных и телесных чувств; духовный меч разжигает острейшую ярость против страстей и наслаждений [7, col. 1776; 1, с. 604].

В «Лимонаре» описан наглядный пример искусного владения пастырским словом старца, к которому обратился юноша, испытывавший трудности в исповедании греха по причине

его тяжести, отчаяния и «невыразимой скорби», видимо, и не ожидавшего к себе никакого снисхождения. Используя слова утешения и убеждения, апеллируя к авторитету Священного Писания, особенно к той части, где описывается милосердие Спасителя, Который «ради нашего спасения: обращался и с мытарями, и не отверг блудницу, и разбойника принял», пастырю удастся, не повреждая покаянное намерение юноши, вселить надежду в получение прощения и раскрыть свой грех. Уже затем пастырь принимается за исправление юноши. Укрепив его намерение наставлениями о покаянии и воздержании, удостоверившись в способности понести иноческие труды, старец принимает его в обитель, где юноша «воздал благодарность Богу и теперь подвизается для спасения души своей» [4, с. 94]. Для решения этой пастырской проблемы характерно последовательное применение разных видов пастырского слова: убеждение, утешение, наставление, поучение и наложение епитимии. Епитимией для юноши, надо полагать, был вид строгого аскетического пребывания в обители — отшельничество, которое ему избрал старец: «затворил его в горной пещере внутри города».

Следующим видом пастырского слова, часто встречаемого у святых отцов Палестины, является слово утешения (ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως). Оно направлено на восстановление деятельных способностей подвижника, пораженных скорбями духовной брани или телесной немощью. Слово утешения укрепляет расслабленную унынием волю, прогоняет смущающие помыслы отчаяния, воодушевляет, вселяет надежду, вдыхает новые силы нести тяжелые послушания, переносить болезни и преодолевать искушения. Старец Варсануфий, утешая авву Дорофея, когда тот тяготился больничным служением, приводит ему на память, что данное послушание от Бога, и только оно ведет его к спасению. Возникающие помыслы об опасности тщеславия, чревоугодия, дерзости есть лишь действие диавола, который бессилен перед помощью Божией. Сомнение в возможном невыполнении послушания и ошибках

старец развеивает мыслью о Боге как совершителе этого дела [10, р. 332; 2, с. 325]. Другой старец — прп. Иоанн Пророк, утешая авву Дорофея в его духовных трудах и случающихся по немощи падениях, ободряет и призывает не ослабевать, всегда призывая на помощь Бога, способного избавить от поползновений [10, р. 298; 2, с. 309].

Когда пастырь стремится поддержать в критический момент пасомого, уже близкого к падению под тяжестью испытаний, его слово утешения нередко содержит обетования помощи Божией и скорое избавление от недуга, а также сопровождается рекомендациями к действию. «Помни, что сказал старец: если человек создаст новое небо и новую землю, — и тогда не может быть без попечения. Относительно же головной боли: понуждай себя, чтобы не послаблять себе, и получишь помощь» [10, р. 347; 2, с. 338].

Обличение (ἐλεγχίς) как форма пастырского слова есть необходимое средство пастырского душепопечения, посредством которого происходит открытие греха, разоблачение неблагоприятного поступка. Обличение имеет целью раскрыть неправомыслие, неправость поведения и довести это до сознания согрешающего, возбудить в нем чувство вины, личное отвращение ко греху и желание исправления [6, с. 801]. Воздействуя на совесть пасомого, пастырь далее стремится объяснить природу совершенного проступка, показать, в чем заключается его несоответствие евангельским заповедям и христианскому (иноческому) званию.

Практика обличения грешника предполагала разную меру и формы, что определялось степенью греха [18, с. 105–128; 19, с. 141–170], сознательностью согрешившего, социальным положением, особенностью характера, уровнем духовного роста и способностью пасомого в своем ожесточении принять обличение. По мнению прп. Антиоха, человека, облеченного властью и сановитостью, не следует прямо обличать в тщеславии, но обращать его внимание на будущее воздаяние и посмертное его состояние, когда он будет лишен всякого

преимущества перед другими. Уже прекратившего грешить и кающегося вовсе не следует обличать [7, col. 1632; 1, с. 376]. Пастырь, как учит Иоанн Пророк, должен рассмотреть, сможет ли выдержать обличение согрешивший или он впадет в отчаяние. Во втором случае от стыда он способен нанести еще больший вред своей душе. Если же он склонен к еще большему падению, то от пастыря требуется оказать снисхождение и не обличать его, предоставив его Промыслу и суду Божию [12, р. 60; 2, с. 557]. Также и в случае простительного согрешения пастырь может умышленно не открывать его и сделать вид, что ничего не произошло [10, р. 336; 2, с. 326].

В отношении к новоначальным прп. Варсануфий предостерегает пастыря от резких упреков и излишней неблагоприятной строгости, чтобы не ввести пасомого в печаль и не дать повода к соблазну [9, р. 410; 2, с. 215].

Если согрешивший в состоянии принять обличение, то, тем не менее, следует говорить с кротостью (πραότητα) и осмотрительностью (ἀκρίβεια). При этом должно говорить прямо, указывая на вред от греха и побуждая к исправлению. Если пасомый проявит упорство, то применить следует и угрозу строгого наказания (καλῶς σε παιδεύει), услышав которую он уже будет способен задуматься о последствиях для себя [10, р. 336; 2, с. 326]. В то же время при жестокосердии и прекословии духовнику старец Варсануфий советовал не спешить с наказанием, но по слову апостола поступать так: обличи, запрети, умоли (2 Тим. 4:2), подчеркивая важность словесного убеждения заблуждающегося, чтобы, если возможно, он сам образумился и поборол в себе проявления растущей страсти [11, р. 708; 2, с. 479].

Форма обличения могла быть публичной в случае тяжести вины и если грешник не внимает словам увещания пастыря. Строгая форма публичного обличения обусловлена и тем, что вред может распространиться на общину и ввести многих в непослушание. Прп. Варсануфий напоминает, что обличать при всей братии (ἐπὶ τῶν ἀδελφῶν) следует только тогда, ког-

да духовник убедится в его непреклонности после увещаний наедине.

В случае малого греха (μικρὸν ἢ ἀμάρτημα) достаточно обличить наедине (ιδίᾳ ἔλεγχον) и после этого наложить соответствующую епитимию (τὴν ἐπιτίμιαν) [11, р. 772; 2, с. 507].

В подобном случае незначительности греха, потребного в обличении, как учит прп. Антиох, прежде чем обличать, пастырь может открыть пасомому свои собственные прегрешения, чем скорее сможет расположить его к принятию обличения [7, col. 1632; 1, с. 376]. Прп. Дорофей также советует не взыскивать строго за малые проступки, умеряя свою горячность памятью о собственном несовершенстве [13, р. 500; 3, с. 234]. При этом должно обращать внимание на лицо и выбирать удобное время для обличения [13, р. 498; 3, с. 232].

Практика обличения требует от пастыря и соответствующего внутреннего настроя. Прп. Антиох напоминает, что обличать следует только с чистым сердцем [1, с. 216–236] и совестью, со страхом Божиим и всяким милосердием, сообразуясь с целью пастырского руководства — спасения ближнего. При таком подходе обличение будет богоугодно и любезно Богу [7, col. 1776; 1, с. 603]. Обличая, духовник должен опасаться порицать невовремя и без должной проверки вины согрешившего, чтобы вместо пользы не нанести вреда и поступить вопреки Слову Божию [7, col. 1536; 1, с. 222].

Епитимия

Епитимия (ἐπιτίμια) — слово, буквально означающее наказание, т. е. пастырское воздействие, непосредственно направленное на искоренение греха и исправление согревающего, в зависимости от многообразия духовных недугов имела разнообразные формы. В «Луге духовном» блж. Иоанна Мосха мы встречаем свидетельство игумена о наличии многообразных видов епитимий, служащих исцелению души: «Если ты подлинно желаешь исцеления, скажи мне всю правду о себе, чтобы я мог назначить соответствующую епитимию» [4,

с. 96]. Среди них — назначение покаянных трудов, послушаний, особое молитвенное правило, выговор перед всей братией, отлучение от Причастия были общеизвестными и частыми. Кроме них встречаются свидетельства о довольно строгих формах — укоризнах, бесчестиях и телесных наказаниях. Авва Серид, по свидетельству прп. Иоанна Пророка, проходил строгое послушание у своего старца, в котором ему приходилось нести подобную епитимию: «Отвергаясь своих хотений (как сам старец засвидетельствовал о нем в вышеписанных ответах), он был совершенным послушником, ибо много пострадал от старца, претерпел биения (*δαρείς*) и многоразличные искушения и, будучи, как золото в горниле, испытан в трудных и многоразличных делах, стал „сосуд в честь... благопотребен Владыке“ Богу» [11, р. 738; 2, с. 492]. Другой случай повествует о подобном наказании, когда Досифей дважды поддался любопытству касательно изречений из Священного Писания, и был, по просьбе своего духовника аввы Дорофея, «слегка» побит игуменом монастыря [13, р. 142; 3, с. 33]. Но, несмотря на исключительную строгость, даже такое наказание было «*в духе любви по Богу*», служило средством к исправлению согрешившего и спасению его души [20, с. 145].

В житиях прпп. Евфимия и Саввы встречаются примеры довольно необычного и устрашающего вида наказания, применяемого в отношении тех, кто держался своеволия, дерзости и прекословил игумену. Он заключался в том, что после продолжительных, кротких, но безуспешных увещаний сопротивлявшегося монаха охватывал бесовский трепет, похожий на телесную дрожь при эпилептическом приступе. Такое действие не было следствием особой тайной молитвы старца и желания возмездия, но было скорее попусшением Божиим. Оно вступало в силу после решения старца оставить без своего покровительства монаха, своеволием и упорством известившего ненадобность в духовнике. Только после общего ходатайства братии перед игуменом о прощении старец поднимал за руку монаха, и, сотворив крестное знамение,

исцелял недуг, не забывая при этом преподать наставление и всей братии [15, s. 29, 5, с. 26]. В другой раз, когда прп. Евфимию в его Лавре встретился во время воскресного всенощного бдения монах, ведомый блудными и бесстыдными помыслами, старец, распознав бесовское действие, дунул со словами: «Упразднит тебя Бог, нечистый душе... и тотчас брат упал, беснуясь и изрыгая пену». Достаточно научив и наставив сбежавшуюся братию, прп. Евфимий сотворил молитву и поднял здоровым монаха. При этом преподобный подтверждает, что посылаемая болезнь была делом Промысла Божиего: «И этому брату, как вы видите, Бог попустил, на вразумление нас и многих других, подпасть под власть демона» [15, s. 36–37; 5, с. 32–33]. Неоспоримым преимуществом описанной практики было решение сразу нескольких пастырских задач: наказать, вразумить и наставить согрешившего, устрашить остальных примером. Прпп. Евфимий и Савва произносят в подобных случаях слова книги Притч 17:11: «...прекословье воздвигнет всяк злый: Господь же ангела немилостива послет нань», после чего согрешившего охватывала демонская дрожь, что можно объяснить не иначе как провидением преподобными скорого Божиего поущения [15, s. 29; 5, с. 129–130].

Епитимия, как врачебное лекарство от страсти (πάθος), ослабляет греховный навик (κακή συνήθεια) и помогает приобрести противоположную ей добродетель (ἀρετή). В редких случаях, когда сила страстей и греховная воля падшего члена общины не поддавались врачеванию никакими пастырскими средствами, а вред от этой страсти грозил распространиться на здоровых членов общины, пастырь был вынужден удалить такого из среды братии.

В трудах Кирилла Скифопольского практика изгнания (διώκω) монахов впервые встречается в повествовании о прп. Савве, когда некий монах Иаков во время борьбы с блудной страстью совершил «по неведению ли, или по забвению определений, содержащихся в божественных и церковных правилах», самооскопление и был за это, по выздоровлении, изгнан

прп. Саввой из Лавры как самоубийца. Впоследствии он был принят прп. Феодосием в киновию и после подробного разбирательства и своего ходатайства за прегрешившего, возвращен в Лавру прп. Саввы с наложением соответствующей епитимии [15, с. 131–132; 5, с. 112–113]. Подобным образом поступил прп. Савва с неким учеником, когда тот обратил взор на красоту женского лица в присутствии своего старца. Он был тут же удален из Лавры в киновию для новоначальных. Прп. Савва позволил ему вернуться только тогда, когда тот научился «всемерно наблюдать за своими глазами и бдеть над своими мыслями» [15, с. 137–138; 5, с. 117–118]. Здесь мера отсечения (κόπτω) не была безвозвратной, но представляла собой епитимию, предполагавшую перемещение провинившегося инока из Лавры в менее почетную киновию как место воспитания начальных иноческих качеств и несения исправительных подвигов. Другой случай показывает, как за проявление гнева, повлекшей смерть животного, прп. Феодосий, в свою очередь, изгнал из киновии виновника — инока Афродисия, который только по Промыслу Божию был принят в Лавру прп. Саввы ради сугубого покаяния. Там же по окончании долгих лет подвигов он просиял равноангельским нравом и перед самой кончиной был принят своим бывшим наставником прп. Феодосием [5, с. 116–117]. Справедливо можно утверждать, «как бы тяжело ни согрешил монах, если затем он искренне раскаялся и пожелал исправить свою жизнь, игумен не должен его отвергать, но содействовать деятельному исправлению» [20, с. 160]. Еще одним важным источником, описывающим условия изгнания из общины, является «Завещание прп. Саввы», по существу — древнейший Типикон Лавры Саввы Освященного, найденный в XIX в. А. А. Дмитриевским [16, с. 523]. В соответствии с ним подлежат удалению из монастыря следующие лица:

— о котором стало известно, что он «входит в женский монастырь, ест же и пьет, и остается там, или оставляет там что-либо под предлогом хранения, или постригает женщин в мона-

хини, или принимает у монахинь помыслы (без благословения на это), или пишет женщинам, или отвечает им на письма, или имеет с женщинами какие-либо тесные контакты, или заводит с ними кумовство» [21, с. 187];

— тот, кто без благословения отсутствовал в субботу, в которое бывает обязательное для всех всенощное бдение (агрипния). Или же при полученном разрешении настоятеля он пропустил более одного бдения;

— тот, кто вышел ради отшельничества из монастыря без благословения настоятеля;

— те, кто доходят до драки в раздорах с другими, «если не примирятся между собой и не пребудут в любви, свойственной обители»;

— неисправимые пьяницы и воры.

В последних двух случаях изгнание допустимо не ранее, чем настоятель убедится в безуспешности исправительных мер в отношении провинившемуся. Если же со стороны монаха будет проявлено искреннее покаяние в виде понесенной епитимии и исправления, то он оставался в монастыре.

Но не так часто можно было встретить искреннее раскаяние и спасительное желание исправиться. Многочисленные еретики не только не считали необходимым каяться в своих заблуждениях перед духовником, но и активно пытались вовлечь в свои ряды православных [5, с. 156]. Поэтому пастыри заботились о том, чтобы зараза ереси не распространилась и на других. Они решительно изгоняли из своих монастырей носителей различных ересей [4, с. 11]. Но и здесь пастырь применял крайнюю меру отсечения не ранее, чем убедившись в тщетности долговременных и терпеливых увещаний, что наглядно показано в эпизоде увещания Патриархом Евстохием монахов Новой Лавры [5, с. 162]. Однако даже в деле увещания еретиков в том же житии прп. Саввы можно видеть и положительный исход словесному убеждению, когда удавалось избежать изгнания [5, с. 109].

В ответах прп. Иоанна к авве Елиану даны указания о

безвозвратном изгнании из обители даже при изъяснении внешнего раскаяния. В первом случае виной послужила безнравственность иеромонаха, который своим поведением и словами соблазнял братию обители. Приходя в монастырь, он же просил у настоятеля дозволения поселиться вблизи него. Прп. Иоанн заповедует, что такому необходимо незамедлительно воспретить приходить в монастырь и селиться вблизи него, объяснив без капли раздражения и гнева причину отказа [2, с. 513]. Во втором случае причиной изгнания послужил обман монаха, который, прикрываясь благословением старца, взял монастырские вещи без его дозволения, что впоследствии выяснилось. Монах тут же был выслан из монастыря. На вопрос пускать ли такого при его возвращении и покаянии авва Иоанн однозначно отвечает, что ни принимать, ни беседовать с таким ни к чему, и при его возвращении запретить ему вход через привратника [2, с. 314]. В последнем случае другой монах без благословения игумена и старца ушел из монастыря, а по некотором же времени пожелал вернуться. Авва Елиан в своем вопросе уточняет, что этот брат был иждивенцем и не приносил пользы монастырю, пользуясь разрешением проживать вместе с монахами, он не исполнял добросовестно послушания наравне с остальными. К тому же по возвращении он не получил от старца благословение вернуться в обитель. Прп. Иоанн запрещает принимать его обратно в число братии, ссылаясь как на запрет самого старца, так и на тот факт, что это нанесет скорбь монашеской общине. При этом, несмотря на изгнание, если он будет возвращаться как нуждающийся по временам, то ему дозволяется воспользоваться братской помощью [2, с. 314].

Общей характеристикой проступка монахов, подлежащих изгнанию, было его негативное воздействие на нравственное сознание или «совесть» (συνείδος) тех, кто стремится жить благочестиво. Оставив безнаказанным грех или проступок, остальная братия скоро переняла бы греховный обычай одного «невменяемого» грешника. Напротив, отсечение

соблазняющего не только освобождало братию от сильнейшей духовной брани через помыслы сомнения о достоинстве пастыря и дозволенности греха, но и страхом наказания пробуждало совесть тех, кто был близок к подобному поползновению. Примечательно сходство с духом устава прп. Саввы, приведенного выше, в связи с чем можно сделать вывод том, что игумены других монастырей могли им активно руководствоваться.

Отсечение (ἐκκοπή) — крайнее, но необходимое средство в борьбе за спасение общины, направленное против самых опасных пороков. Но какой бы ни была вина или грех, пастырь не должен руководствоваться своим чувством возмущения, раздражения и гнева, но всегда сохранять мирное и смиренное устройство души [13, р. 500; 3, с. 234].

Выводы

Теоретический анализ источников святоотеческой письменности позволяет определить перечень пастырских средств душепопечения, доступных игумену или старцу палестинской монашеской общины, представить их формы и содержание, описать функциональные особенности, границы и условия их употребления и в целом позволяет реконструировать в основных чертах методологию практики духовного руководства в традиции палестинского монашества V–VII вв.

Пастырское слово — самое повседневное средство, которым нужно было пасти стадо Христово. Несмотря на схожесть обозначений различных видов пастырского слова, каждое имеет свое место, время, назначение и правила употребления. Слово пастыря — первое средство, с которым духовник приступает к исправлению пасомого. Им пастырь выявляет суть греха, увещевает согрешившего обратиться к покаянию, доводит его до сознания пагубности греха и чувства вины перед Богом, возбуждает ненависть ко греху, наставляет советом, как впредь не согрешать, воодушевляет на дальнейшие аскетические подвиги.

Духовное руководство предполагало различные виды и меры епитимий, вполне укладывающиеся в практику современного душепопечения: выговор игумена наедине или перед братией, отлучение от причастия, исключение из обители и др. Помимо них палестинские отцы располагали и более строгими формами. Их наличие объясняется как самой спецификой проблемы (тяжестью греха, злокачественностью духовной болезни), так и высотой иноческого призвания, способного перенести наказание в назидание себе и окружающим.

Материал теоретического исследования позволяет подробно составить требования и условия, при которых пастырю следовало употреблять строгие формы пастырского слова и епитимий. Они обязывали его проявлять крайнюю осмотрительность, рассудительность и деликатность, чтобы вместо пользы не усугубить духовный недуг. Необходимо было всесторонне рассмотреть обстоятельства греха, состояние согрешившего и увидеть в этой ситуации волю Божию, чтобы, выбрав верное средство, без колебаний приступить к исправлению пасомого.

Подводя промежуточный итог теоретического осмысления самих пастырских средств душепопечения, можно констатировать, что в палестинском монашестве к VII в. средства пастырского душепопечения представляли собой целостную и упорядоченную систему пастырской помощи, в которой все многообразие видов и форм пастырского слова и епитимий, различных по своему назначению, находятся между собой в иерархической связи и подчиняются принципу целесообразности.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Антиох Монах, прп.* Всеобъемлющее собрание (Пандекты) Богодухновенных Святых Писаний / Пер., коммент. П. К. Доброцветов. М.: Сибирская Благовонница, 2015. 752 с.

2. *Варсонофий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М.: Сибирская Благовонница, 2013. 669 с.

3. *Дорофей, авва, прп.* Душеполезные поучения и послания. С присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Благовест, 2010. 416 с.

4. *Иоанн Мосх, блж.* Синайский патерик, или Луг духовный / В сокращ.; пер. с греч., примеч. прот. М. И. Хитрова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 224 с.

5. Палестинский патерик. М.: Издательство Братства святителя Алексия; Ульяновск: Женский монастырь Михаила Архангела, 2017. 364 с.

6. *Феофан Затворник, свт.* Толкования посланий апостола Павла к Титу, к Тимофею (пастырские послания). М.: Правило веры, 2005. 859 с.

7. *Antiochus Laurae S. Sabae Monachus.* Pandectes Scripture sacrae, ex Ducaei Supplemento // PG. 89 Col. 1415–1849.

8. *Barsanuphe et Jean de Gaza.* Correspondance. V. I: Aux solitaires. T. I: Lettres 1–71. // Sources Chrétiennes. 426. Paris. 1997.

9. *Ibid.* V. I: Aux solitaires. T. II: Lettres 72–223 // Sources Chrétiennes. 427. Paris. 1998.

10. *Ibid.* V. II: Aux cenobites. T. I: Lettres 224–398 // Sources Chrétiennes. 450. Paris. 2000.

11. *Ibid.* V. II: Aux cenobites. T. II: Lettres 399–616 // Sources Chrétiennes. 451. Paris. 2001.

12. *Ibid.* V. III: Aux laics et aux eveques. Lettres 617–848 // Sources Chrétiennes. 468. Paris. 2002.

13. *Dorothee de Gaza.* OEuvres spirituelles / Ed. L. Regnault, J. de Préville // Sources Chrétiennes. 92. Paris. 1963.

14. *Joannes Moschus, Monachus et Eremita.* Pratum spiritual, ex Supplemento Ducaei et Monumentis // PG. 87 Col. 2951–3146.

15. *Kyrillos von Skythopolis.* / Schwartz E. TU 49/2. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1939.

16. *Дмитриевский А. А.* Преподобный Савва Освященный и его духовное завещание монахам Лавры // Руководство для сельских пастырей. № 35. 1889. С. 514–526.

17. *Доброцветов П. К.* Понятие о чистоте сердца в аскетическом учении прп. Иоанна Кассиана // III Международная патристическая научно-богословская

конференция «Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада» в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых Кирилла и Мефодия 19–21 ноября 2015 г. // Сборник материалов конференции. С. 216–236.

18. Он же. Последствия личных грехов по ранним произведениям святителя Иоанна Златоуста // Златоустовские чтения. I. Сборник докладов историко-богословской научно-практической конференции, М., 2016. С. 105–128.

19. Он же. Последствия личных грехов по поздним произведениям свт. Иоанна Златоуста // Златоустовские чтения. Сборник докладов историко-богословской научно-практической конференции, 2017. М., 2018. С. 141–170.

20. Ермоген (Бурыйгин), иером. Игумен монастыря по творениям восточных отцов Церкви и церковных писателей IV–VII вв.: магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2017. 230 с.

21. Желтов М. У истоков Иерусалимского устава // Богословский сборник. № 7. М., 2001. С. 184–192.

22. Смирнов С. И., проф. Духовный отец в древней восточной церкви: История духовничества на Востоке. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. 28 с.

23. Фадеев А., диак. Духовное руководство по трудам представителей палестинского монашества V–VI вв.: магистерская диссертация. М., 2021. 155 с.

24. Читти Д. Град Пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи / Д. Читти. СПб.: Библиополис, 2007. 320 с.

25. Hausherr J. Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, Michigan, 1990. 434 p.

26. Patrich J. Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: a comparative study in Eastern monasticism. Fourth to seventh centuries. Trustees for Harvard University. Washington, 1995. 420 p.

27. Spidlik T. La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique / Ed. Orientalia Christiana. R., 1978. 436 p. (рус. пер.: Фома Шпидлик. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000. 493 с.).

УДК 273.921

Священник Иоанн Кечкин

кандидат богословия,
доцент кафедры церковной истории
Московской духовной академии
e-mail: akoluf@yandex.ru

Priest John E. Kechkin

PhD in Theology,
Associate Professor at the Department of Church History
at the Moscow Theological Academy
e-mail: akoluf@yandex.ru

**КРИТИКА ДОНАТИЗМА В ТРАКТАТЕ ОПТАТА
МИЛЕВИТСКОГО «ПРОТИВ ДОНАТИСТА ПАРМЕНИАНА»**

**A CRITIQUE OF DONATISM IN THE TREATISE OF
OPTATUS OF MILEVIS «ADVERSUS PARMENIANUM
DONATISTAM»**

Аннотация. В статье рассматривается полемика против донатистского раскола в трактате «Против донатиста Пармениана» Оптата епископа Милевитского (ок. 320 — ок. 390). Оптат является первым историком и критиком донатизма, который активно выступил против раскола и сформулировал главные аргументы против него в своем трактате в семи книгах, адресованном предводителю раскольников Пармениану. Значимость сочинения Оптата в антидонатистской полемике сложно переоценить, поскольку именно в этом трактате озвучиваются главные аргументы против раскола, которые впоследствии будет активно использовать блж. Августин.

Цель статьи заключается в анализе полемической аргумен-

тации против донатизма, которую использовал Оптат Милевитский в трактате «Против донатиста Пармениана». Оптат в трактате делает акцент на исторической и богословской аргументации. Богословская критика донатизма строится вокруг двух основополагающих тем — экклесиологии и сакраментологии. Главными источниками для полемики против раскола послужили сочинения известных североафриканских богословов: Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского. Но, несмотря на приверженность североафриканской школе, Оптат является самостоятельным богословом и полемистом. Историческая критика раскола в трактате «Против донатиста Пармениана» затрагивает самые основные эпизоды происхождения и становления донатистского движения. Оптат подвергает точной и неумолимой критике зарождение раскола, стараясь подтвердить свои выводы ссылками на документы, которые были у него в наличии. Историко-богословский трактат «Против донатиста Пармениана» является важнейшим памятником по истории и опровержению раскола донатистов, а критика раскола в этом труде стала образцовой для последующих поколений в полемике с разными проявлениями церковного сепаратизма.

Abstract. This article examines the polemic against the donatist schism in the treatise «Adversus Parmenianum donatistam» by Optatus, bishop of Milevis (c. 320 — c. 390). Optatus is the first historian and critic of donatism who actively opposed schism and formulated the main arguments against it in his treatise in seven books, addressed to the leader of the schismatics, Parmenianus. It is difficult to overestimate the importance of the work of Optatus in the anti-donatist polemic, since it is in this treatise that the main arguments against schism are voiced, which, later on, will be actively used by st. Augustine.

The purpose of this article is to analyze the polemical arguments against donatism used by Optatus of Milevis in his treatise «Adversus Parmenianum donatistam». In the treatise, Optatus emphasizes historical and theological arguments. The theological critique of

donatism revolves around two fundamental themes — ecclesiology and sacramentology. The main sources for the polemic against schism are the writings of well-known North African theologians: Tertullian and St. Cyprian of Carthage. But despite his commitment to the North African school, Optatus is an independent theologian and polemicist. His historical critique of schism in his treatise «Adversus Parmenianum donatistam» touches on the most basic episodes of the origin and formation of the donatist movement. Optatus subjects the origin of the schism to precise and unrelenting criticism, taking care to support his conclusions with references to the documents he had in his possession. The historical and theological treatise «Adversus Parmenianum donatistam» is the most important monument for the history and refutation of the donatist schism, and its critique of the schism has become a model for later generations in the polemic against various manifestations of ecclesiastical separatism.

Ключевые слова: Опатат Милевитский, «Против донатиста Пармениана», донатизм, донатистский раскол, христианство в Северной Африке.

Key words: Optatus of Milevis, «Adversus Parmenianum donatistam», donatism, donatist schism, Christianity in North Africa.

Образование и становление донатистского раскола

Донатизм — раскольническое движение в Северной Африке, возникшее в начале IV века. Раскол подпитывался национальными и социально-политическими причинами. По словам немецкого историка XIX века, донатизм — «типичнейший раскол древней Церкви и норма сепаратизма для всякого времени» [8, s. 262]

Исторически раскол связан с гонениями на христиан при императоре Диоклетиане и выбором нового Карфагенского епископа Цецилиана. Недовольные новым епископом

Цецилианом провели альтернативные выборы и избрали чтеца Майорина. Впоследствии на место последнего избрали Доната, по имени которого и сам раскол стал называться донатистским. Раскольники, желая узаконить свое положение, неоднократно обращались к императору Константину Великому. Но все их стремления оказались безрезультатны. В 316 году император Константин издал указ против донатистов, согласно которому их храмы должны перейти Кафолической Церкви. Многие несогласные из среды раскольников были сосланы. Но такое тяжелое для донатистов время притеснений продолжалось недолго, и уже в 321 году вышел другой указ императора Константина, направленный викарию Африки Верину о прекращении гонений на раскольников. С этого момента раскол начал процветать и распространяться на территории Северной Африки, в особенности в провинции Нумидии. Так что в 330 году насчитывалось около 270 донатистских епископов [16, с. 405–406]. Императорская власть в лице императора Константина после 321 года не строила никаких препятствий распространению раскола не только в Африке, но и других частях империи. [5, р. 141–168].

После смерти императора Константина в 337 году управление Северной Африкой досталось его сыну императору Константу (337–350). Можно предполагать, что в первые годы правления Константа продолжалось распространение и усиление раскола, что вынудило императора оказать широкую поддержку Кафолической Церкви и впоследствии издать жесткий указ 347 года, согласно которому все храмы и имущество раскольников переходило во владения Кафолической Церкви. Все те, кто не пожелал соединиться с православными, должны были отправиться в ссылку. Сослан был и глава раскольников Донат, прозванный своими сторонниками Великим [21, с. 169–184]. Таким образом, был нанесен сильный удар по донатизму, хотя полностью сокрушить это движение не удалось [18, с. 155–174].

После этого указа большинство донатистов рассеялось по

империи, большая группа раскольников во главе со своим предводителем Донатом Великим скрывалась в Испании или Галлии. Император Констанций, ставший после смерти своего брата единоличным правителем империи, ничего не изменил в отношении донатистов [7, s. 127]. О деятельности раскольников в изгнании у нас не сохранилось точных сведений, но известно, что в ссылке Донат скончался и его преемником стал Пармениан.

На протяжении нескольких лет Пармениан со своей общиной жил в изгнании, пока не пришел к власти император Юлиан Отступник (361–363). В это время опять усиливается донатистский раскол. В начале 362 года донатистские епископы — Рогациан, Понтий и Кассиан [3, col. 334] направили прошение императору, в котором просили Юлиана вернуть донатистов из ссылки и кроме этого вернуть донатистам храмы и все права, которыми они пользовались в последние годы правления Константина Великого. В итоге донатистские епископы были возвращены из ссылки и во главе раскольников стал Пармениан [20, с. 54–64].

И с этого времени начинаются активные насильственные действия по отношению к Кафолической Церкви. Наиболее жестокие гонения от донатистов происходили в Мавритании и Нумидии. Здесь многие православные храмы были отобраны или разрушены донатистами, большое количество кафоликов подверглось насилию. После смерти императора Юлиана Отступника летом 363 года, положение в Африке изменилось не сразу. Можно предположить, что вновь избранному императору Иовиану (363–364) было не до африканских раскольников. Таким образом, еще какое-то время ситуация оставалась похожей на время предшествующего правления. Но уже при следующем императоре Валентиниане I (364–375) положение меняется в пользу Кафолической Церкви. В это относительно спокойное время пишет свой знаменитый антидонатистский трактат Оптат, епископ Милевитский.

Значение трактата Оптата Милевитского «Против донатиста Пармениана»

Опнат Милевитский выступил против широко распространившегося раскола и своим сочинением «Против донатиста Пармениана» обличил ошибки и заблуждения донатистов как в богословском, так и в историческом аспектах. Церковные писатели, как Фульгенций Руспийский (+532/533), ставили Оптата Милевитского на один уровень с такими светилами Церкви, как блж. Августин и свт. Амвросий Медиоланский [6, col. 196].

О жизни Оптата Милевитского не сохранилось практически никаких подробных сведений, кроме свидетельства блж. Иеронима Стридонского, который в своем известном труде «*De viris illustribus*» сообщал, что Опнат был епископом Милевитским и написал 6 книг против донатистов в правление императоров Валентиниана I и Валента [9, col. 705]. На основании этого свидетельства исследователи предполагают, что Опнат родился около 320 г. [1, col. 1078; 12, p. 245]. Вероятно, местом его рождения была Северная Африка (провинция Нумидия). Анализ сочинения Оптата показывает, что он получил хорошее светское образование, а на его богословские воззрения оказала влияние североафриканская богословская традиция. О времени кончины Оптата также нет точных сведений, однако учитывая то, что блж. Иероним и блж. Августин упоминают о нем как об уже скончавшемся, можно датировать кончину Оптата Милевитского началом 90-х гг. IV в. [19, с. 151–162; 22, с. 13–23].

Единственным трудом Оптата Милевитского является трактат «Против донатиста Пармениана», написанный в ответ на сочинение донатистского епископа Пармениана Карфагенского. На основании свидетельства блж. Иеронима и сведений, почерпнутых из текста самого трактата, можно полагать, что 1-я редакция сочинения была написана около 365–366 г. и включала 6 книг. Впоследствии Опнат дополнил свой труд 7-й книгой и внес некоторые дополнения в текст

первых 6 книг. Датировка 2-й редакции трактата варьируется с 385 до 390 гг., основанием для чего служит упоминание в тексте трактата как современника автора Римского Папы Сириция, восшедшего на кафедру в декабре 384 г. [10, р. 9–56; 11, р. 37–62].

Для опровержения донатизма Опат в своем трактате использует исторические и богословские аргументы против раскола. Исторической аргументации посвящены в основном первая, третья и шестая книги. В первой книге раскрываются предпосылки и становление раскола. Третья посвящена описанию деятельности имперских чиновников Павла и Макария против донатистов (после эдикта императора Константа 347 г.). В шестой книге описываются кощунственные и разбойничьи действия донатистов в правление императора Юлиана Отступника. Таким образом, Опат рисует историю донатизма в хронологическом порядке, начиная с происхождения и заканчивая последними событиями, предшествующими написанию сочинения. Богословское опровержение раскола находится во второй, четвертой и пятой книгах. Во второй раскрывается учение о единстве и кафоличности Церкви; четвертая посвящена разбору библейских мест; а пятая книга — Крещению.

Историческая аргументация Опата против донатизма

Трактат Опата Милевитского «Против донатиста Пармениана» является ценным и самым ранним источником по истории донатистского раскола. Опат в описании ранней истории донатизма опирался на сборник документов, который, по мнению известного французского историка Л. Дюшена, был составлен кафолической стороной, чтобы доказать законность Цецилиана как епископа Карфагена [4, р. 589–650]. Время составления этого сборника можно датировать между 330–347 годами. Впоследствии этим же сборником документов, но с небольшим различием, пользовался и блж. Августин, и тот же самый сборник был представлен на Карфагенском соборе 411

года [4, р. 625–626; 649]. В немного измененной и сокращенной редакции сборник сохранился до IX века, когда он был зафиксирован в рукописи С (Parisinus lat. 1711), с которой и был издан Л. Е. Дюпенем (+1719), а потом и К. Цивсой в *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [15, р. 183–216].

В первой книге (13–27 главы) Оптат описал первоначальную историю донатизма, начиная с гонения Диоклетиана. Оптат достоверно показал, что отцы и основатели раскола, нумидийские епископы сами были отступниками и людьми безнравственной жизни. И еще до появления схизмы они запятнали себя тяжкими грехами, что следует из описания собора в Цирте 305 г. [13, р. 200–204].

Далее Оптат подробно описал основание раскола после смерти епископа Менсурия, со всей наглядностью показывая, какое определяющее значение для церковного разделения имели человеческие страсти и слабости. Оптат четко указал главных виновников раскола. Во-первых, нумидийских епископов во главе с Секундом Тигизским, которые составили альтернативный собор для избрания раскольнического епископа Майорина [13, р. 200–204; 210–214]. Во-вторых, богатую карфагенскую женщину Люциллу, которая на первых порах финансово поддерживала раскольников [13, р. 206–208]. И, в-третьих, Оптат указывает на роль карфагенских клириков, одних, которые отвечали за сохранность церковного имущества, и других, двух — пресвитеров (Ботра и Целестия), претендовавших на карфагенскую епископскую кафедру [13, р. 210–214]. Оптат доказывал на основании документов, что епископ Феликс Аптунгский был непричастен к отступничеству во время гонений Диоклетиана, и, как следствие, Оптат подтверждал законность Цецилиана как епископа Карфагенского и противоканоничность выступлений раскольников [13, р. 230–234].

Оптат указал, что именно донатисты первые обратились к императору Константину, требуя рассмотрения их дела [13, р. 220–222]. По свидетельству Оптата, раскольники часто прибе-

гали к светской власти, обращаясь также и к императору — язычнику Юлиану Отступнику [13, р. 270–272].

Частично во второй и в шестой книгах Оптат ярко описал преступления раскольников в правление императора Юлиана. Оптат Милевитский как очевидец и современник этих событий следующим образом рассказывал об их насилиях: «Вы пришли как бешенные и буйные, терзающие членов Церкви, умело обольщающие, свирепые в убийствах, призывающие детей мира на войну. Вы многих изгнали из их жилищ, когда, придя с наемниками, нападали на базилики. Многие из ваших, которых было бы слишком долго называть по именам, совершали кровавые убийства» [13, р. 272].

Как историк, Оптат отличается объективностью и научным подходом к исследованию. Труд Оптата «Против донатиста Пармениана» единственный до времен блж. Августина проливает свет на происхождение и развитие раскола и имеет большое значение для осмысления этого явления в истории Церкви.

Богословская аргументация Оптата против донатизма

В антидонатистском трактате Оптата основные богословские вопросы касались экклесиологии и сакраментологии, в частности, теме о Крещении и перекрещивании. Именно этим двум богословским вопросам в трактате уделяется главное место. Оптат, как представитель северо-африканской богословской школы, часто использовал труды своего знаменитого предшественника — сщмч. Киприана Карфагенского [10, р. 82–121].

Вопросы экклесиологии Оптат излагал в основном во второй книге своего трактата. По словам сщмч. архиеп. Илариона (Троицкого): «...в учении о Церкви св. Оптата Милевийского уже даны почти все пункты православного учения о Церкви, которые и после выставлялись в полемике против донатистов» [23, с. 483].

Оптат, опровергая донатистов, акцентировал внимание на

темах истинности и святости Церкви. В своем трактате он доказывал, что истинная Церковь должна быть вселенской, в значении повсеместного распространения. Опат перечислял многие провинции и области, где есть Церкви, но нет донатистов [13, р. 236–238]. Обосновывая вселенскость Церкви, Опат приводил многие места из Священного Писания, в большей степени из книги Псалмов. Опат, обвиняя донатистов в том, что они сужали «владения Христа» (Кафолическую Церковь), писал: «Почему проводите границы? Когда вся земля Богом Отцом обещана Спасителю, и нет никакой другой части земли, которая бы, как казалась, была бы исключена из Его владений. Вся земля со всеми народами дарована Ему, и вся вселенная есть единое владение Христа. Это доказывает Бог, Который говорит: «Я дам Тебе народы в наследие Твое, и пределы земли во владение Твое» (Пс. 2:8). И в 71 псалме написано о Самом Спасителе таким образом: «Он будет господствовать от моря до моря и от рек до границ земли» (Пс. 71:8)» [13, р. 238–240].

По мнению сщмч. архиеп. Илариона (Троицкого), Опат первым вводит аргумент повсеместного распространения в доказательство истинности Церкви [23, с. 484]. Впоследствии данную аргументацию будет использовать блж. Августин в полемике с донатистами, которые считали, что истинная Церковь пребывала только у них, в небольшой части Северной Африки [2, р. 48–49].

Другой аргумент, использованный Опатом для доказательства истинности Церкви — это апостольское преемство, сохраняющееся в христианском епископате. Северная Африка исторически почитала Римскую Церковь как ближайшую апостольскую кафедру. В связи с этим Опат, чтобы показать преемственную линию епископов от апостолов, приводил список Римских епископов, начиная с апостола Петра и заканчивая своим современником, Папой Сирицием. Опат, показав преемственность кафолических епископов, обращался к донатистам: «Вы сначала покажите

начало своей кафедре, а потом уж желайте присвоить себе Церковь». [13, р. 244–246]. Таким образом, Опат выделил два главных аргумента, определяющих истинность Церкви: все-ленское распространение и сохраняющееся апостольское преемство епископата.

Второй важной темой в экклесиологии Опата является вопрос о святости Церкви. Донатисты настаивали на строгом понимании святости Церкви и исключали из нее виновных в тяжких согрешениях и вероотступников (*traditores*). Опат писал о невозможности абсолютной святости на Земле, и что никто не может называть себя святым, ссылаясь на послание ап. Иоанна Богослова (1 Ин. 1:8). По словам Опата, что только один Бог есть Само Совершенство и только один Христос есть Совершенный, и, таким образом, донатисты ложно присваивали себе полную святость [13, р. 280–282]. Кроме этого, Опат неоднократно доказывал в своем трактате, что донатисты не только не святы, но по своим делам являлись разбойниками и убийцами. В учении о святости Церкви Опат придерживался позиции, согласно которой Церковь называется святой не из-за святости своих членов, а по причине святости ее главы — Христа. Опат вслед за Тертуллианом и сщмч. Киприаном Карфагенским использовал образ Жениха и Невесты из Книги Песни Песней, называя Церковь единственной невестой Христа [13, р. 236, 264, 266]. Вслед за сщмч. Киприаном Опат полагал, что Церковь представляет собой смешанное сообщество, подобно полю, засеянному пшеницей и плевелами, т. е. праведниками и грешниками, которые будут отделены друг от друга Христом только на Страшном Суде [14, р. 218–220]. Но стоит также указать, что в некоторых местах учение Опата о Церкви имело некую незаконченность, в частности, о принадлежности раскольников к Церкви (вопрос о границе Церкви), когда Опат считал донатистов то вне Церкви, то смотрел на их отделение как на несовершенное отпадение [23, с. 496].

Учение о Крещении излагается в пятой книге трактата.

Донатисты перекрещивали всех переходивших к ним, обвиняя Кафолическую Церковь в отступничестве и ложно понимая учение сщмч. Киприана Карфагенского. Опровергая эту практику, Оптат доказывал, что Крещение должно совершаться над человеком только единожды. Оптат приводил в пример образы потопа и обрезания, которые использовались и Парменианом, при этом акцентируя внимание на том, что и потоп, и обрезание никогда не повторялись [14, р. 110]. Оптат указывал, что для совершения таинства Крещения необходимы три составных элемента: Бог Троица, вера верующего и совершитель таинства. Для Пармениана совершитель Крещения, т. е. епископ или священник, стоял на первом месте, что неоднократно опровергал Оптат, говоря, что в Крещении «самое первое место занимает Троица, без Которой ничего не может совершиться» [14, р. 126–128]. Именно Бог омывает грехи в Крещении, а не совершитель таинства. По словам Оптата, «очищать свойственно Богу, а не человеку» [14, р. 130–132]. По мысли Оптата, крайне необходима для Крещения и вера принимающего, которая является обязательной для очищения, поскольку без веры и Христос никого не исцелял [14, р. 150–152]. Учение Оптата о Крещении и таинствах, сформированное в полемике с донатистами, было развито блж. Августином. По мнению известного немецкого богослова А. Гарнака (+1930): «...уже до Августина, Оптатом... было положено основание римско-католическому учению о церкви и таинствах» [17, с. 343].

Личность и историко-богословский трактат Оптата Милевитского представляют глубочайший интерес для изучения внутренней истории Карфагенской Церкви. А его трактат по истории и опровержению раскола донатистов на многие столетия стал классическим пособием для понимания и борьбы с любым расколом и проявлением церковного сепаратизма. Наглядным примером к этому можно указать на большой интерес к произведению Оптата Милевитского в XVI

веке во время зарождения и расцвета протестантизма. В это время трактат многократно переиздавался и анализировался. Ценность подхода Оптата к проблемам и истории раскола состоит в том, что, используя обильную документацию и порой сокрушительные для донатистов факты, Милевитский епископ все это окружал духом братства и единства, безграничным стремлением к миру. Только подобный подход, по мнению Оптата, может преодолеть и победить такой яд в церковной среде, как раскол.

ИСТОЧНИКИ ЛИТЕРАТУРА

1. *Amann E.* Optat // Dictionnaire de Théologie Catholique. 1931. Vol. 11. Col. 1077–1084.
2. *Augustinus.* Contra epistolam Parmeniani // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / Ed. M. Petschenig 1908. Vol. 51. P. 17–142.
3. *Augustinus.* Contra litteras Petilianii // Patrologia Latina 43. Col. 245–383.
4. *Duchesne L.* Le dossier du donatisme // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1890. Vol. 10. P. 589–650.
5. *Frend W. H. C.* The Donatist Church. A Movement of protest in Roman North Africa. Oxford. 1952.
6. *Fulgentius Ruspensis.* Ad Monimum // Patrologia Latina 65. Col. 151–206 B.
7. *Grasmuck E. L.* Coercitio; Staat und Kirche im Donatistens-treit. Bonn. 1964.
8. *Guericke H.* Handbuch der Kirchengeschichte. Leipzig. 1846. T. 1.
9. *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus // Patrologia Latina²³ Col. 607–719.
10. *Labrousse M.* Optat de Milève. Traité contre les donatistes. Paris. 1995. Vol. 1. SC 412. P. 9–169.
11. *Mazzucco C.* Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive. Bologna. 1993.

12. *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Paris, 1920. Vol. 5. Saint Optat et les premiers écrivains donatistes.

13. *Optatus Milevitanus.* Adversus Parmenianum donatistam I–II // Labrousse M. Optat de Milève. Traité contre les donatistes. Paris. 1995. Vol. 1. SC 412.

14. *Optatus Milevitanus.* Adversus Parmenianum donatistam III–VII // Labrousse M. Optat de Milève. Traité contre les donatistes. Paris. 1996. Vol. 2. SC 413.

15. *Ziwsa K. S.* Optati Milevitanus libri VII. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 26. Vindobonae. 1893. P. 183–216.

16. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. СПб. 1910. Том II.

17. Гарнак А. История догматов. // Раннее христианство / (редкол.: Е. В. Витковский и др.). — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. Т. 2.

18. Дилигенский Г. Г. Северная Африка в IV–V вв. М. 1961.

19. Кечкин И., свящ. К вопросу о биографии Оптата Милевитского // Богословский вестник. 2018. Т. 29. № 2. С. 151–162.

20. Кечкин И., свящ. Пармениан — донатистский епископ Карфагена // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2 (6). 2013. С. 54–64.

21. Кечкин И., свящ. Раскольническая деятельность и литературные труды Доната Карфагенского // Богословский вестник. 2016. Т. 20–21. № 1–2. С. 169–184.

22. Кечкин И. Э., свящ. К вопросу о почитании св. Оптата Милевитского // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 3 (23). 2018. С. 13–23.

23. Троицкий В. (свщмч. Иларион, архиеп. Верецкий). Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад. 1912.

УДК 233.1

Иерей Сергей Гандера
проректор по заочному отделению
Калужской духовной семинарии,
старший преподаватель кафедры исторических
и церковно-практических дисциплин
e-mail: sergey.gandera@yandex.ru

Priest Sergiy Gandera
vice-rector for the Correspondence Department
of Kaluga Theological Seminary,
senior lecturer at the department of history
and church-practical disciplines
e-mail: sergey.gandera@yandex.ru

**ПОВРЕЖДЕНИЕ УМСТВЕННОЙ СФЕРЫ ЧЕЛОВЕКА
ВСЛЕДСТВИЕ ГРЕХОПАДЕНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ
СВТ. ИННОКЕНТИЯ ХЕРСОНСКОГО**

**DAMAGE TO THE MENTAL SPHERE OF A PERSON DUE TO
THE FALL IN THE INTERPRETATION OF ST. INNOKENTY
OF KHERSON**

Аннотация. В статье рассматривается повреждение умственной сферы человека вследствие грехопадения в интерпретации свт. Иннокентия (Борисова). Автор показывает, что ум выделяется святителем как высшая познавательная способность и играет особую роль в деле богопознания. В статье также указывается на то, что подлинное знание, по мнению святителя, не может быть оторвано от добродетели, следовательно, условием достижения подлинного знания служит единство истины и добродетели. Автор полагает, что грехов-

ное помрачение ума производит не только расстройство познавательных способностей человека, важнее то, что оно приводит к «ослаблению внутреннего самосознания и духовной личности» [2, с. 571], а это в свою очередь делает человека неспособным к зрению и принятию истин духовных.

Abstract. The article examines the damage to the mental sphere of a person due to the fall in the interpretation of St. Innocenty (Borisov). The author shows that the mind is distinguished by the saint as the highest cognitive ability and plays a special role in the matter of knowledge of God. The article also points out that genuine knowledge, in the opinion of the saint, cannot be divorced from virtue, therefore, the unity of truth and virtue serves as a condition for achieving genuine knowledge. The author believes that sinful mental confusion produces not only a disorder of a person's cognitive abilities, but more importantly, it leads to «a weakening of inner self-awareness and spiritual personality» [2, p. 571], and this in turn makes a person unable to see and accept spiritual truths.

Ключевые слова: свт. Иннокентий Херсонский, грех, умственная сфера, богопознание, духовный ориентир, истина.

Key words: St. Innocent of Kherson, sin, mental sphere, knowledge of God, spiritual landmark, truth.

Придерживаясь дихотомической схемы устройства человека, святитель Иннокентий выделяет в человеке две составляющих — это душа и тело. Термин «дух», который довольно часто встречается в произведениях святого, не употребляется святым в качестве обозначения отдельной составляющей человеческой природы, это некая высшая часть человеческой души. Под духом святитель подразумевает высшие способности, одной из которых является «высший чистый ум» или, другими словами, разум, эта тема довольно подробно рассматривается современными исследователями

творчества святителя Иннокентия¹. Если же говорить о классификации познавательных способностей человека, то здесь святитель выделяет следующие области: чувства², рассудок и ум. Последний, по мнению херсонского святителя, занимает высшую ступень. Причина такой градации состоит в том, что работа ума непосредственно связана и даже отождествляется святителем с работой нашего самосознания. Для ума факт бытия Божия не подвергается никакому сомнению, ведь в осознании себя человек неизбежно приходит к осознанию бытия Творца. «С раскрытием нашего сознания „беспредельное не-я“ распадается на бесконечное множество отдельных существ, которое мысль силится привести к единству, какому только может, и доходит через это до существа вообще, за которым встречает Бога — Существо Высочайшее» [6, с. 14]. Что же касается самого сознания, его возникновение святитель Иннокентий определяет с помощью философии Фихте, а именно, «относит к фихтовскому «темному представлению» противоположностей «я» и «не-я» [8, с. 83–84]. Следуя данной кон-

¹ К примеру, см.: *Каледа П. И., диак.* Свт. Феофан Затворник и антропология киевской духовной школы // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 113–114.; *Коцюба В. И.* Учение о высших способностях человека в духовных академиях Москвы и Киева в первой половине XIX в // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2009. № 12. С. 254–255; *Лушников Д. Ю.* Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 2. С. 273.; *Лушников Д. Ю., свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 98–115.

² Здесь важно отметить, что под чувствами святой понимает не только чувственное восприятие, но прежде всего чувства как внутреннее сердечное переживание, как определенное ощущение Бога. «Сторона чувственная — область чувств, не та, которая обращена к материальному, но преимущественно та, которая направлена к высшему — к добру и изяществу». *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* О религии вообще. Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 27. Также см.: *Лушников Д. Ю.* Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 2. С. 272.

цепции, в которой религия является началом самосознания, святой приходит к выводу, что религия на естественном уровне присуща самой природе человека³. Таким образом, можно констатировать, что ум, по мнению святителя Иннокентия, будучи высшей познавательной способностью, играет очень важную роль в деле богопознания. В данном контексте возникает вопрос о том, как грех, который повредил всю природу человека, повлиял на умственную сферу, в частности на ее высшую часть. Какие изменения он произвел в умственной сфере и как это отразилось на познавательной способности ума, в особенности в деле богопознания. Решению этих вопросов посвящена настоящая работа.

Единство истины и добродетели как условие достижения подлинного знания

В одном из своих слов о грехе [2, с. 563–573]⁴ святитель рассуждает на обозначенную тему. Он начинает с того, что указывает на особое знание, которое было обещано нашей прародительнице искушителем (Быт. 3:5). Знание, которое

³ «Если религия есть начало самосознания, а самосознание есть в каждом, то и религия должна быть в каждом» Иннокентий Херсонский и Таврический, свт. О религии вообще. Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 15. См.: Лушников Д. Ю., свящ. Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 105.

⁴ Взгляды святителя по данной теме, безусловно, не ограничиваются этим произведением. Данная тема довольно подробно затрагивается в его лекциях, а именно: «О религии вообще», «О человеке»; «Лекция вступительная по нравственному богословию», «Введение в нравственное богословие», «Нравственная Антропология» Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. Также данная тема находит отражение еще в самых ранних работах святителя, к примеру, в следующей статье: *Борисов И.* О признаках повреждения человеческого в самой природе человека // Некоторые опыты упражнений воспитанников Киевской духовной академии, изданные по окончании первого учебного курса. Киев, 1824.

должно было принести свет ведения, но принесло только тьму и заблуждение. Именно слово тьма святитель указывает в названии своей проповеди, поскольку грех, который должен был стать источником света познания, становится источником умственного помрачения. В названии того же слова мы встречаем еще два выражения, которые указывают на ключевые моменты, касающиеся греховного помрачения умственной сферы человека. В первом выражении святитель сравнивает действие греха с ядом, грех «оядотворяет познание» — пишет святой. Во втором выражении херсонский святитель говорит об основном последствии, производимом в умственной сфере греховным помрачением. Итогом данного воздействия является умственное помешательство, ведь греховная тьма помрачает умственные способности человека настолько, что приводит несчастного к безумию. «Какая есть тьма в роде человеческом, то она вся от греха и порока; что грех, где ни проявляется, везде ведет за собой мрак и слепоту; что он ослепляет и портит самые великие способности, превращает и губит самые обширные познания, что неотъемлемое свойство его предрасполагать человека к умственному помешательству?» [2, с. 564]. Таким образом, основной инструмент, а именно ум, который должен вести человека к богопознанию, становится совершенно непригодным и не в силах более выполнять свое назначение. Поврежденный грехом, ум теряет бразды правления, и руководство переходит к рассудку. В свою очередь область действия рассудка ограничена опытным познанием, а значит, и категориями пространства и времени, следовательно, в деле богопознания рассудок в принципе не способен привести человека к желаемому результату, поскольку он не приспособлен к вечным идеям, которые выходят за пределы опытной области. «Ум и чувство приспособлены к вечным идеям: так как первый созерцает идеи и живет в них, а последнее услаждается ими и осуществляет их. Рассудок стоит между ними на середине: он не приспособлен ни к тому, ни к другому. Опыт есть собственная его сфера, но опыт и то,

что выше его, всегда бывают друг другу противоположны» [6, с. 23–24].

Обращает на себя внимание приводимое святителем сравнение мудрости мира сего или, другими словами, образованности и подлинной мудрости духовной. Святитель отмечает, что грешник из людей «так называемых образованных» отличается надменностью и презрительным отношением к другим. Такой человек позволяет себе многое из того, чего не позволяют другие и причиной, по которой человек дает себе внутреннее согласие на такие действия, является уверенность в своем превосходстве над остальными, в частности в области знаний [2, с. 564]. Даже грешники уже с низшего класса людей, то есть те, которые не имеют образования и не отличаются особыми умственными способностями, ставят себя выше тех, которые верны закону и своему христианскому призванию. Грешник смотрит на человека, который следует закону, как на ограниченного и не способного на большее. Среди грешников много даровитых людей, но используя свой талант не во благо, они не в силах прийти к подлинной мудрости, поскольку мудрость состоит не в обилии знаний и умений, но в правильном употреблении своего таланта, в употреблении его во благо. Подлинная мудрость обусловлена, прежде всего, исправлением своего греховного естества. Ведь Бог просвещает человека путем врачевания, следствием которого является способность восприятия спасительной истины. Грех разрушает человека, и в умственной области грешнику свойственно работать на удовлетворение своих страстей, поэтому подлинное знание, по мнению святителя, не может быть оторвано от добродетели. «Истина и добродетель едино в Боге, едино должны быть и в человеке» [2, с. 572]. Этот тезис святого находит основание в словах Священного Писания: *«В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху»* (Прем. 1:4). Именно синергия нравственного и разумного начала приводят человека к желаемой истине.

Начало обозначенного ранее греховного познания полагается святителем в зрении нашими прародителями своей наготы. По мнению святого, именно в тот момент как для Адама, так и для Евы, когда открылись их очи телесные, они потеряли возможность духовного созерцания. Это подтверждается наивными попытками укрыться от вездесущего Бога. Так, в мгновение грех омрачает ум наших прародителей даже перед очевидными для них ранее истинами, но грех, рождающийся в свободном произволении последующих поколений, рождает и новое греховное знание. И понять, и ощутить рожаемое грехом в силах только грешник, ведь здоровому не дано понять и ощутить то, что испытывает больной [2, с. 565]. Человечество пребывает во тьме неведения, помраченный грехом ум не видит даже самые основные, жизненно важные истины. Сюда святителем, безусловно, относятся незнание того, кто является нашим Творцом, неведение своего происхождения, непонимание своего предназначения, а следовательно, отсутствие представления о том, как нужно жить, к чему готовиться и что ожидает нас после смерти [2, с. 566]. Но и это еще не предел, ведь как учит святитель Иннокентий, грех лишил нас не только первозданного божественного света, которым просвещался наш ум, но он сделал нас неспособными видеть и осознать те божественные истины, которые нам так необходимы для духовного просвещения [2, с. 568]. Именно поэтому все попытки усовершенствовать наш ум с помощью науки приводят к совсем незначительным результатам. Ведь дело не в том, чтобы увеличить и расширить область наших познаний и довести их до совершенства, это не приведет к совершенству самого ума, а причина здесь, по мнению святителя Иннокентия, заключается в следующем: «...нынешнему уму человеческому недостает не одного правообраза; в нем нет внутренней целостности и здравия, недостает, следовательно, того, чего никакая наука дать не может. Поэтому слово Божие, приемля на свои руки просвещение человека, идет к этой цели <...> путем врачевания» [2, с. 568]. Здесь святитель переходит

к подробной интерпретации того тезиса, который мы приводили в начале. Святитель пишет, что мы приходим в этот мир «слепые духом», то есть лишены духовного ведения, и в данном случае, казалось бы, что еще можно сделать с умом грешников? Здесь херсонский святитель указывает на одно из основных свойств греха — это способность ослеплять, а учитывая то, что в человеке все же сохраняется остаток естественного света, а у христианина, помимо этого, есть свет Откровения, грех же всегда, помимо тьмы, присущей нам с рождения, продолжает приносить новую греховную тьму [2, с. 568–569].

Потеря духовных ориентиров как следствие греховного помрачения умственной сферы

Рассмотрим, каким же образом происходит это греховное помрачение? Святитель учит, что самым первым и неизбежным действием греха в человеке является то, что он отвращает свое лицо и всего себя вообще от Создателя к аду. Следовательно, Бог, просвещающий всякого человека, больше не освещает душу того, кто отвернулся от Него. Над душой такого человека распространяется внутренний мрак, который уже не может быть рассеян никаким земным светом [2, с. 569]. И здесь святитель прибегает к иносказанию, он сравнивает Бога и свет, от Него исходящий, с солнцем. Небесные светила при сокрытии основного источника света — солнца — становятся сравнительно ярче, а в душе грешника при сокрытии источника духовного освещения возникает противоположная ситуация. Остальные светила тоже начинают меркнуть. Ни луна, ни звезды не дают своего света. Дело в том, что светила духовные напрямую зависят от Бога как источника всякого света, и при Его отсутствии они теряют свою силу. Луна, которая отождествляется святителем с совестью, не в силах освещать путь человека. Звезды, являющиеся священными истинами о Боге, Его законе и предназначении человека, которыми должен руководствоваться всякий человек, также, подобно совести,

помрачаются греховным мраком и становятся неприметными, а следовательно, человек теряет жизненно важные ориентиры [2, с. 569–570]. В итоге, лишившись духовных ориентиров и потеряв руководство совести, рассудок, по мнению святителя, становится рабом господствующей над ним страсти. Последняя с целью максимального порабощения «избодает ему очи», для того чтобы грешник окончательно перестал видеть истины духовные, а после навязывает и выдает за истину противоположное божественному закону [2, с. 570]. Такой человек с великой ревностью приемлет и утверждает ложь за истину, он подвергает сомнению и пытается опровергнуть всякую иную истину, которая ему невыгодна и противоречит его убеждениям. В конечном итоге доходит до такого состояния, в котором «теряет чувство и вкус истины до того, что не умеет отличать ее от лжи» [2, с. 570–571]. Такому человеку, безусловно, приятна так называемая «житейская истина», а вот истины духовные становятся ему ненавистны. Святитель сравнивает таких людей с теми, для которых болезнь глаз делает солнечный свет невыносимым, и напротив, «они с удовольствием предпочтут ему свет гнилого дерева, который более по их глазам» [2, с. 571].

Если говорить об имеющихся у грешника познаниях, под действием порока они неизбежно сокращаются и теряют свою «глубину, силу, стройность и жизнь» [2, с. 571]. Святитель учит, что во всякой области человеческого знания есть некая священная сторона, которая обращает это знание к источнику всякого знания, к нашему Творцу. Но если говорить о грешнике, о том, кто порабощен пороку и живет вольно, то для такого человека «священная сторона» не существует. Именно поэтому плоды умственной деятельности таких людей «всегда отзываются пустотой внутренней и мертвенностью, потому что мир безбожный есть бездушный труп, по которому разбросаны цветы» [2, с. 571]. Применение грешником своих знаний и способностей святитель характеризует как «самое жалкое и ужасное», ведь данный Богом талант такой

человек использует для того, чтобы что-либо опровергнуть, осудить или извратить. Именно поэтому люди, образованные в различных науках, но безнравственные, представляют, по мнению святителя, наибольшую опасность для общества [2, с. 571].

Заключение

Подводя итог, важно сказать о том состоянии, к которому, по мнению святителя Иннокентия, приводит умственное помрачение, производимое в душе человека пороком и страстями. Святитель пишет: «...видимое расстройство всех познавательных способностей, ослабление внутреннего самосознания и духовной личности, наконец явное помешательство ума» [2, с. 571]. Таким образом, грех, который, безусловно, влияет на весь состав человека, особое влияние оказывает на ум человека. «Главной пружиной души», по слову святителя, является воля, но ум также играет важную роль, ведь именно ум в связке с чувственной сферой является той почвой, из которой происходит действие [4, с. 180]. Таким образом, ум вместе с чувствами непосредственно влияют на волю. Святой учит, что греховное помрачение ума производит не только расстройство познавательных способностей человека, важнее то, что оно приводит к «ослаблению внутреннего самосознания и духовной личности» [2, с. 571], а это в свою очередь делает человека неспособным к зрению и принятию истин духовных, а следовательно, человек становится не способным познавать своего Творца.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники:

1. *Борисов И.* О признаках повреждения человеческого в самой природе человека // Некоторые опыты упражнений воспитанников Киевской духовной академии, изданные по окончании первого учебного курса. Киев, 1824.

2. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* «Слово о том, что грех распространяет по всему существу человека

тму, портит его ум, безобразит и оядотворяет познания и предрасполагает грешника к сумасшествию» Сочинения: в 6 т. Т. 3. СПб., 1908. С. 563–573.

3. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* Введение в нравственное богословие. Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 187–231.

4. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* Лекция вступительная по Нравственному богословию. Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 176–187.

5. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* Нравственная Антропология. Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 231–300.

6. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* О религии вообще. Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 3–78.

7. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* О человеке. Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 78–137.

Литература:

8. *Абрамов А. И.* Отношение к философии Фихте в русской духовно-академической философии // *Философия Фихте в России.* СПб.: РХГИ, 2000. С. 83–84.

9. *Каледа П. И., диак.* Свт. Феофан Затворник и антропология киевской духовной школы // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии.* 2019. № 4 (28). С. 110–123.

10. *Коцюба В. И.* Учение о высших способностях человека в духовных академиях Москвы и Киева в первой половине XIX в // *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение».* 2009. № 12. С. 250–262.

11. *Коцюба В. И.* Антропологические проблемы в наследии святителя Иннокентия Херсонского // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия.* 2007. Вып. 4 (20). С. 67–86.

12. *Лушников Д. Ю.* Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // *Вопросы теологии.* 2023. Т. 5, № 2. С. 263–286.

13. *Лушников Д. Ю., свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // *Христианское чтение.* 2022. № 4. С. 98–115.

УДК 124.5

Гречишникова Нина Петровна

к-т филос. наук, доцент Калужской духовной семинарии

e-mail: nina-grech@yandex.ru

Старокожев Вилен Алексеевич

выпускник Калужской духовной семинарии

e-mail: hlopets111@mail.ru

Grechishnikova Nina Petrovna

Philosophy D., associate Professor of the Kaluga Theological
Seminary

e-mail: nina-grech@yandex.ru

Starokozhev Vilen Alekseevich

Graduator of the Kaluga Theological Seminary

e-mail: hlopets111@mail.ru

ИСИХАЗМ КАК ОСОБОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ВОСТОЧНО- ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

HESYCHASM AS A SPECIAL DIRECTION OF THE EASTERN CHRISTIAN MYSTICAL TRADITION

Аннотация. Статья посвящена историко-философскому осмыслению становления исихазма как христианской мистической практики и целостного учения. Авторы показывают, какое значение имела идейная преемственность в развитии исихазма. Отдельное внимание в данном контексте уделено творчеству Григория Паламы. Для обоснования целостности учения исихазма в статье показано, насколько органично его онтологический уровень переходит в практическую плоскость.

Abstract. The article is devoted to the historical and philosophical understanding of the formation of hesychasm as a Christian mystical practice and integral teaching. The authors show the importance of ideological continuity in the development of hesychasm. Special attention in this context is paid to the work of Grigory Palama. To substantiate the integrity of the teaching of hesychasm, the article shows how organically its ontological level passes into the practical plane.

Ключевые слова: Исихазм, Григорий Палама, Богообщение, христианская мистика, Византийская империя.

Key words: Hesychasm, Gregory Palamas, Communion with God, Christian mysticism, the Byzantine Empire.

Борьба духовных доктрин, обострившаяся в последние десятилетия, требует от Православной Церкви бескомпромиссной защиты своего философского наследия. В этой связи сегодня необходимо переосмыслить вклад православных богословов в становление христианской духовной культуры. Это важно как для сдерживания экспансии разного рода оккультных движений, так и для укрепления веры последователей Православия.

Исихазм, по нашему мнению, как раз является ярким примером не утратившего своей актуальности богословско-философского учения, создаваемого несколькими поколениями христианских подвижников. Окончательное оформление этого учения в целостную систему произошло в XIII–XV вв.

В это время происходит упадок Восточной Римской империи, который приведет в конечном итоге к прекращению ее существования. Ослабляли государство и частая смена императоров, и борьба аристократии за власть, и постоянные военные конфликты. Крестьяне массово разорялись, попадая в зависимость от крупных землевладельцев, купцы сдавали позиции торговцам из Италии, уже не обладали прежним ма-

стерством ремесленники, а оскудевшая императорская казна не давала государству возможности содержать боеспособную армию. Не удалась и попытка получить военную поддержку от Запада. Императорская власть распространялась только на Константинополь с ближайшей округой, а остальные имперские земли захватили османские турки. В период с 1261 по 1453 год Византийская империя ведет безнадежную борьбу за выживание и неравную схватку с окрепшей и возвысившейся Османской державой. На сей раз эта могущественная мусульманская империя окончательно разрушит Византию.

Поздний период христианской философии в Византии отмечен, прежде всего, интересным мистическим течением исихазм (греч. ἡσυχασμός, от глагола ἡσυχάζω — оставаться спокойным, молчать, находиться в состоянии покоя) [1, с. 157]. Это философское учение объединило теоретические выкладки разработчиков догматики с практикой восточных монахов-аскетов. Исихазм стал одним из самых значительных событий духовно-мистической мысли в христианской философии Византии [3, с. 169]. Основные принципы исихазма — безмолвие и отрешенность — направлены на реализацию главной идеи, заключенной в поиске пути к соединению с Богом.

Нечто подобное было представлено и в буддистских, и в йогических практиках. Однако прямого заимствования здесь не прослеживается. К этому времени в христианстве уже существовала своя глубоко проработанная молитвенная традиция.

Считается, что основателем исихазма как учения является святитель Григорий Палама (1296–1359). Впрочем, это не совсем верно. Опыт духовного делания с древности использовался монахами-анахоретами. Составляющую самую суть исихазма практику «умной молитвы» в IV веке уже poznали Макарий Египетский (300–391) и Евагрий Понтийский (346–399). Григорий Палама только дал философское обоснование данной практике, осмыслил ее в богословском русле и привел к систематизации [11, с. 102]. По этой причине поздневизан-

тийский исихазм нередко зовут «паламизмом». Исихазм, как и прочие философские течения, имеющие мистические представления, основывался на максимальном приближении человека к Богу.

Мистика, вообще, делится на вероисповедную и вневероисповедную. Мы говорим сейчас только о вероисповедной мистике. Теозис, то есть обожение души и тела путем уподобления Богу через Иисуса Христа, являлся главной целью аскезы в восточно-христианской традиции [5, с. 70]. В этом уподоблении Богу, в первую очередь, предполагалось перенесение на душу следующих свойств Бога: бессмертие, интенсивность жизни, сверхчеловеческая полнота и блаженство [7, с. 7]. При аскетичном образе жизни исихасты для единения с Богом использовали специальную систему психоанализа, похожую на комплекс упражнений йоги. Смысл ее состоит в постоянном повторении молитв с целью восстановления дыхания и приведения в порядок движения крови в теле. Упомянутую систему в IV–VII веках разрабатывали синайские и египетские аскеты, среди них Евагрий Понтийский со своим духовным отцом Макарием Египетским, а также византийский философ, игумен Синайского монастыря Иоанн Лествичник (579–649) с епископом НиневиИ Исааком Сириным (640–700). Так, величайшему мистик Византийской Церкви [10, с. 43] — преподобному Симеону Новому Богослову (949–1022) — принадлежит авторство классических представлений техник исихазма. Основой мистической жизни преподобный Симеон Новый Богослов считает смирение, а важнейшим моментом внутренней жизни христианина — озарение Божественным Светом, которое он толкует как духовно осязаемое сопричастие Христа Логоса. Следствием этого сопричастия является обожение как ипостасное единение души с Логосом, сопровождающееся полным преобразованием человеческого существа [5, с. 61].

В результате исследований было установлено, что практика делания молитвы в исихазме, а именно, постоянное чтение про себя или вслух покаянной молитвы Иисусовой, занятия непрестанной молитвой — на самом деле полностью сформир-

ровалась в период с V по VIII век [6, с. 18].

Практика Иисусовой молитвы, умного делания, не являлась прерогативой монашествующих. В своем одиннадцатом Слове преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Не говори: „это невозможно для меня“, ни опять: „Это идет к одним монахам, а не к тем, которые живут в мире“. Ибо Христос заповеди Свои определил вообще для всех, и ничего не законополагал особо для монахов, и особо для мирян» [9, с. 247].

Преподобный Григорий Синаит (1268–1346) давал своему ученику, будущему Патриарху Константинополя, Исидору Бухиру (1300/1310–1350) следующий совет: «Жить не в пустынях и не в горах... но в миру (чтобы окормлять) тех, кто и там живет по-монашески и киновийно». Исидор Бухир был духовным руководителем Николая Кавасилы (1322–1391), византийского философа, ученого-энциклопедиста, богослова и представителя восточно-христианской традиции исихазма. В сочинении Николая Кавасилы «Семь слов о жизни во Христе» находит отражение традиция лаического (от греч. *λαϊκός* — «мирянин») исихазма, неразрывно связанного с исихазмом монашеским как на онтологическом уровне единством аскетического идеала, так и на уровне практического сотрудничества по претворению в жизнь целей и задач этого духовного движения [4, с. 60]. Император Византийской империи в 1347–1354 годах Иоанн VI Кантакузин (1292–1383) характеризует Николая Кавасилу и его друга ученого Димитрия Кидониса (1324–1398) как мирских аскетов, ведущих безбрачную жизнь, мужей мудрых, образованных, у которых аскетизм христианский разумно сочетается с высоким философским, научным и литературным творчеством [8, с. 120].

Через неповторимость взаимоотношений Бога и человека проявляется личное начало в последнем, а через сочетание с Творцом человек обретает свою индивидуальность [11, с. 55]. В данном сочетании пребывает и световой момент, когда в процессе богообщения Творец постигается в качестве Света Божественного, поэтому наиважнейшее для исихазма собы-

тие — это Преображение Господне. В этом мистическом во время молитвы Богообщение проявляется в качестве комбинации восприятий света и диалогической формы общения. Это сияние Самого Бога — Фаворский Свет — тут осознается как сверхъестественное сочетание Света и Личности. Мистический опыт повествует о Нетварном Свете как об одном из высочайших состояний духа, качественно отличающемся от Света неоплатоников. Обожение достигается посредством, во-первых, катарсиса (очищения) души от всего мирского путем полного мироотречения. Во-вторых, фотисмоса (просветления) через просвещение души божественным светом. В-третьих, телейосиса (целеобретения) через обретение мистического совершенства, единение с Богом и обожение [10, с. 340].

Отмечают наличие двух течений в восточно-христианской мистике. Первое — аскетическое, которое выражается в любви и преданности Богу, при этом не ставит во главу угла духовное знание. Приверженцы данного направления Макарий Египетский и Симеон Новый Богослов (X–XI вв.). Второе — созерцательное, которое ставит своей целью посредством мистического опыта, минимализма и самосовершенствования души возвращение к Творцу и воссоединение с Ним [10, с. 347]. К мистикам второго течения относят Псевдо-Дионисия и его последователей. Такие мыслители как Григорий Нисский (335–395), Исаак Сирий (640–700), Максим Исповедник, Григорий Палама совместили указанные течения [5, с. 70].

В рассматриваемой нами древней традиции духовной практики, которая образует фундамент православного аскетизма, выделяют четыре принципа: первый — это непрерывная молитва — умное делание, выраженное в беспрестанном внимательном и осмысленном чтении краткой покаянной молитвы — «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя грешного»; второй важный принцип христианского мистического мировоззрения — сочетание ума с сердцем, иными словами «низведение ума в сердце». Третий — видение световых феноменов, у Па-

ламы — нетварных Божественных энергий, которое не может быть воспринято обычным человеческим глазом. Речь о неведущественном, неиллюзорном, несотворенном и описанном в евангельских текстах сиянии Самого Бога — Фаворском Свете — таинственном Божественном свете в момент Преображения Спасителя, характерной Творцу и неотделимой от Него имманентной субстанции. Человек при этом ощущает в себе присутствия энергий, благодати Бога. Четвертый принцип представляет собой частое применение методов психосоматической регуляции, таких как: специфические позы, задержка дыхания, создание мысленного образа цели, удержание внимания на определенных участках тела.

Григорий Палама, исходя из учения Аристотеля о сущности и существовании, считал, что Творец как Самобытное, как Сущность пребывает Сам в Себе, и недоступного Бога человек постичь не способен. Людям же возможно воспринять пронизывающие окружающий мир Божественные энергии, которые представляют собой форму самопроявления Бога. Таким образом, Палама утверждал, что православный аскет, соблюдающий упомянутые выше принципы и упражнения, имеет возможность войти в состояние экстаза, в котором он способен созерцать тот Свет, который, по Евангелию, видели апостолы на горе Фавор [12, с. 55].

Духовный процесс, состоящий в творении молитвы и контроле ума, имеет восходящий характер и направлен на преобразование, а его содержание выражается в преобразовании энергий человека. Индивидуум здесь рассматривается как конфигурация энергий, а это свойственно духовным практикам. Проходя определенные энергийные уровни, данная конфигурация трансформируется в особую сверхъестественную энергийную форму, в которой все энергии всецело устремлены к Творцу. Полнота мистического богообщения — обожение есть совершенное соединение энергий человека с благодатью Бога, Его энергиями [11, с. 15].

В тридцатых годах XIV века итало-греческий философ из Ка-

лабрии, являющийся последователем аристотелевской схоластики Варлаам (1290–1348), всецело доверяющий авторитету языческой философии [7, с. 45] выступает с критикой против учения святителя Григория Паламы о световых созерцаниях, о психосоматическом методе молитвы и исихазма как такового, видя в этом проявление ереси [8, с. 138].

Во взглядах Варлаама просматривалась античная платоновская традиция, в которой познание Творца осуществляется посредством разума и диалектических рассуждений. Спасение же человека происходит не через просвещение ума и стяжание чистоты сердца, а путем познания первообраза [1, с. 510]. Это положит начало исихастским спорам между сторонниками и противниками исихазма, переросшим в церковный конфликт на фоне противоречий в политической сфере и гражданской войны. В итоге «Исихастский» Собор, он же «IX Вселенский Собор», состоявшийся в 1351 году в Константинополе, оправдал святителя Григория Паламу, низложил его противников, признал исихазм и закрепил основные его положения в догматах Церкви.

Основным и самым значительным сочинением святителя Григория Паламы принято считать «Триады в защиту священно-безмолвствующих». Данный труд написан в 1338–1341 годах и состоит из девяти трактатов, которые публиковались тремя группами по три книги. В сочинении «Триады в защиту священно-безмолвствующих» святитель Григорий Палама описывает «сверхчувственные» способности или «умные» чувства, которые образуются у человека под воздействием благодати. С их помощью человек воспринимает недоступное физическому зрению и разуму, духовно видит и распознает Господа [11, с. 114].

Таким образом, паламизм стал официальным учением, и исихастская практика шагнула за границы монашеского мира. Стало ясно, что методика исихазма играет важную роль в спасении не только монашествующих, но и всего человечества.

Философы Византии никогда не разрывали с прошлым, не

прекращали связь с философией и культурой Древней Греции, сохраняя и оберегая унаследованные традиции. Всемогущая империя не могла больше быть опорой «эллинизму», и он подвергался нападкам с разных сторон. Постепенно идея эллинизма занимает в мыслящем обществе место высшей ценности, которая нуждается в сохранении любой ценой. Для этих людей победа исихазма выглядела большой трагедией. Ведь было очевидно, что византийское общество изменилось и церковное руководство, обладавшее большим авторитетом в обществе и государстве, теперь находилось в руках представителей совершенно отличной системы духовных ценностей.

Из Византии исихастская традиция распространилась в Румынию, Сербию, Грузию, Болгарию и на Русь, где сыграла значительную роль в развитии русской философской мысли средневековья. В дальнейшем эта традиция нашла отражение в возникших в XX в. течениях «философия имени» и «имяславие», разработанных русскими религиозными философами С. Н. Булгаковым (1871–1944), П. А. Флоренским (1882–1937) и А. Ф. Лосевым (1893–1988) [2, с. 353].

Генезис христианской философской мысли в Византии осуществлялся с учетом культурной, социальной и политической жизни империи и имел свои особенности, иногда противоречивые. Византийская философия на фоне преемственности культурного наследия в значительной мере переняла традиции Древней Греции и Древнего Рима. Древние философские сочинения писались преимущественно на греческом языке — государственном языке империи, который доминировал в культурной жизни, поэтому философия империи была более органично связана с античной культурой и эта связь не прерывалась, в противоположность латинскому Западу.

Византия сохранила римские руководящие государственные и политические принципы, выразившиеся в сохранении крепкой централизованной власти императора, что обуславливало развитие культуры и идеологии империи и выражалось в сильном влиянии христианской догматики на философские

воззрения. Византийская философская мысль, подчиняясь государственной власти, неотделимой от официального вероучения, серьезно влияла на культуру других государств, при этом в свою очередь заимствовала у них что-то ценное для себя. Константинополь, будучи мостом между восточной и западной цивилизацией, старался реализовать оригинальный синтез культур.

В результате все перечисленное: и исключительное расположение, и христианство во взаимодействии с культурой эллинизма, и римская самовластная форма правления предрешили уникальную самобытность философской мысли Византии. Благодаря византийской философии у нас сейчас есть возможность познакомиться с философскими учениями Древней Греции, так как дошедшие до нас древнегреческие сочинения основаны на византийских рукописях. Византийские мыслители, осуществляя разработку собственных философских теорий, внесли неоценимый вклад в развитие мировой философии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бородай Т. Ю.* Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 2010. — 638 с.
2. *Гаврюшин Н. К.* У колыбели смыслов. Статьи разных лет. — М.: Модест Колеров, 2019. — 816 с.
3. *Иоанн Экономцев, игумен.* Православие, Византия, Россия. — М.: Христианская литература, 1992. — 233 с.
4. *Максим Козлов, протоиерей.* Николай Кавасила и его богословское наследие // Журнал Московской Патриархии. № 10, 2022. — С. 61–64.
5. *Минин П. М.* Главные направления древнецерковной мистики. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1915. — 87 с.
6. *Новиков Н. М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. В 4 т. Т. 1. — М.: Отчий дом, 2004. — 797 с.

7. *Острогорский Г. А.* Афонские исихасты и их противники (К истории поздневизантийской культуры) // Русско-Византийский вестник. № 1 (8). — СПб.: СПбПДА, 2022. — С. 38–53.

8. *Поляковская М. А.* Портреты византийских интеллектуалов. — Екатеринбург. Издательство Уральского университета, 1992. — 258 с.

9. *Симеон Новый Богослов, преподобный.* Творения — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — 450 с.

10. *Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. — СПб.: ЦентрПетербургское Востоковедение, 1998. — 384 с.

11. *Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции. В 2 т. Т. 1. К феноменологии аскезы. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. — 240 с.

12. *Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции. В 2 т. Т. 2. Многогранный мир исихазма. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. — 448 с.

УДК 239

Елиманов Вадим Евгеньевич
магистр богословия,
старший преподаватель кафедры богословия
Московской духовной академии
e-mail: elimanov202@gmail.com

Игумен Адриан
(Пашин Александр Васильевич)
кандидат физико-математических наук,
кандидат богословия,
профессор кафедры богословия
Московской духовной академии
e-mail: adrian.pashin@mpda.ru

Elimanov Vadim Evgenyevich
Master of Theology,
Senior lecturer of the Department of Theology
of the Moscow Theological Academy
e-mail: elimanov202@gmail.com

Abbot Adrian
(Pashin Alexander Vasilyevich)
Candidate of Physical and Mathematical Sciences
Professor of the Department of Theology
of the Moscow Theological Academy
e-mail: adrian.pashin@mpda.ru

**ТРИАДОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ
В СВЯТООТЕЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ:
ОПЫТ СИСТЕМАТИЗАЦИИ (ЧАСТЬ 1)**

TRIADOLOGICAL TERMINOLOGY IN PATRISTIC THEOLOGY: THE EXPERIENCE OF SYSTEMATIZATION (PART 1)

Аннотация. В настоящей статье кратко и в общих чертах рассматривается значение терминов «сущность» и «ипостась» в античной философии и святоотеческом богословии. Было обнаружено, что святые отцы определяют значение термина сущность в четырех значениях: сущность — это 1) субстрат (материя), из которой состоит вещь; 2) Божественные логосы (λόγοι), или иначе Божественные энергии, которые присутствуют в каждой вещи, сообщают и поддерживают ее бытие; 3) форма (εἶδος) вещи; 4) общие понятия, охватывающие собой определенный класс предметов. Понятие ипостась в святоотеческом богословии имеет следующие три значения: ипостась — это 1) конкретный предмет или лицо; 2) «то, в чем сущность», или, иначе, «резервуар» сущности; 3) сумма «сущности» и «ипостасных свойств». При определении всех указанных значений понятий сущности и ипостаси святые отцы опирались на учение о сущности и ипостаси в философии Платона, Аристотеля, платоников, перипатетиков, стоиков, неоплатоников. Кроме этого, в статье предлагается обзор терминов «природа» и «лицо» в святоотеческом богословии как синонимов к терминам «сущность» и «ипостась» в определенных контекстах.

Abstract. This article briefly and in general terms examines the meaning of the terms «substance» and «hypostasis» in ancient philosophy and patristic theology. It was found that the holy fathers define the meaning of the term substance in four meanings: essence is 1) the substrate (matter) of which a thing consists; 2) Divine logos (λόγοι), or otherwise Divine energies, that are present in every thing, give and support its being; 3) form (εἶδος) of things; 4) general concepts covering a certain class of objects. The concept of hypostasis in patristic theology has the following three meanings: hypostasis is 1) a particular object or person; 2) «that in which the substance», or, in other words, the «reservoir» of the substance; 3) the sum of

the «substance» and «hypostatic properties». In determining all these meanings of the concepts of substance and hypostasis, the holy fathers relied on the doctrine of substance and hypostasis in the philosophy of Plato, Aristotle, platonists, peripatetics, stoics, neoplatonists. In addition, the article provides an overview of the terms «nature» and «person» in patristic theology as synonyms for the terms «substance» and «hypostasis» in certain contexts.

Ключевые слова: патрология, античная философия, онтология, универсалии, богословская терминология, триадологическая терминология, сущность, природа, лицо, ипостась.

Key words: patrology, ancient philosophy, ontology, universals, theological terminology, triadological terminology, substance, nature, person, hypostasis.

Важной частью всякого богословского и философского спора является терминологическая составляющая. Перед тем, как начать отстаивать свою позицию перед оппонентами, необходимо договориться с ними «о понятиях». Ведь одними и теми же словами могут быть выражены противоположные вещи, а разными — одно и то же по смыслу положение.

Такие примеры дает нам и история богословских споров. Так, понятие «ипостась» у свт. Афанасия Великого было скорее синонимом понятия «сущность», что отразилось и в текстах I Вселенского Собора. При этом само содержание триадологии свт. Афанасия как при формуле «одна сущность, одна ипостась, три лица», так и при формуле «одна сущность, три ипостаси, три лица» было неизменным и являлось православным. Напротив, триадология модалистов при совпадении с формулой «одна сущность, одна ипостась, три лица» является ересью.

При формировании триадологической терминологии святые отцы пользовались богатым наследием античной

философии, различные представители которой по-разному определяли смысл и соотношение между собой таких понятий православной восточной онтологии, как «сущность», «природа», «ипостась», «лицо», «энергия», «свойство», «воля», «тропос».

Цель данной статьи — систематизировать и описать значения триадологических терминов «сущность» и «ипостась» в святоотеческом богословии, а также проследить, в каком смысле эти термины употреблялись в античной философии. Вместе с тем будет изложено содержание терминов «природа» и «лицо» как наиболее близких по значению к терминам «сущность» и «ипостась».

1. Понятие сущность в античной философии и святоотеческом богословии

Первый из богословских терминов — «сущность» (οὐσία), является важнейшим понятием и для античной философии. По-гречески сущность — οὐσία. Происходит от глагола εἶμι (быть) через 1) причастия настоящего времени ὁ ὢν (сущий — Божественное имя), ἡ οὐσα (сущая), το ὄν (сущее), ὄντος (род. падеж, отсюда онтология — наука о бытии) 2) и присоединение суффикса — ια.

Русское «сущность» тоже от глагола «быть» (суть). Точный латинский аналог — *essentia* (от *esse* — быть) — был предложен блж. Августином и Боэцием. Однако более прижился для перевода с греческого термина οὐσία латинский термин *substantia*, чье происхождение аналогично происхождению ὑπόστασις (подстоящее, то есть основа, фундамент). Зачастую даже на русский язык переводят греческое οὐσία словом «субстанция», а не «сущность».

Бликие к понятию «сущность» термины: 1) ἰδέα (идея), 2) εἶδος (вид, форма, эйдос — для передачи этого термина у Платона) — оба термина, вероятно, происходят от глагола εἶδω (видеть, созерцать), 3) γένος (род) — от глагола γίγνομαι (рождаться, расти, становиться, возникать, появляться).

До того, как слово οὐσία стало исключительно философским термином, оно имело значение «имущество», «состояние». Такое значение этого слова фиксируется уже у античных писателей V в. до Р. Х. В этом значении оно употреблено в притче о блудном сыне в Евангелии от Луки: «У некоторого человека было два сына; и сказал младший из них отцу: отче! Дай мне следующую мне часть имения. И отец разделил им имение. По прошествии немногих дней младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно» (Лк. 15:11–13).

Впервые слово «сущность» как философский термин стало употребляться именно в философии Платона (впрочем, не исключена возможность, что ранее Платона уже пифагорейцы включили его в свою философскую систему).

Рассмотрим, что античная философская мысль понимала под понятием «сущность» (οὐσία), выделив четыре важнейших направления: реализм платоников, концептуализм перипатетиков, номинализм киников и стоическое учение о сущности. Все четыре направления оказали влияние на развитие святоотеческого учения о сущности.

В трактате «Тимей» Платон учит о существовании трех вечных самостоятельных начал: 1) Бога-Демииурга, 2) умопостигаемого и нематериального мира идей и 2) материи. Идеи — это вечные образцы для всех вещей тварного мира, которые существуют еще до их творения (т. е. «до вещей»). Взирая на мир идей, Демииург из материи творит вечные сущности: низших богов, мировую душу, человеческие души и др. Низшие боги творят мир чувственный и конечный (смертный).

При этом идеи (ιδέαι) Платон называет «сущностями» (οὐσίαι), «подлинно сущим» (τὸ ὄντως ὄν), а мир вещей — «несущим». Только через причастность или уподобление этим идеям вещи материального мира обретают свое бытие. Как тени относятся к реальным вещам, их отбрасывающим, так и весь материальный мир относится к идеям: идея настолько же реальнее зримой вещи, насколько сама вещь подлиннее своей

тени. Важно заметить, что для Платона идеи хотя и познаются умом человека, однако существуют реально и независимо от него, как некие «духовные реальности».

Учение о том, что сущность — это конкретное реальное бытие, существующее независимо от мира вещей и «до вещей», называется в философии реализмом.

С некоторыми существенными оговорками учение Платона об идеях как сущностях находит свое отражение в святоотеческом учении о Божественных логосах: для святых отцов сущностью тварной вещи является в том числе ее логос¹. Божественные логосы есть нетварные и вечные «замыслы» Бога о каждой вещи, о каждом отдельном существе, которых Бог предвечно возжелал сотворить. Они же есть «образцы», «парадигмы», в соответствии с которыми Бог творит все сущее. Эти Божественные логосы существуют 1) «до вещей» в Самом Боге и 2) «в вещах», поддерживая их бытие и возводя их к себе. Однако если по мнению Платона идеи существуют самостоятельно и независимо от Бога-Демиурга², то святые отцы учат о том, что Божественные логосы есть неотделимые от Бога Его Божественные энергии (действия).

Наибольший вклад в философское осмысление понятия οὐσία в эпоху античности внес Аристотель, учение которого о сущности можно определить как концептуализм. Для Аристотеля сущность — первая из десяти категорий сущего и важнейшая из них. Остальные девять категорий сущего: количество, качество, отношение, место, время, положение, со-

¹ Например, прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Итак, этому научают нас священные изречения, как говорил божественный Дионисий Ареопагит: что Бог — причина и начало всяческих; сущность (οὐσία) всего существующего» [34, с. 178] (Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxæ I, 12 // PTS. 12. S. 35); «Как Виновник всего существующего и всякого существа, Он называется и сущим, и сущностью (ὄν καὶ οὐσία)» [34, с. 180] (Ibid. // Op. cit.).

² Однако уже в среднем платонизме идеи понимаются как «мысли» Демиурга-Ума (напр., у Алкиноя (сер. II в. н. э.))

стояние, действие и претерпевание — являются свойствами, состояниями сущности. Все эти девять категорий существуют в первой сущности и только в ней обретают бытие.

В трактатах «Категории» и «Метафизика» Аристотель учит о двух видах сущности: первой и второй сущности. Первой сущности он дает следующее определение: первая сущность — есть то, что «не сказывается ни о каком подлежащем (τὸ ὑποκείμενον)³ и не находится ни в каком подлежащем».

«Не сказываться о подлежащем» значит не выступать сказуемым или, иначе, предикатом в предложении. Например, в высказывании «Сократ есть человек» понятие «человек» — родовое понятие, выступает в данном предложении как сказуемое, предикат по отношению к субъекту высказывания (Сократу), следовательно, по Аристотелю, оно не может быть сущностью. «Не находится в подлежащем» значит существовать благодаря подлежащему, но не быть его частью. Например, каштановый цвет волос существует благодаря человеку и находится «в нем», но не является составной его частью, поэтому и каштановый цвет волос не может быть сущностью по Аристотелю.

Из сказанного Аристотель делает вывод, что первой сущностью является конкретная вещь, например, конкретный человек или конкретная лошадь, поскольку ни лошадь, ни человек не могут ни находиться в другой конкретной вещи, ни выступать по отношению к ней в качестве сказуемого. Такое значение сущности как конкретного предмета Аристотель называет «первой сущностью»⁴. Итак, основополагающей характеристикой первой сущности, согласно тексту «Категорий», является непредикативность, то есть невозможность первой сущности быть предикатом и, как следствие, высту-

³ Под τὸ ὑποκείμενον Аристотель в данном случае понимает конкретную вещь, напр. стол, стул и т. д.

⁴ Аристотель: «Первая сущность не находится в подлежащем и не говорится о подлежащем» (Aristoteles. Categoriae 5 (3a)) [4, p. 8]. Рус. пер.: [22, с. 58].

пать в предложении в качестве сказуемого.

Вторая сущность, согласно «Категориям», — это общее понятие, которое сказывается о первой сущности (или о других вторых сущностях⁵), но не находится в ней. Здесь Аристотель сближается с номиналистической позицией.

Иначе о сущности Аристотель учит в «Метафизике». В этом трактате термин «сущность» имеет следующие значения:

1) Сущность — это материя (материальный субстрат) вещи, т. е. то, из чего она состоит. Сущность как материя способна принимать различные «формы».

2) Сущность — это конкретная вещь или лицо (стул, Петр и т. п.). Такой вид сущности Аристотель называет «сложной сущностью», поскольку она состоит из «материи» и «формы».

3) Сущность — это «форма» (εἶδος⁶) вещи, которая организует материю и присутствует в ней, сообщая ей определенный способ существования и тем самым задавая ей цель ее бытия. Этот вид сущности Аристотель называет также «сутью бытия» (τὸ τί ἦν εἶναι).

Сущность как форма вполне реальна и существует в самих единичных вещах в качестве одного из начал их бытия, а именно — той цели, или идеальной формы (εἶδος), к которой они стремятся. Эта идеальная форма, присутствуя в конкретных вещах, образует определенный род или вид. Например, разумность, как форма человека, реально присутствует в каждом конкретном человеке и делает его принадлежащим виду

⁵ Напр., род сказывается о виде, но и род, и вид — вторая сущности.

⁶ Для обозначения второй сущности Аристотель часто использует термин εἶδος (форма), однако всячески избегает термина ἰδέα (идея). Аристотель различает форму как εἶδος и форму как μορφή внешний вид. Форма как μορφή — это внешний вид предмета, его очертание, видимое и различаемое глазами, как органом зрения; форма как εἶδος — это невидимая для глаз сущность предмета, которая находится в самом предмете и познается только разумом.

«человек». Поэтому роды и виды (как идеальная форма) имеют реальное бытие в единичных чувственно воспринимаемых вещах и определяют их сущностные свойства⁷.

Для Аристотеля идеальный круг, как форма вещи, реально существует в каждом шарообразном предмете нашего мира, а человеческий ум всего лишь отделяет («абстрагирует») его от его чувственно воспринимаемого «носителя», рассматривая как нечто независимое и самостоятельное. Таким образом, вторые сущности — это не «выдумка» и не «вымысел» (ἐπίνοια) нашего ума, как кентавр или химера, но они существуют в самих вещах и вместе с материей составляют одно из начал их бытия. Можно сказать, что единичная вещь возникает там, где

⁷ Роды и виды (вторые сущности) не являются совокупностью каких-либо свойств — будь то сущностных, видовых отличительных признаков или каких-то еще. Если бы сущности сводились к сумме неких свойств, то это означало бы, что категория сущности (οὐσία) сводится к другим категориям (качеству, количеству, состоянию, отношению и т. д.), но это невозможно, так как категории несводимы друг к другу. Поэтому отличительные свойства вторых сущностей только «сказываются» о них как о своих подлежащих, но не конституируют их. Это, конечно, не означает, что свойства вторых сущностей (скажем, тот факт, что человек является разумным, смертным, живым и т. д.) существуют независимо от них, сами по себе. Нет, они и сказываются о вторых сущностях, и существуют благодаря вторым сущностям.

⁸ При этом под «формой» понимается не род, а «последний вид» т. е. такой вид, который уже не делится на новые виды, но — только на индивидов.

⁹ Аристотель: «Так вот, если материя — это одно, форма — другое, то, что из них, — третье, а сущность есть и материя, и форма, и то, что из них...» (*Aristoteles. Metaphysica VII, 10 // Aristotle's Metaphysics: in 2 vol. / a revised text with introduction and commentary by D. Ross. Vol. 2. Oxford, 1924. Fol. 1084b — 1085a. Рус. пер.: Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М., 1976. С. 204–205*); «Так вот, для тех, кто исходит из этих соображений, сущностью оказывается материя. Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого, скорее можно бы было считать сущностью, нежели материей» (*Aristoteles. Metaphysica VII, 3 // Aristotle's Metaphysics. Vol. 2. Fol. 1029a. Рус. пер.: Аристотель. Сочинения. Т. 1. С. 190*).

происходит соединение формы⁸ и материи⁹. Неоформленная материя так же, как и нематериальная форма, обладают бытием лишь в возможности, к существованию же в действительности они приходят лишь конкретизировавшись, или «получив ипостась», как сказали бы отцы Церкви, в виде конкретных чувственно воспринимаемых вещей.

Согласно Аристотелю, сущности-формы вещей реально существуют только «в вещах» (in re). В философии такая позиция в учении о сущности называется концептуализмом или, иначе, умеренным реализмом.

Впоследствии комментатор Аристотеля неоплатоник Порфирий определил «первую сущность» «Категорий» Аристотеля как «частную сущность», а «вторую сущность» — как «общую сущность».

Именно это смысловое различие между первой и второй сущностью «Категорий» Аристотеля как различия частного и общего восприняли отцы каппадокийцы при формулировании терминологического аппарата православного вероучения, однако с некоторыми существенными оговорками, о чем будет сказано ниже.

Также некоторые святые отцы восприняли учение Аристотеля о сущности как форме вещи¹⁰. Форма вещи реально существует в каждой конкретной вещи, но не отдельно от нее, и постигается только «мысленно» (τῷ λόγῳ). Формы всех видов вещей являются сотворенными Богом, их нельзя отождествлять с нетварными логосами (Божественными энергиями).

Напротив, сами Божественные энергии (логосы) сообщают бытие не только конкретным вещам материального мира, но и самим универсалиям (формам по Аристотелю), а также иным

¹⁰ Прп. Максим Исповедник полагает, что роды и виды реально существуют в конкретных вещах и обладают своими логосами. (см.: [17, Col. 1228A–1228B, 1228D, 1312C–1312D] Рус. пер.: [32, 570–571, 694]. Свт. Григорий Палама также считает, что универсалии (τῶν καθόλου ὡς καθόλου) реальны и существует в единичных вещах [27, 141–142].

категориям сущего: существуют нетварные Божественные логосы вида, формы, действия, претерпевания, количества, качества, места, времени, положения, движения, состояния и др. [17, Col. 1228A — 1228B, 1228D] (Рус. пер.: [32, с. 570–571]). По этой причине свт. Григорий Палама называет Божественную энергию «сущностотворной» (οὐσιολοίον), то есть подающей бытие всему сущему¹¹.

В кинической философии же предполагалось отрицание реальности общих сущностей, поскольку они не даны непосредственно в чувственном опыте, а являются скорее просто понятиями в уме человека. Это общее понятие, то есть сущность какого-либо предмета является результатом аналитико-синтетической деятельности человеческого рассудка и не имеет своего референта в реальном мире. Например, существуют конкретные люди Павел, Петр и так далее, но не существует «человечность» вообще. Так, Антисфен говорил: «Человека и лошадь я вижу, а человечности и лошадности не вижу» [3, р. 34] (Рус. пер.: [21, с. 105]).

Направление философской мысли, утверждающее, что сущность вещей не обладает бытием в действительности, но только существует в мышлении человека как общее понятие, называется номинализмом. Сразу отметим, что номинализм в целом был чужд православной восточной онтологии, хотя следы его мы все же находим в трудах некоторых церковных писателей и святых отцов. В несобственном смысле слова святые отцы иногда называют само понятие о сущности, существующее в рассудке человека, самой сущностью, как указывающее на нее.

Еще одна традиция понимания сущности, которая также оказала влияние на святоотеческую онтологию, развивалась в рамках стоической философии. Согласно стоической философии, сущность — это материальный субстрат

¹¹ См. напр.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* III, 2, 25 // ГПС. 1. Σ. 677. Рус. пер.: [27, с 282]. Подробнее см.: [28, с. 150–151 (примечание № 150)].

(ὕλοκεῖμενον), который лежит в основе всех чувственно воспринимаемых вещей и который является носителем всех качеств, свойств каждой конкретной вещи.

Например, Хрисипп, представитель Древней Стои, понимал под бытием бесформенную и неопределенную материю, субстрат. Когда материя оформляется в чувственно воспринимаемые вещи, она приобретает качества, т. е. превращается из их потенциальной носительницы в их реальное подлежащее, конкретную вещь.

Посидоний, представитель Средней Стои, рассматривал материальный субстрат по-разному: субстрат, взятый сам по себе, он называл материей, а как «существующий в виде ипостаси» (οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν), т. е. в виде субстанциальной основы единичных вещей, — сущностью¹².

В более широком смысле слова под сущностью стоики понимали «бескачественную первооснову» всего сущего. О таком определении сущности в стоической философии сообщает Ориген в трактате «О молитве».

Стоическое учение о сущности как субстрате, из которой состоит конкретная вещь, было воспринято многими святыми отцами¹³, в особенности свт. Василием Великим¹⁴, положившим начало различию сущности и ипостаси в святоотеческом богословии. Поэтому сущность — это также некий субстрат, из которого состоит ипостась каждого конкретного вида и который является носителем всех свойств (общих и индивидуальных) ипостаси.

¹² *Posidonius. Fragmenta 267* // Posidonius. Die Fragmente / hrsg. von W. Theiler. Bd. 1: Text. Berlin; New York (N. Y.), 1982. S. 190.

¹³ Напр., прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Что касается индивидуума [то есть ипостаси], то он слагается из сущности (οὐσία) и акциденций и существует сам по себе» (Joannes Damascenus. *Capita philosophica* 5 // PTS. 7. S. 64. Рус. пер.: [34, с. 57–58]).

¹⁴ Свт. Василий Великий часто использует понятие сущность в значении материального подлежащего, или субстрата (ὕλικὸν ὑλοκεῖμενον).

2. Понятие ипостась в античной философии

Термин $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ ¹⁵ (ипостась, дословно «подстоящее», основа, фундамент), имел большое число значений, которые могут быть сведены к 4 основным: 1) нечто сгустившееся вниз, осадок, отстой; 2) нечто стоящее внизу и оказывающее сопротивление, упор, опора, основание; 3) некое скрытое основание, обнаруживающее себя в явлениях; 4) возникновение, рождение, существование в самом широком смысле.

Наиболее близким к святоотеческому пониманию этого термина является первое значение, оно же и самое древнее. Например, древние греки называли ипостасью вина отложившийся в вине винный камень, ипостасью молока — сгустившийся творог. Иными словами, ипостась есть некая конкретизация, «сгущение» чего-то общего, неопределенного.

В античной философии, как правило, не было различия между понятиями «сущность» и «ипостась», они обозначали одно и то же. То же самое мы наблюдаем и в философии неоплатонизма вплоть до Порфирия, где ипостась часто выступает синонимом понятий «сущность» и «природа» ($\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$).

По-видимому, именно Порфирий положил начало различению понятий «ипостась» и «сущность». Множество единичных душ или умов, представляющих собой различные ипостаси, являются у него объединенными общей сущностью (природой). Итак, в неоплатонизме наметилась тенденция понимать под сущностью бытие вообще, а под ипостасью — конкретную и определенную реализацию этого бытия.

Именно эта идея была заимствована каппадокийцами, прежде всего свт. Василием Великим, которые разграничили понятие сущности и ипостаси и установили соотношение между ними как между общим и частным (38 письмо свт. Василия Великого).

¹⁵ Аналога в латинском языке для термина «ипостась» нет, так как его калька — «субстанция» — употребляется как синоним сущности.

3. Понятия ипостась в святоотеческом богословии

Термин ипостась употребляется многими святыми отцами в зависимости от контекста в разных значениях. Выделим и кратко опишем наиболее важные из значений, которые имеет понятие ипостась в святоотеческом богословии.

3.1. Ипостась как конкретный предмет или лицо

Благодаря деятельности каппадокийцев за ипостасью в христианском богословии утвердилось значение конкретного, отдельного, самостоятельного бытия, то есть первой, частной сущности у Аристотеля; а термином «сущность» стали обозначать вторую, общую сущность Аристотеля.

Так же пишет прп. Иоанн Дамаскин: слово «ипостась» «означает индивид, а также всякое отдельное лицо» [35, с. 81]¹⁶; а слово «природа» (сущность) указывает на «общее и о многих предметах высказываемое» [35, с. 82]¹⁷. Так, например, слово «Павел» указывает на ипостась конкретного человека, а слово «человек» на человеческую природу, представителем которой является Павел [35, с. 81]¹⁸. Согласно отцам-каппадокийцам, в Святой Троице: Ипостась (Лицо) есть нечто частное, индивидуальное, а Божественная сущность — нечто общее для всех Лиц. При этом это «общее» понимается как то, чему присущи Божественные свойства (энергии).

Как учит свт. Григорий Богослов, три Ипостаси Святой Троицы есть «Те, Которым принадлежит Божество» [11, col. 414A] (Рус. пер.: [25, с. 15]). В Святой Троице Ипостась — это Лицо, Субъект, который обладает Божественным бытием и раскрывает его.

3.2. Ипостась как «то, в чем сущность»

Ипостась — это «то, в чем находится сущность» или, иначе,

¹⁶ Joannes Damascenus. *Capita philosophica* 30 // PTS. 7. S. 93.

¹⁷ Ibid. 31 // Op. cit. P. 94.

¹⁸ Ibid. // Op. cit.

«место сущности». В то время как сущность есть нечто, что реально существует «в» ипостасях, «внутри» ипостасей¹⁹.

В данном случае значение понятия ипостась определяется из значения понятия сущность. Например, свт. Григорий Богослов пишет: Три Ипостаси Святой Троицы есть Те, «в Которых Божество» (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης) [12, р. 304]²⁰. В приведенной цитате слово «Божество» как раз указывает на сущность, которая находится «внутри» Божественных Ипостасей.

В данном случае ипостась можно уподобить стакану, а сущность (природу) — воде, находящейся в стакане. При этом необходимо сделать важную оговорку, что сама ипостась не состоит из какой-либо сущности, отличной от той, что изначально в ней находится; в то время как у стакана есть своя сущность (то есть стекло), отличная от сущности воды, находящейся в нем.

Понятие ипостаси как некоего «резервуара» сущности было раскрыто главным образом в эпоху христологических

¹⁹ Представление об ипостаси как некоем «резервуаре» сущности прослеживается и в античной философии (если не на уровне философско-онтологического, то по крайней мере на уровне лингвистического прочтения). Так, например, Александр Афродисийский, определяя значение термина ипостась, отмечает, что оформленная материя (т. е. материя+форма) существует «в ипостаси» (ἐν ὑποστάσει). *Alexandri Aphrodisiensis. Praeter Commentaria Scripta Minora / Ed. I. Bruns. Pars 2. V.: Reimer, 1892. P. 30.*

²⁰ См. также: «Он [Бог] разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается разделенно, потому что Божество есть Единое в трех, и едино суть Три, в Которых Божество (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης) или, точнее сказать, Которые суть Божество (ἃ ἡ θεότης)» [12, р. 172]; «...естество в Трех единое — Бог...» [12, р. 82]. В святоотеческом наследии примеров такого определения ипостаси очень много. Напр., прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Приписывается же сущность лицу потому, что в каждом из однородных лиц находится целостная сущность <...> Таким образом, мы исповедуем, что все естество Божеское совершенным образом находится в каждом из Лиц Божества: все — в Отце, все — в Сыне, все — во Святом Духе» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxae III, 6 (50) // PTS. 12. S. 120. Рус. пер.: [35, с. 250].*

дискуссий VI–VII веков, когда православные богословы в полемике с богословской системой Севира Антиохийского провели концептуальное различие между «воипостасным» (ἐνυπόστατον) и «ипостасью». Как правило, под «воипостасным» православные богословы понимали сущность (природу), которая существует внутри ипостаси. Соответственно, ипостась понималась как «вместилище» сущности²¹.

Важнейшая характеристика ипостаси заключается в том, что ипостась «открыта» по отношению к природе, то есть она способна воспринять в себя иную природу (сущность), помимо той, которая в ней уже содержится. Такую ипостась святые отцы называют «сложной ипостасью». Это свойство ипостаси позволило святым отцам объяснить и тайну Боговоплощения.

При Боговоплощении Ипостась Сына Божия восприняла в Себя человеческую природу помимо Божественной природы, которая уже в Ней присутствовала.

Именно определение Ипостаси как «вместилища» сущности дает ответ на вопрос, остро поставленный монофизитами Иоанном Аскуцангисом и Иоанном Филопоном в VI в.: «Как мог воплотиться только Сын, если Его сущность нераздельна с Отцом и Святым Духом?» Ответ на этот вопрос сводится к следующим тезисам: 1) действительно, Божественная сущность

²¹ Леонтий Византийский отмечает, что человечество Христа «существует в (ἐν) Логосе» [13, col. 1944C]. Леонтий Иерусалимский пишет, что две природы во Христе «существуют в (ἐν) одной и той же ипостаси» [14, col. 1561BC]. Также он риторически вопрошает: «Если Бог является причиной природы и ипостаси, то, что препятствует Ему поместить (μετατίθεναι) какую-либо природу в (εἰς) другую ипостась?» [14, col. 1593C]. Прп. Максим Исповедник утверждает, что природа (сущность) есть «то, что находится в ипостаси (αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν) (Maximus Confessor. *Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona* // PG. T. 91. Col. 261A. Ср.: Idem. *Variae definitiones* // PG. T. 91. Col. 149BC). См. также подобные высказывания у прп. Иоанна Дамаскина (*Ioannes Damascenus. Dialectica*. Col. 616A–617A), свт. Анастасия Антиохийского (*Anastasius I. von Antiochien. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten* // *Traditio*. 1981. T. 37. S. 99), прп. Анастасия Синаита [1, s. 39, 242].

не делится между Ипостасями: Отец и Святой Дух всецело пребывают в Сыне и по Ипостасям, и по единой и неделимой Божественной сущности²²; 2) однако в Воплощении только Ипостась Бога Слова принимает «внутри» Себя человеческую природу, а Ипостаси Отца и Святого Духа, хотя и находятся в Боге Сыне воплощенном, однако «внутри» Себя не воспринимают человеческой природы (т. е. не воплощаются).

Из определения ипостаси, данного свт. Григорием Богословом, очень ясно и отчетливо видно, что ипостась не есть сумма природы и ипостасных свойств; ведь ипостась есть то, в чем находится природа. Именно поэтому, хотя Христос и имел человеческую природу, со всеми присущими ей природными и ипостасными свойствами, однако не имел человеческой ипостаси.

3.3. Ипостась как «сущность+ипостасные свойства»

Святые отцы называют ипостасью также и сущность, обладающую ипостасными свойствами.

Так, в трактате «О двух волях во Христе» прп. Иоанн Дамаскин пишет, что «ипостась» — это «некая сущность вместе с привходящими [свойствами] (μετὰ συμβεβηκότων), действительно и на деле получившая в удел самостоятельное существование (καθ' αὐτὸ ὑπαρξίῃ) отдельно и обособленно от прочих ипостасей, нечто сообщающееся с неделимыми существами (ὁμοειδέσιν ἀτόμοις) того же вида по определению природы (λόγῳ τῆς φύσεως), но имеющее различие с подобными себе по виду и природе в некоторых привходящих и отличительных особенностях»²³.

²² Это учение о «перихоресисе» (περιχώρησις — букв.: взаимопребывание друг в друге) Лиц Святой Троицы находит свое подтверждение во многих местах Св. Писания. Ср., напр.: *Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?* (Ин.14:9).

²³ *Johannes Damascenus. De duabus in Christo Voluntatibus* 4. 22–33 / Kotter B. *Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. B.* — NY, 1981. S. 132–133.

Так, Павел обладает человеческой природой. Однако и всякий иной человек также обладает во всей полноте той же самой человеческой природой, которой обладает и Павел. Однако Павел отличается от других людей, таких же, как он, набором ипостасных (а также привходящих) свойств. Значит, индивидуальность, ипостасность Павлу передают его ипостасные свойства. Таким образом, Павел является ипостасью в силу того, что помимо общей человеческой природы (с присущими ей природными свойствами) он имеет еще и ипостасные (т. е. индивидуальные, личные, отличительные) свойства.

Иными словами, Павел есть не что иное, как человеческая природа, но обладающая ипостасными и привходящими свойствами. Если привходящие свойства могут меняться в течение жизни человека (цвет волос, рост, образование), то ипостасные свойства (курносость, черты лица) неизменны.

Именно ипостасные свойства главным образом отличают одну ипостась данной природы от другой ипостаси этой же природы. Также и в Боге, каждая Ипостась Святой Троицы есть Божественная природа, обладающая определенным ипостасным свойством: «Ибо одними только ипостасными свойствами и различаются между собою три святые Ипостаси, нераздельно различаемые не по сущности, а по отличительному свойству каждой ипостаси»²⁴; «Отец и Сын, и Святой Дух во всем едино, кроме нерожденности, рождения и исхождения; мыслью же разделенное; ибо мы знаем единого Бога, но замечаем мыслью различие только по свойствам (ἡδιότησι), т. е. отчеству, сыновству и исхождению»²⁵.

4. Лицо и ипостась

Кроме того, каппадокийцы отождествили термин «ипостась»

²⁴ *Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxæ I, 8 // PTS. 12. S. 27. Рус. пер.: [35, с. 172].*

²⁵ *Ibid. // Op. cit. S. 29. Рус. пер.: [35, с. 173].*

с термином «лицо» (πρόσωπον²⁶). Латинский аналог — persona. Это отождествление верно только для природ, имеющих волю, ум, свободу, т. е. для Бога, ангелов (в том числе и для падших) и для человека. В таком случае лицо является и субъектом, то есть действующим лицом. К вещам же, не обладающим волей, применим только термин «ипостась», но не «лицо».

Термин индивид (неделимый) применим к любой ипостаси. Он указывает на отделенность одного индивида от других индивидов. Поэтому к Лицам Троицы термин «индивид» неприменим, так как Лица Троицы нераздельны. Также нельзя сказать, что Бог как Святая Троица есть один Субъект, иначе это будет ересью савеллианства. Правильно будет сказать, что каждое Лицо Святой Троицы — это отдельный Субъект; то есть в Боге Три Субъекта, к каждому из которых мы можем обращаться в молитве на «Ты». Однако поскольку все три Лица Святой Троицы обладают единой неделимой сущностью, имеют одну энергию и волю, то Святая Троица — это единый и неделимый Бог²⁷.

Примерно до IV века термин «лицо» был крайне неудобен для решения проблем, стоявших перед богословием, потому что само это слово не было термином философским. Это был термин скорее описательный, он мог означать форму, физиономию, морду животного, маску актера, юридическую и социальную роль и т. д.

К тому же в триадологии этот термин был скомпрометирован Савеллием, для которого лицо — это не самостоятельные

²⁶ Слово πρόσωπον образовано из префикса πρόс- («к», «у», «при», «перед») и корня слова ὄψ («взгляд», «вид», «лицо»).

²⁷ Свт. Григорий Палама, ссылаясь на свт. Григория Нисского, так поясняет значение слова «Бог»: «...[слово] „Бог“ указывает на Действующего, а „божественность“ — на энергию, так что ни одно из трех [Лиц] — не энергия, но скорее каждое из Них — действующее» (Gregorius Palamas. *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* I, 4, 10 // ГПС. 3. Σ. 46. Рус. пер.: [25, с. 11]. См.: Gregorius Nyssenus. *Ad Ablabium* // GNO. 3/1. P. 46–47. Рус. пер.: [36, с. 120–121].

ипостаси, а некие «маски», в которых Божество Себя являет. Если же определить «Лица» Троицы как «Ипостаси», то отнимется всякий повод считать эти лица каким-то подобием «масок» на одной и той же реальности, поскольку термин «ипостась» однозначно указывает на конкретный субъект. Именно так поступили каппадокийцы, отождествив понятия лицо и ипостась. Слово «лицо» получило онтологическую нагруженность, которой ему раньше не хватало. Так этот термин из плоскости описательной переместился в плоскость онтологическую.

Прп. Иоанн Дамаскин дает определение в 44-й главе «Диалектики»: «Лицо есть то, что в своих действиях (ἐνεργημάτων) и свойствах (ιδιωμάτων) обнаруживается очевидным и отграниченным от однородных (ὁμοφυῶν) существ образом»²⁸.

5. Природа и сущность

Еще один термин, который синонимичен понятию «сущность как бытийная основа» (или, иначе, стоической сущности-субстрату), — это понятие «природа» (по слав. «естество»), по-гречески — φύσις, по-латински — natura. Термин «природа» в эпоху триадологических споров к Божественной сущности применялся нерегулярно из-за своего происхождения. Φύσις происходит от глагола φύω — рождать, создавать, расти. Отсюда φύτον — растение, φύτός — природный, естественный, созданный природой, τὰ φυσικά — природа (по-гречески форма слова — средний род множественное число).

Отвечая на вопрос «Почему она называется природой?», прп. Анастасий Синаит²⁹ раскрывает этимологию слова φύσις:

²⁸ *Johannes Damascenus*. *Dialectica* 44.2-4 / Kotter B. Bd. I. S. 109.

²⁹ Мы цитируем текст «Путеводителя» по критическому изданию К.-Н. Uthemann'a: *Anastasioi Sinaitae. Viae dux*. Turnhout. Leuven, 1981, со ссылкой на главу, часть главы (если глава делится на части) и номер строки, а русский перевод по нашей монографии: *Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»*. СПб., 2018. 408 с., с указанием страниц.

«Φύσις δὲ εἴρηται διὰ τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι (Она называется природой, потому что произошла и есть)» [1, II, 3, 1–2, 10–11] (Рус. пер.: [19, с. 162–163]). Здесь прп. Анастасий следует Клименту Александрийскому, производящему слово φύσις от перфекта πεφυκέναι глагола φύω — рождаться, расти: «Φύσις λέγεται παρὰ τὸ πεφυκέναι»³⁰. О таком происхождении слова φύσις говорят и другие церковные писатели, например Леонтий Византийский [31]. На эту же этимологию указывает и прп. Иоанн Дамаскин в Философских главах: «Φύσις λέγεται παρὰ τὸ πεφυκέναι»³¹.

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «природа — это начало движения и покоя» (φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἐκάστου τῶν ὄντων κινήσεως τε καὶ ἡρεμίας)³². Это определение восходит к Аристотелю³³, воспроизводится последующими неоплатониками-комментаторами³⁴ и переходит в патристическую традицию³⁵.

³⁰ TLG: Fragmenta 38.1.

³¹ *Johannes Damascenus*. *Dialectica* 41.11 / Kotter B. Bd. I. S. 107. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Дialeктика. С. 89.

³² *Johannes Damascenus*. *Dialectica* 41.2 / Kotter B. Bd. I. S. 107. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Дialeктика. С. 89.

³³ По Аристотелю, природа есть «начало движения и покоя» (ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως (TLG: *Metaphysica* 1059b.17)), а также «начало движения и изменения» (ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς (*Physica* 200b.12)). Понятие φύσις Аристотель относит к предметам естественным и притом изменяющимся, в отличие от тех, «которые образованы искусственно и не имеют в себе никакого врожденного стремления к изменению» (*Physica* 192b.19).

³⁴ Ср., напр., определение Элиаса (ἡ φύσις ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἢ ἡρεμίας (TLG: *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium* 191.8) и Давида (φύσις ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας (TLG: *In Porphyrii isagogen commentarium* 182.27–28)).

³⁵ Такое определение мы видим, например, у пресв. Феодора Раифского (Феодор Раифский. Предуготовление / Пер. А.И. Сидорова // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. М.: Паломник, 2003. С. 418), прп. Максима Исповедника (Φύσις ἐστὶ κατὰ μὲν φιλοσόφους ἀρχὴ\ κινήσεως καὶ ἡρεμίας (*Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica ad Marinum* // PG 91. Col. 276A).

Итак, этимология термина «природа» подразумевает изменение, рост. Поэтому некоторые святые отцы старались не применять его к Божественной сущности. Тем не менее все же большинство святых отцов употребляли в триадологии термины «природа» и «сущность» как взаимозаменяемые. Именно эта традиция стала в последующем преобладающей.

Каппадокийцы, разработавшие триадологическую терминологию, не применяли ее в христологии. Только в VI в. православные богословы, защищающие Халкидонское вероопределение, стали активно применять по отношению к таинству Воплощения Христа триадологическую терминологию каппадокийцев, четко и ясно отождествив при этом понятия «сущность» и «природа» и противопоставив им понятия «ипостась» и «лицо». При этом природа-сущность соответствует аристотелевской общей сущности, а ипостась-лицо — частной сущности. В этом заслуга пресвитера Иоанна Грамматика Кесарийского, монаха Нефалия и других авторов, о чем свидетельствует прп. Анастасий Синаит в шестой главе «Путеводителя» [19, с. 208–211]. Среди неназванных Синаитом по имени православных авторов, защищавших Халкидонский Собор с помощью каппадокийской терминологии, следует отметить Леонтия Византийского, чьими работками прп. Анастасий также пользуется.

Таким образом, согласно церковному учению отождествляются понятия природа (φύσις) и сущность (οὐσία). Как говорит прп. Анастасий: «Для обозначения природы используются четыре понятия: „сущность“, „природа“, „род“ (γένος) и „вид“ (μορφή)» [1, II, 3, 16–17] (Рус. пер.: [19, с. 163]). Частное же обозначается другими терминами: «Существует пять обозначений для ипостаси: „ипостась“, „лицо“, „образ“ (χαρακτήρ), „особое“ (ἴδιον) и „индивид“ (ἄτομον)» [1, II, 3, 78–79] (Рус. пер.: [19, с. 165]). Итак, прп. Анастасий переносит на понятие «природа» понимание «общего» в противовес к «частному», которое определяется понятием «ипостась» (ὑπόστασις): «Согласно святым отцам, лицо, или ипостась есть

особенное (τὸ ἰδικόν) по сравнению с общим (τὸ κοινόν), ибо природа есть общее каждой вещи, а ипостаси — особое» [1, II, 3, 58–61] (Рус. пер.: [19, с. 164]).

В полемике с моноэнергистами и монофелитами прп. Максим Исповедник писал: «„Природа“ и „сущность“ — одно и то же, ибо и то, и другое есть нечто общее (κοινόν) и всецелое (καθόλου)»³⁶.

Вывод

Итак, понятие «ипостась» в святоотеческом богословии имеет следующие основные значения:

1) Ипостась — это конкретный, отдельный предмет или лицо.

2) Ипостась есть «то, в чем находится сущность». В этом смысле ипостась — это такое сущее, которое отличается от сущности как бытийной основы, но не отделяется от нее и не состоит из чего-либо иного, кроме той сущности, которую в себе изначально имеет. В данном случае, сущность + ипостасные свойства ≠ ипостась³⁷.

3) Ипостась — это сущность с относящимися к ней

³⁶ *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* 14 // PG. 91. Col. 149B. Рус. пер. небольшими изменениями: [32, с. 390].

³⁷ Именно поэтому, хотя Христос имел природные и ипостасные (отличительные) свойства конкретного человека, однако не имел человеческой ипостаси. Прп. Феодор Студит утверждает, что изображать Христа на иконе мы можем в том числе потому, что Он имел, как человек, человеческие ипостасные свойства: «...Христос назван не только нарицательным, но и собственным именем, которое отличает Его ипостасными особенностями (τοῖς ὑποστατικοῖς ἰδιώμασιν) от прочих людей; вследствие этого Он и описуем» [18, col. 397D]. Рус. пер.: [37, с. 295]; «Следовательно, Он один из подобных нам людей, хотя [вместе с тем] и Бог. Один из Троицы. Как в последнем отношении Он отличается от Отца и Святого Духа сыновним свойством (τῷ υἱικῷ ἰδιώματι), так в первом Он отличается от всех людей личными [ипостасными] свойствами (τοῖς ὑποστατικοῖς ἰδιώμασιν) и потому описуем» [18, col. 400A]. Рус. пер.: [37, с. 295].

ипостасными свойствами. В данном случае сущность + ипостасные свойства = ипостась.

Все указанные значения понятия ипостась не противоречат, но дополняют друг друга. Святые отцы использовали то или иное определение ипостаси в зависимости от того, какую богословскую проблему они решали.

Понятие «сущность» в святоотеческом богословии имеет следующие основные значения:

1) Сущность (или природа) — это бытийная основа³⁸ ипостасей конкретного вида, которая определяет их природные свойства (природный образ существования) и потенциальные возможности, а также является их носителем и обладателем. В этом смысле понятие «сущность» очень тесно сближается по смыслу со стоической сущностью-субстратом (особенно у свт. Василия Великого и очень часто в последующей святоотеческой традиции).

Сущность как бытийная основа является: а) для тварных существ носителем сущностных (природных), индивидуальных и привходящих свойств (кроме ангелов); б) для Лиц Святой Троицы носителем сущностных (природных) и индивидуальных свойств.

Применительно к сотворенному миру сущность как бытийная основа существует «во» (т. е. «внутри») множестве ипостасей одного вида. Сущность как бытийная основа познается рассудочно и опытно не сама по себе, но только по своим свойствам (состояниям, энергиям).

2) Сущность каждой конкретной вещи есть Божественные логосы (λόγοι), то есть нетварные воления и замыслы Бога о каждой конкретной вещи³⁹, которые находятся в ней и поддерживают ее бытие.

³⁸ Сущность является бытийной основой в том смысле, что она есть основа и носитель бытия, то есть энергии, существования.

³⁹ Божественные логосы есть Божественные энергии, то есть Сам Бог в Своем действии по отношению к миру.

3) Сущность есть форма (εἶδος)⁴⁰, которая существует в каждой конкретной вещи определенного вида в качестве одного из начал их бытия. Поскольку она — тварна, то человек способен познавать ее своим тварным умом. Однако сущность как форма — не самодостаточна, ибо и она сама существует только благодаря причастности Божественным логосам.

4) В несобственном смысле слова святые отцы называют самой сущностью общие понятия, которые указывают на сущность как бытийную основу или на сущность как форму и которые существуют только в рассудке и памяти человека.

Из перечисленных четырех значений понятия «сущность» к Богу относится преимущественно первое значение⁴¹: Божественная сущность — это нетварная бытийная основа, которая находится в Трех Ипостасях и является носителем Их природных и ипостасных свойств.

Божественные логосы применительно к Божественной сущности — это ее энергии, свойства, качества⁴².

Важнейшим природным отличием Божественной сущности является ее нетварность (несотворенность). Утверждая нетварность Божественной сущности и всего ей присущего (Ипостасей, природных и ипостасных свойств), святые отцы

⁴⁰ Аристотель различает форму как εἶδος и форму как μορφή внешний вид. Форма как μορφή — это внешний вид предмета, его очертание, видимое и различаемое глазами, как органом зрения; форма как εἶδος — это невидимая для глаз сущность предмета, которая находится в самом предмете и познается только разумом. Для обозначения общей сущности, помимо аристотелевского термина εἶδος, святые отцы используют также термины род (γένος), логос (λόγος) (в этом случае нужно различать «логос как форму» и «логос как Божественную энергию»), общее (κοινός), всецелое (καθόλου), общее как общее (καθόλου ὡς καθόλου) и др.

⁴¹ Впрочем, иногда используется и понятие сущность во втором и четвертом значении.

⁴² Единство единой природной энергии (логос сущности) соответствует единству сущности: «Он — Единица по логосу сущности и Троица по способу существования» (*Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae* 462 // CCSG. 23. P. 54. Рус. пер.: [33, с. 264]).

провели четкое различие между Божественной сущностью и прочими тварными (сотворенными) сущностями и их атрибутами. Таким образом они утвердили православное учение о том, что Божественная сущность и все ей присущее, будучи нетварным, является принципиально иным по отношению ко всему тварному: Бог, хотя и обладает сущностью, но по отношению к тварному миру Он «сверхсущностен»; Он несравненно превосходит все тварные сущности, их свойства, энергии, силы и прочие другие атрибуты и состояния. Поэтому сущность Бога наряду с тварными сущностями не может быть включена в род сущности как один из ее видов (то же самое касается и Божественных свойств).

В святоотеческом богословии различаются главным образом два вида тварных сущностей: духовные (ангельский мир и сущность души человека) и материальные (чувственно познаваемые сущности, в т. ч. сущность тела человека). При этом сущность человека «сложная», т. к. состоит из сущности души и сущности материального тела. Говорить о единой «сложной человеческой сущности» можно только постольку, поскольку она представлена во множестве индивидов.

Когда святые отцы говорят о непознаваемости Божественной сущности, то они имеют в виду бытийную основу Ипостасей Святой Троицы. Познать Божественную сущность Саму по Себе невозможно ни рассудочно, ни опытно. Согласно святым отцам, невозможность познания Божественной сущности обусловлена тем, что следствием опытного познания самой по себе сущности как бытийной основы является изменение (замещение) сущности причаствующего на сущность причащаемого⁴³. Иначе говоря, опытно познающий саму по себе сущность как бытийную основу теряет свою сущность

⁴³ Эту же самую мысль святые отцы зачастую распространяют и на познание тварных сущностей (сущностей как субстрата): сущность тварных вещей непознаваема, ибо опытное познание какой-либо сущности приведет к замещению сущности причаствующего на сущность причащаемой вещи.

(бытийную основу) и становится той сущностью, которую опытно познает, но такого, по мысли святых отцов, быть не может. Хотя «сама по себе» сущность вещей непознаваема, однако, как учат святые отцы (вслед за стоиками), она познается через свои природные свойства (энергии).

Применимо к творению понятие «сущность» употребляется во всех четырех перечисленных значениях. Когда же святые отцы говорят о непознаваемости сущности вещей, то вероятнее всего имеют в виду:

1) сущность как Божественный логос, который в принципе не может быть познан силами человеческого рассудка или ума (духа)⁴⁴, но постигается исключительно самой Божественной энергией в соответствии с фундаментальным принципом богопознания: «Бог познается только Богом». Божественный логос познается человеком с помощью самой Божественной энергии. Познание Божественных логосов — не рассудочно, но опытно.

2) сущность как бытийную основу, который рассудочно и опытно познается не сам по себе, но по своим свойствам и действиям.

Поскольку сущность в значении бытийной основы (субстрата), формы и Божественного логоса существует во многих ипостасях того или иного вида, то понятие сущность по отношению к понятию ипостась является общим понятием, и напротив, понятие ипостась по отношению к понятию сущность — частным понятием.

Для святых отцов реальное существование общей природы как бытийной основы — это существование природы как единого и реального целого, но существующего только во множестве ипостасей. Так, например, Божественная сущность является единой и неделимой, но существующей в Трех Божественных Ипостасях. В отличие от Божественной сущности, которая

⁴⁴ Это связано с уже упоминавшимся принципом: тварное не может своими тварными силами познать нетварное.

нетварна, человеческая природа, как субстрат, хотя и едина, но делима, поскольку тварна, и существует во множестве человеческих ипостасей. Человеческая природа неделима только по логосу человеческой природы, который есть единая и неделимая Божественная энергия⁴⁵. Если Ипостаси Святой Троицы — это то, в чем Божественная сущность, то ипостаси человеческие — то, в чем человеческая природа. Именно поэтому святые отцы используют «антропологическую аналогию» для описания Святой Троицы. Свт. Григорий Нисский пишет: «...какое понятие ты приобрел о различии сущности и ипостаси у нас, не ошибешься, если перенесешь его и на учение о Боге» [24, с. 504].

Термины «свойство», «энергия», «воля» и «тропос» будут рассмотрены в следующей статье.

Продолжение следует.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БОУЦ** Библиотека отцов и учителей Церкви. М.: Паломникъ, 1996–2004. Т. 1–14.
- ВФ** Византийская философия. СПб.; М., 2007.
- ПСТСО** Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
- CCSG** Corpus Christianorum Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977.
- GNO** Gregorii Nysseni Opera / edidit W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie.
H. Hoerner. Leiden: E. J. Brill, 1960.

⁴⁵ Вообще только нетварное, то есть Бог, Его сущность, энергии, Ипостаси, — едины и неделимы. Все тварное имеет характеристику делимости, и только будучи причастно Богу, то есть в Боге и через Бога, тварное приобретает характеристику неделимости.

ΓΠΣ *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου.

Θεσσαλονίκη, 1962–2015. Τ. 1–5.

PG *Patrologie cursus completus... Series graeca...* /
accurante J.-P.

Migne. Parisiis, 1857–1866. Τ. 1–166.

PTS *Patristische Texte und Studien* / hrsg. von K. Aland
und W. Schneemelcher. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1963.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Anastasii Sinaitae Viae dux / cuius editionem curavit K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1981. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 8).

2. *Anastasius I. von Antiochien*. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten // *Traditio*. 1981. Τ. 37. S. 79–108.

3. *Antisthenis fragmenta* / collegit et edidit A. G. Winckelmann. Turici: Impensis Meyeri et Zelleri, 1842.

4. *Aristotelis. Categoriae et Liber de Interpretatione* / recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1974. (*Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis*).

5. *Aristotele's Metaphysics: in 2 vol. / a revised text with introduction and commentary by D. Ross*. Vol. 2. Oxford: At the Clarendon Press, 1924.

6. *Alexandri Aphrodisiensis. Praeter Commentaria Scripta Minora* / Ed. I. Bruns. Pars 2. B.: Reimer, 1892.

7. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I: Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* / hrsg. von P. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1969. (*Patristische Texte und Studien; Bd. 7*).

8. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica* / hrsg. von P. B. Kotter. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1981. (*Patristische Texte und Studien; Bd. 22*).

9. *Gregorii Nysseni Opera: in 10 vol. / auxilio aliorum virorum*

doctorum edenda curaverunt W. Jaeger †, H. Langerbeck †, H. Dörrie †. Leiden; New York (N. Y.); Köln: E. J. Brill, 1958–2014.

10. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράμματα: σε 6 τ. / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός οἶκος Κυρομάνος, 1962–2015.

11. *Gregorius Theologus. Carmina dogmatica* // PG. T. 37. Col. 397A–522A.

12. *Gregorius Theologus. Orationes 27–45* // PG. T. 36. Col. 12A–621A.

13. *Leontius Byzantinus. Epilysis (Solutio argumentorum Severi)* // PG. T. 86/2. Col. 1916B–1945D.

14. *Leontius Hierosolymitanus. Contra Nestorianos* // PG. T. 86/1. Col. 1400A–1768B.

15. *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 2002. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 48).

16. *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo: Expositio in psalmum LIX. Expositio orationis dominicae* / edidit P. van Deun. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1991. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 23).

17. *Maximus Confessor. Ambiguorum liber* // PG. T. 91. Col. 1032–1417C.

18. *Theodorus Studita. Antirrhethici tres adversus iconomachos* // PG. T. 99. Col. 327B–436A.

19. Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018.

20. Анастасий Синаит, прп. Избранные творения / вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Паломникъ; Сибирская Благовозвонница, 2003. (Библиотека отцов и учителей Церкви; т. 13).

21. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей: Антисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион / издание подготовил И. М. Нахов. М.: Наука, 1984.

22. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. (Философское наследие; т. 65).

23. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. (Философское наследие; т. 76).

24. *Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2: Аскетические творения. Письма. Прил. 1: Святитель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2: Статьи о свт. Василии Великом. М.: Сибирская Благовонница, 2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).

25. *Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. Прил.: А. В. Говоров. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. М.: Сибирская Благовонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 2).

26. *Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина / пер. с греч. Р. В. Яшунского, ред. пер. О. А. Родионов. Краснодар: Текст, 2010. (Патристика: тексты и исследования).

27. *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав / пер. с греч. и прим. А. И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006. (Патристика: тексты и исследования).

28. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб.: Изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2021.

29. *Елиманов В. Е.* Различие сущности и энергии в онтологии свт. Григория Паламы: энергия как сущность в движении // Метафраст. 2021. № 1(5). С. 123–181.

30. *Лега В. П.* История западной философии. Часть 1. Античность. Средневековье. Возрождение. М.: ПСТГУ, 2009.

31. Леонтий Византийский: Сборник исследований. М., 2006.

32. *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Ioannem) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. и коммент. Г. И. Беневи́ча. М.: Эксмо, 2020. (Византийская философия; т. 18. Σμάραυδος Φιλοκαλίας).

33. *Максим Исповедник, прп.* Избранные творения / пер.,

вст. ст., коммент. и прил. А. И. Сидорова. М.: Паломникъ, 2004. (Библиотека отцов и учителей Церкви; т. 14).

34. Платон. Сочинения: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд. С.-Петербур. ун-та; Изд. Олега Абышко, 2007.

35. Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1 / перевод с греческого. СПб.: Издание Императорской С. Петербургской духовной академии, 1913.

36. Творения святого Григория Нисского: в 8 ч. М.: Типография В. Готье, 1861–1871.

37. *Феодор Студит, прп.* Творения: в 3 т. Т. 2: Нравственно-аскетические творения; Догматико-полемические творения; Слова; Литургико-канонические творения. М.: Сибирская благовонница, 2010. (Полное собрание творений святых отцов церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 6).

УДК 271.2-1; 930.1:1

Паутов Г. В.

магистр богословия, аспирант богословского
факультета Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
e-mail: georgiy-vp@inbox.ru

Pautov G. V.

Master of Theology, PhD student,
Faculty of Theology, St. Tikhon Orthodox
University for the Humanities
e-mail: georgiy-vp@inbox.ru

**КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ИСТОКИ ТЕОЛОГИИ ИСТОРИИ
ПРОТОИЕРЕЯ Г. В. ФЛОРОВСКОГО:
ПРЕЛОМЛЕНИЕ ИДЕЙ В. С. СОЛОВЬЕВА**

**CONCEPTUAL ORIGINS OF THE THEOLOGY OF HISTORY
ARCHPRIEST G.V. FLOROVSKOY: REFRACTION OF IDEAS
V. S. SOLOVIEV**

Аннотация. В статье затрагивается вопрос концептуальной связи философско-исторических идей русского религиозного мыслителя Вл. Соловьева с теологией истории протоиерея Г. Флоровского. Сущность проблематики обуславливается тем, что во взглядах современных исследователей присутствует амбивалентность в понимании специфики влияния интеллектуального наследия Вл. Соловьева на формирование богословско-исторических взглядов Г. Флоровского. Автор наглядно иллюстрирует, как через призму идей религиозного синтеза, Богочеловечества и коллективной личности Вл. Соловьева вы-

страивалась собственная концепция теологии истории знаменитого богослова русской эмиграции. Ввиду отсутствия в настоящее время полноценных исследований по данной проблематике представленная работа имеет важное теоретическое значение.

Abstract. The article touches upon the issue of the conceptual connection between the philosophical and historical ideas of the Russian religious thinker V. Solovyov and the theology of history of Archpriest G. Florovsky. The essence of the problem is determined by the fact that in the views of modern researchers there is ambivalence in understanding the specific influence of the intellectual heritage of V. Solovyov on the formation of the theological and historical views of G. Florovsky. The author clearly illustrates how, through the prism of the ideas of religious synthesis, God-manhood and the collective personality of V. Solovyov, the famous theologian of Russian emigration built his own concept of theology of history. Due to the current lack of comprehensive research on this issue, the presented work has important theoretical significance.

Ключевые слова: протоиерей Г. Флоровский, Вл. Соловьев, теология истории, персонализм, историческое познание.

Key words: Archpriest G. Florovsky, V. Solovyov, theology of history, personalism, historical knowledge.

Фигура Вл. Соловьева обладает фундаментальной исторической значимостью в развитии самобытной русской философии. Критик и литературовед К. Мочульский (1892–1948) отмечал, что «Соловьев подготовил русский Ренессанс конца XIX и начала XX века; он был предтечей возрождения религиозного сознания и философской мысли, вдохновил своими идеями целое поколение богословов, мыслителей, общественных деятелей, писателей и поэтов. Самые замечательные наши богословы, Бухарев, о. Павел Флоренский, о. С. Булгаков духовно с ним связаны. Философия братьев

Сергея и Евгения Трубецких, Лосского, Франка, Эрна, отчасти Л. Лопатина и Н. Бердяева восходит к его учению о цельном знании и о Богочеловечестве» [9, с. 559]. Привлекает внимание тот факт, что в этом списке отсутствует знаменитый богослов русской эмиграции протоиерей Г. Флоровский, тесно связанный с деятелями религиозно-философского ренессанса и посвятивший немалое количество работ различным аспектам философии Вл. Соловьева. Действительно, к моменту издания труда К. Мочульского «Владимир Соловьев. Жизнь и учения» (1936) Г. Флоровский уже пришел к кардинальному переосмыслению наследия «отца» русской софиологии и готовился к публикации своего *opus magnum* «Пути русского богословия» (1937). Однако можно ли со всей уверенностью утверждать, что данное переосмысление было полным интеллектуальным отказом от наследия Вл. Соловьева?

Наше исследование не призвано рассмотреть все объединяющие Г. Флоровского и Вл. Соловьева творческие линии и мотивы. Мы ограничимся одним из наиболее важных направлений их религиозной деятельности — осмыслением истории. На настоящий момент эта сфера изысканий уже получила весьма широкое и разнообразное освещение в научной литературе. Наиболее глубокий анализ философии истории Г. Флоровского содержится в трудах современных авторов А. Черняева и П. Гаврилюка. Здесь же, что важно, затрагивается вопрос интеллектуальной связи Г. Флоровского и Вл. Соловьева.

Согласно наблюдениям А. Черняева, по масштабу и научно-концептуальной значимости тема Вл. Соловьева занимает у Г. Флоровского одно из ключевых мест в области его исследований по истории русской мысли. Также А. Черняев указывает, что Г. Флоровский занимался осмыслением значимости «Чтений о Богочеловечестве» Вл. Соловьева для представителей русской общественности, изучением его философии истории и генетики теократической идеи [23].

П. Гаврилюк, в свою очередь, концентрирует внимание

на «парадигмальном сдвиге» во взглядах Г. Флоровского, произошедшем после переосмысления творчества Вл. Соловьева. Исследователь пишет, что «отталкивание» от Вл. Соловьева и его последователей послужило сильным творческим импульсом для нашего автора [5]. По мысли П. Гаврилюка, именно в полемике с Вл. Соловьевым у Г. Флоровского сформировались основные философско-исторические интенции: отвержение метафизики всеединства как детерминизма свободы и творчества личности, исторические ателеология и сингуляризм как критика гегельянства и органицизма [4, с. 181].

Как можно видеть, А. Черняев и П. Гаврилюк сходятся во мнении о наличии влияния религиозно-философских идей Вл. Соловьева на формирование взглядов Г. Флоровского. Правда, несмотря на кажущуюся солидарность, выводы указанных авторов обладают разной семантикой. Для А. Черняева идеи Г. Флоровского были сформированы в русле западной мысли, а Вл. Соловьев был одним из философов, чьи идеи в его творчестве получили православную интерпретацию. П. Гаврилюк придерживается мнения, что Г. Флоровский выработал свою собственную философскую позицию в контексте антагонизма с Вл. Соловьевым.

Вместе с тем, не вдаваясь в подробности анализа, весьма полезными для нашего исследования оказались научные статьи А. Козырева [7, 8] и С. Половинкина [12], в которых затрагиваются некоторые аспекты полемики Г. Флоровского с метафизикой всеединства Вл. Соловьева. К ним также примыкает работа П. Михайлова [10], содержащая материалы по специфике теологии истории Г. Флоровского.

Краткий обзор литературы позволяет обозначить очевидную проблематику по затронутой нами теме. Ее актуальность обуславливается существованием амбивалентности в понимании связи философско-исторических идей Вл. Соловьева и Г. Флоровского, а также отсутствием на настоящий момент исследования, полноценно отражающего их концептуальную корреляцию.

Таким образом, основная цель нашего исследования — восполнить обнаруженную «лакуну» и продемонстрировать образ преломления ключевых идей историософии Вл. Соловьева в богословско-исторических взглядах Г. Флоровского, несмотря на их внешний антагонизм. Для этого потребуется решить следующие методологические задачи:

1. Изучить ранний период творчества Г. Флоровского, в котором Вл. Соловьев играл роль идейного вдохновителя;
2. Проанализировать основные историософские идеи Вл. Соловьева и сопоставить их с богословско-историческими идеями Г. Флоровского, прозвучавшими после переосмысления наследия его «первого учителя религиозной философии»;
3. На основании полученных в ходе анализа результатов определить специфику преломления историософских идей Вл. Соловьева в теологии истории Г. Флоровского.

Отсюда следует, что предметом настоящего исследования будут: во-первых, письма и работы раннего периода творчества Г. Флоровского: письма к П. А. Флоренскому (1911–1914), письма к Н. Глубоковскому (1910–1918), статья «Из прошлого русской мысли» (1911), рецензия на книгу Н. Глубоковского «Православие по его существу» (1913), рецензия на книгу С. Аскольдова «Алексей Александрович Козлов» (1913); во-вторых, публикации, в которых раскрываются основные идеи теологии истории Г. Флоровского: «Смысл истории и смысл жизни» (1921), «О типах исторического истолкования» (1925), «Метафизические предпосылки утопизма» (1926), «Спор о немецком идеализме» (1929), «Эволюция и эпигенез» (1930), «Затруднения историка христианина» (1959); и, наконец, в-третьих, крупные историософские произведения Вл. Соловьева: «Философские начала цельного знания» (1877), «Чтения о Богочеловечестве» (1878), «Оправдание добра» (1897).

Пристальное внимание к рассмотрению и сопоставлению этих работ связано с дальнейшей разработкой исследования по реконструкции генезиса концепции теологии истории Г. Флоровского.

Идея религиозного синтеза

Как уже отмечено, отличительной чертой ранних работ Г. Флоровского являлось положительное отношение к Вл. Соловьеву и его философии. В качестве примера можно обратиться к первым публикациям нашего автора, а также к его переписке с Н. Глубоковским (1863–1937) и свящ. П. Флоренским (1882–1937). Эти материалы иллюстрируют, что мировоззрение и религиозно-философские идеи Вл. Соловьева служили Г. Флоровскому своеобразными творческими ориентирами. В одном из своих писем к П. Флоренскому юный мыслитель откровенно писал, что Вл. Соловьев был для него «первым учителем религиозной философии», чьи творения «оплодотворяюще воздействовали на его мысль» [13, с. 58]. И более того, в этом письме Г. Флоровский позиционировал свои религиозно-философские взгляды как взгляды самого Вл. Соловьева. Заслуживает быть отмеченным, что наш автор выражал благодарность Вл. Соловьеву и после переосмысления его творческого наследия. В публичной лекции «Творческий путь Владимира Соловьева» (1925) Г. Флоровский писал, что Вл. Соловьев повлиял на пробуждение русских мыслителей от «догматического сна» и был своеобразным религиозным наставником в «трудном подвиге церковного самосознания и самоопределения». При этом, как замечает современный отечественный философ С. Половинкин, Г. Флоровский был не единственным, в ком Вл. Соловьев пробудил религиозно-философскую мысль [12]. Оригинальными последователями философии Вл. Соловьева можно назвать С. Булгакова, Н. Бердяева, кн. Е. Трубецкого и свящ. П. Флоренского. Переписка с Н. Глубоковским демонстрирует, что молодой мыслитель был знаком с этими авторами и находил в их работах «много светлых мыслей, много разгадок существенного» [14, с. 111]. Также в этой переписке Г. Флоровский выражал, как видится, небеспочвенную заинтересованность в трудах Е. Трубецкого и Э. Радлова, осмыслявших религиозные аспекты историософии Вл. Соловьева. Особенно привлекает

внимание труд второго автора. Книга Э. Радлова «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» (1913) была одной из первых, где рассматривалась контекстуальная связь философско-исторических идей Вл. Соловьева с его религиозными воззрениями.

Действительно, если обратиться к творчеству Вл. Соловьева, то можно увидеть, что своей приоритетной задачей русский философ считал синтетическое сближение веры и философии. При этом Вл. Соловьев не разрабатывал отдельной философско-исторической парадигмы. Тема осмысления исторического процесса затрагивается Вл. Соловьевым как бы попутно и переплетается со многими основополагающими взглядами его религиозной философии. Возможно, поэтому Г. Флоровский обратился к философско-историческим интенциям Вл. Соловьева не напрямую, а в контексте изучения «философии цельного знания». Основанием для этого служит одна из первых публикаций Г. Флоровского «Из прошлого русской мысли» (1911). В ней наш автор изложил размышления о внутренних мотивах Вл. Соловьева и славянофилов при апелляции к философии истории. Согласно Г. Флоровскому в философии цельного знания прослеживаются соответствующие философии истории компоненты. Во-первых, это историческая цель, по которой эволюция человечества должна явить целостность жизни. Во-вторых, это историческая задача — синтез свободных теократии, теософии и теургии, решение которой необходимо для достижения исторической цели. Реализация такого рода синтеза есть центр и завершение истории, входящей «как часть в мировой процесс». Г. Флоровский резюмировал, что философско-исторические взгляды Вл. Соловьева находились в непосредственной связи с его идеей религиозного синтеза, тяготение к которой он сам испытывал.

Попутно позволим себе отвлечься и сделать небольшое отступление. В научной литературе о Г. Флоровском существует штамп, в соответствии с которым принято

считать, что концепция «неопатристического синтеза» (1936) является его главной творческой программой. Согласно А. Черняеву основные положения для этой концепции были заимствованы Г. Флоровским из статьи Н. Глубоковского «Православие по его существу» (1913). Также указание на ее истоки содержится в одном из ранних писем к П. Флоренскому. Современный философ и историк С. Половинкин отмечает у молодого Г. Флоровского два основных стремления: «всецело предаться богоискательству, чтобы в изучении богословия окрепнуть духом, всецело предаться на служение Господу» и заниматься «изучением истории русской религиозной мысли в ее прошлом и настоящем» [12]. При этом в одном из писем к Н. Глубоковскому наш автор объединил эти установки, как намерение развивать и сопоставлять свое мировоззрение сугубо на церковном основании. И, что не маловажно, таким образом Г. Флоровский хотел сопоставлять буквально все «прочее умственное достояние» [14, с. 127]. Уместно предположить, что данное стремление нашло практическое отражение в его знаменитой работе «Пути русского богословия» (1937). В ней идея «неопатристического синтеза» предстала в образе канонической нормы, с помощью которой Г. Флоровский вынес суждение в отношении всей русской религиозно-философской традиции. Однако обратим внимание на упускаемый из внимания исследователями факт. В самом первом обращении к Н. Глубоковскому, еще до появления статьи «Православие по его существу» и вышеуказанного письма к П. Флоренскому, Г. Флоровский намечал иную установку своих творческих стремлений. Тогда молодой мыслитель, желая сосредоточиться на работе в области истории духовно-религиозной культуры, изъявлял твердое намерение осуществить собственный религиозный синтез. Поводом послужили «справедливые слова» Вл. Соловьева из работы «Философские начала цельного знания» (1877): «Наша наука служит или Богу, или мамоне, но кому-нибудь служить для нее необходимо; безусловно самостоятельной быть она не может»

[14, с. 102]. В свете сказанного становится ясным: во-первых, идеи Н. Глубоковского, повлиявшие на создание программы «неопатристического синтеза», не были основополагающими; во-вторых, творческие цели Г. Флоровского, отмеченные С. Половинкиным, скорее необходимо отнести к категории задач, решаемых в рамках главной цели — реализации собственного религиозного синтеза. Поэтому полагается, что изначально в основе концептуальных взглядов Г. Флоровского лежала базовая религиозно-синтетическая установка, восходящая к ключевой идее Вл. Соловьева. Как и у его «первого учителя», она получила распространение во всех творческих направлениях и построениях Г. Флоровского, включая исторические. Поначалу идея религиозного синтеза отразилась в одном из писем к Н. Глубоковскому, где он размышлял о необходимости обоснования социальной деятельности человечества в общеисторических целях [14, с. 109]. Далее в работе «В мире исканий и блужданий» (1922), где в контексте критики историософского утопизма А. Белого (Б. Бугаев, 1880–1934) наш автор рассуждал, что исторический процесс и его динамика подлежат религиозному осознанию. Последующую аргументацию своих взглядов Г. Флоровский изложил в работе «К обоснованию логического релятивизма» (1923). По его мнению, проблематика относительности логических конструкций в эмпирических суждениях зависит от формальной природы мысли. Эти конструкции могут сменяться другими и так до бесконечности, что ведет к релятивизму в области знания. Следовательно, в области естественного мышления мироздание остается необъяснимой загадкой. Поэтому, по мысли Г. Флоровского, человек должен отойти от опыта данности и обрести «до-познавательное самочувствие», в котором мысль может проникнуть за область логического. Далее в своих рассуждениях Г. Флоровский не стал погружаться, так как в статье не ставил такой задачи. К намеченной проблематике, но уже в историческом контексте, наш автор вернулся примерно через полтора года в работе «О типах

исторического истолкования» (1925). Здесь он различал три типа истолкования истории: летописную историю — изучает единичные события; изобразительную историю — выстраивает на основании единичных событий обобщающую историческую картину; генетическую историю — направлена на создание логической схемы развития исторического изображения. При этом Г. Флоровский отмечал, что представленные конструкции являются лишь схематизацией исторического становления, которая не схватывает «всевременный» исторический смысл. И снова выходило, что историческое познание может быть оправдано только через метафизическую область. Тем самым Г. Флоровский последовательно подводил размышления к идее о необходимости религиозного осмысления истории для получения ее объективной интерпретации.

Подводя итог настоящим рассуждениям, можно констатировать, что религиозно-синтетическая идея Вл. Соловьева с некоторыми коррективами была воспринята Г. Флоровским. И, что важно, принцип религиозного синтеза у русского богослова играл роль фундирующего элемента не только в концепции «неопатристического синтеза», но и в области герменевтики исторического процесса.

Теология истории

По справедливому замечанию современного русского богослова П. Михайлова: «Как наука о человеке, история с необходимостью должна быть наукой богословской, коль скоро мы признаем, что конечная правда о человеке открыта в центральном христианском догмате о Боговоплощении» [10]. Работы Вл. Соловьева и Г. Флоровского являются наглядными образцами этого утверждения. Позиционируя себя не только представителями религиозной философии, но и прежде всего христианскими мыслителями, наши авторы стремились изобразить религиозно-синтетическую картину исторического процесса, осмысляемого в контексте христианского вероучения о воплотившемся Богочеловеке Иисусе Христе.

Наиболее масштабно историческая значимость Боговоплощения была представлена Вл. Соловьевым в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878). Для русского философа явление Христа стало центром истории и изменило ход дальнейшего исторического процесса: «...к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества» [19, с. 154]. Движение истории изображалось автором как непрерывное становление Богочеловечества, в котором происходит процесс воссоединения божественного и человеческого начал. При этом, по мысли Вл. Соловьева полагал, если в Лице Иисуса Христа процесс Богочеловечества уже получил индивидуальную реализацию, то на коллективном человеческом уровне он еще продолжается в образе Церкви — возрастающего Тела Спасителя. Также следует принять во внимание, что Христос в концепции религиозного мыслителя исполняет функцию универсального образца «духовного человечества». Поэтому христианство задает истории нравственную задачу, исполнение которой приведет к главной исторической цели — совершенному Богочеловечеству. Но на этом моменте история у Вл. Соловьева не закончится, она неуловимо перейдет в вечность и произойдет «духовное и материальное соединение всего конечно-человеческого и природного — с бесконечным и безусловным, с полнотой Божества через Христа в Церкви» [16].

С подобным ходом рассуждений мы встречаемся у молодого Г. Флоровского. В начале, как повествует переписка с Н. Глубоковским, он серьезно задумался «об отношении христианства, христианских идеалов к жизни, религии к повседневной действительности, с одной стороны, к цивилизации с другой» [14, с. 123]. Далее, примерно через год, Г. Флоровский впервые изложил задуманное в рецензии на статью Н. Глубоковского «Православие по его существу» (1913). Здесь он указывал, что определение сущности Православия у Н. Глубоковского в целом было правильным. Однако при противопоставлении западным христианским

исповеданиям живой силы Православия, его академический наставник создал лишь «видимость схоластически-решенного вопроса». По мнению нашего автора, идея Н. Глубоковского не доставало «исторической постановки изучения». Дополняя богословские положения Н. Глубоковского, молодой мыслитель писал, что «ноуменальная сущность христианства» проявляется исключительно «в исторической жизни Церкви Христовой» и представляется как качественно «новая жизнь». После чего, по-видимому, побуждаемый религиозно-историческими взглядами Вл. Соловьева, Г. Флоровский определял «синтетическую картину этой свыше озаренной жизни» в качестве процесса «устроения Царства Божия, совершения дела Христова». При этом стоит обратить внимание, что в отличие от Вл. Соловьева наш автор писал не о христианстве в целом, а исключительно о православии, заключающем в себе «живое историческое дело». Тем не менее, очевидно, что логические построения Г. Флоровского, закономерно соотносятся с построениями Вл. Соловьева.

Как видится, имплицитная рецепция идеи Богочеловечества в богословско-исторических взглядах Г. Флоровского продолжилась и в постсоловьевский период его творчества. На этот счет показательна статья «Два Завета» (1923), где наш автор выдвигал идею об имманентно-ноуменальной природе Церкви Христовой, заключающей в себе «подлинное содержание истории». Такое содержание, согласно Г. Флоровскому, обуславливается преобразованием всей твари, движущемся за пределы исторического горизонта. Более определенно эта идея прозвучала в «Метафизических предпосылках утопизма» (1926). В ней Г. Флоровский противопоставил исторической ограниченности и замкнутости утопических концепций немецкого идеализма сверх-эмпирическое бытие Церкви, реализуемое как в эмпирическом существовании, так и за его пределами. Дальнейший ход рассуждений у нашего автора также не был свободен от коннотаций соловьевской идеи об историческом движении Богочеловечества. Перемещение

за границу исторического времени согласно Г. Флоровскому должно произойти в момент преобразования мира, когда «восстановится подлинная полнота всего живущего и жившего, — за пределами времени» [21]. Церковь как Тело Христа в этом случае дополняет ущербную окончательную реальность. Она простирается в вечность и поэтому является двигателем исторического процесса. «История кончается, — писал Г. Флоровский, — но не погибает, не отменяется бытие — но оно переходит во вне-исторические формы существования» [21]. Вместе с тем к сказанному необходимо сделать два немаловажных замечания. Во-первых, в указанной работе Г. Флоровский пытался избежать исторического деперсонализма, присутствующего в концепции Вл. Соловьева, и добавлял, что история является подвижным интегралом от неопределенного множества индивидуальных творческих подвигов [21]. Во-вторых, христианство в религиозно-философской системе Вл. Соловьева не тождественно Богочеловечеству и представляется отдельной «богочеловеческой религией», направляющей человечество по истинному историческому пути. Но при этом присутствует двусмысленность. Русский религиозный философ писал, что до появления христианства человечество также пребывало в историческом движении, только «на ощупь» — это был «слепой естественный процесс развития». Однако после воплощения христианство «прямо поставило перед человечеством его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для его собственной работы» [15]. В отличие от Вл. Соловьева Г. Флоровский не рассматривал исторический процесс как нечто самодвижущееся, а христианство некоей умозрительной динамической функцией истории. Для русского богослова, как писал он в статье «Спор о немецком идеализме» (1929), «христианство есть история от начала и до конца» и, как следствие, оно «открывает историю, обосновывает историческое чувство».

Впоследствии, когда взгляды Г. Флоровского приняли устоявшуюся патристическую форму, он окончательно

сформулировал христианское понимание истории следующим образом: «Истинная история человека не есть история политическая с ее утопическими требованиями и иллюзиями, она есть история духа, история роста человека в меру возраста совершенства, под господством исторического Богочеловека, Самого нашего Господа Христа Иисуса» [20]. Следует добавить, что свое понимание Г. Флоровский позиционировал как Новозаветное богословие. Отсюда закономерно выходило: если у истории есть смысл, то он в первую очередь теологический. Поэтому в своей поздней работе «О последних вещах и последних событиях» (1962) он пришел к заключению, что христианское богословие должно строиться исключительно как «богословие истории». Парадоксально, но спустя многие годы критического переосмысления творческого наследия Вл. Соловьева, заключительное определение Г. Флоровского, как видится, было преломлением главной идеи русского философа. Еще в «Философских началах цельного знания» (1877) он представлял историю человечества в качестве эволюции «духовного организма», на высших ступенях которой должно появиться христианское «духовное общество». Эта форма бытия человечества, по мысли Вл. Соловьева, возвышается над ее экономическим и политическим эквивалентами. Далее русский религиозный мыслитель писал, что каждая из этих форм должна иметь свое собственное осмысление. Низшие формы бытия как «область внешней реальности» должны осмысляться положительными науками и философией. Высшая, соответственно, должна иметь духовное осмысление. Отсюда теология «по своему абсолютному характеру соответствует области духовной или церковной» [18]. Поэтому окончательной целью Вл. Соловьева было появление «цельной теологии», одухотворяющей науку и философию.

Если попытаться развить эту синтетическую концепцию до логического завершения, то мы поймем, что осмысление истории через призму Богочеловечества есть не что иное,

как цельная теология истории Вл. Соловьева. Но у русского философа такая терминология нигде не прослеживается. В то же время нельзя не исключать вариант, что теология истории Г. Флоровского появилась в результате своеобразного преломления идеи «цельной теологии» Вл. Соловьева.

От «сверхперсонализма» к персонализму истории

Начиная с 20-х годов в работах Г. Флоровского основным предметом обсуждений выступала критика рационализма и утопизма философско-исторических концепций немецкого идеализма. Главными аргументами критики обозначались: утрата человеком своего собственного «я»; обреченность человеческой индивидуальности в угоду «общественного идеала»; представление человека как «звена во всеобъемлющей системе природы». Исторический контекст данной проблематики был рассмотрен Г. Флоровским в работе «Смысл истории и смысл жизни» (1921), где поискам иллюзорных рациональных исторических планов он противопоставлял смысл реальной жизни отдельной человеческой личности. Кроме этого, наш автор не обошел вниманием славянофилов. Исходным недостатком славянофильских идей он считал умаление свободы личности, жертвуемой в пользу общественного строя и национально-культурных ценностей. И, наконец, было бы ошибочным не сказать об осуждении концепции «всеединства» Вл. Соловьева, в которой индивидуализация вселенского организма происходила за счет гибели всякого особенного существования [21]. Отсюда становится очевидным, что философско-историческая концепция Г. Флоровского, как замечает А. Черняев, «тесно связана с мыслительной традицией персонализма, в частности русского, для которого весьма характерен подобный историософский уклон» [23, с. 78–79]. При этом, как известно, у многих современных исследователей бытует устоявшееся мнение, что персонализм Г. Флоровского восходит к философии А. Герцена, Н. Бердяева и других отечественных и зарубежных

мыслителей. Вл. Соловьев в этот список не входит, что вполне естественно для основателя философии «всеединства», в конфронтации с которой находился наш автор. Между тем С. Половинкин в своем монументальном труде «Русский персонализм» отводил Вл. Соловьеву одно из ключевых мест. По его мнению, Вл. Соловьев был последователем и проводником традиции монадологии Лейбница, повлиявшей на зарождение персоналистических интенций в русской религиозной философии [11]. Другой отечественный исследователь П. Бондаренко, анализируя концепцию личности в философии истории В. Соловьева, утверждает, что она имеет сверхперсоналистичный характер [2]. На самом деле, если обратиться к «Чтениям о богочеловечестве» Вл. Соловьева, то можно обнаружить вполне приемлемую для персонализма специфику. Прежде всего, подобно персоналистам Вл. Соловьев экзистенциально различал понятия личности и природы, и ставил первое выше второго: «Личность различает себя от природы, ставит ее себе предметом и таким образом оказывается не природным только существом, а чем-то другим и большим природы» [19, с. 41]. Не менее персоналистично автор представлял роль личности в истории: «Жизнь человека и мира есть природный процесс; да, эта жизнь есть смена явлений, игра естественных сил; но эта игра предполагает играющих и то, что играется, — предполагает безусловную личность и безусловное содержание, или идею, жизни» [19, с. 30]. В духе богословского персонализма Вл. Соловьев исповедовал в Иисусе Христе наличие идеальной богочеловеческой Личности: «Христианство явилось в мире не только как откровение истинного Божества, но и как откровение истинной человеческой личности, и вместе с тем и тем самым истинного человеческого общества» [15]. Кроме того, не может не обратить на себя внимания звучащая весьма персоналистично идея свободы личности Вл. Соловьева: реализация единства Божественной и человеческой природ в Богочеловечестве должна происходить путем свободного сознательного выбора

«между безусловным добром и его противоположным» [17, с. 320]. Принципиально важным в данном случае являлся тезис, что Абсолют добра был открыт в Личности Спасителя, указавшей путь исторического развития человеческой личности. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что за внешне персоналистическими построениями стоял иной смысловой контекст. Личность человека у Вл. Соловьева представляет многосоставной «простейший элемент исторического процесса», «собирательное, всемирное тело» или, проще, коллективную личность. «Окончательная единица человеческого общества, — писал Вл. Соловьев, — есть личность, и она всегда была деятельным началом исторического прогресса, т. е. перехода от узко ограниченных и скудных форм жизни к более обширным и содержательным общественным образованиям» [17, с. 338].

Как можно понять, С. Половинкин и П. Бондаренко были определенно правы в суждениях по отношению к Вл. Соловьеву. В своих размышлениях о личности и ее свойствах он, не будучи персоналистом, заложил прочное основание для его дальнейшего развития. В частности, важным для наших размышлений представляется преломление идей Вл. Соловьева в «философии свободы» Н. Бердяева. Напомним, что уже выполненные исследования позволяют утвердительно говорить о влиянии персонализма Н. Бердяева на учение о личности Г. Флоровского. Но вернемся к нашей теме. Подобно Вл. Соловьеву Н. Бердяев считал, что главной исторической задачей человечества является историческое движение к абсолютному добру. В реализации этой задачи человечество должно достигнуть своей исторической цели — обретения абсолютной метафизической свободы. При этом Н. Бердяев акцентировал внимание на том, что исторический процесс неавтономен и представляет из себя прежде всего творческую победу над источником зла [1, с. 176]. Тем самым представитель русского экзистенциализма придавал соловьевской концепции всеединой личности персоналистическую трактовку, связывая

перспективу становления Богочеловечества с личностным творческим актом.

Подобные персоналистические ноты также можно найти уже на раннем этапе творчества Г. Флоровского. В рецензии на книгу Н. Глубоковского «Православие по его существу» (1913) молодой мыслитель представлял историческую жизнь Церкви в образе истории «новой жизни», принесенной в мир Иисусом Христом. Что показательно, эту историю он охарактеризовал как историю жизни и творчества личностей в возрастающем Теле Христовом. В дальнейшем понятия свободы и творчества стали основополагающими в представлениях Г. Флоровского о личности и ее исторической онтологии. К примеру, в статье «О типах исторического истолкования» (1925) он демонстрировал, что сущность истории заключается в истории людей, пребывающих в творческом взаимодействии и взаимодействии.

Теперь наглядно рассмотрим примеры того, как сближались персоналистические взгляды нашего автора с идеями Вл. Соловьева и Н. Бердяева в контексте осмысления истории. В статье «Два завета» (1923) Г. Флоровский определял личностное совершенствование как вместилище общественного делания в духе жертвенной любви и милосердия. Согласно этому, задача личного творчества состояла в историческом созидании религиозной культуры. По мысли нашего автора, личность является Образом Божиим в человеке. Поэтому только в ней может творчески раскрыться Абсолют. Определенно ссылаясь на Вл. Соловьева, но в терминах Н. Бердяева в работе «В мире исканий и блужданий» (1923) Г. Флоровский писал, что истинное творческое и свободное становление личности осуществляется в подвиге — обретении подлинного идеала «лучшего я» в борьбе со злом. И наконец, в работе «Эволюция и эпигенез» (1930) наш автор характеризовал историю как область свободы и творчества, а личность ее истинным субъектом. В силу творческой способности, по мысли Г. Флоровского, человек возвышается над своим природным

существованием. Таким образом, не вдаваясь в подробное перечисление других примеров, у нас есть полное основание предполагать, что в роли первоисточника историко-персоналистического пафоса Г. Флоровского все же выступала концепция всеединой личности Вл. Соловьева. В то время как идея личностной свободы и творчества Н. Бердяева служила второисточником. Опираясь на него, наш автор преобразовал концепцию Вл. Соловьева для построения своей собственной богословско-исторической парадигмы.

Как видится, Г. Флоровский усвоил скорее не персонализм Н. Бердяева, а его главную специфику, заложенную в онтологических характеристиках свободы и творчества личности. Действительно, если их извлечь, то фактически мы получим идею коллективной личности Вл. Соловьева. Поэтому очевидно, что Г. Флоровский вслед за Н. Бердяевым и с его помощью сделал переход от соловьевского «сверхперсонализма» к персонализму истории.

Историческое познание

С историческим становлением личности у Вл. Соловьева был тесно связан процесс исторического познания. В «Оправдании добра» (1897) русский религиозный философ представлял личность в качестве «силы разумно-познающей и нравственно действующей» исключительно в «нераздельной целостности общей жизни». По мысли автора, прогресс исторического познания отражается в личности как процесс осознания своего стремления к общественно-историческому идеалу. В силу этого, чем выше осознанность личности, тем более она универсальна во вселенском масштабе. История в этом контексте, полагал Вл. Соловьев, познается как «возвышение и расширение той двусторонней, лично-общественной жизни» [17, с. 328]. Однако он оговаривался, что само по себе такое познание недостаточно. Для полноты исторического ведения требовалось воплощение Бога в Лице Иисуса Христа, интегрировавшего в историю идеал общественной жизни —

христианство. Оно открыло перед всеединой человеческой личностью «нравственно-историческую задачу» [15, с. 349]. Поэтому, по логике Вл. Соловьева, именно в христианской Церкви как становящемся «духовном обществе» происходит процесс осознания своего истинного исторического назначения. Как следствие, в русле богочеловеческой религии в становящемся Богочеловечестве протекает подлинное познание истории и ее смысла.

Теперь посмотрим, нашла ли данная тема отражение в богословско-исторических построениях Г. Флоровского. В письмах к Н. Глубоковскому и свящ. П. Флоренскому, датированных 1913 г., юный мыслитель просил обратить особое внимание на рецензию к книге С. Аскольдова «Алексей Александрович Козлов» [14, с. 128]. В ней Г. Флоровский резко критиковал «сквозящий пантеизм» А. Козлова и отказывался признавать утверждение С. Аскольдова о слабой разработанности гносеологии Вл. Соловьева, несмотря «на изобилие пантеистических струн» в построениях последнего. «Гносеологический фундамент у Соловьева, — писал Г. Флоровский, — был, и он был очень прочным, что его общеметафизические взгляды тоже были достаточно ясны: и лишь на почве соборности, провозглашенной Соловьевым и как орудие познания, и как норма жизни, возможно обоснование истинной философии православно-христианской» [22]. В заключении наш автор подчеркивал, что, в отличие от Вл. Соловьева и славянофилов, А. Козлов не смог уловить «высокого значения Церкви» и далеко отстоял от «идеала христианского мыслителя». Изложенное дает основание полагать следующее: во-первых, уже у истоков своего творчества Г. Флоровский был знаком с гносеологической концепцией Вл. Соловьева; во-вторых, для Г. Флоровского эта концепция имела вполне приемлемый церковный характер, выстраиваемый на принципах соборности.

К тому моменту персоналистическое переосмысление гносеологии Вл. Соловьева уже изложили Н. Бердяев и

С. Булгаков. Кратко рассмотрим основные аспекты этого переосмысления. Н. Бердяев утверждал, что «индивидуальный разум, индивидуальное усилие не могут открыть универсальной истины» [1, с. 27]. Подобная мысль звучала у С. Булгакова: «Человек не может утверждаться только в себе и на себе» [3, с. 56]. Далее вслед за Вл. Соловьевым оба мыслителя излагали положение, что подлинное историческое познание может быть открыто человеку только при наличии религиозного сознания: «Лишь вселенскому церковному сознанию, — писал Н. Бердяев, — раскрываются тайны жизни и бытия» [1, с. 27]. Похожую идею выдвигал С. Булгаков: всемирно-историческая задача открывается человеку исключительно посредством стяжания «кафолического религиозного сознания». Как можно видеть, Н. Бердяев и С. Булгаков сходятся во мнении, что познавательный процесс над историей осуществим исключительно в личностном общении. Также авторы одинаково утверждают, что особую роль в этом процессе играет религиозный аспект. В нем раскрываются идеал личностного общения и духовный смысл истории.

Если обратиться к концепции исторического познания Г. Флоровского, то в ней обнаруживаются подобные коннотации, а также, что интересно, непосредственная отсылка к Вл. Соловьеву: «Человек живет не в уединении, — писал наш автор в статье «Метафизические предпосылки утопизма» (1926), — не в монадическом затворе, и не из самого себя черпает для жизни силы, Он утверждается в „другом“, и, как остро выразился Влад. Соловьев, „всякое существо есть то, что оно любит“» [21]. Затем характерно Н. Бердяеву Г. Флоровский рассуждал, что «познание как опыт, есть субъект — объектное отношение, — оно существенно двойственно, и потому — гетерономно» [21]. В 1959 г., работая над статьей «Затруднения историка христианина», он вернулся к проблематике познавательного процесса над историей. Тогда, по всей видимости, опираясь уже на С. Булгакова, Г. Флоровский изложил концепцию, в которой объективное

историческое познание должно иметь всесторонний характер и его достижение осуществляются только посредством «кафолического» ума [20]. Стоит отметить, что задолго до появления этой статьи в работе «Соборность Церкви» (1934) Г. Флоровский уже раскрыл принцип стяжания «кафолического сознания» в соборном преображении личности.

В конечном счете очевидно, что, как и в случае с идеей свободы и творчества личности, Г. Флоровский следовал по пути, проложенному Н. Бердяевым и С. Булгаковым. Он перенял их схожую по специфике идею соборно познающего разума, чтобы предать концепции исторического познания Вл. Соловьева недетерминированный персоналистический характер.

Итак, результаты проведенной научной работы позволяют сделать некоторые частные выводы, представляющие интерес для нашего исследования. Во-первых, изложенное дает возможность полагать, что уже в ранний период творчества Г. Флоровским был сформулирован ряд идей, ставших узловыми в развитии его богословско-исторической концепции. Причем главным вдохновителем этих идей выступал русский религиозный философ Вл. Соловьев. В частности, Г. Флоровский усвоил идею религиозного синтеза в качестве базовой установки для внедрения религиозного аспекта в познавательный процесс над историей. Во-вторых, сделано предположение, что соловьевское осмысление истории через призму Богочеловечества послужило Г. Флоровскому главным прототипом при конструировании собственной концепции теологии истории. В-третьих, с помощью идеи свободы и творчества человеческой личности, воспринятой у Н. Бердяева, наш автор осуществил переход от соловьевского «сверхперсонализма» к богословскому персонализму истории. И, наконец, в-четвертых, через персоналистическое переосмысление Н. Бердяевым и С. Булгаковым гносеологии Вл. Соловьева Г. Флоровский пришел к собственным

концептуальным взглядам на природу исторического познания.

Вместе с тем стоит обратить внимание еще на один примечательный факт. Несмотря на очевидную близость философско-исторических взглядов Вл. Соловьева и Г. Флоровского, последний по большей части своей творческой жизни пытался отмежеваться от идей первого. В переписке с С. Булгаковым, датируемой 1926 г., Г. Флоровский выражал желание «оттолкнуться» от Вл. Соловьева, отречься от «смутной традиции, ведущей через масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса» [8]. К слову, с подобной тенденцией можно встретиться у позднего Н. Бердяева. Современный исследователь И. Евлампиев объясняет, что представитель русского экзистенциализма тем самым хотел «подчеркнуть самостоятельность своих философских трудов», и независимость от «русской религиозной философии, от славянофилов до Соловьева» [6, с. 298]. Думается, что такое разъяснение вполне приемлемо для поведения Г. Флоровского: в процессе сепарации ученик стремился избежать тени своего «первого учителя» и реализовать свои собственные независимые программы, обозначая их как продолжение и развитие патристической традиции.

Заключая, можно сказать, что историософские взгляды Вл. Соловьева действительно получили православную интерпретацию у Г. Флоровского и своеобразно преломились в его концепции теологии истории. Однако, чтобы выработать свою собственную парадигму, наш автор в течение всей своей творческой деятельности методично отталкивался от идей русского религиозного философа и его оригинальных последователей. Как представляется, этот вывод позволяет разрешить проблематику амбивалентности, намеченную во взглядах А. Черняева и П. Гаврилюка в начале настоящей работы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. *Философия свободы*. М.: Изд-во «Правда», 1989. 608 с.
2. Бондаренко П. Б. Концепция личности в философии истории В. С. Соловьева // *Деятельная сущность человека: идеи и действительность*. Краснодар, 1993. Вып.1. 108–112 с.
3. Булгаков С. Н. *Два града. Исследования о природе общественных идеалов*. М.: Астрель, 2008. 784 с.
4. Гаврилюк П. *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 536 с.
5. Гаврилюк П. Парадигмальный сдвиг в историософии Г. В. Флоровского // *Историко-философский ежегодник*. М.: Аквилон, 2015. 284–302 с.
6. Евлампиев И. И. *История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта*. СПб: Алетейя, 2000. Т. 1. 415 с.
7. Козырев А. П. Две модели историософии в русской мысли: Герцен и Флоровский versus софиология // *Георгий Васильевич Флоровский*. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 252–264 с.
8. Козырев А. П. Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924) // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1999*. М.: ОГИ, 1999. 199–222 с.
9. Мочульский К. В. *Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл. Соловьев: Pro et contra*. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 1. 896 с.
10. Михайлов П. Б. *Категории богословской мысли*. М.: ПСТГУ, 2013. 310 с.
11. Половинкин С. М. Владимир Сергеевич Соловьев — от монадологии к «нирваническому всеединству» // *Русский персонализм*. М.: Изд. дом. «СИНАКСИС», 2020. 116–127 с.
12. Половинкин С. М. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 (6)*. М.: Модест Колеров, 2004. 19–51 с.
13. Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 (6)*. М.: Модест Колеров, 2004. 51–68 с.

14. Письма Г. Флоровский — Н. Глубоковскому (1910–1918) // Сосуд избранный: Сборник документов по истории Русской Православной Церкви. СПб: издательство «Борей», 1994. 101–248 с.

15. Соловьев В. С. Из философии истории // В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. 323–343 с.

16. Соловьев В. С. О народности и народных делах России // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. Т. 5. 24–38 с.

17. Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Алгоритм, 2012. 656 с.

18. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1877. Часть СХС. № 4. 235–253 с.

19. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах. Т.2. М.: Издательство «Правда», 1989. 736 с.

20. Флоровский Г. В. Затруднения историка христианина // Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002. 671–707 с.

21. Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002. 197–228 с.

22. Флоровский Г. В. Рецензия на книгу С. Аскольдова Алексей Александрович Козлов // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 28–30 с.

23. Черняев А. В. Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФ РАН, 2010. 200 с.

УДК 008

Филин Д. А.

кандидат философских наук,
доцент кафедры культурологии,
философии и искусствоведения
Кемеровского государственного института культуры
E-mail dmitri.filin1@yandex.ru

Filin D. A.

Candidate of Philosophy, Docent,
Associate Professor of the Department
of Culturology, Philosophy and Art History
Kemerovo State Institute of Culture
E-mail dmitri.filin1@yandex.ru

АПОФАТИКА ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

SAINT BASIL THE GREAT'S APOTHATIC THEOLOGY

Аннотация. В данной статье раскрываются апофатические аспекты творчества Василия Великого. Его отрицательное богословие развивается в контексте полемики с евномианством. В противоположность Евномию он считает, что даже сущность относительных вещей непостижима. Еще с большим основанием это относится к абсолютному предмету познания. Какие-либо предикаты к нему неприменимы. Апофатика Василия Великого связана с этикой, эстетикой и оноματοлогией. В богосознании он делает акцент на вере, основанной на текстах Священного Писания.

Abstract. In this article are disclosed the apothatic aspects in Saint Basil the Great work. His negative theology is developed in the context

of polemics with the doctrine of Eunomius. Opposite to Eunomius he thinks that even the essence of relative things is inconceivable. With more reason it concerns the knowledge of the Absolute Being. Any predicates are inapplicable to It. Saint Basil the Great's apothatic is connected with ethics, aesthetics and onomastics. In the knowledge of God he accentuates the faith founded on the texts of the Holy Writ.

Ключевые слова: Бог, апофатика, Василий Великий, сущность, энергия, имя.

Key words: God, apothatic, Saint Basil the Great, essence, energy, name.

Василий Кесарийский сыграл выдающуюся роль в истории богословия. Вместе с другими великими каппадокийцами он внес огромный вклад в развитие триадологии. Наряду с Афанасием Александрийским Василий Великий был ключевой фигурой в победе Православия над арианством. Творчество кесарийского епископа было многогранным. Одним из его аспектов стало учение о непознаваемости Бога.

Василий Великий не являлся систематиком в богословии. По натуре человек практичный, он стремился принести духовную пользу другим людям [19, с. 106]. «У меня одна цель — все обращать в назидание Церкви», — писал он [2, с. 277]. Поэтому его апофатика оказалась тесно связана с полемикой, направленной против Евномия [1, с. 102]. Последний исходил из признания познаваемости сущности Бога. Евномий полагал, что она постижима, как и всякая другая сущность. «О сущности своей Бог знает нисколько не больше нашего», — утверждал он [18, с. 173]. Значит, человеческая мысль ничуть не отличается от Божественной. Для Евномия Бог «Первое Нерожденное рождающее», что является перефразировкой аристотелева «Одно движущее неподвижное» [10, с. 66]. Из того, что Бог нерожден, по логике этого ересарха следовало, что Сын Божий сотворен Отцом. Значит, и Дух Святой также

тварен. По сути, точка зрения Евномия стала торжеством крайней катафатической позиции в богословии [10, с. 67]. Мыслитель IV века становился далеким предшественником редукции понятия тайны в западноевропейской философии эпохи капитализма.

В евномиианстве, по сути, абсолютная Тайна бытия уходила из человеческой жизни. Против этого и восстали великие каппадокийцы. Для них Бог — это всегда Тайна. Явление же тайны не есть ее уничтожение или разрушение, но «только такое ее состояние, когда она ясно ощутима, представима, мыслима и сообщима именно как тайна же» [12, с. 337]. Тайна имеет свойство постоянно притягивать к себе человеческую мысль. Приоткрываясь в ней, Благо порождает постоянное стремление к себе, а значит и к добродетельной жизни. Через последнее человек становится подобным Ему и спасается. Григорий Богослов писал об этом так. Облик Творца убегает прежде, нежели будет уловлен, ускользает прежде, нежели будет умопредставим. «И это, кажется мне, для того, чтобы постигаемым привлекать к Себе (ибо совершенно непостижимое безнадежно и недоступно), а непостижимым приводить в удивление, через удивление же возбуждать большее желание, и через желание очищать, и через очищение сделать богоподобными; а когда сделаемся такими, уже беседовать как с вечными (дерзнет слово изречь нечто смелое — беседовать Богу, вступившему в единение с богами и познанному ими, может быть настолько же, насколько Он знает познанных Им (1 Кор. 13:12))» [5, с. 636, 805]. Так через антиномическое единство катафатики и апофатики Григорий Богослов определяет смысл человеческой жизни. Смысл этот заключается в богопознании.

Отрицательное богословие — это предельное рациональное утверждение тайны бытия. Оно — последний шаг мыслящего разума, находящегося перед Бездной положительного ничто. Для Василия Великого бытие таинственно и непознаваемо в своей основе. Он пишет, что сущность Абсолютного

«для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна» [2, с. 128]. Мы знаем, что Бог есть, но не знаем, что Он такое. Плотин полагал, что апофатически описывая Первоединое, мы как бы бегаем вокруг него и стремимся объяснить свои собственные претерпевания [17, с. 301]. Подобно основателю неоплатонизма Василий пишет о Первоначале бытия. Оно ни с чем «не связано, ничему не подчинено, не в отношении к чему-либо рассматривается, но свободно и независимо, отрешено от всякого отношения к другому; за него не преступает разумение; его не превзойти мыслями, для него нельзя и найти чего-либо запредельного». Ибо если станешь стараться «перейти за сие начало, то найдешь, что оно само идет вперед тебя и предваряет твои мысли. Дай уму своему идти, сколько хочет, и простираться выше и выше; потом найдешь, что ум, после тысячекратных скитаний и после напрасных усилий, опять возвращается к самому себе, потому что не может оставить начало ниже себя. Поэтому всегда оказывается, что начало простирается далее мыслимого и обширнее его» [2, с. 693]. Изреченное почитается молчанием [2, с. 87]. Постоянно помнить о Боге благочестиво, но дерзко Божественное описывать словом. «Чем кто более по-видимому преуспееет в ведении, — подчеркивает святитель Василий, — тем более чувствует свою немощь». Таков опыт Авраама и Моисея. Когда они пришли в состояние боговидения, то уничижили себя. Авраам назвал себя пеплом и землю (Быт 18:27); а Моисей худогласным и косноязычным (Исх 4:10), ибо он понимал, что язык его неспособен служить величию уразумываемого им [2, с. 689].

Пolemически заостряя свою аргументацию, Василий Великий пишет неоднократно о том, что даже сущность тварей непостижима для нашего разума. Что же говорить о Боге? Небо, земля, муравей являются полюсами образности Василия в рамках тварного бытия. Между ними — человеческое тело [2, с. 126, 223, 225, 294; 3, с. 476, 814–815]. Зрение, слух, осязание дают нам всегда неполную картину

познания объекта. В Библии сказано, как сотворена Земля, — утверждает святой Василий, — а какова ее сущность, об этом автор книги Бытия не пишет. Он отказался по этому поводу «входить в исследование, как о деле напрасном и бесполезном для слушателей» [2, с. 126]. Так же в природе муравья согласно Василию остается много непознанного. «Какова природа муравья, воздухом ли и дыханием поддерживается в нем жизнь; разделено ли у него костями тело; скреплены ли составы жилами и связками; ограждается ли положение нервов покровом мускулов и желез», неизвестно [3, с. 476]. «А если не объял еще ты ведением и природу малейшего муравья, то как хвалишься, что объял умом непостижимую силу Божию?» — риторически вопрошает святитель Василий [3, с. 477]. Виктор Иванович Несмелов, раскрывая эту сторону учения каппадокийцев, пишет, что они утверждали, что в именах относительных предметов мы мыслим только такие признаки, которые отличают их друг от друга, но что они по своей сущности безотносительно ко всем другим существам мы сказать не можем [14, с. 131, 133, 142; ср. 13, с. 28]. Кроме всей совокупности признаков, которые мы знаем о той или иной вещи, всегда есть нечто, что мы не знаем о ней. И это нечто сближает ее с непознаваемым в сущности Божеством. Точное соотношение всех признаков вещи остается тайной. «Прославим наилучшего Художника, премудро и искусно сотворившего мир, призывал Василий Великий, — и из красоты видимого уразумеем Превосходящего всех красотой; из величия сих чувственных и ограниченных тел, сделаем вывод о Бесконечном, превышем всякого величия и по множеству своей силы превосходящим всякое разумение. Хотя и не знаем природы сотворенного, но и то одно, что в совокупности подлежит нашим чувствам, столько удивительно, что самый деятельный ум оказывается недостаточным для того, чтобы изъяснить как следует самую малейшую часть мира и чтобы воздать должную похвалу Творцу» [2, с. 226].

От красоты твари он призывает подниматься умом к

созерцанию красоты Творца [3, с. 463; с. 813–814; ср. 7, с. 345; 16, с. 119–122]. Ибо если вход во Святая таков и «преддверие храма так досточестно и величественно, таким преизбытком красоты осиявает наши очи и умы, то каково же Святая Святых?» И зрение сих тайн «недоступно, и знаменование вмещаемого умом совершенно неязъяснимо» [2, с. 226]. Молниеносные блистания Божественной Красоты, «ни слово не может выразить, ни слух вместить». Она сильно поражает уязвленную душу. Блеск денницы, сияние луны или свет солнца недостойны «к уподоблению славы и в сравнении с истинным светом далее отстоят от Него, нежели глубокая ночь, и ужаснейшая тьма от самого ясного полудня». Если красота сия озаряла кого-нибудь из святых, то по причине ненасытного желанья созерцать ее, они молились, чтобы зрение ее «простиралось на всю вечную жизнь» [2, с. 157].

Так апофатическое учение Василия Великого оказывается связанным с эстетикой. Познание универсума приоткрывает человеку тайну бытия, но тайна остается тайной. Она всегда присутствует в мире, поэтому в противоположность Евномии Василий постоянно подчеркивает, что Бог, в сущности, непознаваем [см. 2, с. 67, 69, 70, 78, 90, 91, 93, 120 и так далее]. Евномиане стремились своих оппонентов посадить на рога леммы, спрашивая их: «...чему поклоняешься — тому ли, что знаешь или тому, чего не знаешь?» Если ответ был утвердительный, тогда следовал новый вопрос: «Какова же сущность покланяемого?» За этим по логике должен был следовать ответ: «Не знаем». «Следовательно, поклоняетесь тому, чего не знаете», — торжествовали аномеи. «А мы говорим, что слово «знать» многозначно, — противопоставлял аномеям свои доводы Василий Великий. — Ибо утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благость и промысл, с каким печется о нас Бог, и правосудие Его, но не самую сущность. Поэтому вопрос каверзен. Ибо кто утверждает, что не знает сущности, тот еще не признается, что не знает Бога, потому что понятие о Боге составляется из многого, нами

исчисленного» [3, с. 815]. И, конечно, простая беспредельная сущность не содержит многого (что утверждали аномеи), следовательно, через имена Божии раскрывается не сущность, а действия Божества. По последним оно и познается. Действия Бога нисходят до нас, сущность же остается неприступною. Аномеи говорили: «Если не знаешь сущности, то не знаешь и Бога». Василий Великий возражал им: «Если утверждаешь, что знаешь сущность, то не познал ты самого Бога» [3, с. 815–816]. Познание Божией сущности согласно каппадокийцам заключается в признании ее непостижимости [3, с. 816].

Таким образом, в богословии отцов Церкви апофатика тесно связана с учением об именах Бога. Кульминацией такого сверх-и-не предикативного рассмотрения является богословие Дионисия Ареопагита, который соединил воедино сразу три момента — апофатическое богословие, учение об именах Божиих и христианскую гимнографию [8, с. 206–565]. У Григория Назианина мы находим все три этих аспекта творчества, но еще не достигшими того единства, которое мы видим у отца отрицательного богословия; у Василия Великого и Григория Нисского только два из них — учение об именах и апофатику [9, с. 280–288]. В отличие от епископа Назианзского Василий Великий не был поэтом. Но его личность и творчество вызывали поэтические восторги. Здесь достаточно вспомнить того же Григория Богослова, а также «трезвого» Фотия [11, с. 43]. Их стихотворные произведения в честь Василия Великого пережили века [6, с. 408–410; 15, с. 40–41].

Бог имеет множество имен. «Как одного имени недостаточно к выражению всех совершенств Божиих в совокупности, так и каждое из имен не без опасности может быть взято вообще [в отдельности], — предостерегает от сектантской узости Василий Великий, — ибо если кто скажет «Бог», то не выразит понятие об Отце, а в слове «Отец» недостает понятия о Творце. К сим же понятиям нужно еще присовокупить понятия благодати, премудрости, силы и прочего, упоминаемого в Святом Писании» [3, с. 116–117]. Но есть и другая крайность: «Опять,

если слово «Отец» берем о Боге вообще в употребительном для нас смысле сего слова, то впадаем в нечестие, потому что им приписывается страсть, истечение, неведение, немощь и все тому подобное. Подобно сему и слово «Творец», потому что у нас нужны время, вещество, орудия, пособие; благочестивое же понятие о Боге должно очистить от всего этого насколько возможно то человеку». Ибо понятие достойного Божества по сути нет. Последнее — непостижимо [см. Еккл. 7:24–25; 3, с. 117]. «Нет ни одного имени, которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было, чтобы вполне его выразить» [2, с. 123]. Подчеркнем еще раз, что согласно Василию Великому у неименоваемого Бога имен много. Не одна нерожденность или безначальность ему присущна. Бог беспределен, следовательно, бессмертен. Невидимость, неизменяемость, нетленность, нераздельность (и так далее) — это общие свойства Божественной сущности, которые нужно атрибутировать не только Отцу, но и вообще всем лицам Святой Троицы [2, с. 121–129]. «Понятие несозданного и непостижимого есть одно и тоже в рассуждении и Отца, и Сына, и Святого Духа. Не больше непостижим и не создан один, и не меньше другой» [3, с. 505].

Одной нерожденности здесь недостаточно. «Кто должен многое, а отдает одно, то не только через это признателен, сколько в крайней степени непризнателен через удержание у себя большего», — поясняет свою позицию Василий Великий [2, с. 122]. Почему более прилично «умствовать о нерожденности, нежели о нетленности и вообще о каждом слове, произносимом тем же образом?» — спрашивает он. И сам же отвечает далее, что ни одно из иных слов не благоприятствует так нечестию Евномия как слово нерожденность, поэтому о них последний «не упоминает, хотя тысячи есть [определений], сказуемых о Боге» [2, с. 123]. На самом деле «нет ни одного имени, которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было, чтобы вполне его выразить. Но многие и различные имена, взятые в собственном значении каждого, составляют понятие,

конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное» [2, с. 123].

Василий Великий говорит о единстве катафатики и апофатики. Одни имена, сказуемые о Боге, показывают, что Он есть; другие, напротив, чего в Нем нет. И этими двумя способами «образуется в нас как бы некоторое впечатление Бога» [2, с. 123]. Опираясь на вывод Аристотеля о том, что лишённости идут позднее обладаний как производное от них, Василий Великий подчеркивает, что сущность Бога «не есть что-либо из непринадлежащего Богу, но само бытие Божие» [2, с. 124; 4, с. 20–30]. Нерожденность же в числе непринадлежащего, следовательно, с сущностью Божией не может быть отождествлена. Сущность Божия нерожденна, но нерожденность не есть сущность. Как, рассуждая о человеке, «говорим, что такой-то произошел от такого-то», сказываем о каждом «не что такое он, но откуда он, так и в рассуждении о Боге слово „нерожденный“» означает не то, что такое Бог, но что Он ни от кого не произошел, то есть безначален в своем бытии [2, с. 128]. Как в необъятное море погружаем взор в беспредельность божественной жизни. И мы «не можем найти никакого начала, от которого она произошла. Но представляем жизнь Божию простирающейся далее и далее вне всего мыслимого. Сию то безначальность жизни мы именуем нерожденностью», — поясняет свою точку зрения Василий Великий [2, с. 129]. «Вообще же какая гордость и надменность думать, что найдена самая сущность Бога всяческих! — восклицает он. — Ибо почти затмевают велеречием и самого сказавшего: выше звезд поставлю престол Мой (Ис. 14:13), которые не звезды или на небо покушаются взойти, а хвалятся проникнуть в самую сущность Бога всяческих» [2, с. 125]. Далее святитель приводит целый ряд цитат из Священного Писания, говорящих о непознаваемости Бога (Пс. 138:6; Ис. 53:8; Рим 11:33) [2, с. 125–126]. Он подчеркивает, вслед за апостолом Павлом, что «уготованное нам по обетованиям — выше всякого человеческого ведения (см. 1 Кор. 2:9)», мир

Божий превосходит всякий человеческий ум (ср. Флп. 4:7). Как это далеко от рассуждений Евномия, который не допускает, что «сама сущность Божия выше всякого ума и выше всякого человеческого ведения» [2, с. 127].

Согласно Василию Великому, познание Божией сущности присуще лишь Отцу, Сыну и Святому Духу, разумной же тварной природе (даже ангельской!) оно недоступно. Поэтому, полагал Василий, надо оставить пытливые вопрошания о сущности Божией и последовать простому увещанию апостола Павла, утверждающему следующее: «А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаст» (Евр. 11:6). Ко спасению, утверждал святитель, «нас приводит не исследование, что такое Бог, но исповедование, что Бог есть» [2, с. 128]. Большую роль по Василию Великому в деле богопознания играет Священное Писание. Оно использует библейские образы, чтобы приоткрыть двери в запредельное пространство бытия. Согласно Василию, слава и величие Бога, которые «словом необъемлемы и умом непостижимы» Библия с помощью многих выражений едва приблизила к понятию чистых сердцем (Мф. 5:8), и «то представив как в зеркале. Ибо зрение лицом к лицу и совершенное познание, по обетованию (1 Кор. 13:12) дано будет достойным в будущем веке. А ныне, будь кто Павел или Петр, хотя истинно видит то, что видит, и не обманывается, и не мечтает, однако же видит зеркалом и в гадании, отчасти, приемля ныне с благодарением, совершенного познания с радостью ожидает в будущем веке» [3, с. 115–116]. Несмотря на то, что уже в этой жизни ученики Христа непрестанно находились во все большем и большем духовном преуспевании, тем не менее, они были уверены в превосходстве ведения будущего века (Ин. 16:12) [3, с. 116–117, 3, с. 814–815].

Итак, особый акцент Василий Великий в своих рассуждениях делал на веру. В его трудах приоткрывается таинственная глубина христианства. Без отрицательного

богословия последнее было бы невозможно. Все эти моменты способствовали превращению христианства в мировую религию.

Таким образом, апофатика занимала важное место в богословии Василия Великого. Постоянный апофатический контекст его рассуждений был во многом обусловлен борьбой с крайним катафатизмом Евномия. Однако он имел и более широкое предназначение — утверждение укорененности мира и человека в абсолютном бытии, их преображении в свете Божественной Тайны. Этот путь вел к мистической музыке Дионисия Ареопагита. Великие каппадокийцы стали прямыми его предшественниками.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 415 с.
2. *Василий Великий.* Творения: в 2 т. / Василий Великий. — М.: «Сибирская благовонница», 2009. — Т. 1. — 750 с.
3. *Василий Великий.* Творения: в 2 т. / Василий Великий. — М.: Сибирская благовонница, 2009. — Т. 2. — 1232 с.
4. *Гагинский А. М.* Бытие и Бог у святителя Василия Великого. — Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. М., 2011 — Вып. 4 (36) — С. 20–30.
5. *Григорий Богослов.* Собрание творений: В 2 т. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. — Т. 1. — 832 с.
6. *Григорий Богослов.* Собрание творений: В 2 т. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. — Т. 2. — 688 с.
7. *Григорий Нисский, святитель.* Творения. Ч. 1. М.: Типография В. Готье, 1861. — 427 с.
8. *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: «Алетейя», 2003. — 864 с.
9. *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. — Москва: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви: Вече, 2013 — 576 с.

10. *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М.: «Паломник», 1995 — 177 с.

11. Культура Византии. Вторая половина VII–XII вв. / отв. ред. З. В. Удальцова. – М.: Издательство «Наука», 1989. — 680 с.

12. *Лосев А. Ф.* Миф-Число-Сущность / А. Ф. Лосев. М.: «Мысль», 1994 — 919 с.

13. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. — 586 с.

14. *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887 — 635 с.

15. Памятники византийской литературы IX–XIV вв. / Отв. ред. Л. А. Фрейберг. — М.: Издательство «Наука», 1969 — 464 с.

16. *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др. — М.: «Мысль», 1993. — 528 с.

17. *Плотин.* Шестая эннеада. Трактаты VI–IX. Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 416 с.

18. *Сократ Схоластик.* Церковная история. Москва: Российская политическая энциклопедия, 1996. — 368 с.

19. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви / прот. Георгий Флоровский. — М.: АСТ, 2003. — 641 с.

УДК 296.624 (296.739)

Цебрук Георгий Сергеевич

магистр богословия,
аспирант Московской духовной академии
e-mail: Gtsebruk@mail.ru

Tsebruk Georgy S.

MA in Theology
PhD student of the Moscow Theological Academy
e-mail: Gtsebruk@mail.ru

ПОНЯТИЕ О ПРАВЕДНОСТИ В ТЕКСТАХ КУМРАНА

THE CONCEPT OF RIGHTEOUSNESS IN THE TEXTS OF QUMRAN

Аннотация. В данной статье мы рассмотрим содержание понятия «праведность» в кумранских текстах. На данный момент существует множество научных гипотез о происхождении и идеологии кумранитов: их представляют ответвлением саддукеев, первыми христианами, общиной иудеев, отделившейся во время Вавилонского плена и т. д. Хотя данный вопрос не имеет окончательного решения, наибольшей доказательной базой располагает теория, согласно которой кумраниты являлись частью неоднородного есеевского движения. Она же является наиболее распространенной в научном мире. Быт Кумранской общины крайне напоминает организацию есеев, описанных Иосифом Флавием, и терапевтов, представленных в сочинении «О созерцательной жизни» Филона Александрийского. Поэтому данное исследование понятия «праведность» в текстах Кумрана мы будем проводить в рамках есеевской теории. Статья рассматривает понятие о праведности как связующее

звено между богословскими представлениями кумранских сектантов и конкретными предписаниями, которые были обязаны соблюдать члены общины. Ключевым онтологическим конфликтом для иудеев Кумрана являлось сосуществование добра и зла в границах одного мира. Все религиозные представления этого сообщества строились на основании специфической теодицеи, согласно которой у всемогущего Бога есть причины, по которым он позволяет существовать злу. Термин праведность указывал на верную позицию человека в границах Божественного плана по спасению мира.

Abstract. In this article we will consider the content of the concept of «righteousness» in the Qumran texts. At the moment, there are many scientific hypotheses about the origin and ideology of the Qumranites: they are represented by an offshoot of the Sadducees, the first Christians, a community of Jews who separated during the Babylonian captivity, etc. Although this issues does not have a final solution, the theory that the Qumranites were part of a heterogeneous Essene movement has the greatest evidence base. It is also the most common in the scientific world. The life of the Qumran community is extremely similar to the organization of Essenes described by Josephus and therapists presented in the essay «On the Contemplative Life» by Philo of Alexandria. Therefore, we will conduct this study of the concept of righteousness in the texts of Qumran within the framework of the Essene theory. The article considers the concept of righteousness as a link between the theological ideas of the Qumran sectarians and the specific prescriptions that the members of the community were obliged to observe. The key ontological conflict for the Jews of Qumran was the coexistence of good and evil within the borders of one world. All the religious ideas of this community were based on a specific theodicy, according to which almighty God has reasons why he allows evil to exist. The term righteousness indicated the correct position of man within the boundaries of the Divine plan for the salvation of the world.

Ключевые слова: Кумран, праведность, иудаизм, Второй храм, Дамасский документ, ессеи, теодицея, предопределение.

Key words: Qumran, righteousness, Judaism, Second Temple, Damascus Document, Essenes, theodicy, predestination.

1. Праведность Бога: между добром и злом

Тексты Кумрана демонстрируют, что их составители были строгими монотеистами. Бог кумранитов предстает недостижимым абсолютом, который предопределяет развитие мира. Только Бог является Праведностью сам по себе; соответственно, все Его деяния приобретают статус праведных. Так, в молитве «Устава общины» член секты называет Бога «Моя праведность» [2, с. 128]. В сочинении «Война сынов света против сынов тьмы» читаем, что праведны все деяния Бога: «А мы, Твой святой народ, в Твоих праведных деяниях восхвалим имя Твое» [2, с. 302]. Дж. Чарльсворт акцентирует внимание на том, что в текстах Кумрана произведена модификация учения Книги Левит. В то время как Кодекс Святости (Лев. 17–26) определяет святость как основу благодати Божией (Лев. 19:1–20, 27), кумранские тексты помещают праведность в сердце Божественной природы [9, с. 781].

Бог поддерживает праведников Своим Святым Духом. Святой Дух, или Дух Святости, не фигурирует как нечто самостоятельное. Напротив, Он всегда исходит от Бога и связан с Ним. Эта концепция основана на немногих текстах Ветхого Завета (Пс. 50:13; Ис. 63:10). Дух Святой в кумранских текстах не тождествен Духу Праведности, который является князем Света, а предстает как живительная Божественная сила, которая вдохновляет людей на праведные дела и дает знание воли Божией [7, с. 87]. Например, так говорит о действии Святого Духа автор «Благодарственных гимнов»: «И удостоверенное я услышал ради Твоей дивной тайны. Твоим святым духом [рас]крыл Ты внутри меня знание в тайне Твоего разума, и источник мо[щи]...» [2, с. 214]. «Устав общины» свидетельствует о том, что пророческое движение

тоже вдохновлено Святым Духом: «Таково истолкование Торы, [как] (Он) заповедал через Моисея делать сообразно всему открываемому в свое время и как открыли пророки через дух Его святости» [2, с. 125].

На фоне учения о совершенной Божественной праведности остро стояла проблема существования в мире зла. Э. Тюкаши замечает, что кумраниты стремились построить теодицею на основании библейских текстов. Учение о двух духах важно для концепции Бога-Творца, поскольку в таком случае Он несет ответственность за сотворенный мир в том виде, в каком он существует сейчас. В Книге пророка Исаяи (Ис. 45:7) написано, что Бог — Творец света и тьмы, мира (מולש) и бедствия (ער). В свитке Исаяи, найденном в первой пещере, текст был изменен. Вместо чтения МТ מולש ער, в 1QIsa мы находим בות («добро») и ער (см. 1QIsae.XXVIII и 1QIsab. IV). Это решительно меняет значение слова ער. В МТ контраст מולש ער имеет физический и социальный нюанс и является бедствием наподобие войны, тогда как контраст בות ער в 1QIsa придает этому слову всеохватывающее значение зла как космической силы. Возможно, писец не вносил осознанного исправления, однако в свете других памятников Кумрана напрашивается предположение, что переписчик 1QIsa пытался объяснить зло во Вселенной как часть Божественного устройства. Чтобы такая позиция не считалась еретической, она должна быть библейской, то есть ее нужно найти либо у пророков, либо у Моисея. Автор 1QIsa находит поддержку, усиливая значение ער в протомасоретском тексте [14, с. 89].

Данная тенденция развивается в «Уставе общины», где четко оформлено учение о двух духах: «Он сотворил человека для властвования над миром и положил ему два духа, чтобы руководиться ими до срока Его взыскания. Это духи Правды и Лжи. В чертоге Света — родословие Правды, и из источника Тьмы — родословие Лжи. В руке князя Света власть над всеми сынами праведности, путями Света они будут ходить. А в руке ангела Тьмы вся власть над сынами Лжи, и путями Тьмы

они будут ходить. От ангела Тьмы заблуждение всех сынов праведности, все их прегрешения, грехи, вина, их преступные деяния в его власти, согласно тайнам Бога до срока его» [2, с. 116]. Далее сказано, что на двух духах Бог основал (יָסַד) любое действие, то есть понятия Правды (אֱמֶת) и Лжи (לִוְיָ) стали фундаментальными понятиями, которыми можно определить каждый поступок человека. Поскольку два духа раскрываются как князь Света и ангел Тьмы, мы считаем несостоятельным толковать данное разделение как исключительно этическое. Более того, в трактате «Война сынов света против сынов тьмы» «князем Света» (שַׂר אֱלֹהִים) назван архангел Михаил, а Велиал изображен как предводитель «жребия тьмы» [2, с. 300–301]. Примечательна «сословная» разница между двумя духами: на стороне света — князь, а на стороне тьмы — простой ангел.

Существование двух духов — временно и обусловлено волей Божией: период действий ангела Тьмы ограничен эсхатологическим концом, когда будет достигнуто окончательное торжество Божественной праведности. Заслуживает внимания, что ангел Тьмы вмешивается во владение князя Света и совращает сынов праведности, а князь Света аналогичных действий не производит. Это возможно объяснить тем, что сыны Света живут в исторический период, который априори принадлежит духу лжи, имеющему над ними полную власть [14, с. 98–99]. Причиной, по которой Бог это допускает, названы «тайны Божии» (арамейское заимствование לִיזְרָאֵל). Однако подчеркивается, что произволу тьмы положена преграда.

2. Предопределение праведников и грешников

Кумранские тексты обнаруживают некоторую неоднозначность в вопросе о соотношении личной праведности отдельно взятого человека и воли Бога: с одной стороны, они исповедуют предопределение праведников и грешников от рождения, с другой — недвусмысленно указывают на добровольный отказ от социальной жизни при вступлении в общину.

Бог предопределяет не только развитие мира, но и каждого человека. Автор «Благодарственных гимнов» исповедует полную беспомощность и предопределенность человека: «Я знаю, что не у человека праведность и не у сына человеческого совершенство пути. У Бога Всевышнего все дела праведности, и путь человека исправен лишь духом, который Бог создал ему, чтобы совершенствовать путь сынов Адама, дабы узнали все Его дела в Его могущественной силе и множество Его милостей ко всем сынам Его благоволения» [2, с. 198]. В данной цитате недвусмысленно сказано, что Бог дает человеку душу и решает, какого она будет качества. Таким образом «сыны Его благоволения», то есть сами члены общины, благодарили Творца за то, что Он заботится о них и предопределил их в благой удел. Русскому слову «создал» соответствует еврейское יָצַר, «сформировал» [2, с. 170].

Производным от глагола *yaṣar* является существительное *yeṣer*. Именно последний термин М. Г. Калинин считает ключевым при рассмотрении кумранской концепции предопределения. *Yeṣer* в значении «намерение» отражает склонность человека, работу его подсознательного, которое зачастую предопределяет его поступки. Есть люди, *yeṣer* которых от природы более расположен к добру, чем у других. Именно это предопределение имеют в виду кумраниты [5, с. 322]. *Yeṣer* проявляет себя в помыслах (*תּוֹבֵשׁוּמָא*) и желании (*רְצוֹן*). *Raṣōn* означает сформулированный волевой импульс, направленный на осуществление задуманного в *maḥšəbah*. Человек может выбрать «свою волю», то есть *רְצוֹן*, а может последовать заповедям Божиим и проигнорировать свой *yeṣer* и свой *raṣōn*, если они являются неблагоприятными для спасения. Хрестоматийным является замечание Дамасского документа об Аврааме: «Авраам не следовал ей (строптивности) и ст[ал др]угом (Бога) за то, что хранил заповеди Бога и не предпочел желание своего духа, и передал (свое поведение) Исааку и Иакову, и они сохранили (его) и записаны друзьями у Бога и обладателями Завета навеки» [4, с. 37–38]. Авраам является праведником именно потому, что выбрал заповеди Божии взамен своего *raṣōn*.

Нравственный выбор обусловлен и существованием двух духов, которым соответствуют два пути: путь праведности и путь лжи. Например, Устав общины предполагает добровольный отказ от обычной социальной жизни, которой живут заблуждающиеся люди. Он гласит: «Вот Устав для людей общины, предавших отказу от всякого зла, с тем чтобы держаться всего, что (Он) приказал, по Его воле людей Лжи, чтобы быть вместе в Учении (в Торе) и в имуществе и повиноваться словам сыновей Садока, жрецов, хранящих Завет, и слову большинства людей общины, держащихся Завета» [2, с. 118]. Однако нравственный выбор является только началом пути. Само нравственное преобразование подвластно только Богу. Так, фрагмент 4Q436. I 1.10 сообщает о том, что Бог устранил у членов общины злой уеҫер и дал им чистое сердце [5, с. 323].

Поскольку согласно кумранскому учению нравственное изменение человека подвластно только Богу, становится понятно наличие просительных молитв среди текстов секты. Э. Шуллер отмечает, что большая часть молитвенных текстов действительно носит хвалебный и благодарственный характер, что согласуется с верой в предопределенность общины в качестве Божественного удела. Исследователь предполагает, что просительные тексты и псалмы свидетельствуют о двух тенденциях. Во-первых, члены общины сохраняли элементы молитвенной практики предков, употребляя псалмы и молитвы, которые в том числе содержат многочисленные прошения, то есть просительные молитвы в большинстве своем являются сочинениями доесейского времени. Во-вторых, наличие просительных элементов в сочинениях общины свидетельствует о надежде кумранитов на проявление милости Божией. Эти прошения не имеют строго доктринального основания и отражают эмоциональное состояние человека, который вверил себя воле Божией [12, с. 45].

Тем не менее астрологические и физиогномические документы 4Q186.1–6 и 4Q561 свидетельствуют о том, что члены общины имели большее доверие к людям с врожденными

благоприятными задатками. Вера кумранитов в астрологию исходила из концепции творения, согласно которой Бог создал светила и направил их движение по определенным законам [2, с. 260–261]. Более того, внешность человека, являясь отражением его души, также сообщает важные сведения о его уеşer.

М. Попович на основании астрологических и физиогномических документов делает выводы о практической направленности гадания кумранитов. Похоже, что цель физиогномического гадания в 4QPhysiognomy ar (4Q561) состоит в том, чтобы определить будущее и судьбу членов общины. Сведения в 4QPhysiognomy ar представляли интерес для практики гадания, во время которой люди консультировались с прорицателем или физиогномистом, чтобы узнать, что их ждет в будущем [11, с. 232].

По мнению М. Поповича, схожую задачу выполняет физиогномика 4QZodiacal (4Q186.1–6), которая является распознаванием духа людей по зодиаку. Определение духа проводилось в соответствии с девятичастной шкалой, точную меру которой сейчас вряд ли возможно выяснить. В соответствии с этим на девять частей условно делили и дух человека. Это разделение является результатом положения восходящего зодиакального знака по отношению к восточному горизонту. Разделение между «домом света» и «домом тьмы» указывает на характер человека. Чем ближе в момент рождения созвездие оказывалось к востоку, тем более человек был предрасположен к добру [11, с. 232–234]. Например, в 4Q186.1 об этом сказано так: «...и голени его длинные и тонкие, а пальцы ног его тонкие и длинные, то он из второй колонны, в доме Света шесть (частей), а три — в доме тьмы» [11, с. 263]. Это означает, что светлая сторона преобладает в человеке, хотя он и не лишен некоторой доли лукавства. Определение происходило по внешним признакам.

К сожалению, плохая сохранность документов не дает сказать большего. Предрасположенность духа людей влияла на их

положение в иерархии общины. Людей с лучшими данными назначали на более высокие должности в иерархии общины, а тем, у кого менее благоприятный результат физиогномического анализа, отводили более низкое место.

Таким образом, хотя тексты Кумрана указывают на абсолютный суверенитет Бога, члены секты (сект) оставляли небольшое место для свободы выбора, однако нравственное преобразование души было целиком делом Божией милости. Сильнейшую роль в направлении нравственного выбора играла врожденная предрасположенность человека к добру или ко злу. Причины, по которым Бог предрасполагает людей по-разному, остаются непроясненными в кумранском учении.

3. Община как удел праведности

Сохранившиеся уставы из Кумрана (CD и 1QS) указывают, либо на два этапа развития одной и той же общины, либо на две ветви одного движения. Дамасский документ предполагает поселение с семьями, а Устав общины, напротив, указывает на небольшую группу аскетов. В любом случае оба устава содержат схожие концепции праведного поведения.

Отсутствие хасмонейских текстов в пещерах Кумрана указывает на серьезный идеологический конфликт между членами общины и правителями из этой династии. Кроме того, сектанты конфликтовали и с другими течениями иудаизма, такими как протофарисеи и протосаддукеи. Это было обусловлено идеологическими причинами. Саддукейская партия признавала в основном Пятикнижие и требовала строгого исполнения всех его предписаний, настаивая на буквальной централизации культа вокруг Иерусалимского храма. Фарисейская партия в свою очередь заложила основу галахи, то есть Мишны, приспособляющей законы Моисея к современным им реалиям [6, с. 47]. Если пророчества об «Иуде» кумраниты относили к себе, то протофарисеев они именовали «толкователями скользкого», или «Ефремом», а протосаддукеев — «Манассией» [6, с. 173]. Термин «толкователи

скользкого» (יִשְׂרָאֵל תּוֹכְלָה), по-видимому, является издевкой над именованием раввинов «толкователями галахи» (יִשְׂרָאֵל תּוֹכְלָה) [6, с. 100].

Подобная отделенность и враждебность по отношению к остальному еврейскому народу является отличительной чертой кумранитов в их учении о праведности. Отсюда следуют особенности употребления термина «Израиль». Ф. Дэвис находит различие в определении Израиля для Дамасского документа и для «Устава общины». Термин «Израиль» может применяться к любому из трех образований: Израилю Ветхого Завета, современному обществу страны или «новому Израилю», то есть сектантской общине. Составители Дамасского документа стремились оспаривать исключительные права на именование «Израиль» в качестве определения своей идентичности. Это, возможно, свидетельствует о расцвете движения, поскольку эта община верила, что в состоянии повлиять на религиозное развитие всей страны. В свою очередь составители «Устава общины» меньше интересуются тем, кто такой Израиль. У этой общины нет ярко выраженного понимания себя в качестве «нового Израиля». Действительно, если прочитать 1QS.3–4, можно усомниться в том, что эти аскеты вообще считали себя Израилем, поскольку Храм и Завет не играют никакой существенной роли в их построениях. Согласно этой идеологии, община 1QS — это не столько новый Израиль, сколько новое человечество, избранное от сотворения мира [8, с. 40]. В обоих случаях, если в пророческих книгах обетования Божии касались всего народа Израиля, то уставы Кумрана предполагали отверженность части Израиля и присваивали Божественные обещания только определенной группе лиц.

Такие самоназвания сектантов, как «сыны Света», «сыны праведности» и «жребий праведности», показывают, что они не сомневались в истинности своих убеждений. Единственным верным указателем праведного пути являлся Учитель Праведности и его взгляд на Тору. В Пещере

Аввакума, видимо, после слов Ав. 2:4: «А праведник верою своею будет жить» — следует толкование: «...(это относится) к исполняющим Закон в доме Йехуды, которых Бог спасет от дома суда за их страдания и веру в Учителя праведности» [3, с. 155]. Последнее выражение более корректно было бы перевести как «их доверие Учителю Праведности» (הַרֹמֵב קִדְצָהּ אֲמַלְתָּם), поскольку он не являлся предметом поклонения, а воспринимался как единственный авторитет в толковании Св. Писания. Само именование этого религиозного лидера указывает на то, что только жизнь, согласная с его учением, являлась праведной.

В «Уставе общины» содержится перечень дел пути праведности: «Вот их пути в миру: просвещать сердце человека и выпрямлять перед ним все пути истинной праведности и устрашать его сердце законами Бога. И дух смирения, долготерпение, многомилосердие, вечное благо, разум, понятие и мудрость мужественная, внушающая веру во все дела Бога и опирающаяся на множество Его милостей, и дух знания во всяком действенном замысле, ревность к законам праведности, и святой помысел в неколебимой мысли, и многомилосердие ко всем сынам Правды, и чистота почитания, гнушающегося всеми сквернами мерзости, и скромное поведение при всеобщей хитрости, и сокрытие ради Правды тайн познания — таковы тайны духа для сынов Истины (на) земле и наставление всем ходящим по ней, ради исцеления и многого благополучия в долготе дней, и плодоносности семени, вместе с постоянными благословениями и вечной радостью, с вечной жизнью и полной славой, с мерой величия в вечном свете» [2, с. 116–117]. Большинство добродетелей из этого списка обладают конкретным наполнением, которое реализовывалось только в границах общины.

Прежде всего, предполагалось, что основой описываемых общин является любовь (אָהַבָּ) и взаимная поддержка. Например, Дамасский документ предписывает «любить каждому брата своего как себя, держать руку бедного, нищего и по-

селенца. Каждому добиваться благоденствия своего брата» [2, с. 42]. Любовь к сынам света аргументируется тем, что их избрал Бог, а праведник, который любит Бога, любит все, что он избрал [2, с. 112]. Отсюда следует, что любовь к ближнему, как она выражена в текстах Кумрана, носит теоцентрический характер. Благотворительность внутри общин была организованной. По Дамасскому документу, члены ежемесячно вносили в общий фонд двухдневный заработок [2, с. 54].

При этом и Дамасский документ, и «Устав общины», и «Текст Двух колонок» (1QSa) предполагают определенную иерархию. В присяге члены общин подчинялись своему начальству. Во всех случаях главенствующее положение занимает сословие священников. В Дамасском документе общество ранжируется как священники, левиты, Израиль и пришельцы (CD. XIV, 3–6), а в «Уставе общины» — как священники, левиты и народ (1QS. II, 19–21) или как священники, старейшины и «остальные люди» (1QS. VI, 8–9). Народ, согласно этим уставам, делится на тысячи, сотни, пятидесятки и десятки (CD. XIII, 1–2; 1QS. II, 21–22). Это разделение вытекает из библейского идеала: Израилью в пустыне были даны судьи, чтобы направлять их (ср. Исх. 18:21–22; Втор. 1:9–18).

Ю. Йокиранта отмечает некоторые различия между администрациями общин CD и 1QS. Руководителями организации Дамасского Завета являлись отдельные должностные лица. Священники, надзиратели (מְרַקְבֵּם) и судьи упоминаются в качестве главных авторитетов, которые решают, кого принимать в общину (CD. XIII, 3–4, 13; XV, 11). Они же принимают галахические решения (CD. IX, 16b– X, 3), разрешают все споры, которые необходимо обсудить (CD. XIV, 11–12) и распределяют помощь нуждающимся (CD. XIV, 13–16). В «Уставе общины» обозначен совет старших (מִיבְרֵי). Однако в разных разделах «Устава» часто упоминаются различные должностные лица: священник (kohēn) (1QS. VI, 3–5; VII, 2) paqid (1QS. VI, 14) mebaqqer (1QS. VI, 20) masqil (1QS. III, 13; IX, 12–21). Ю. Йокиранта отмечает, что определение профессиональных

обязанностей на этих должностях и их соотношение в иерархии неясны. Кроме того, некоторые из названий могут являться синонимами [10, с. 98–99].

Оба документа также указывают, что члены общины и желающие ими стать ранжировались по добродетельности жизни и времени пребывания в ней. В «Уставе общины» индивидуальный уровень каждого члена и вновь поступившего рассматривали ежегодно (1QS. V, 24). Главным критерием являлось «понимание и деяния закона», то есть осознанность веры и добродетельный образ жизни в согласии с распорядком общины (1QS. V, 20–23; VI, 14, 17, 18). Иерархия становилась видимой на собраниях (порядок рассадки, порядок речи, порядок за едой и в вопросах работы и собственности (1QS. VI, 2–13)). Дамасский документ тоже свидетельствует о списках членов секты, в которых был возможен учет личных достижений (CD. XIV, 3–6) [10, с. 99–100].

Описанный уклад жизни, предусматривавший ограничение личной свободы и поддержку ближнего, являлся основным наполнением терминов «любовь» (אהבה) и «смирение» (הונוע), которые перечислены в характеристиках праведного пути. Термин הונוע в большей степени следует рассматривать как «бедность» или «уничиженность», поскольку в Библии ему противопоставляется слава и сила (Притч. 18:12; 15:33; Соф. 2:3). Более того, богатство (רומם) в Дамасском документе названо одной из трех сетей Велиала наравне с блудом и осквернением святыни [2, с. 39]. Сами представители этих сектантских общин именовали себя бедняками (בנינוע, בנינועא).

Далее, существенной составляющей жизни общинников являлось изучение литературы, которая содержала важные для сектантов положения и истины. Помимо книг Священного Писания в уставах для общин с семьями (CD и 1QSa) упоминается неопознанная книга גהה (правильное произношение неизвестно). Особую ценность в глазах кумранитов представляли апокрифические тексты, енохианские сочинения, а также оригинальные произведения секты. «Устав общины» предпи-

сывает заниматься изучением Торы по ночам: «И в месте, где будет десять человек, пусть неотступно будет изучающий Тору днем и ночью, постоянно, друг за другом. И старшие пусть бодрствуют вместе треть всех ночей года, читая по книге и изучая закон и благословляя вместе» [2, с. 121]. Тот, кто позволял себе лечь и заснуть во время подобных собраний, наказывался на тридцать дней, а задремавший до трех раз — на десять дней [2, с. 123].

Знания сектантов носили эзотерический характер. Члены общин стремились скрывать свое учение и контролировать собрания ценных сочинений. Наиболее прямым указанием на осознанное сокрытие «тайн знания» от непосвященных является отрывок IQS. 4:6, где «сокрытие тайн познания ради праведности» является одной из характеристик пути праведности [2, с. 117]. С. Томас замечает, что специфические знания секты фигурируют в документах под несколькими различными словосочетаниями: יזר תעד (тайны знания), לכש יזר (тайны понимания), יזר המכח (тайны мудрости), יזר הבשחמ (тайны мысли) и יזר המרע (тайны благоразумия). Хотя среди этих различных комбинаций можно обнаружить некоторые различия, в целом все приведенные выражения указывают на эзотерический характер знаний и учения сектантов, которые содержались в их толкованиях, молитвах и трактатах [13, с. 161].

Невероятную важность для сектантов представляли предписания о ритуальной чистоте. Прежде всего, нечистыми считались люди с болезнями, увечьями и недомоганиями. Наиболее ясным свидетельством по этому вопросу является «Текст двух колонок» (1QS_a), который является частью уставного документа: «И всякий пораженный в отношении своей плоти: больной ногами или руками, хромой или слепой, или глухой, или немой, или (тот), чьей плоти коснулась порча, так что заметно глазам, или старик, запинаящийся (настолько), что не может держаться твердо среди общества, — эти пусть не при[ходят], чтоб предстать [с]реди общества име-

нитых [лю]дей, ибо святые ангелы — [в обществ]е их» [2, с. 162]. Примечательно, что необходимость столь строгих мер к увечным людям объясняется присутствием ангелов в собрании.

В отличие от законов о диагностике кожных заболеваний, которые значительно короче и мягче, чем их библейские аналоги, положения Дамасского документа о чистых/нечистых животных были расширены за пределы соответствующих постановлений в Лев. 11. Эти расширения делятся на две категории: 1) объединение двух или более библейских законов для формирования более всеобъемлющего закона и 2) расширение сферы действия библейского закона за пределы свидетельства Торы. Что касается последнего, составители добавили условие о том, что чистой является вся саранча, приготовленная заживо (CD. XII, 14b–15a). Это расширяет свидетельство Торы, в котором просто перечислены четыре вида саранчи, которые считаются ритуально чистыми (Лев. 11:20–24) [15, с. 94–95].

Нечистота трупа, которая, безусловно, является самой серьезной формой ритуального загрязнения в Библии, занимает относительно мало места в Дамасском документе. Этот вопрос обсуждается в двух отрывках. Основываясь на них, можно выделить четыре аспекта в обряде очищения дома после покойника: 1) все неодушевленные предметы в доме, загрязненном трупом, становятся нечистыми независимо от размера предмета (CD 12.17b–18); 2) неодушевленные предметы, которые были загрязнены трупом, следует окропить «водой кропления» (4Q269. 8. II. 3b–5a; 4Q271. 2. 10b–12a); 3) человек, который разбрызгивает «воду кропления», должен дожидаться вечера, чтобы стать свободным от всех загрязнений» (4Q269. 8. II. 5b–6a; 4Q271. 2. 12b–13a); 4) маленьким мальчикам не разрешается совершать обряд окропления (4Q269. 8. II. 6b) [15, с. 95].

И. Веррет акцентирует внимание на том, что составители Дамасского документа уделяют теме сексуальных проступков

больше внимания, чем любой другой форме нечистоты. Среди сексуальных действий, против которых выступает устав: секс во время менструации (CD 5.6b–7a; 4Q266 6 II 1–2a; 4Q273 5 4b–5), секс в субботу или в день рождения (4Q270. 2. I. 18–19a), секс с беременной женщиной (4Q270. 2. II. 15b–16a; 6Q15 5 2), кровосмесительные союзы между дядями и племянницами (CD 5.7b–11a; 4Q270. 2. II. 16). Также Дамасским документом запрещены сексуальные отношения в городе святилища (CD 12.1–2a) и многоженство (CD 4.19–5.2). Строгие предупреждения и суровые суждения также распространяются на тех, кто участвует в *ἡμέρῃ*. *Znot*, по-видимому, был общим термином, которым обозначали любые плотские грехи.

И. Веррет заключает, что, хотя Дамасский документ несколько раз выходит за рамки свидетельства Торы, например, когда запрещает соитие в городе Храма, или соитие с беременной женщиной и кровосмесительные союзы между дядьями и племянницами, но составители явно не призывают к безбрачию. Акцент в этом тексте делается на надлежащем сексуальном поведении, а не на полном воздержании от сексуальных отношений [15, с. 97].

Согласно кумранским текстам, предписания о чистоте будут актуальными на протяжении всего исторического времени, в том числе во времена эсхатологической войны. Трактат «Война сынов света против сынов тьмы» запрещает человеку в состоянии нечистоты вступать в битву опять же по причине присутствия ангелов в строю воинов общины: «Муж, который не будет чист из-за истечения своего в день войны, да не идет с ними, ибо святые ангелы — вместе с их воинствами» [2, с. 293].

Подобно теоцентрическому взгляду на любовь к ближнему, кумраниты из такой же «солидарности» с Богом, обязаны были ненавидеть все, что ненавидит Он. Дамасский документ поясняет: «И научил их чрез Своего Помазанника. Своему Святому Духу и истинным видениям. И в перечень поместили их имена. А тех, кого ненавидит, вверг в заблуждение. И теперь, сыны, слушайте меня, и я открою глаза ваши, чтобы видеть,

и чтобы понимать дела Бога, избирать то, чего Он желает, и отвергать то, что Он ненавидит; чтобы шествовать непорочно по всем Его путям» [2, с. 37]. Согласно этому тексту, Бог вверг в заблуждение всех, кто не согласился с Учителем Праведности. В соответствии с этим взглядом сектанты давали обет ненавидеть тех, кто нарушает Тору или не согласен с их учением. «Устав общины» призывает «любить всех сынов Света, каждого сообразно его жребию в совете Бога, и ненавидеть всех сынов Тьмы, каждого по его преступлению (сообразно) с возмездием Бога» [2, с. 112]. Иными словами, большее прегрешение влекло большую ненависть к этому человеку.

Всех, кто грубо нарушал предписания, в которых заключалась праведность, изгоняли из общины, и они приравнивались к тем, кто обречен на погибель. Такое замечание дает Дамасский документ: «Но (кто) гнушается выполнять предписания для праведников, является человеком, который перелит внутри плавильной печи. При обнаружении его дел он должен быть выслан из собрания, как будто его жребий не падал среди воспитанников Бога» [2, с. 46]. Речь идет прежде всего о воровстве, которому посвящено немало места на страницах уставов.

1. Эсхатологическая перспектива праведности в текстах Кумрана

Праведность, согласно воззрениям кумранитов, не была ограничена настоящим временем, но имела эсхатологическую перспективу. Эта перспектива фигурировала под термином «тайна будущего» (רֵיזְרִיבֵי). Сочинение, получившее название «Книга тайн» (1QMyst=1Q27), так описывает эсхатологическое торжество праведности: «Нечестие отдалится от лица праведности, как [ть]ма отступает перед светом; и как рассеивается дым и нет его больше, так исчезнет нечестие навеки, а праведность откроется как сол[нце] — (установленный) порядок мира» [2, с. 321].

Мы уже упоминали о том, что члены общины были обязаны ненавидеть то, что ненавидит Бог, в том числе грешников.

Отсюда проистекает их уверенность в необходимости истребления всех, кто противостоит им идеологически. Эсхатологическая война описана в трактате «Война сынов света против сынов тьмы» (1QM). Автор этого произведения был уверен, что торжество праведности должно быть установлено в результате вооруженного конфликта. Данная война произойдет не только в материальном плане, но и в духовном: будут воевать люди и ангелы. Предводителем войск света назначен Михаил, а злые ангелы выступят под началом Велиала. Тем не менее автор трактата уверен, что указанный день битвы Бог предначертал в том числе и для Себя, «чтобы [по] мочь Правде и истребить Грех, унижить Тьму и возвеличить Свет <...> [в рукописи лакуна] для вечного пребывания, для уничтожения всех сынов Тьмы и радости в[се]м [сынам Света]» [2, с. 301].

Таким образом, мы можем обозначить следующие ключевые особенности учения о праведности, которое находим в текстах Кумрана. Единственным источником праведности является Бог. Более того, праведность является сущностной характеристикой Божества. На основании этого учения перед сектантами возникла дилемма: с одной стороны, праведный Творец не может быть причастным злу, с другой стороны, зло не может быть абсолютно независимым от Создателя мира. Тогда кумраниты разработали модифицированное дуалистическое учение, согласно которому Бог создал противостоящих духов Правды и Лжи по причинам, ведомым только Ему. Данное обстоятельство названо «тайной Божией», недоступной человеческому разуму. Хотя проблема теодицеи оставалась эксплицитно непроясненной, сектанты довольствовались надеждой на то, что все в мире подконтрольно Богу, в том числе проявления зла.

Предопределение распространялось и на людей. Праведник являлся таковым не благодаря своему выбору, а благодаря Богу, который дал ему природную предрасположенность к добру. С другой стороны, мы наблюдаем нестрогое следование

доктрине предопределения и сохранение слабой надежды на то, что свободная воля человека ко спасению может сыграть свою роль. Основанием для этого является разграничение *yeşer* и *gaşôn*. Первое является подсознательным врожденным состоянием человека и может быть неблагоприятным, за осознанное осуществление внутренних импульсов отвечает *gaşôn* (желание) человека. Если человек на уровне *gaşôn* выбирает угодное Богу, то он может спастись. Однако внутреннее качественное преобразование *yeşer* подвластно одному лишь Богу.

Эта концепция подтверждается тем, что уставы общин предполагают вступление в них по собственной воле. Человек, вступая в сектантское сообщество, выбирает путь праведности и отказывается от пути лжи. Добродетели, которые составляют путь праведности, можно структурировать по следующим ключевым аспектам: 1) подчинение своей воли воле общины и ее руководителей; 2) доброжелательное отношение к другим членам общины; 3) изучение книг Священного Писания и других сочинений, которые, как считали кумраниты, сообщали мудрость и истинное знание о Боге; 4) соблюдение ритуальной чистоты; 5) соблюдение сексуальных норм: либо моногамия, либо безбрачие; 6) ненависть к проявлениям зла и грешникам. Соблюдая эти принципы, человек становился частью праведного удела Божия, которому суждена победа в грядущей войне между силами света и тьмы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

1. The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. by F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden; New York (N. Y.); Köln: Brill, 1999.
2. Тексты Кумрана. Выпуск второй / введение, перевод с древнееврейского, арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996.
3. Тексты Кумрана. Выпуск первый / перевод с

древнееврейского, арамейского и комментарии И. Д. Амусина М.: Наука, 1971.

4. *Wacholder B. Z.* The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2007. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 56).

Литература

5. *Бабкина С. В., Калинин М. Г., Ткаченко А. А., Туваль М.* Кумранская община // Православная энциклопедия. 2015. Т. 39. С. 304–346.

6. *Тантлевский И. Р.* История и идеология кумранской общины. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994.

7. *Фишелев М. М.* Представления об ангелах как об источниках зла в рукописях Мертвого моря: дисс ... канд. фил. наук: 09.00.14. СПб., 2012.

8. *Davies P. R.* «Old» and «New» Israel in the Bible and the Qumran Scrolls // *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen / ed. by F. García Martínez and M. Popovic.* Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2008. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 70). P. 33–42.

9. *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls: in 2 vol. / editors in chief L. H. Schiffman, J. C. Vanderkam.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

10. *Jokiranta J.* Social Identity and Sectarianism in the Qumran Movement. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2013. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 105).

11. *Popovic M.* Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2007. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 67).

12. *Schuller E.* Petitionary Prayer and the Religion of Qumran // *Religion in the Dead Sea Scrolls / ed. by J. J. Collins, R. A. Kugler.* Grand Rapids (Mich.); Cambridge (U. K.): William B. Eerdmans

Publishing Company, 2000. P. 29–46.

13. *Thomas S. I.* The «Mysteries» of Qumran: Mystery, Secrecy, and Esotericism in the Dead Sea Scrolls. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

14. *Tukasi E. O.* Determinism and Petitionary Prayer in the Gospel of John and the Rule of the Community (1 QS). London: T&T Clark, 2005.

15. *Werrett I. C.* Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2007. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 72).

Цырельчук К. А.

аспирант кафедры древних и новых языков
Сретенской духовной академии
e-mail: tsyrelchukk@gmail.com

Tsyrelchuk K. A.

Postgraduate student of the Department
of Ancient and New Languages
Sretensky Theological Academy
e-mail: tsyrelchukk@gmail.com

**ЭПИКЛЕЗА АНАФОРЫ СЯТТЕЛЯ ВАСИЛИЯ
ВЕЛИКОГО (ОПЫТ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА
РУССКИХ ПЕРЕВОДОВ XX–XXI ВВ.)**

**EPICLESIS OF THE ANAPHORA OF ST. BASIL THE GREAT
(EXPERIENCE OF HERMENEUTICAL ANALYSIS OF
RUSSIAN TRANSLATIONS OF THE XX–XXI CENTURIES)**

Аннотация. Перевод православного богослужения на русский язык — чрезвычайно актуальная проблема в Русской Православной Церкви со второй половины XIX века. За этот период сделан ряд переводов православных литургических текстов на русский язык. Их рассмотрение можно осуществлять в рамках герменевтики литургических текстов. В настоящей статье представлен опыт герменевтического анализа эпиклезы анафоры святителя Василия Великого.

Abstract. Russian Russian translation of the Orthodox divine service has been an extremely urgent problem in the Russian Orthodox Church since the second half of the XIX century. During this period, a number of translations of Orthodox liturgical texts into

Russian were made. Their consideration can be carried out within the hermeneutics of liturgical texts. This article presents the experience of hermeneutical analysis of the epiclesis of the anaphora of St. Basil the Great.

Ключевые слова: православное богослужение, литургические переводы на русский язык, герменевтический анализ, святитель Василий Великий, анафора, Евхаристия.

Key words: orthodox worship, liturgical translations into Russian, hermeneutic analysis, St. Basil the Great, anaphora, Eucharist.

Введение

Проблема перевода православного богослужения активно обсуждается со второй половины XIX века. В настоящее же время развивается исследовательское направление, связанное с рассмотрением уже имеющихся переводов православного богослужения на русский язык [8; 10].

Такой анализ в рамках настоящей статьи называется герменевтикой литургических переводов на русский язык, под которой понимается истолкование литургического (богослужебного) текста, а именно его перевода на русский язык, с точки зрения его богословского (теологического), исторического, филологического и иных контекстов, а также литургического употребления с целью установления его подлинного смысла и точного понимания его содержания.

Так, герменевтика литургических переводов на русский язык в своей методологии основана на междисциплинарном контексте, заимствуя методы из теологии, филологии, лингвистики, истории, литургики, культурологии и прочих гуманитарных наук.

В качестве объекта настоящего исследования выступает эпиклеза (греч. ἐπίκλησις, лат. epiclesis) анафоры святителя Василия Великого — со слов «Сего ради, Владыко Пресвятый» до непосредственного освящения Даров.

Священник Михаил Желтов предлагает делить эпиклезу анафоры святителя Василия Великого на пять частей: I и V — молитва о достоинстве совершающих евхаристическое приношение; II — прошение Бога о принятии принесенных даров; III — обращение к Богу Отцу с просьбой о пришествии Святого Духа; IV — молитва о единстве Церкви [31, р. 269–270].

При этом в рамках этой статьи анализируется часть, называемая эпиклезис Г. Винклер [7, с. 20–23].

Рассматриваются переводы, выполненные иеромонахом Феофаном (Адаменко) [1], иеромонахом Амвросием (Тимротом) [3], митрополитом Ионафаном (Елецких) [15], В. Шолохом [27], А. Волохонским [9], игуменом Силуаном (Тумановым) [20], а также Свято-Филаретовским православно-христианским институтом (СФИ) [19]¹.

Греческий вариант эпиклезы взят с сайта Греческой архиепископии в Америке [32], а церковнославянский — из современного Служебника Русской Православной Церкви [24].

Недостойнство служить святому Жертвеннику

Эпиклеза в варианте святителя Василия Великого начинается с исповедания недостойнства совершать таинство Евхаристии.

Но прежде стоит остановиться на форме обращения Δέσποτα, Παύλιε — в греческом, *Владыко Пресвятыи* — церковнославянском вариантах.

Божественное совершенство святости, которое выражается греческим и церковнославянским префиксом *пав-* и *пре-* соответственно, имеет свои особенности в истории церковнославянской письменности. О. В. Чевела при анализе

¹ Имена и фамилии переводчиков приводятся в сокращении: *ФеофАдам* — иеромонах Феофан (Адаменко), *АмврТимр* — иеромонах Амвросий (Тимрот), *ИонЕлец* — митрополит Ионафан Елецких, *ВлШолох* — Владимир Шолох, *АВол* — А. Волохонский, *СилТум* — игумен Силуан (Туманов), *СФИ* — Свято-Филаретовский православно-христианский институт.

триодной традиции отмечает: «В доафонских списках лексемы с компонентом лав (*все-*) в значении суперлатива обычно передаются по смыслу префиксальными образованиями на *пре-* или заменяются беспрефиксальными образованиями, если этот компонент уже представлен в лексическом значении» [27, с. 51]. В первую очередь это касается сакральных имен (*Nomina Sacra*), поэтому греческому лавάγιος в славянской традиции соответствует *Пресвятый*.

Анализируемые же переводы не всегда следуют этой практике. Так, лавάγιος — *Пресвятый* переводится прилагательным «всесвятой» или «всесвятый» с естественной славянизацией окончания. Это предпринимают *ФеофАдам*, *АмврТимр* и *СФИ*.

Конечно, семантика префикса *все-* в современном русском языке коррелирует со значением «свойство характеризуется исчерпывающей полнотой» [6, т. 3, с. 247]. Но в переводах подобных текстов, имеющих многовековую славянскую традицию, важно сохранять подобную семантическую связь.

Словосочетание *и мы, грешнии и недостойнии раби Твои* (греч. καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοὶ σου) в целом переводится дословно.

Но стоит выделить версию *СФИ*: «И мы, грешные и недостойные служители Твои». Чтобы избежать негативные коннотации церковнославянского *раб*, авторы предлагают синонимическую замену. Подобное о. Георгий (Кочетков) комментирует так: «Это не вопрос смирения или гордости, разговор совершенно о другом. Мне кажется, что в богослужбных текстах оправдан перевод этого слова с другими коннотациями, который позволяет людям сохранить смиренное самосознание и в то же время все-таки не рабское» [17].

Иными словами, синонимизация *раб* — *служитель*, по его мнению, вполне оправдана.

Служение Евхаристии сопровождается осознанием недостойнства. В этой связи важным является анализ фразы *сподобльшиися служити святому Твоему жертвеннику* (греч. οἱ καταξιωθέντες λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ).

Греческий глагол *καταξιόω* — «считать достойным, держать в почете, удостаивать», на церковнославянский переведен как *сподобитися* («получить что-либо, быть признанным достойным чего-либо, изволить, соблаговолить и пр.» [24, вып. 27, с. 55–56]). Образованное от него действительное причастие прошедшего времени *сподобльшиися* (Part. Aor. Pass. — для греческого *καταξιωθέντες*), будучи возвратным, имеет сложность в объяснении семантики.

Согласно «Русской грамматике» 1980 года, «возвратные глаголы, мотивированные непереходными глаголами, не организуются в более или менее четкие лексикограмматические разряды» [20, т. 1, с. 616]. Здесь возможны следующие значения: близость по значению с глаголом без постфикса *-ся*, оттенок интенсивности или настойчивости в осуществлении действия, оттенок неопределенности, слабости выявления признака [20, т. 1, с. 616].

Помимо этого, глагол *сподобитися* имеет дополнительную семантику — «достигнуть согласованности, взаимопонимания, совершая действие, названное мотивирующим глаголом» [20, т. 1, с. 387].

В этом контексте лексема *сподобльшиися* несет значение особого Божия дара и благоволения. Подобный контекст, например, встречается в 2 Фес. 1:4–5: *Так что мы сами хвалимся вами в церквах Божиих, терпением вашим и верою во всех гонениях и скорбях, переносимых вами в доказательство того, что будет праведный суд Божий, чтобы вам удостоиться (καταξιωθήναι) Царствия Божия, для которого и страдаете.* В тексте же эпиклезы речь идет о даре Бога — возможности совершать бескровную Жертву.

Переводы этого места таковы:

— *ФеофАдам*: «сподобившиеся служить святому Твоему Жертвеннику»;

— *АмврТимр, ВлШолох, СФИ, СилТум*: «удостоенные служить святому Твоему жертвеннику»;

— *АВол*: «удостоившиеся служить святому жертвеннику Твоему»;

— *ИонЕлец*: «коих Ты призвал ради сего Служения ко святому Твоему Жертвеннику».

В свете изложенного лексико-семантического анализа можно говорить об общей синонимичности используемых причастий и глагола «призвать» в варианте *ИонЕлец*.

Милости и щедроты Божии

Исходя из понимания своего недостойства, происходит исповедание исключительного Божия милосердия, которое особенно явно во время Евхаристии. Именно поэтому священнослужитель произносит, что он сподобился совершать это таинство *не ради правд наших, не бо сотворихом что благо на земли, но ради милости Твоя и щедрот Твоих, яже излият еси богатно на ны, держающе приближаемся святому Твоему жертвеннику* (греч. οὐ διὰ τὰς δικαιοσύνας ἡμῶν (οὐ γὰρ ἐποίησαμεν τι ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς), ἀλλὰ διὰ τὰ ἐλέη σου καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς σου, οὓς ἐξέχεας πλουσίως ἐφ' ἡμᾶς, θαρροῦντες προσεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ).

Конечно, в этой части эпиклезы заметна антитеза «праведность, добрые дела людей — милость и щедроты Бога».

Большинство переводчиков, за исключением *ФеофАдам*, церковнославянское *правда* передают русским «праведность». Подобный вариант в полноте отражает значение и церковнославянской, и греческой лексем.

Относительно же несовершения добрых дел авторы используют глаголы «сделать», «соделать», «совершить», «сотворить» с отрицанием.

Особое единодушие видно в передаче греческого слова τὰ ἐλέη — «милость»: все сохраняют известный церковнославянизм.

Но в осмыслении τοὺς οἰκτιρμοὺς σου (*щедрот Твоих*) фиксируются разные подходы.

Во-первых, сохраняется церковнославянское *щедроты*. Но так поступает лишь *ФеофАдам*.

Во-вторых, используется «сострадание» — «чувство жалости,

вызываемое чьим-либо несчастьем, горем; сочувствие» [24, т. 14, стлб. 388]. Этого варианта придерживается большинство.

В-третьих, употребляется синоним «милость» в ед. и мн. ч. Подобная вариативность порождает семантическую разницу: ед. ч. — «доброе, великодушное отношение; сострадание, милосердие», мн. ч. — «доброе дело, добрый, милосердный поступок; благодеяние» [6, т. 10, с. 188–189].

Наконец, предлагается синоним «дар» (*ИонЕлеи*), который является примером скорее слабой синонимии [4, с. 64].

Подобное широкое лексико-семантическое поле, созданное переводчиками, порождает ряд вопросов, ответ на которых в определенной мере лежит в области языка и его поэтики. Семантическая подвижность слова — проблема, с которой сталкиваются переводчики. Здесь верны слова священника Павла Флоренского: «Слово и неподвижно, устойчиво и, наоборот, неопределенно, безгранично, зыблемо, хотя, и зыблясь, оно не оттягивает места своего ядра» [26, с. 230].

Божии милости излиты на тех, кто совершает Евхаристию. Таковую семантику несут и греческое ἔξέχεας, и церковнославянское *излити*. Ее и передают переводчики либо глаголом «излить», либо причастием, от него образованным.

Некоторая вариативность фиксируется в осмыслении греч. πλουσίως: «обильно», «в изобилии», «изобильно» — лексемы, предлагаемые переводчиками.

Несмотря на благоволение со стороны Господа Бога, таинство совершается с дерзновением: *дерзающе приближаемся святому Твоему жертвеннику* (греч. θαρροῦντες προσεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ).

Здесь стоит остановиться на греческом θαρρέω — «быть мужественным, чувствовать себя уверенно, не иметь никакого страха» [29, р. 613; 30, р. 784].

На церковнославянский в анафоре оно переведено причастием от глагола *дерзати* — «действовать смело, решительно, осмелиться сделать что-либо, обратиться к кому-либо, ободряться, надеяться, быть уверенным» [24, т. 4, с. 227].

Переводчики сохраняют церковнославянизм, употребляя его в разных морфологических формах: «дерзающе», «дерзаем», «с дерзновением».

Такой выбор наиболее верен, так как сохраняет семантику как греческого, так и церковнославянского вариантов.

Вместообразная

Конечно, наиболее сложным местом эпиклезы анафоры святителя Василия Великого является фраза *и предложше вместообразная святаго Тела и Крове Христа Твоего* (греч. *προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου*), а точнее, слово из него — *вместообразная* (греч. *τὰ ἀντίτυπα*).

Вместообразная (греч. *τὰ ἀντίτυπα*) — термин, обозначающий евхаристические хлеб и вино. В его толковании есть ряд проблем, связанных с тем, что изначально он обозначал освященные евхаристические Дары, Тело и Кровь Спасителя, но постепенно он изменил богословскую семантику.

Священник Михаил Желтов утверждает, что термин *вместообразная* (греч. *τὰ ἀντίτυπα*) был вполне традиционным для ранней Церкви, но с конца V — начала VI вв. он начинает быть не совсем приемлемым в связи с реакцией на несторианское евхаристическое богословие [25, с. 130]. Сам о. Михаил называет преподобного Анастасия Синаита, который положил начало отказа от приведенного евхаристического термина [31, р. 287].

В связи с тем, что с преподобным Анастасием в тесной связи находился преподобный Иоанн Дамаскин, последнему пришлось решить проблему употребления данного термина в анафоре святителя Василия Великого [31, р. 287]. «Если же некоторые и называли хлеб и вино образами тела и крови Господней, как говорил (напр.) богоносный Василий, то разумели здесь их (т. е. хлеб и вино) не после освящения, но до освящения, назвав так самое приношение», — указывает преподобный. А далее еще раз комментирует: «Образами же бу-

дущего (хлеб и вино) называются не в том смысле, будто они не суть поистине тело и кровь Христова, но потому, что теперь мы приобщаемся Божества Христа через них, а тогда будем приобщаться духовно, — через одно только лицезрение» [14, с. 304–305].

Иконоборцы использовали термин *ἀντίτυπα*, из-за чего иконопочитатели стали записывать анафору святителя Иоанна Златоуста до анафоры святителя Василия Великого [12, с. 286]. Это привело к сокращению совершения Литургии кападокийского святителя до 10 раз в год.

Наиболее подходящей интерпретацией следует признать то, что в контексте эпиклезы анафоры святителя Василия Великого *вместообразная* (*τὰ ἀντίτυπα*) не следует относить к Святым Дарам, а ко всей Евхаристии. Так, с одной стороны, здесь будет указание на Тайную вечерю, являющуюся прообразом каждой Литургии, а с другой, на Крестную жертву Спасителя, ибо «евхаристическая Жертва приобщает нас к смерти Господней» [25, с. 130].

После краткого историко-литургического экскурса стоит рассмотреть варианты перевода всей фразы на русский язык:

- *ФеофАдам*: «и предложив хлеб и вино, как образы святого Тела и Крови Христа Твоего»;
- *АмврТимр*: «и предложив отображения святого Тела и Крови Христа Твоего»;
- *ИонЕлец*: «возложив на него Заместительные Образы святого Тела и Крови Христа Твоего»;
- *ВлШолох*: «и, возложив пред Тобою образы святого Тела и Крови Христа Твоего»;
- *СФИ*: «И, возложив пред Тобою отобразы святого Тела и Крови Христа Твоего»;
- *АВол*: «предлагая образы святого Тела и Крови Христа Твоего»;
- *СилТум*: «и, предлагая вместообразные святого Тела и Крови Христа Твоего».

Надо отметить, что какой-либо комментарий этого сложного

в историко-лiturгическом и богословском аспектах места делают только переводчики из СФИ. Они поясняют сразу в тексте: «т. е. реальное подобие, заместительные образы».

Варианты, предлагаемые переводчиками, к сожалению, лишь в малой мере отражают смысл, который заложен в данное место анафоры. Но здесь, в очередной раз, становится ясно, что полноценная передача исходной семантики вряд ли возможна.

Освящение Даров и тропарь третьего часа

Эпиклеза заканчивается призывом, чтобы Бог Отец ниспослал Своего Святого Духа на предлежащие Дары. Причина возможности такого акта — благоволение благодати Бога.

В данном разделе — заключительном для статьи — необходимо рассмотреть два момента: освящение Даров и наличие либо отсутствие тропаря третьего часа.

Освящение Даров связано с четырьмя глаголами, которые использует святитель Василий Великий: *прийти*, *благословити*, *освятити*, *показати* (греч. ἔλθεῖν, εὐλογῆσαι, ἀγιάσαι, ἀναδείξει). По мнению И. А. Карабинова, по смыслу речи данные глаголы, а также глаголы, которые идут уже после освящения Даров (*соедини*, *сотвори* — ἐνώσεις, ποιήσεις), стоит относить к Святому Духу, но в таком случае «выходит, что Святой Дух должен соединить причащающихся друг с другом в общении единого Святого Духа же» [16, с. 105]. Он же предполагает: сам момент эпиклезы был добавлен в анафору позже, но при этом объясняет трудности в понимании рассматриваемого места сложностью с реконструкцией самого значения эпиклезы как призывания Святого Духа в Древней Церкви [16, с. 106–108].

Указанные глаголы переводятся двумя путями: глаголами прошедшего времени или конструкцией «*да* + глагол в будущем простом времени». Последний вариант соответствует церковнославянскому желательному наклонению [2, с. 119; 18, с. 69–70].

Каждый из них следует своей логике: первый вариант следует за формами греческого:

— *ФеофАдам*: «чтобы по благоволению Твоей благодати Святой Дух Твой пришел на нас и на подлежащие дары сии... (тропарь третьего часа — *К. Ц.*) И благословил их, и освятит, и показал»;

— *АмврТимр*: «чтобы по благоволению Твоей благодати Святой Дух Твой пришел на нас и на эти подлежащие дары, и благословил их, и освятит, и показал»;

— *ИонЕлеи*: «благоволением Твоей Благодати да придет Дух Твой Святой на нас и на подлежащие Дары сия, и да благословит, и да освятит, и да явит»;

— *ВлШолох*: «по благоволению Твоей благодати да сойдет Дух Твой Святой на нас и на эти лежащие пред Тобою дары, и да благословит их, освятит, и явит»;

— *СФИ*: «дабы по благоволению Твоей благодати пришел Дух Твой Святой на нас и на эти подлежащие дары, и благословил их, и освятит, и соделал»;

— *АВол*: «благоволи в благодати Твоей, да придет Твой Святой Дух на нас и на принесенные эти дары, дабы Он их благословил, освятит и показал»;

— *СилТум*: «по благоволению Твоей благодати да снизойдет на нас, и на подлежащие дары Дух Твой Святой, и благословит их, и освятит и явит».

Все анализируемые глаголы в русском переводе относятся к третьей Ипостаси Пресвятой Троицы.

При этом вариативность фиксируется и на уровне синтаксиса. Прошение снизойти Святому Духу сопровождается очередным упоминанием благодати Бога Отца — *благоволением Твоя благодати* (греч. εὐδοκία τῆς σῆς ἀγαθότητος). Эта синтаксическая конструкция или встраивается в текст между глаголами-сказуемыми, или предваряет их.

Как было уже отмечено, некоторые переводчики (*ФеофАдам*, *АмврТимр*) встраивают в текст эпиклезы тропарь третьего часа. Он появился в славянских Служебниках в XV веке. Как

отмечает Т. И. Афанасьева, «при реформе Патриарха Никона на Руси, в служебнике 1655 данная интерполяция была сохранена, так как в это время в греческих евхологиях она уже активно использовалась и, следовательно, рассматривалась как литургически правильная» [5, с. 283]. В XVIII веке греческая литургическая традиция приходит к выводу, что тропарь третьего часа разрывает евхаристическую молитву. В итоге тропарь в Греции выходит из употребления, но сохраняется в России.

В этой связи русские переводчики XX–XXI вв. в основном придерживаются именно греческой традиции и не вводят в текст эпиклезы тропарь третьего часа.

Здесь важно отметить, что нередко тропарь третьего часа читается перед эпиклезой, дабы не разрывать ее [13, с. 708].

Помимо подобной интерполяции, стоит сказать о фразе *преложив Духом Твоим Святым*, которая отсутствует в современном греческом тексте анафоры святителя Василия Великого. Анализ данной проблемы предлагает протоиерей Николай Деснов. Он считает, что этой фразы в тексте анафоры святителя Василия Великого быть не должно [11, с. 94]. Но, например, *ФеофАдам*, *АмврТимр*, *ИонЕлец* и *СФИ* сохраняют фразу, что говорит об определенной устойчивой литургической традиции Русской Церкви.

Заключение

Проведенный герменевтический анализ переводов эпиклезы анафоры святителя Василия Великого на русский язык демонстрирует некоторые тенденции в интерпретации литургических текстов.

Во-первых, переводчики не в равной мере следуют за греческим или церковнославянским текстами. Каждый самостоятельно определяет степень зависимости от одной из традиций.

Во-вторых, богословские особенности анафоры также отражаются различными способами.

Так, евхаристический термин *вместообразная* (греч. τὰ ἀντίτυπα) передается или сохранением церковнославянского варианта, или калькированием (поморфемным переводом), или авторской попыткой осмысления этого термина. Подобные способы, конечно, должны обсуждаться, так как в разной степени отражают заложенные в изначальный вариант смыслы.

В-третьих, филологические особенности переводчиков фиксируют проблему объема, наполнения лексико-семантических полей, которые должны отражать и греческий, и церковнославянский варианты, а также иметь соответствующее значение в современном русском языке.

Герменевтический анализ переводов эпиклезы анафоры святителя Василия Великого на русский язык показывает проблемный контекст, в котором располагается перевод православного богослужения на русский язык в целом.

В частности, проведенный разбор требует корректного применения различных методов, взятых из богословия, филологии, лингвистики, истории, литургики. Их комплексное использование помогает полноценно оценить переводческие решения, которые принимают переводчики православного богослужения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Адаменко В., свящ.* Служебник на русском языке. Собрание Божественных литургий, совершаемых Православной Российской Церковью. Н. Новгород: Тип. Исправтруддома № 1, 1924. 123 с.

2. *Алипий (Гаманович), иером.* Грамматика церковнославянского языка. М.: Художественная литература, 1991. 271 с.

3. *Амвросий (Тимрот), иером.* Божественная литургия святого отца нашего Василия Великого. URL: <https://azbyka.ru/bogosluzhenie/bozhestvennaya-liturgiya-svyatogo-otcza-nashego-vasiliya-velikogo/> (дата обращения: 20.04.2023).

4. *Апресян Ю. Д.* Избранные труды. Том I. Лексическая семантика. М., 1995. 472 с.
5. *Афанасьева Т. И.* К вопросу о времени появления тропаря третьего часа в славянской литургии // Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика — эллинистика — сирология — славистика: Сборник научных статей. СПб.: АНОО «Петербургский институт иудаики», 2016. С. 277–283.
6. Большой академический словарь русского языка. Т. 1 — (продолжающееся издание). СПб.: Наука, 2004.
7. *Винклер Г.* Христология анафоры Василия Великого в различных редакциях с некоторыми замечаниями относительно авторства. Омск: Голованов, 2010. 40 с.
8. *Виноградов А. Ю., Желтов М., свящ.* Опыт передачи трудных мест в русских переводах Литургии свт. Иоанна Златоуста // Богословские труды. №50. М., 2020. С. 272–288.
9. *Волохонский А.* Богослужбные тексты и псалмы на русском языке. М.: ПРОБЕЛ, 2016. 220 с.
10. *Дашевская З. М.* Переводы анафоры святителя Иоанна Златоуста в первой половине XX века: богословская интерпретация литургического текста // Вестник Свято-Филаретовского института. Вып. 36. М., 2020. С. 26–57.
11. *Деснов Н., прот.* Еще несколько слов об известных расхождениях между русскими и греками в Литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста // Богословские труды. № 31. С. 94.
12. *Желтов М., свящ.* Литургия Василия Великого // Православная Энциклопедия. Т. 41. М., 2016. С. 280–289.
13. *Иларион (Алфеев), митр.* Литургия. Исторический и богословский комментарий к Литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого. М.: Издательский дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2019. 768 с.
14. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М.: Индрик, 2002. 402 с.
15. *Ионафан (Елецких), митр.* Толковый путеводитель по

Божественной литургии святителя Василия Великого. URL: <https://clck.ru/343Jh2> (дата обращения: 20.04.2023).

16. *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (Анафора). Опыт историко-литургического анализа. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1908. 162 с.

17. Литургические переводы. URL: <https://www.ogkochetkov.ru/liturgicheskie-perevody/> (дата обращения: 20.04.2023).

18. *Маршева Л. И.* Церковнославянский язык. Глагол. Теоретический очерк. Упражнения. Печоры: Издательство Псково-Печерского монастыря, 2020. 104 с.

19. Православное богослужение в переводе с греческого и церковнославянского языков. Т. 3. М.: Свято-Филаретовский Православно-христианский институт, 2010. 272 с.

20. Русская грамматика. В двух томах. М.: Наука, 1980.

21. *Силуан (Туманов), игум.* Служебник на русском языке. Перевод. СПб.: ООО «Печатное Агентство «Феникс», 2021. 432 с.

22. Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 1. М.: Наука, 1975 — (продолжающееся издание).

23. Словарь современного русского литературного языка. Т. 14. М.-Л.: Наука, 1963. 1390 стлб.

24. Служебник. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. 464 с.

25. *Ткаченко А. А.* Вместообразная // Православная Энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 130.

26. *Флоренский П., свящ.* Мысль и язык // Сочинения. Т. 3 (1). М., 2000. С. 104–251.

27. *Чевела О. В.* Герменевтика литургической поэзии (историко-лингвистическое исследование). Дисс. доктора филол. н... Казань: (Казанское высшее военное командное училище (военный институт) (филиал) Военного учебно-научного центра Сухопутных войск «Общевойсковая академия Вооруженных Сил Российской Федерации»), 2010. 539 с.

28. *Шолох В.* Три литургии на русском. URL: <https://clck.ru/343Jp3> (дата обращения: 20.04.2023).

29. *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press 1961. 1568 p.

30. *Liddell H. G., Scott R.* Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2041 p.

31. *Zhel'tov M.* The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought // Issues in Eucharistic Praying. Collegeville. Minnesota, 2010. P. 263–306.

32. ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΜΕΓ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ. URL: https://glt.goarch.org/texts/Oro/Basil_Liturgy.html (дата обращения: 20.04.2023).

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 235.3

Руслан Николаевич Байдаков

магистр теологии, аспирант
Московской духовной академии
e-mail: rostislav1167@mail.ru

Ruslan Nikolaevich Baidakov

Master of Theology, postgraduate student
of the Moscow Theological Academy
e-mail: rostislav1167@mail.ru

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР АГИОГРАФИЧЕСКИХ ТВОРЕНИЙ ОТЦОВ-КАППАДОКИЙЦЕВ

ANALYTICAL REVIEW HAGIOGRAPHIC CREATIONS OF THE CAPADOCIAN FATHERS

Аннотация. В статье приводится аналитический обзор агиографических творений (похвальных и надгробных слов) святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Описываются содержание, структура и целевая направленность сочинений. По избранным текстам представляются различные аспекты святости и приводится указание на источники осмысления авторами феномена святости. В заключение приводятся индивидуальные особенности проповеди святых каппадокийцев.

Abstract. The article provides an analytical review of hagiographic works (praiseworthy and funeral words) of Saints Basil the Great,

Gregory the Theologian and Gregory of Nyssa. The content, structure and target orientation of the essays are described. By selected texts various aspects of holiness are presented and an indication is given of the sources of the authors' understanding of the phenomenon of holiness. In conclusion, the individual features of the preaching of the holy Cappadocians are given.

Ключевые слова: агиографические творения, аспекты святости, похвальные слова, надгробные слова, святость, святой.

Key words: hagiographic creations, aspects of holiness, praiseworthy words, funeral words, holiness, holy.

Агиографические творения свт. Василия Великого (I), свт. Григория Богослова (II) и свт. Григория Нисского (III) в русском переводе представлены в издании творений святителей Василия Великого [3] и Григория Богослова [4] в 4-х томах, выпущенном в 2009–2010 годах в рамках серии «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей», где перевод сочинений сверен с греческим текстом оригинала, внесен ряд исправлений и уточнений. И в издании творений святителя Григория Нисского в 8-ми томах, выпущенном в 1872 году в рамках серии «Полное собрание творений святителя Григория Нисского» [5]. Цитирование дореволюционных переводов осуществляется с учетом современной орфографии. Для работы с греческим текстом первоисточников предполагается использование электронного ресурса *The Thesaurus Linguae Graecae* [22] (далее — TLG).

I. Творения свт. Василия Великого. В интересующем нас I-ом томе помещены догматико-полемические произведения, экзегетические сочинения, а также беседы, написанные по различным поводам и открывающие нам проповеднический дар этого великого отца и учителя Церкви [3, с. 6–7]. По содержанию беседы свт. Василия Великого разделяются на несколько групп. В

частности, для нашего исследования особый интерес представляют беседы на церковные праздники. В них святитель предстает как проповедник, который радуется, скорбит, негодует и возмущается. Находясь при этом в тесной связи со своей паствой, проповедник обличает и лечит ее страсти и пороки. Помимо нравственной составляющей, беседы важны и тем, что в них мы находим указание на отношение проповедника к существовавшим тогда правилам красноречия. Свт. Василий отрицательно относится к нелепой манере современных ему ораторов говорить об отечестве, воспитании и знаменитых предках похваляемого как о личных его заслугах. Похвальные речи святителя имеют повествовательный характер. В них описывается жизнь мученика, перенесенные страдания и т. д., что несет в себе прославление памяти того или иного святого. Однако при этом более преследуется нравственная польза паствы от знакомства с подвигами похваляемых святых [1].

1) Беседа 5. На память святой мученицы Иулитты (Εἰς τὴν μάρτυρα Ἰουλίτταν, *Nomilia in martyrem Iulittam* — название приводится согласно *Bibliotheca hagiographica graeca* [20] (далее — ВНГа) 972, *Clavis patrum graecorum* [15] (далее — СРГ) 2849; греч. текст см. в *Patrologiae cursus completus* [21] (далее — РГ) 31, 237–261, TLG 2040/023). Память святой совершается 31 июля [3, с. 618]. Беседа была произнесена около 372 г. [14, р. 80]. В ней святитель описывает подвиг святой мученицы Иулитты, которая не пожелала отречься от Христа ради сохранения своего имени, презрев при этом и саму свою жизнь. Свт. Василий ставит ее мужество в пример как женщинам, так и мужчинам.

2) Беседа 18. В день святого мученика Гордия (Εἰς Γόρδιον τὸν μάρτυρα, *In Gordium martyrem* — название приводится согласно ВНГа 703, СРГ 2862; греч. текст см. в РГ 31, 489–508, TLG 2040/034). Память святого совершается 3 января [3, с. 697]. Беседа была произнесена весной 373 г. [14, р. 80]. Святитель в ярких красках описывает мученический подвиг святого Гордия, говоря о том, что, с одной стороны, Бог прославляется во Своих святых, а с другой — воспоминание о подвигах святых необходимо для спасительного подражания им.

3) Беседа 19. На святых сорок четыре мучеников (Εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας, In quadraginta martyres Sebastenses — название приводится согласно ВНГа 1205, СРГ 2863–2864; греч. текст см. в РГ 31, 508–525, ТЛГ 2040/035). Память святых совершается 9 марта [3, с. 702]. В ней святитель говорит о том, что почитание нами святых — это доказательство любви к Богу. Град мучеников — град Божий, а всякий христианин является мучеником по произволению. Свт. Василий ярко описывает подвиг святых Севастийских мучеников.

4) Беседа 23. На память святого мученика Маманта (Εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Μάμαντα, In Mamantem martyrem — название приводится согласно ВНГ 1020, СРГ 2868; греч. текст см. в РГ 31, 589–600, ТЛГ 2040/038). Память святого совершается 2 сентября [3, с. 729]. Беседа была произнесена около 376 г. [14, р. 85]. В начале беседы святитель подчеркивает важность произнесения похвальных речей, осознавая при этом свою человеческую немощь. Затем свт. Василий рассуждает об истинном пастырстве, осуждая при этом пастырей-наемников.

II. Творения свт. Григория Богослова. В интересующем нас I-ом томе творений помещены знаменитые 45 Слов святителя, создавшие ему непреходящую славу великого подвижника, талантливейшего богослова и искусного оратора, речи которого удивительным образом воздействовали на умы и сердца слушателей. Эти творения открывают «возвышенную красоту богословских умозрений, талант полемиста и защитника церковного учения от еретиков, наблюдательного бытописца, дающего важные исторические сведения о своей эпохе, событиях и лицах своего времени» [4, с. 8]. Большинство из них относится к константинопольскому периоду его деятельности — 379–381 гг. В основном это его речи, записанные скорописцами и затем исправленные святителем. Аутентичность слов не подвергается сомнению [8].

1) Слово 7. Надгробное брату Кесарию (Εἰς Καισάριον τὸν αὐτοῦ ἀδελφὸν ἐπιτάφιος, Funeris in laudem Caesarii fratris oratio — название приводится согласно ВНГ 286, СРГ 3010; греч. текст см.

в критическом издании [17, р. 2–56], TLG 2022/005) относится к 369 г. и посвящено памяти рано скончавшегося брата святителя. Особенно восхваляет он Кесария за его любовь к наукам. Говоря об образовании брата и его служебной карьере, святитель признает, что сам он пожелал лучше быть последним у Бога, чем первым у земного царя. Во второй части слова проповедник рассуждает о назначении каждого христианина для небесной жизни в противовес суетной жизни. Далее свт. Григорий излагает учение Церкви о посмертной участи умерших [2, с. 334–335].

2) Слово 8. Надгробное сестре Горгонии (Εἰς τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ Γοργονίαν, In laudem sororis suae Gorgoniae — название приводится согласно ВНГ 704, СРГ 3010; греч. текст см. в РГ 35, 789–818, TLG 2022/021), умершей менее, чем через год после Кесария [2, с. 335], говорит о ее благочестии и аскетизме. Святитель описывает добродетели своей сестры, упоминая ночи, которые она посвящала молитве и бдению, горячую веру и смерть, встреченную ею среди хвалебных песней.

3) Слово 11. Приветственное святителю Григорию Нисскому (Εἰς Γρηγόριον Νύσσης, Ad Gregorium Nyssenum — название приводится согласно ВНГ 716, СРГ 3010; греч. текст см. в РГ 35, 831–842, TLG 2022/024), в котором проповедник сравнивает двух братьев, святителей Василия Великого и Григория Нисского, с Моисеем и Аароном. В завершение слова он говорит о том, каким образом следует совершать память мучеников.

4) Слово 15 (в рус. пер. 16). На день мучеников Маккавеев (Εἰς τοὺς Μακκαβαίους, In Machabaeorum laudem — название приводится согласно ВНГ 1007, СРГ 3010; греч. текст см. в РГ 35, 911–934, TLG 2022/028) было произнесено в Кесарии в 373 г. в день их памяти [2, с. 340]. В нем святитель рассуждает о подвиге мучеников, пострадавших до явления Спасителя в мир и не имевших перед собой примера Подвигоположника Христа, говоря при этом, что их чистым умам Слово уже было ведомо. Затем свт. Григорий в ярких подробностях описывает подвиги святых мучеников Маккавеев.

5) Слово 18. Надгробное отцу [святителю Григорию Нази-

анзину Старшему] (Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα, *Funebris oratio in patrem* — название приводится согласно ВНГ 714, СРГ 3010; греч. текст см. в РГ 35, 985–1044, ТЛГ 2022/031) произнесено в марте или апреле 374 г. [2, с. 342]. В начале своей речи свт. Григорий обращается к присутствовавшему при погребении свт. Василию Великому, призывая его извлечь назидательные уроки из жизни почившего. Затем он переходит к описанию жизни отца и его характера. В заключение святитель с трогательной нежностью обращается к отцу и утешает свою мать.

6) Слово 21. Похвальное Афанасию Великому (Εἰς τὸν μέγαν Ἀθανάσιον, *In laudem Athanasii* — название приводится согласно ВНГ 186, СРГ 3010; греч. текст см. в РГ 35, 1081–1128, ТЛГ 2022/034) относится к 379 г. [2, с. 344]. Это слово является прекрасным источником сведений о старшем современнике свт. Григория. При этом в нем не только раскрывается индивидуальный образ свт. Афанасия, но и приводятся пространные рассуждения о добродетели, что делает слово, с одной стороны, похвалой умершему, а с другой — наставлением слушателям.

7) Слово 24. На память священномученика Киприана, еп. Карфагенского (Εἰς τὸν ἅγιον Κυπριανὸν, *In laudem s. Cypriani* — название приводится согласно ВНГ 457, СРГ 3010; греч. текст см. в РГ 35, 1169–1194, ТЛГ 2022/037), было произнесено в октябре 379 г. [2, с. 345]. В этом слове свт. Григорий Богослов, восхваляя подвиг свщчм. Киприана, описывает его путь от язычества к христианству, упоминая при этом о непосредственном участии в этом св. мученицы Иустины.

8) Слово 43. Надгробное Василию Великому (Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni* — название приводится согласно ВНГ 245, СРГ 3010; греч. текст см. в критическом издании [17, р. 58–230], ТЛГ 2022/006). Первоначальный вариант гомилии был произнесен свт. Григорием устно в Кесарии 1 января 382 г. в день памяти свт. Василия Великого. Это слово — основной источник сведений о жизни свт. Василия: о его детстве, семье и периоде обучения светским наукам. Проповедник, восхваляя святость своего почившего друга,

живо, правдиво и реалистично изображает его личность. Также в этом слове свт. Григорий упоминает о своей любви к эллинской учености, Афинам и уединенной жизни.

III. Творения свт. Григория Нисского. Для нашего исследования наибольший интерес представляет VIII-ой том, в котором содержатся интересующие нас похвальные и надгробные слова святителя. Хотя его отдельные произведения и являются продолжением богословского творчества его брата, свт. Василия Великого, все же в целом это оригинальные творения, которые поражают слушателей широтой интересов и глубиной мысли проповедника. Определить точное время некоторых произведений достаточно трудно, однако большинство из них можно датировать поздним периодом жизни святителя — 379–392 гг. Гомилетическое наследие свт. Григория состоит из 29 проповедей, отличающихся тематическим разнообразием. Их можно разделить на догматико-полемиические, литургические, нравственно-аскетические, агиографические (энкомии) и надгробные (эпитафии). Нас интересуют две последние группы: похвальные проповеди и надгробные слова, посвященные святым [13].

1) Первое Похвальное слово святому Первомученику Стефану (Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον, *Encomium 1 in sanctum Stephanum protomartyrem* — название приводится согласно BHG 1654, BHGa 1654a, CPG 3186; греч. текст см. в критическом издании [19, р. 4–44], TLG 2017/040) произнесено 26 декабря 386 г. В нем святитель сочетает живописное изображение мученического подвига святого с защитой божественного достоинства Святого Духа, опровергая мнение о том, что Первомученик и архидиакон Стефан в момент смерти видел только два Лица Пресвятой Троицы, и выступая против арианского понимания слов мученика Стефана о Сыне Человеческом, стоящем одесную Бога (Деян. 7:56), которое принижало достоинство Бога Сына [13].

2) Слово о жизни святого Григория Чудотворца (Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ, *De vita Gregorii Thaumaturgi* — название приводится согласно BHGa 715–715b,

CPG 3184; греч. текст см. в PG 46, 893–957, TLG 2017/069), в котором говорится об отличительных качествах небесного покровителя проповедника — свт. Григория Неокесарийского. Святитель приводит случаи из его жизни, подчеркивая чистоту его жизни, мудрость в различных обстоятельствах и непреклонную веру в Бога. В слове также приводится полный текст «Изложения веры» [13], которое явилось Неокесарийскому святителю сверхъестественным образом.

3) Похвальное слово великомученику Феодору [Тирону] (Ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν μάρτυρα Θεόδωρον, De sancto Theodoro — название приводится согласно BHGa 1760, CPG 3183; греч. текст см. в PG 46, 736–748, TLG 2017/065) произнесено в Евхаитах, где был расположен посвященный вмч. Феодору храм, 7 февраля 381 г. [13]. В нем святитель ярко описывает подвиг святого, непреклонное стояние на суде и терпеливое перенесение мучений, рассуждает о посмертном состоянии тела и души святых, а в завершение молитвенно обращается к великомученику, прося защитить империю от вторжений варваров.

4) Первое Похвальное слово Святым сорока Мученикам (Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας. Λόγος Α΄, Encomium 1 in XL martyres — название приводится согласно BHG 1206, CPG 3188; греч. текст см. в PG 46, 749–756, TLG 2017/066), в котором святитель рассуждает о почитании плотских родителей и о воздаянии за исполнение этой заповеди. Затем он умело переходит к почитанию, как отцов духовных, святых 40 мучеников, поучает слушающих об истинных духовных благах и воздаянии, побуждая устремлять к ним свой взор.

5) Второе Похвальное слово Святым сорока Мученикам (Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας. Λόγος Β΄, Encomium 1 in XL martyres — название приводится согласно BHG 1207, CPG 3188; греч. текст см. в PG 46, 757–772, TLG 2017/066), в котором свт. Григорий Нисский указывает на достоинства похваляемых, описывает их страдания, проводит параллель между восстанием дьявола на святых мучеников с завистью его к ветхозаветному праведнику Иову, вспоминает

грехопадение прародителей, ставя в противовес им стойкость веры Севастийских святых.

6) Третье Похвальное слово Святым сорока Мученикам, произнесенное во храме их (Εἰς τοὺς τεσσαράκοντα μάρτυρας, Λόγος ἑγκωμιαστικός, *Encomium 2 in XL martyres* — название приводится согласно ВHGa 1208, CPG 3189; греч. текст см. в PG 46, 773–788, TLG 2017/067). В начале святитель восхваляет мудрость и добродетели свт. Василия Великого, который прежде него уже восхвалил подвиги Севастийских мучеников. Далее проповедник в подробностях описывает мучения святых, рассуждая о том, почему именно такого рода истязание выбрал мучитель. После этого он переходит к повествованию о чудесах и исцелениях по молитвам святых мучеников, в том числе и о явлении их ему самому.

Три Слова, посвященные святым Севастийским мученикам, произнесены 9 марта 379 г. в Кесарии Каппадокийской, а также 9 и 10 марта 383 г. в Севастийской часовне на месте кончины 40 мучеников [13].

7) Похвальное слово брату святому Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской (Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Βασίλειον ἀρχιεπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, *In Basilium fratrem* — название приводится согласно ВHGa 244, CPG 3185; греч. текст см. в критическом издании [16, р. 2–60], TLG 2017/048) произнесено святителем предположительно 1 января 381 г. в Кесарии Каппадокийской (в годовщину смерти свт. Василия). В нем проповедник приводит важные сведения о характере и личности свт. Василия Великого, сравнивая его с Предтечей и Крестителем Господним Иоанном, а также со святым апостолом Павлом. При этом святитель преследует цель установить день празднования памяти своего брата [13].

8) Надгробное слово Мелетию, епископу Антиохийскому (Ἐπιτάφιος εἰς Μελέτιον ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας, *Oratio funebris in Meletium episcopum* — название приводится согласно ВHG 1243–1243b, ВHGa 1243, CPG 3180; греч. текст см. в критическом издании [18, р. 441–457], TLG 2017/021) было произнесено во

время прощания с участником II Вселенского Собора свт. Мелетием Антиохийским, который скончался в мае 381 г. [13]. Свт. Григорий описывает горечь утраты от потери истинного пастыря Антиохийской Церкви и защитника чистоты веры от еретических заблуждений.

Таким образом, агиографические творения отцов-каппадокийцев представлены четырьмя беседами в похвалу святым свт. Василия, восемью словами свт. Григория Богослова и восемью словами свт. Григория Нисского. Эти творения представляют учение святителей о святости, но не имеют строгой систематизации и четких определений терминов «святые» и «святость».

Первые века христианства, когда мученическая кровь закладывала фундамент Церкви, явили миру святых подвижников, начиная от апостолов, святителей и заканчивая мучениками, пострадавшими за веру. Люди были очевидцами явной святости, а образ святого служил живым примером для назидания и подражания. Такими очевидцами были и каппадокийские святители — авторы надгробных и похвальных слов святым. Они в своих творениях изобразили для нас различные пути к святости, виды подвигов, проявления и плоды святой жизни, потому что и сами опытным путем постигали это. Как отмечает С. М. Зарин, «жизнь в состоянии освящения невозможна без борьбы и подвига» [7, с. 562]. Здесь особенно примечательно то, что одни святые повествуют о жизни других святых подвижников.

С формальной стороны творения имеют некоторое сходство с речами античных ораторов. А вот со стороны содержания имеют совсем другой характер. Обозначается цель речи, признается человеческая немощь проповедника, описываются добродетели и подвиги похваляемых, извлекается нравственный урок для слушающих, а также нередко присоединяется и молитвенное обращение к святым. Они знакомят своих слушателей с описанием похваляемых святых, их трудами, перенесенными страданиями и учением [12, с. 323].

Похвальные и надгробные слова по своей сути и направлен-

ности имеют три аспекта, которые ясно представлены в беседе свт. Василия Великого на день святого мученика Гордия: «когда пересказываем жития прославившихся благочестием, прежде всего Владыку прославляем в рабах Его; восхваляем же праведников засвидетельствованием о том, что знаем, и людей увеселяем слышанием прекрасного» [3, с. 697]. Дополнением к этим словам может послужить высказывание свт. Григория Богослова из надгробного слова Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской: «Когда займусь... похвалами подвижникам, тогда... делаюсь угодным для Бога храмом... песнословцем Божией славы и Божия могущества и через то... изменяюсь божественным изменением» [4, с. 545–546]. Таким образом, во-первых, это прославление Бога во святых Его. Во-вторых, это прославление самих святых и их подвигов. В-третьих, это нравственно-назидательный характер творений.

Обращаясь к агиографическим текстам, можно с уверенностью сказать, что теоретические понятия обожения и святости практически представлены в них в образе святых подвижников — своеобразная антропология обоженного человека в этом мире и после смерти. Эти творения обнаруживают множество примеров реализации в жизни евангельского идеала святости. Беседы на память святых, похвальные и надгробные слова им представляют нашему вниманию своеобразный образ святого подвижника, показывая различные его аспекты: призыв Божий, духовный рост, аскетизм, мученичество, их отличие и сходство, святительский подвиг, подвиги брака, девства, монашества, образ святого, почитание и праздники в их честь, чудеса и помощь от них, феномен святых мощей.

Каппадокийцы в свое время получили блестящее образование, что очень помогло в их богословской деятельности. Источником для понимания святости и образа святых у святителей, помимо богословских трудов, имеющих у них в наличии, было Священное Писание. Они также использовали и философский инструментарий для решения богословских задач. Пребывая в среде, где почитались боги и герои, они видели всю

пагубность этого, что потом отразилось в том числе и в их творениях. Приведем мысль свт. Григория Богослова в надгробном слове свт. Василию: «...в науках мы заимствовали исследования и умозрение, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению и во глубину погибели. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, через худшее научившись лучшему и немощь их обратив в твердость нашего учения» [4, с. 516]. Как отмечает Л. П. Карсавин, свт. Григорий Нисский отзывался о бессилии внешней мудрости следующим образом: «...[она] все время томится муками рождения и никогда не разрешается живым младенцем» [9, с. 82]. Затем там же святитель ярко иллюстрирует свое отношение к мифическим героям и богам, называя их глупым вымыслом, баснями и баснословием [4, с. 511, 514]. В противовес им святители ставят похвальных святых, жизнь которых истинно свята и достоверно известна.

Их проповеди основаны на Священном Писании, цитирование которого довольно часто встречается в текстах, и находятся в неразрывной связи с Преданием Церкви. Они содержат, хотя и в сжатом виде, полноценную систему православной догматики, начиная от творения человека и грехопадения, а заканчивая эсхатологией, что позволяет отнести творения к вероучительным источникам. Можно согласиться с исследователем отцов-каппадокийцев Н. И. Сагардой, что «они находились под влиянием могущественной местной традиции, что их богословие имело корни в почве их родной страны и что живое предание связывало их с высокоуважаемым авторитетом доникейского периода, св. Григорием Чудотворцем, значение которого в области богословия нельзя считать угасшим даже и в IV веке» [11, с. 632–633]. Отцы-каппадокийцы были руководимы одним Духом Божиим, имели одинаковое воспитание, одни жизненные цели, однако отличались характером своей деятельности и индивидуальными особенностями проповеди. Так, исследователь свящ. Валерий Духанин, выступая с докладом на тему «Богословская заслуга святых отцов-каппадокийцев», говорит: «Святой Василий был прежде всего человеком действия, прекрасным органи-

заторм церковной жизни, Григорий Богослов — это созерцатель и выдающийся оратор, а Григорий Нисский — мыслитель, философ» [6]. У свт. Григория Богослова тонкий возвышенный ум и живое, красноречивое слово, в то время как свт. Василий Великий, имея глубокий и спокойный ум, твердую волю, говорит законодательным языком [10].

Таким образом, приведенный аналитический обзор агиографических творений показывает, что они в большинстве своем имеют определенную структуру и целевую направленность. Представляя нашему взору различные аспекты святости от призыва Божиего и многообразных путей к ней до посмертной участи святых, они не имеют строгой систематизации и четких определений терминов «святость» и «святой». Слова и беседы святителей находятся в неразрывной связи со Священным Писанием и Преданием Церкви, отражая при этом основные догматические истины церковного вероучения от антропологии до эсхатологии, для чего используется в том числе и философский инструментарий, однако при явном единообразии каппадокийские отцы обладают индивидуальными особенностями.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Антоний (Вадковский), архиеп.* Из истории христианской проповеди: очерки и исследования. 2-е изд. СПб.: тип. А. Л. Кантского и К°, 1895. 391 с.
2. *Барсов Н. И.* Святой Григорий Богослов как проповедник // Христианское чтение. СПб., 1886. №2. С. 316–361.
3. *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. Том 1: Догматико-полемиические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 750 с.
4. *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. Том 1: Слова. М.: Сибирская Благовонница, 2010. 896 с.
5. *Григорий Нисский, свт.* Полное собрание творений святителя Григория Нисского: в 8 т. М.: Тип. В. Готье, 1872. Т. 8. 536 с.
6. *Духанин В., диак.* Богословская заслуга святых отцов-кап-

падокийцев / Доклад на международной конференции «Святые Каппадокии и христианские святыни в Турции» в Российской Государственной Библиотеке (18 марта 2014 г.) [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Valerij_Duhanin/bogoslovskaja-zasluga-svjatyh-ottsov-kappadokijtsev/#source (дата обращения: 15.05.2023).

7. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т 1. Кн. 2. СПб., 1907. 720 с.

8. *Иларион (Алфеев), митр.* Григорий Богослов // Православная энциклопедия. Т. 12. М., 2010. С. 668–712.

9. *Карсавин Л. П.* Св. отцы и учителя Церкви: раскрытие Православия в их творениях. Париж: ИМКА-ПРЕСС, б. г. 270 с.

10. *Раевский Н., прот.* О жизни и творениях семи знаменитейших отцов церкви. СПб., 1847 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/o-zhizni-i-tvorenijah-semi-znamenitejshih-ottsov-tserkvi/#source (дата обращения: 15.05.2023).

11. *Сагарда Н. И., проф.* Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский: Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1915. С. 632–633.

12. *Соболев В.* Беседы свт. Григория Нисского: Студенческая работа. Рукопись. Б. м., 1905. 214 с.

13. *Фокин А. Р.* Григорий (Нисский — Р.Б.) // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/166529.html?ysclid=lj91cr55gi381524324> (дата обращения: 31.05.2023).

14. *Bernardi J.* La prédication des pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire. Marseille, 1968. P. 80.

15. *Clavis patrum graecorum (CPG).* Vol. 1–4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.

16. *Encomium of Saint Gregory Bishop of Nyssa on his brother Saint Basil* / Ed. J. Stein. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1928. P. 2–60.

17. Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée / Ed. F. Boulenger. Paris: Picard, 1908. P. 2–230.

18. Gregorii Nysseni opera / Ed. A. Spira. Vol. 9.1. Leiden: Brill, 1967. P. 441–457.

19. *Gregorius Nyssenus*. Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem / Ed. O. Lendle. Leiden: Brill, 1968. P. 4–44.

20. *Halkin F.* Bibliotheca hagiographica graeca (BHG). Br., 1957. T. I–III (Subsidia hagiographica. 8a, b, c); T. 1: Aaron — Ioannes Baptiste; № 1–867m. T. 2: Ioannes Calbita — Zoticus; № 868–1890d. T. 3: Supplement, Appendices et Tables. № 2001–2480. Appendices № 396–2000. Halkin F.

21. *Patrologiae cursus completus* / Accurante J.-P. Migne. Series graeca (PG). P., 1857–1866. T. 1–161.

22. *Thesaurus linguae graecae* [Электронный ресурс]: Электронная база греческих авторов. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 31.01.2023).

ИСТОРИЯ

УДК 140

Иерей Анатолий Абросимов

студент 1 курса магистратуры
Калужской духовной семинарии
e-mail: keptolya@mail.ru

Priest Anatoly Abrosimov

1st year student of the Master's program
Kaluga Theological Seminary
e-mail: keptolya@mail.ru

**«ИСТОРИОГРАФИЯ СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКОЙ
АКАДЕМИИ В РАЗВИТИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ»**

**«HISTORIOGRAPHY OF THE SLAVIC-GREEK-LATIN
ACADEMY IN THE DEVELOPMENT OF RUSSIAN
PHILOSOPHY»**

Аннотация. Статья посвящается аспекту общего значения Славяно-греко-латинской академии в проектировании, совершенствовании направленностей российской философии. Перед появлением академии долгое время в стране назревала общая модель касаясь целесообразности появления ВШ, противостояния сподвижников и тех, кто не приветствовал создание ВУЗов. Стоит отметить, что Академия братьев Лихудов признана экспертами в общемировом масштабе. Данное учебное заведение имеет статус высшего. Учреждение в настоящее время считается одним из основоположников российского фонда учебных философских литературных источников. В работе ана-

лизируется происхождение российской школы богословия, сотрудников, именитых выпускников рассматриваемого учебного учреждения, специфика внедрения классических философских концепций, а также богословия, нравственно-религиозного обучения с точки зрения историографии Славяно-греко-латинской академии в контексте развития отечественной философии.

Abstract. The article is devoted to the aspect of the general importance of the Slavic-Greek-Latin Academy in the design, improvement of the directions of Russian philosophy. Before the appearance of the academy, for a long time a general model was brewing in the country with regard to the expediency of the appearance of the FSH, the confrontation of associates and those who did not welcome the creation of universities. It is worth noting that the Likhudov Brothers Academy is recognized by experts on a global scale. This educational institution has the status of a higher one. The institution is currently considered one of the founders of the Russian Foundation for educational philosophical literary sources. The paper analyzes the origin of the Russian school of theology, employees, eminent graduates of the educational institution in question, the specifics of the introduction of classical philosophical concepts, as well as theology, moral and religious education from the point of view of the historiography of the Slavic-Greek-Latin Academy in the context of the development of Russian philosophy.

Ключевые слова: историография, Славяно-греко-латинская академия, развитие, отечественная философия.

Key words: historiography, Slavic-Greek-Latin Academy, development, Russian philosophy.

Столичная Славяно-греко-латинская академия является основным учреждением, где формировались философские концепции, авторами которых признаны Симеон Полоцкий (1629–1680 годы), Епифаний Славинецкий (XVII век), братья Иоанникий (1633–1717 годы) и Сафроний (1653–1730 годы) Ли-

худы. Перечисленные личности встречаются в научных исследованиях Ю. Бубнова [1]. С точки зрения отечественной исторической науки восемнадцатое столетие остается практически неизученным в философском направлении периодом. В процессе анализа работ специалистов выясняется, что Славяно-греко-латинская академия рассматривается лишь на начальном этапе существования. Братья Лихуды стали первыми членами академии, присутствовавшими при ее воздвижении. На тот момент, в семнадцатом столетии, ректором был назначен первый русский доктор философских и богословских наук — Палладий Роговский (1700). Несправедливо игнорируется учеными средний и поздний период существования академии, начиная с заседания митрополита Платона на московской кафедре. Такое положение дел может быть обусловлено существенным дефицитом научных литературных источников, а также отсутствием интереса к указанной тематике со стороны историков и философов. Работа авторства А. Рогова является исключением из правила [6]. Несмотря на детально проработанную информацию, данное исследование так и не приобрело актуальности в эпоху СССР.

Несмотря на это, история возникновения и развития академии имеет научный вес, так как благодаря ей сегодня мы имеем возможность получать высшее образование, образовались целые поколения ученых философских и церковных наук. Для успешного анализа системы отечественного высшего образования целесообразно рассматривать именно средний период функционирования академии (до формирования Духовной коллегии в первой половине восемнадцатого столетия). Исследовательская работа авторства С. Смирнова, детально описывающая деятельность Славяно-греко-латинской академии, по сей день является наиболее подробным источником на эту тему [8]. Опубликована работа была в 1855 году. Несмотря на то, что работа увидела свет более века назад, сегодня она не утратила своей актуальности по причине того, что еще никому не удалось так полно описать данное образовательное учреждение.

Во второй половине семнадцатого столетия столичный Патриарх Иоасаф совместно с восточными Патриархами Александрийским Паисием и Антиохийским Макарием вручили почетные листы в честь открытия Славяно-греко-латинской академии [7]. Согласно утверждениям отечественного научного специалиста Б. Фонкича, Патриарх Досифей из Иерусалима довольно долгое время планировал формирование в столичном городе греческой типографии в целях возвышения роли византийской культуры.

Итак, Типографская школа являлась средним учебным заведением. Планы Тимофея¹, однако, были более обширными. Мы знаем, что он пригласил преподавать в своей школе Севаста Киминитиса — одного из самых знаменитых дидаскалов греческого Востока конца XVII — начала XVIII в. Едва ли можно сомневаться в том, что, в случае согласия Севаста, ему отводилась бы роль преподавателя дисциплин не только среднего, но и высшего уровня, т. е. школа на Московском Печатном дворе должна была бы превратиться в высшее учебное заведение. Если это так, то мы можем сделать заключение, что иеромонах Тимофей с самого начала работы по организации в русской столице первого общественного учебного заведения предполагал основать здесь именно высшее учебное заведение, академию, и лишь отказ Севаста Киминитиса заставил его изменить первоначальный замысел и ограничиться созданием школы среднего уровня. Идея организации в Москве высшего учебного заведения должна была быть для Тимофея, как нам кажется, вполне естественной. Получив — при могущественной поддержке царя и Патриарха — возможность основать в Москве собственное училище, Тимофей, несомненно, должен был стремиться к устройству именно такого учебного заведения, порядки и программу которого он сам осваивал на протяжении нескольких лет.

В процессе детального исследования литературных источни-

¹ Иеромонах, ректор типографской школы.

ков Патриаршего казенного приказа Б. Фонкич выявил две закономерности. Первая заключалась в том, что братья Лихуды по прибытии в столичный город основали Божоявленную школу. В качестве источника финансирования учебного заведения они использовали Патриарший казенный приказ. В отличие от директора Типографской школы Тимофея, братья Лихуды обладали другим статусом: «учителя высших наук». При этом вышеупомянутый Тимофей сохранил прежнее звание. Вторая закономерность: братья Лихуды открыли учебное заведение в июле 1685 года. С этого момента обучающиеся стали снабжаться кормовыми деньгами, каждому по 3 рубля [9]. В то же время ученикам Типографской школы во главе с Тимофеем выплаты были урезаны до 2 рублей [10]. Указанные факты позволяют сделать два заключения. Образовательное учреждение, основанное братьями Лихудами, расценивалось государством как высшее, чего нельзя было сказать о школе Тимофея. При этом снабжение финансовыми ресурсами, как в случае с Типографской школой, со стороны Приказа приобретало общегосударственный статус.

В рассматриваемые периоды отечественная социально-экономическая отрасль претерпевала множественные изменения, затронувшие и образовательную ветвь. Во второй половине восемнадцатого столетия по инициативе ректора Святейший Синод возвел до высшей значимости латинскую грамматику, освоение которой предполагалось до класса фары (один из низших классов), определил историческую науку как отдельную дисциплину (класс пиитики), географическую и арифметическую дисциплину — в риторический класс, еврейский язык — в философский. Богословский класс специализировался на чтении и анализе греческих литературных источников [6]. Научный интерес представляют также наименования данного образовательного учреждения, успевшие поменяться неоднократно: первым принятым названием было Эллино-греческая академия, далее — Славяно-латинская (1701–1775 годы), Славяно-греко-латинская (1775–1814 годы), Московская духовная

академия (начиная с 1814 года). Для более четкого понимания первопричин таких корректировок следует отметить регулярные столкновения интересов латинистов и грекофилов в рассматриваемый период.

Указ-«память», утвержденный в 1706 году, предполагал законодательное закрепление академических прав обучающихся высших образовательных учреждений [4]. В отличие от стандартных на тот момент школ академия получила не только государственный статус, но и множественные правовые привилегии. В тот период функционирование академии велось под наблюдением патриаршего местоблюстителя. Позднее он возглавил академию на основании действия Святейшего Синода [5]. Административные проволочки были преодолены за определенный период времени. Планы об устранении с инициативы Синода экономической коллегии, Камор-конторы, Духовной дикастерии, Московской синодальной канцелярии стали появляться с приходом на престол Петра II. Вместо канувших в лету учреждений предполагалось воздвижение Патриаршего разряда и Духовного приказа под управлением епископа Крутицкого. С точки зрения П. Верховского, общественное мнение и бумага, выпущенная Екатериной I, не позволили осуществить запланированное [2].

Митрополит Платон сохранял управленческий статус в рамках академии с 1775 по 1814 год. За этот период образовательное учреждение претерпело множество изменений, в частности, повлиявших на качество образования. К примеру, академия получила более эффективное финансирование, педагоги получали достойное жалованье, была сформирована бурса для учеников, академическая библиотека была заметно расширена. Учитывая совершенствование системы церковного образования в первой половине XIX столетия, данные нововведения способствовали переименованию учреждения в Московскую духовную академию (1814 год). В тот же период, согласно Синодскому указу, дислокация академии была перенесена в Сергиев Посад, а именно в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру. На сегодняшний

день академия функционирует в том же месте. Как известно, в 1812 году российская столица была окружена пожарами. Дабы уберечь от огня храмы науки, академия была перенесена в другой город. На протяжении почти двух столетий Московская духовная академия выпускает квалифицированных ученых богословских наук. За время существования данного образовательного учреждения сформировались целые поколения специалистов русской церковной истории под руководством ректора, архимандрита А. В. Горского. Не менее существенный вклад в развитие учреждения был внесен академическими работниками. Через некоторое время после открытия Московской духовной академии был основан наиболее масштабный российский церковный музей, именуемый Церковно-археологическим кабинетом. Сегодня данное учреждение выпускает церковных исследователей, педагогов духовных дисциплин, сотрудников общецерковных/епархиальных управленческих органов. Результатом последних преобразований стало введение кафедр, предметов, дающих возможность подготовки специалистов богословских-церковно-практических наук, библеистике, церковной истории и так далее [3].

Формирование Греко-латинского кабинета на базе Московской духовной академии по инициативе архиепископа Верейского Евгения стало событием, которое можно отнести к позднему периоду преобразований данного образовательного учреждения (1998 год). Наиболее значимой функцией данного кабинета стало проведение уроков по древнегреческому и латинскому языкам. Введение в образовательный курс подобных дисциплин говорит о том, что представители Московской духовной академии помнят и чтят свои корни, стремясь возродить научные направления, некогда канувшие в лету.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Бубнов Ю. А. К вопросу о философском образовании в России XVII–XVIII вв. // Вестник ВГТУ. 2010. №4. С. 102–104.
2. Верховский П. В. Населенные недвижимые имения Св.

Синода, Архиерейских домов и монастырей при ближайших преемниках Петра Великого. СПб., 1909. С. 29–30.

3. *Ларионов А. А.* История Славяно-греко-латинской академии в XVIII веке (1700–1775) // Богослов.ру: научный богословский портал. URL: <https://bogoslov.ru/article/365350> (дата обращения 22.10.2022).

4. *Попов Л. В., Розов Н. Х.* К юбилею Славяно-греко-латинской академии // Вестник Московского университета. Серия 20. Педагогическое образование. 2010. № 4. С. 76–86.

5. *Рамазанова Д. Н.* Братья Лихуды и начальный этап истории Славяно-греко-латинской академии: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. — М., 2003. — 327 с.

6. *Рогов А. И.* Новые данные о составе учеников Славяно-греко-латинской академии // История СССР. 1959. № 3. С. 140–147.

7. История российской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием: В Москве, при Синодальной типографии, в 6-и частях: 1807–1815. / Ч. 1. — 1807. — [4], XI, [1], 643, [3], X, V, [1] с. 519.

8. *Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской Академии. М.: типография В. Готье, 1855. 432 с.

9. *Фонкич Б. Л.* «„Привилегия на Академию“ Симеона Полоцкого — Сильвестра Медведева» // Очерки феодальной России. Вып. 4. М., 2000. С. 237–297.

10. *Фонкич Б. Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII века (Типографская школа) // Очерки феодальной России. Вып. 3. М., 1999. С. 149–246.

УДК 27-9

Иерей Василий Равлик

магистр теологии,
ассистент кафедры Церковной истории
Московской духовной академии
e-mail: vasiaravlik@gmail.com

Priest Vasily Ravlik

Master of Theology,
Assistant of the Department of Church History
Moscow Theological Academy
e-mail: vasiaravlik@gmail.com

РАЗВИТИЕ ГОРОДСКОГО ХРАМОСТРОИТЕЛЬСТВА В IV ВЕКЕ НА ПРИМЕРЕ ДРЕВНЕГО МЕДИОЛАНА

DEVELOPMENT OF URBAN TEMPLE BUILDING IN THE IV CENTURY ON THE EXAMPLE OF ANCIENT MEDIOLANUM

Аннотация. Данная публикация посвящена исследованию процесса стремительного развития храмостроительства после Миланского эдикта 313 г. на примере самого Милана — древнего Медиолана. За несколько десятилетий было воздвигнуто более десяти великолепных храмов, часть из которых украшает город и сегодня. Какие предпосылки способствовали такому масштабному строительству церквей, как на это смотрела государственная власть и какие идеи воплощались в медиоланских базиликах? Ответы на эти вопросы основаны на изучении исторических источников, в частности, эпистолярного наследия свт. Амвросия Медиоланского, а также археологических исследований зарубежных ученых.

Abstract. This publication is devoted to the study of the process of rapid development of temple building after the Edict of Milan in 313 using the example of Milan itself — ancient Mediolanum. Over the course of several decades, more than ten magnificent temples were erected, some of which adorn the city today. What prerequisites contributed to such a large-scale construction of churches, how did the state authorities look at it, and what ideas were embodied in the Mediolanum basilicas? The answers to these questions are based on the study of historical sources, in particular, the epistolary heritage of St. Ambrosius of Mediolanum, as well as archaeological research by foreign scientists.

Ключевые слова: Медиолан, храм, базилика, баптистерий, святитель Амвросий Медиоланский.

Key words: Mediolanum, temple, basilica, baptistery, St. Ambrose of Milan.

Милан, или древний Медиолан — город, сохраняющий свою важность в жизни Апеннинского полуострова до сегодняшнего дня. В период с 286 по 402 гг. Медиолан был фактической столицей Западной Римской империи, с чем связаны одни из самых славных страниц как самого города, так и местной христианской Церкви. Прошлое этих земель даже к IV веку имело очень древнюю и богатую историю. В связи с этим изучение истории и археологии города составляет внушительное научное наследие, в частности, за счет большого количества сохранившихся христианских архитектурных памятников, в которых отражена в значительной степени утраченная после нашествия варваров история Западной Церкви. Этот факт обуславливает и актуальность подобных исследований.

Цель исследования, таким образом, заключается в необходимости актуализировать в российской исторической науке тему изучения христианских древностей Медиолана и проанализи-

ровать на примере Медиолана и на основании сохранившихся источников и зарубежной литературы историю храмостроительства после прекращения гонений в 313 году.

Следует заметить, что в русской исторической науке в настоящий момент нет исследований о христианской археологии древнего Медиолана. Основные труды представлены на итальянском и других европейских языках. Из переведенных на русский язык исследований стоит упомянуть «Три христианские столицы. Топография и политика» немецкого ученого Рихарда Краутхаймера [18].

Источниками по теме исследования служат свидетельства современников эпохи, как, например: свт. Амвросия Медиоланского [15], блж. Августина Иппонского [12], Павлина Медиоланского [19], поэта Авсония [13].

Современные историки сходятся во мнении, что, вероятнее всего, Медиолан был основан кельтами-инсубрами около 590 г. до н. э. как небольшое поселение со святилищем. Вопреки популярной версии, что Медиолан — это название, образованное от составного *mediu* и *planum* (город посреди равнины, в котором буква «р» утратилась из-за характерной особенности кельтского языка), наиболее вероятной этимологией названия города следует признать следующую версию: историки определяют значение Медхелана как «центральное святилище» (кельт. *medhe* = «средний, центральный»; *lanon* = «святилище»).

Действительно, как показывают археологические данные, собранные в XIX веке, Медиолан начинался как небольшая деревня, которая постепенно росла возле языческого капища, посвященного кельтской богине Белисаме, которое было самой старой частью деревни, но в то же время находясь вне основных жилых зданий. Святилище, состоявшее из лесного массива в форме эллипса с центральной площадкой, было выровнено по точным астрономическим точкам и располагалось недалеко от современной площади Милана Ла Скала. Только через два столетия после возведения кельтского святилища

вокруг него стали строиться первые здания. Таким образом, с древности город имел религиозное значение в кельтской среде.

В 222 году до н. э. город был завоеван римлянами, что открыло новую эпоху в его истории. Римский Медиолан стал развиваться не вокруг капища, а вокруг форума, в нескольких сотнях метров от древнего поселения. Следующие 400 лет город активно развивался. Проповедь христианства в Медиолане и появление здесь первых последователей Христа относится к I веку н. э. По преданию, христианство здесь было проповедано святым апостолом Варнавой, который поставил местной общине епископом своего спутника Анаталона. С тех пор в городе находилась кафедра христианского епископа римских провинций Лигурия и Эмилия.

После того, как в 286 году Диоклетиан разделил империю, Медиолан стал резиденцией его соправителя Максимиана, главы Западной Римской империи. Благодаря этому город начинает быстро возвышаться. Медиолан украшается многими классическими постройками античного мира: дворцами, амфитеатром, цирком, банями, языческим храмом, мавзолеем и пр. [18, с. 75–77].

Римский поэт Авсоний в своей работе *Ordo urbium nobilium* описывает Медиолан спустя век следующим образом: «...В Медиолане все достойно восхищения, там большие богатства и многочисленные знатные дома. Население очень способное, красноречивое и приветливое. Город разросся и окружен двойным кольцом стен. Здесь есть цирк, где люди наслаждаются представлениями, театр с клиновидными ступенями, храмы, крепость императорского дворца, монетный двор... Дворы с колоннами украшены мраморными статуями... Здания его одно величественнее другого, словно соперники, и их близость к Риму не умаляет их величия...» [13, с. 90].

С точки зрения истории Церкви, подтверждением стремительного роста влияния Медиолана в жизни империи является и тот факт, что в 313 году именно здесь святой равноапостольный император Константин Великий заключил с Лицинием

договор, известный как «Миланский эдикт», провозгласивший религиозную терпимость в стране и окончательно положивший конец гонениям на христиан. Вышеназванные факты и события стали важным фактором развития в городе христианской архитектуры, о которой теперь следует сказать подробнее.

В год издания эдикта в Медиолане начинается строительство христианской архитектуры. Именно в 313 году началась постройка баптистерия, известного как «Баптистерий Санто-Стефано-алле-Фонти», в котором в 374 году примет Крещение свт. Амвросий Медиоланский [3, с. 35]. Сохранившаяся доныне купель представляла из себя восьмиугольный бассейн, украшенный мраморными плитами в виде креста, а также снабженный системой подачи воды [1].

Уже в следующем году был заложен первый храм, известный как *basilica vetus*, т. е. базилика древняя или *basilica minor*, т. е. малая. Сегодня на этом месте стоит знаменитый Миланский собор, ради строительства которого оба древнейших христианских здания Милана были разобраны в XIV веке (кроме одной фасадной стены храма, которая находится в комплексе Миланского собора, но недоступна для осмотра). Археологические находки указывают, что первый храм был устроен по образцу т. н. римских хорреумов — больших амбаров, размеры которых позволяли хранить в них разные товары, а в случае с храмом — собираться большому количеству людей. Нам неизвестно, кому изначально был посвящен храм, однако позднейшая перестройка его в собор Пресвятой Богородицы может указывать, что посвящение ей было задумано изначально. Данная церковь примыкала к баптистерию, образуя единый храмовый комплекс [10, с. 77–98].

Выше было сказано о капище кельтской богине Белисаме, с которого, собственно, и начался город. При римлянах на этом месте был воздвигнут также упомянутый выше языческий храм в честь богини Минервы. В 350 году на этом месте началось строительство христианского храма, получившего на-

звание *basilica maior* или *basilica nova*, т. е. новой и большой базилики. Она расположилась в непосредственной близости от первой базилики. Позднее ее именование базиликой Святой мученицы Феклы также дает основание предполагать, что именно ей храм был посвящен первоначально. В отличие от первой базилики храм имел три нефа и алтарную апсиду, особый проход для торжественного появления епископа, арочные колоннады. Р. Краутхаймер отмечает, что подобный план является уникальным для IV в. Вместимость собора позволяла только в основной части одновременно находиться 3 тыс. верующих. Качество каменной и кирпичной кладки указывает на внушительный бюджет, затраченный на строительство собора [18, с. 83].

Вместе с малой базиликой и баптистерием святого Стефана эти три строения образовали собой т. н. соборный комплекс или епископскую резиденцию, о которой упоминает в письме своей сестре Марцеллине свт. Амвросий Медиоланский [15, с. 282].

Именно в этой новой базилике в 355 году под давлением императора Константа собирался знаменитый Медиоланский Собор, который должен был способствовать распространению арианства на Западе. Местный епископ — свт. Дионисий Медиоланский и его сторонники отказались подписать решения и были отправлены в ссылку, из которой Медиоланский епископ уже не вернулся. По сообщениям святителя Афанасия Александрийского, после Собора верующие провожали своих епископов с плачем и восхищением [17, с. 144]. Более того, еще во время проведения Медиоланского Собора 355 года верующие города подняли возмущение в связи с грубым обращением с их правящим епископом, поэтому соборные заседания были перенесены из городского храма в императорский дворец [20, с. 68]. Вместо исповедника епископа Дионисия, на кафедру был возведен арианин Авксентий, занимавший кафедру до своей смерти в 374 г.

После смерти последнего именно здесь также происходили

выборы нового епископа, что вызвало ожесточенные споры между православными и арианами, для усмирения которых явился губернатор провинции Амвросий, чудесным образом избранный тут же новым епископом [19, с. 63].

Спустя некоторое время святителю Амвросию придется отстаивать этот храм перед Юстиной, матерью Валентиниана II, желавшей отдать этот храм арианам. Епископ отказал и ей, и императору. Ввиду таких дерзких поступков святителю стали угрожать ссылкой. В ответ на это он закрылся в храме и в течение трех дней вместе с народом возносил горячие молитвы. Когда на сторону предстоятеля Церкви стали переходить даже солдаты, прибывшие сюда для насильственного изъятия храма, император уступил [14, с. 60].

Еще одной базиликой, относящейся к первой половине IV века, является т. н. базилика Портиана (*basilica portiana*), получившая свое название в честь Порция, сына знатного медиоланского гражданина и сенатора Филиппа, который в то время заботился о надлежащем погребении христианских святых и воздвиг храм на месте погребения одного из местночтимых мучеников — Виктора, римского воина из Медиоланского гарнизона, принявшего мученическую смерть за христианскую веру в гонение Диоклетиана [4, с. 57]. Сегодня этот храм существует и по-прежнему носит имя этого святого (Базилика Сан-Витторе-аль-Корпо). Согласно второй версии, храм был построен на месте бывшего христианского кладбища [4, с. 57].

К первой половине IV века относят также базилику *trium magorum*, т. е. посвященную трем волхвам. Базилика, вероятно, была основана около 344 года. По преданию, Медиоланский епископ святитель Евсторгий (343–350 гг.) получил непосредственно от императора Константа I в подарок огромный каменный саркофаг с мощами волхвов, прибывший из Константинополя (где они были захоронены несколькими десятилетиями ранее императрицей святой Еленой, которая обрела их во время своего паломничества в Святую Землю). Перевезенные на повозке, мощи остановились возле ворот Медиола-

на, так как волю, тянущие за собой огромный вес, в какой-то момент остановились и отказывались продолжать путь. Епископ Евсторгий истолковал все как волю самих мощей, чтобы остаться в этой точке, отказавшись от идеи быть захороненным в *basilica nova*, как это было изначально предусмотрено. Следовательно, за городскими стенами было построено новое место поклонения, которое позже было названо в честь святителя Евсторгия, который попросил, чтобы его похоронили там, в свою очередь, рядом с самими волхвами [4, с. 69.].

Как кратко упоминалось выше, в 374 году Медиоланским епископом стал свт. Амвросий, который открыл новую эпоху храмостроительства в своем кафедральном городе.

Первым делом, с его инициативы, к *basilica maior* был пристроен боковой атриум, в котором расположилась школа для духовенства — одна из первых известных духовных школ на Западе. Здесь же, около базилики, им было инициировано строительство нового баптистерия, известного как Баптистерий Сан-Джованни-алле-Фонти, т. е. посвященного святому Иоанну Крестителю. Строительство продолжалось с 378 по 397 год [2]. На Пасху 387 года в этом баптистерии свт. Амвросий крестил блаженного Августина с его сыном Адеодата [12, с. 285–286].

Однако самым масштабным проектом святителя следует признать программу строительства базилик, посвященных различным чинам святых вокруг города, как подражание Риму, а еще вероятнее — в качестве определенного соперничества с древней столицей [18, с. 87].

Так, базилика мучеников (*basilica martyrum*), а ныне базилика Сант-Амброджо, была построена между 379 и 386 годами на христианском кладбище, где покоились замученные в последнее гонение императора Диоклетиана христиане, что и определило чин, которому посвятили церковь. Археологические раскопки свидетельствуют, что святитель Амвросий изначально спроектировал в алтаре усыпальницу для себя, в которой и был впоследствии погребен (7, с. 1889).

Придерживаясь христианской традиции воздвигать храмы на могилах мучеников или помещать их мощи в самой церкви, и по просьбе самой христианской общины города святитель пожелал найти честные останки кого-либо из святых мучеников и поместить их в новой базилике. В сонном видении святителю Амвросию было явлено место погребения двух братьев Гервасия и Протасия, которые претерпели мученическую кончину в Медиолане при Нероне или Марке Аврелии. Когда мощи были обреты, от них тут же стали совершаться чудеса, о которых святитель пишет в письме к сестре — св. Марцеллине [16, с. 301]. Честные нетленные останки святых братьев были торжественно перенесены в базилику мучеников, где и почивают поныне.

Примерно в это же время, в 382–386 гг., была построена базилика апостолов (*basilica apostolorum*) — по примеру аналогичной базилики в Константинополе, куда были перенесены мощи ближайших учеников Христа. Храм также воспроизводил крестообразную форму константинопольской церкви святых апостолов [18, с. 86]. По преданию после окончания строительства миланской базилики святитель Амвросий также торжественно положил в ней мощи святых апостолов Андрея, Фомы, Луки и Иоанна Богослова. По мнению Р. Краутхаймера, этим жестом святитель Амвросий желал подчеркнуть связь Медиолана с Константинополем, который Феодосий Великий наконец-то очистил от арианства. Точно так же, расположив храм вне городских стен, по мнению ученого, святитель подчеркивал связь и с Римом, преподнося свой кафедральный город как равноправную столицу Римской империи [18, 87].

В 395 году здесь также были положены мощи святого мученика Назария, что и обеспечило современное название данному храму — Сан-Назаро в Броло. С V века за храмом утвердился статус усыпальницы медиоланских епископов [5, с. 24].

Около 381 года была построена базилика пророков — *basilica Prophetarum*. По случаю освящения храма святитель Амвросий положил в храме мощи свт. Дионисия Медиоланского,

своего предшественника, который не подписал решения Медиоланского Собора 355 года. Именно поэтому в последующее время храм носил название Базилика Сан-Диониджи. К сожалению, данная церковь не сохранилась, будучи разрушенной в XVIII веке [6, с. 65].

Базилика Пресвятой Богородицы и всех святых девственниц (*basilica Virginum*) была заложена святителем Амвросием в 397 году на месте древнего языческого кладбища, о чем свидетельствуют археологические исследования. При этом следует отметить, что сам храм не упоминается ни в письмах святителя Амвросия, ни в хронике жизни святого, оставленной его секретарем диаконом Павлином. Даже блж. Августин, передавший нам много указаний о жизни Амвросия, не оставил свидетельства о возведении базилики.

Тем не менее, в ней был погребен епископ Симплициан (что обеспечивает храму современное название в честь этого святого), преемник святителя Амвросия, который также, по преданию, в 397 году положил в этом храме мощи мучеников: Мартирия, Сисиния и Александра. Они были медиоланскими священниками, которых свт. Амвросий отправил на проповедь к язычникам Северной Италии, которые их убили. Епископ города Трентино, рядом с которым произошло это злодеяние, передал тела мучеников в Медиолан в том же 397 году [8, с. 166].

Этими четырьмя базиликами, построенными за пределами римских стен Милана, святитель Амвросий реализовал свой замысел о храмостроительстве, чтобы церкви у главных ворот города символически образовали собой крест.

Отдельно следует упомянуть базилику Сан-Лоренцо, или *basilica palatina*, то есть дворцовую, стоящую около двора. Споры о ее времени ее строительства сохраняются до сих пор. По мнению Р. Краутхаймера, строительство этого храма началось при святителе Амвросии, однако сам он к этому допущен не был. Различия с качеством храмов Медиоланского святителя указывают на то, что контролем за строительством

Сан-Лоренцо занимались сами императоры, которые не жалели средств на христианский памятник, и желавшие устроить в городе для себя гробницу [18, 97–98].

Сохранилось предание, что строительство этой базилики было изначально инициировано для нужд ариан, которые, как можно было слышать выше, так и не добились для себя выделения храма. Причем святитель Амвросий поставил условие, чтобы храм строился и собиралась община вне города, как это сделал император Феодосий в Константинополе по отношению к арианскому епископу Демосфену. Тем не менее по окончании строительства святитель Амвросий все равно отдал храм православным, пользуясь своим неограниченным авторитетом и твердостью духа [15, с. 1]. Поэтому, вероятно, в отношении именно этого храма произошел знаменитый спор святителя Амвросия и Юстины, матери Валентиниана II [15].

Подводя итог, можно заметить, что в IV веке Медиоланская Церковь переживает период колоссального развития христианской жизни. Легализация христианства в 313 году в самом Медиолане, утверждение здесь столицы Западных императоров, занятие епископской кафедры выдающимися святыми отцами обеспечили городу и местной митрополии подлинное торжество христианства. Менее чем за сто лет в городе появляются десять храмов и два баптистерия. Языческие достопримечательности становятся фундаментами под новые храмы, а их стены идут на стройматериалы для этих самых церквей. Усилиями медиоланских епископов, особенно святителя Амвросия, в городе появляется школа для духовенства, развивается миссия среди язычников, происходят канонизации святых мучеников, проходят многочисленные западные Соборы и побеждается арианская ересь. Эти и другие вышеназванные факты в очередной раз свидетельствуют о феномене Медиоланской Церкви в IV веке и необходимости дальнейшего изучения этой страницы христианской истории, малоизвестной в российской исторической науке.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Basilica Vetus e Battistero di Santo Stefano alle fonti,
URL: adottaunaguglia.duomomilano.it (дата обращения: 12.09.2023).
2. Battistero di San Giovanni alle fonti. URL: adottaunaguglia.duomomilano.it (дата обращения: 12.09.2023).
3. *Cazzani E.* 1996. Vescovi e arcivescovi di Milano. Milano: Massimo., 1996.
4. *Fiorio M. T.* Le Chiese di Milano / a cura di Maria Teresa Fiorio. Milano: Electa, 1985. 387 p.
5. *Gerli V.* Basilica dei Santi Apostoli e Nazaro Maggiore — Guida al percorso archeologico, Milano, Parrocchia dei SS. Apostoli e San Nazaro Maggiore, 2014.
6. *Kinney D.*, Le chiese paleocristiane di Milano // Millennio ambrosiano, I.
7. *Landriani G.* La basilica ambrosiana. Milan, 1889.
8. *Mirabella M. M.* Milano Basilica di S. Simpliciano // Studi e Ricerche nel Territorio della Provincia Milano. Milan, 1976.
9. *Montrasio A.* Le basiliche preambrosiane. I sepolcri dei SS. Vittore e Satiro, Milano, 1940. P. 40–45.
10. *Roberti M. M.* La Cattedrale antica di Milano e il suo Battistero // Arte Lombarda. Vol. 8, No. 1 (Primo Semestre 1963), P. 77–98.
11. *Vincenzo Brambilla*, Grandiosi lavori a San Simpliciano, in Topografia Storica Di Milano Ossia Prospetto Delle Cose Principali Che Costituiscono La Rinomanza, Il Lustrò Ed Il Benessere Della Metropoli Milanese, Vol. I, Milano, Tipografia di Gius. Bernardoni, 1844, P. 220.
12. *Августин Иппонский*, блж. Исповедь. IX, 6. М.: Дар, 2005. 544 с. С. 285–286.
13. *Авсоний*, Ordo urbium nobilium, VII // Стихотворения. М., Наука, 1993 г.
14. *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 60.
15. *Амвросий Медиоланский*, свт. Письмо 76. О передаче ба-

зилики (брат сестре) // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV, Ч. 2. Письма 54-77. Письма, не вошедшие в собрание (Epistulae extra collectionem) / Святитель Амвросий Медиоланский, М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 512 с. С. 282–298.

16. *Амвросий Медиоланский, свт.* Письмо 77. Брат госпоже сестре, которая ему дороже жизни и очей // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV, Ч. 2. Письма 54-77. Письма, не вошедшие в собрание (Epistulae extra collectionem) / Святитель Амвросий Медиоланский, М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 512 с. С. 299–315.

17. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. II. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

18. *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы. Топография и политика / Пер. Л. А. Беляев, А. М. Беляева; послесл.: Л. А. Беляев. М.: Общество историков архитектуры. Архив архитектуры; СПб.: Алетейя, 2000. 192 с.

19. *Павлин Медиоланский.* Житие свт. Амвросия // Собрание творений: на латинском и русском языках / свт. Амвросий Медиоланский; [пер. с лат. Д. Е. Афиногенова, прот. А. Гриня, М. В. Герасимовой; пер. со старославян. Ф. Б. Альбрехта]; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012–2017. / Т. 1. 2012. 440 с. / Житие свт. Амвросия. 55–154 с.

20. *Пареди А.* Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан, 1990.

УДК 94(47).083

Иеромонах Ферапонт (Широков)

кандидат богословия,
проректор по воспитательной работе,
доцент кафедры Церковно-исторических дисциплин
Вологодской духовной семинарии,
докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
E-mail: ierom.ferapont@yandex.ru

Hieromonk Ferapont (Shirokov)

Candidate of Theology,
Vice Rector for Educational Work,
associate Professor at the Department of Church and Historical
Disciplines
at the Vologda Theological Seminary,
doctoral student at the General Church Postgraduate and Doctoral
Studies
named after Saint Cyril and Saint Methodius
E-mail: ierom.ferapont@yandex.ru

**ПРЕОБРАЗОВАНИЕ КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ В 1869 ГОДУ (ПО МАТЕРИАЛАМ
ОТЧЕТА О РЕВИЗИИ)**

**TRANSFORMATION OF THE KALUGA THEOLOGICAL
SEMINARY IN 1869 (ON THE MATERIALS OF THE AUDIT
REPORT)**

Аннотация. В настоящий момент светских и церковных исследователей все больше привлекает история региональных духовно-учебных заведений в синодальный период исто-

рии Русской Православной Церкви. Наличие широкого пласта источников позволяет осветить до этого малоизвестные страницы истории той или иной духовной школы. В настоящем исследовании представлена попытка охарактеризовать положение духовных семинарий в годы преобразований на примере Калужской духовной семинарии. В качестве основного источника привлечены материалы ревизии Калужской семинарии в год ее преобразования, осуществленной ревизором Учебного комитета И. А. Ненарокомовым.

Abstract. At the moment, both secular and ecclesiastical researchers are increasingly attracted by the history of the regional theological educational institutions at the Synodal period of the Russian Orthodox Church. The presence of a wide range of sources makes it possible to illuminate previously little-known pages of the history of a particular theological school. This study presents an attempt to characterize theological seminaries' position in the years of transformation by the example of the Kaluga Theological Seminary. The materials of the Kaluga Seminary's audit in the year of its transformation, carried out by the auditor of the Educational Committee I. A. Nenarokomov, are used as the main source.

Ключевые слова: Учебный комитет, ревизии духовно-учебных заведений, Калужская духовная семинария, И. А. Ненарокомов.

Key words: The Educational Committee, audits at theological educational institutions, the Kaluga Theological Seminary, I. A. Nenarokomov.

История среднего духовного образования сегодня вызывает особый интерес среди исследователей, о чем свидетельствует наличие значительного количества диссертационных исследований, а также монографий. Особое внимание на сегодняшний день обращено положению региональных духовно-учеб-

ных заведений в пореформенный период (вторая половина XIX — начало XX века). При изучении истории духовных семинарий исследователями привлекаются различные источники, в том числе архивные документы, материалы личного происхождения и периодической печати. Важное значение следует придать материалам ревизий духовно-учебных заведений, которые находятся в фонде Учебного комитета Российского государственного исторического архива г. Санкт-Петербурга. Цель настоящего исследования — осветить состояние региональных духовных семинарий на начальном этапе преобразований на примере Калужской духовной семинарии, а также представить вклад контрольно-ревизионной деятельности Учебного комитета при Святейшем Синоде в становление отечественного духовного образования.

В 1867 году произошла коренная реформа духовно-учебных заведений. Новоучрежденный центральный орган управления духовными школами Учебный комитет при Святейшем Синоде в свои обязанности включал контроль за введением в действие положений нового устава духовных семинарий, что осуществлялось посредством ревизий, которые обычно проходили в духовных школах перед осуществлением преобразований и непосредственно после [4]. Вне зависимости от очередности преобразований с 1867 года в семинариях предписывалось осуществлять изменения в учебно-воспитательном строе, которые не касались материальной составляющей. Для этого экземпляры устава и штатов семинарий, а также указ Святейшего Синода от 27 мая 1867 года рассылались епархиальным преосвященным, которые должны были их отправлять в консистории и семинарские правления для соответствующих распоряжений. Ревизоры Учебного комитета в свою очередь должны были осуществить инспекцию по всем частям управления духовно-учебного заведения: административной, учебной, воспитательной и хозяйственной. На ревизоров возлагалась функция исправления обнаруженных недочетов на месте, а также сообщение о них высшей церков-

ной власти для подготовки соответствующих циркуляров и распоряжений по духовно-учебному ведомству. Отчеты о ревизиях духовно-учебных заведений печатались и рассылались по всем семинариям и духовным училищам [8, л. 1]. Член-ревизор Учебного комитета С. И. Миропольский отмечал, что ревизии семинарий имели наибольших успех в деле преобразования и в значительной степени положительно характеризовали Учебный комитет, так как ни одно другое ведомство не имело подобного рода ревизий [2, с. 839].

В ходе ревизии обо всех наиболее существенных нарушениях ревизор должен был немедленно сообщать в Учебный комитет и обер-прокурору, а по завершении ревизии в кратчайший срок подготовить подробный письменный отчет о положении дел в духовной семинарии. Отчет представлялся обер-прокурору, который, знакомясь с ним, делал замечания и пометки, после чего отчет направлялся в Учебный комитет для дальнейшего обсуждения. Таким образом, материалы ревизий являются ценным и объективным источником в изучении состояния духовно-учебных заведений во второй половине XIX — начале XX века.

Указом Святейшего Синода от 16 августа 1868 года за № 2526 определялось в предстоящем учебном году совершить полное преобразование по новому уставу семинарий в Владимирской, Вологодской, Калужской, Тульской и Пермской епархиях [3, л. 1]. Указ определял «подвергнуть в будущем учебном году полному по новым уставам и штатам преобразованию духовно-учебных заведений...» [6]. Руководством к преобразованию должны были служить сам устав семинарий и училищ, а также циркулярное письмо Святейшего Синода от 22 мая 1867 года о порядке введения в семинариях новых уставов и штатов.

Во Всеподданейшем отчете обер-прокурора графа Д. А. Толстого за 1869 год отмечено, что из представленных ревизорами отчетов следует заключить, что состояние духовно-учебных заведений накануне реформы «было далеко не уте-

шительно во многих отношениях» [1, с. 143]. При достаточно организованном курсе богословских дисциплин предметы общеобразовательные, в частности классические языки и математические науки, находились в упадке. Среди преподавателей отмечались недостатки в методике преподавания и нравственном воспитании учащихся, следствием чего становились нарушения учебной дисциплины даже и в благоустроенных заведениях. В воспитательной части отмечалось отсутствие должного надзора со стороны инспекции, что было обусловлено неясностью в сознании воспитательных обязанностей. Неправильные меры со стороны инспекции самым неблагоприятным образом сказывались на поведении учеников.

Учебный комитет, таким образом, посредством ревизий бдительно следил за положением реформы, не оставляя без внимания имеющиеся недостатки и изыскивая способы к достижению поставленной цели.

Для оценки хода преобразования духовно-учебных заведений Калужской епархии в 1869 году был командирован ревизор Учебного комитета И. А. Ненарокомов, который ознакомился с положением дел в семинарии и признал ее подготовленной к реформе. Ревизор в своем отчете отметил общий положительный строй учебного дела, при этом подчеркнул необходимость улучшения качества преподавания в училищах, отметив, что учащиеся высшего и среднего отделений семинарии отличались хорошими познаниями, что нельзя было сказать об учениках низшего отделения, которые имели слабый уровень учебной подготовки в связи с низким качеством обучения в духовных училищах Калужской епархии. Семинарское руководство вынуждено было снизить образовательный ценз при поступлении учеников в семинарию и взять поступающих с неудовлетворительными баллами, что было крайне отрицательно оценено ревизором: «...подобные снисхождения к ученикам духовных училищ при приеме их в семинарию сделаны были и в двух других обревизованных мною семинариях и допущены как необходимость, ибо при общем неудов-

летворительном положении учебной части в училищах, не получивших полного преобразования, и при точном исполнении п. 124 Устава Семинарий низшие отделения этих семинарий остались бы почти пустыми» [10, л. 97].

Особую роль в правильной постановке учебного дела в Калужской семинарии по мнению ревизора играл ректор семинарии архимандрит Асинкрит (Верещагин), который, в частности, распорядился передавать ему на просмотр лучшие сочинения воспитанников, что стимулировало наставников семинарии к более строгому исполнению п. 134 устава духовных семинарий, определяющего, что «с классным обучением должно быть соединяемо упражнение учеников, по возможности чаще, в сочинениях, сопровождаемых всегда обстоятельным разбором со стороны учителей» [7, с. 28–29].

Положение воспитательной работы в Калужской семинарии, по мнению ревизора, было лучшим из всех обревизованных им семинарий, что являлось заслугой инспектора духовной школы. Ревизор писал: «...при том усердном и добросовестном отношении к делу воспитания, которое высказывается в наличных деятелях по этой части в Калужской семинарии и при котором нет места ни небрежности в надзоре за воспитанниками и нравственном их руководствовании, ни слабости, особенно к важным проступкам их...» [10, л. 99]. Наставники в свою очередь являли пример нравственной жизни, что также высоко оценивалось ревизором. И. А. Ненарокомов сделал распоряжение об отмене «старших» из воспитанников, наличие которых было недопустимо в воспитательном отношении согласно нормам устава 1867 года и синодальных определений о воспитательной работе в духовных школах.

Таким образом, можно отметить, что Учебный комитет при Святейшем Синоде посредством ревизий сыграл важную роль в осуществлении преобразований духовно-учебных заведений. Ревизия Калужской семинарии, произведенная в год преобразования, зафиксировала некоторые наличные недочеты, которые были исправлены в самое ближайшее время, о чем

свидетельствуют материалы следующей ревизии, произведенной в 1871 году ревизором С. И. Лебедевым, несмотря на то, что обстоятельства ревизии были связаны с протестными волнениями в духовной семинарии [9, л. 52 об]. В 1873–1874 учебном году тот же ревизор в своем отчете отметил, что «благодаря обстоятельным указаниям и разъяснениям первых двух ревизий, семинария Калужская в текущем учебном году найдена мною вообще в состоянии удовлетворительном, хотя не без недостатков по некоторым частям внешнего и внутреннего ее благоустройства» [11, с. 1].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1869. СПб., 1870.
2. *Миропольский С. И.* 25-летие Учебного комитета при Святейшем Синоде // Церковные ведомости. 1892. № 23. С. 829–840.
3. О преобразовании духовно-учебных заведений в епархиях: Владимирской, Вологодской, Калужской, Тульской и Пермской в 1869 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. I. Ст. 2. Д. 175.
4. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е (1825–1881 гг.). СПб.: 42. № 44570.
5. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: ПСТГУ, 2006. 659 с.
6. Указ Святейшего Синода // Вологодские епархиальные ведомости. 1868. № 19. С. 422.
7. Уставы и штаты духовных семинарий и училищ, Высочайше утвержденные 14 мая 1867 года. СПб., 1867. 84 с.
8. Учебный комитет при Синоде. Дело о печатании ревизорских отчетов о состоянии духовных семинарий и училищ // РГИА. Ф. 802. Оп. 16. Д. 142.
9. Учебный комитет при Синоде. По отчету действительного статского советника Лебедева о произведенной им в 1871 г. ревизии семинарии и училища Калужской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1872. Д. 44.

10. Учебный комитет при Синоде. По отчету статского советника Ненарокова о произведенной им в 1869 году ревизии духовно-учебных заведений Калужской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1869. Д. 7.

11. Отчет о ревизии духовно-учебных заведений Калужской епархии в 1873–1874 гг. СПб, 1874. 50 с.

УДК 929

Диакон Зотин Андрей Александрович

кандидат богословия, проректор по учебной работе
Казанской православной духовной семинарии
e-mail: zotin_andreyu@rambler.ru

Михайлов Андрей Юрьевич

кандидат исторических наук,
доцент кафедры отечественной истории
Казанского (Приволжского) федерального университета
e-mail: arunion@mail.ru

Deacon Andrey Alexandrovich Zotin

Candidate of Theology, Vice-Rector for Academic Affairs
Kazan Orthodox Theological Seminary
e-mail: zotin_andreyu@rambler.ru

Mikhailov Andrey Yuryevich

Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor of the Department of National History
Kazan (Volga Region) Federal University
e-mail: arunion@mail.ru

**«НЕОБХОДИМОСТЬ ПРАВОВОГО ПОРЯДКА
ВЫТЕКАЕТ УЖЕ ИЗ САМОГО УЧРЕЖДЕНИЯ
ЦЕРКВИ...» ПРОФЕССОР КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ ПАВЕЛ ДМИТРИЕВИЧ ЛАПИН (1877 — по-
сле 1933): ИСТОРИКО-БИОГРАФИЧЕСКАЯ
РЕКОНСТРУКЦИЯ**

**«THE NECESSITY FOR LEGAL ORDER FOLLOWS FROM
THE VERY ESTABLISHMENT OF THE CHURCH...»
PROFESSOR OF THE KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY
PAVEL DMITRIEVICH LAPIN (1877 — after 1933):
HISTORICAL AND BIOGRAPHICAL RECONSTRUCTION**

Аннотация. В данной статье представлен авторский вариант историко-биографической реконструкции жизненного и творческого пути Павла Дмитриевича Лапина (1877–1933) — профессора церковного права Казанской духовной академии, члена Поместного собора 1917–1918 гг. и Высшего церковного совета. Биография ученого периодизирована, обоснованы критерии периодизации. В итоге выделено четыре этапа: 1) 1877–1898 годы — доказанский (орловский) период, от рождения до окончания Орловской духовной семинарии, менее подробный и напрямую не связанный с его профессиональной деятельностью и тематикой творчества. 2) 1898–1917 годы — учеба в Казанской духовной академии и начало преподавательской деятельности, период оформления научно-профессиональных интересов, становления как канониста, формирования собственных богословско-канонических представлений, завершившийся защитой в 1903 году докторской диссертации; скоротечное преподавание в Курской духовной семинарии, в ряде учебных заведений Казани и в Казанской духовной академии. 3) 1917–1922 годы — период наиболее активной церковно-общественной (политической) деятельности профессора, связанный с избранием в члены Поместного собора (1917–1918) и работой в Высшем Церковном Совете. 4) 1922–1933 годы — Московский период, когда П. Д. Лапин для участия в работе Высшего Церковного Совета переезжает в Москву, где преподает в нелегальной Московской духовной академии, за которым следует арест. В качестве критерия избран географический принцип и качественные изменения в интеллектуальной биографии.

Abstract. This article presents the author's version of the historical and biographical reconstruction of the life and creative path of Pavel Dmitrievich Lapin (1877–1933), professor of church law at the Kazan Theological Academy, member of the Local Council of 1917 — 1918. and the Supreme Church Council. The biography of the scientist is periodized, and the criteria for periodization are substantiated. As a result, four stages have been identified: 1) 1877–1898 — the Dokazan (Oryol) period, from birth to graduation from the Oryol Theological Seminary, less detailed and not directly related to his professional activities and themes of creativity. 2) 1898–1917 — study at the Kazan Theological Academy and the beginning of teaching, the period of developing scientific and professional interests, becoming a canonist, forming one's own theological and canonical ideas, which ended with the defense of a doctoral dissertation in 1903; short-term teaching at the Kursk Theological Seminary, in a number of educational institutions in Kazan and at the Kazan Theological Academy. 3) 1917–1922 — the period of the professor's most active church and social (political) activity, associated with his election as a member of the Local Council (1917–1918) and work in the Supreme Church Council. 4) 1922–1933 — Moscow period, when P. D. Lapin moves to Moscow to participate in the work of the Supreme Church Council, where he teaches at the illegal Moscow Theological Academy, which is followed by arrest. The geographical principle and qualitative changes in intellectual biography were chosen as the criterion.

Ключевые слова: церковное право, Казанская духовная академия, историко-биографическая реконструкция, П. Д. Лапин, И. С. Бердников, соборность.

Key words: church law, Kazan Theological Academy, historical and biographical reconstruction, P. D. Lapin, I. S. Berdnikov, conciliarity.

Введение

Данные слова профессор П. Д. Лапин сказал в своей

вступительной лекции по каноническому праву в Казанской духовной академии [29, с. 719], выдав квинтэссенцию своей уже многолетней научной деятельности, которая в начале XX в. уже постепенно переходила в практическую, помня его активную деятельность в устройстве постсинодальной церкви в первые постреволюционные годы 1917–1920-е. Если Церковь в одном из измерений есть общество людей, то в ней должен существовать порядок, который определяется правом — так рассуждает в лекции П. Д. Лапин [29, с. 719] и, собственно, этому посвящено было все его научное творчество.

Современная историческая наука (как светская, так и конфессиональная — церковно-историческая в рамках духовных учебных заведений), имеющая уже более тридцати лет с воем постсоветском развитии, к сожалению, вынуждена до сих пор возвращать обществу забытые имена. Одним из таких имен является имя известного церковно-общественного деятеля поздней российской империи и раннего СССР — Павла Дмитриевича Лапина (1877 — после 1933). Сделав в Казани достаточно типичную для выходца из духовного сословия карьеру профессора Казанской духовной академии, в эпоху между революциями 1917 г. он стал одним из ключевых лиц церковного реформаторства, участвуя в сессиях Поместного собора 1917–1918 гг., восстановившего патриаршество. В созданной системе управления Российской Церковью он стал членом Высшего Церковного Совета — органа управления Церковью, включая мирянский элемент (к которому он и относился).

Пока мы еще не знаем точной даты смерти как результата непрозрачности приговоров эпохи репрессии... Данная статья имеет вектором закрыть эти лакуны: в ней детально, на основе ввода в научный оборот архивного материала восстанавливается биография профессора, то есть осуществляется историко-биографическая реконструкция. Очевидно, что без публикации детальной биографии невозможно анализировать творчество ученого, его концепции

и оценивать вклад в науку церковного права, да и в целом в социогуманитарную сферу начала XX в. Этому, безусловно, будут посвящены последующие изыскания.

От рождения к семинарии:

Орловский (доказанский) период, 1877 — 1898 гг.

Павел Дмитриевич Лапин родился 2 октября 1877 году в селе Бутрь (Бутря) Карачаевского уезда Орловской губернии в семье дьякона местной Преображенской церкви, что предопределило его дальнейшую судьбу. Воспитывался Павел Дмитриевич в традиционном православном духе.

В 1892 году в возрасте 15 лет П. Д. Лапин первым учеником оканчивает Орловское духовное училище [33, с. 868]. В 1898 году по первому разряду завершает обучение в Орловской духовной семинарии. Орловская духовная семинария была основана в 1778 году епископом Амвросием (Подобедовым, впоследствии Казанским митрополитом), как архиерейская духовная школа была в г. Севск на территории Архиерейского дома (Севская духовная семинария). Орловская духовная семинария к концу XIX века представляла собой шестиклассную духовную школу, при которой имелось древнехранилище с собранием памятников церковной старины и древними рукописями. В целом орловские духовные школы представляли собой к тому времени типичные провинциальные учебные заведения, где Павел Лапин получил элементарные знания. По окончании Орловской духовной семинарии Лапин Павел Дмитриевич по первому разряду был отправлен для поступления в Казанскую духовную академию [32, 1122]. По-видимому, уже тогда в годы обучения в Орловских духовных школах за юным Павлом стали замечать его выдающиеся способности и таланты в учении, так как училище и семинарию он заканчивает по первому разряду.

Период обучения в Казанской духовной академии (1898–1903 гг.)

Во время учебы Павла Лапина в Казанской духовной

академии ректором был епископ Чебоксарский Антоний (Храповицкий) — выдающийся деятель российского Православия, впоследствии основатель и первоиерарх Русской Православной Церкви за рубежом.

При нем Казанская духовная академия переживала свой рассвет как интеллектуально, так и духовно. «Молодой, живой, увлекающийся, во все вмешивающийся и все преобразующий по-своему, — новый ректор весьма заметно растревожил академическую жизнь и повел ее форсированным шагом... Никогда не бывало столько, сколько при нем, коллоквиумов, никогда столько не производилось магистров и докторов, не избиралось почетных членов» [25, с. 160], — так характеризуют деятельность нового ректора современники.

Расцвет академии в плане духовном обязан иеросхимонаху Гавриилу (Зырянову) — известному старцу Седмиезерного монастыря, который был духовником и наставником многих преподавателей и студентов академии и семинарии. Многие воспитанники ездили в Седмиезерную пустынь за советом или благословением к святому старцу. Сам иеросхимонах Гавриил был желанным гостем в Казанской духовной академии [36, с. 114].

Дружба между ректором и духовником академии — между епископом Антонием (Храповицким) и иеросхимонахом Гавриилом (Зыряновым) — положительно сказывалась на нравственной стороне жизни академии. Если раньше нарушение порядка было обычным делом (сказывались революционные 1905–1907 гг.), то благодаря помощи святого старца в академии стала налаживаться спокойная жизнь.

В таких благоприятных для научной деятельности и духовного развития условиях в 1898 году началось обучение Лапина Павла Дмитриевича в Казанской духовной школе на XLIII курсе.

Повседневность студента Казанской духовной академии заключалась в обязательном посещении лекций, работе в библиотеке, участии в богослужениях в академическом храме Святого Архангела Михаила.

На трех первых курсах студентам академии предписывалось 18 лекций в неделю (примерно по 3–4 в день), а на четвертом не меньше девяти. На четвертом курсе читалось догматическое и пастырское богословие, церковное право, литургика, церковная археология, также студентам уделялось время для написания кандидатской работы [4, с. 257, 299]. На содержание одного студента академии выделялось 200 рублей в год. Выдавался подрясник, а для выхода на улицу шляпа или сибирка¹.

При поступлении в Казанскую духовную академию приемной комиссией рассматривались средний бал студента за весь семинарский курс и отметка за поведение [21, с. 81]. Средний бал за семинарский курс у Павла Лапина составлял 4,71, а также отличная оценка за поведение. По свидетельству архивных документов за время обучения Лапина Павла в Орловской духовной семинарии на казенном счету на него было потрачено 540 рублей [21, с. 81].

Вступительные экзамены в 1897–1898 учебном году проходили по следующим дисциплинам: Священное Писание Ветхого Завета, догматическое богословие, общая церковная история, русская церковная история, философия, а также два языка на собственный выбор поступающего. Павел Лапин сдавал немецкий и греческий языки. По этим предметам Лапин получил от 4 до 5 баллов. По итогам всех вступительных экзаменов Лапин Павел Дмитриевич получил средний бал, который составил 4,04, и был зачислен на казенный счет (всего 22 студента) в Казанскую духовную академию [21, с. 81]. Студент Лапин записался во вторую группу на курсе, которая включала в себя углубленное изучение гражданской и общей русской истории [21, с. 81].

Описывая бытовую сторону жизни воспитанника академии Павла Лапина, необходимо сказать, что Совет Казанской духовной академии материально поддерживал студентов — выделялись деньги на пошив теплой одежды и обуви [6, с. 45].

¹ Сибирка — верхняя одежда, короткий кафтан со сборками.

Кроме учебной деятельности, студенты также воспитывались и духовно. Воспитательной частью предписывалось и контролировалось, чтобы студенты академии в двенадцатые праздники и в дни Великого поста должны были обязательно участвовать в таинствах Покаяния и Евхаристии. О том, кто и сколько раз исповедовался и причащался в обязательные дни, свидетельствуют инспекторские донесения. Стоит отметить, что П. Д. Лапин неукоснительно соблюдал данное правило. В донесениях инспектора за первые два курса его обучения стоит отметка о том, что он исповедовался и причащался. [7, с. 2–3].

21 июня 1902 года Лапин Павел Дмитриевич оканчивает Казанскую духовную академию и удостоивается степени кандидата богословия с правом преподавания с духовной семинарии, а также с правом при соискании степени магистра богословия не держать новых устных испытаний [20, с. 195].

О хорошей успеваемости П. Д. Лапина свидетельствуют следующие факты. Так, например, третий курс обучения Лапин Павел закончил с пятью баллами (по пятибалльной системе) по всем предметам [8, с. 166], что определил его вторым учеником на курсе по успеваемости (средний балл по сумме всех предметов составил 4,982) [8, с. 166].

Также после выпускного акта на очередном заседании Совета академии обсуждался вопрос о том, кому выдать премию митрополита Макария (Булгакова) размером 165 рублей. Советом были рассмотрены все выпускные кандидатские диссертации и 3 лучшие из них вынесли на еще одно обсуждение. Среди трех лучших работ была работа Лапина Павла, но Советом академии была премирована работа Андреева Алексея [10, с. 31].

Напряжение, концентрация в учебе и написание кандидатской диссертации, по-видимому, даже вызвали у него проблемы со здоровьем. В архиве отложился документ П. Д. Лапина от 18 июля 1902 года, в котором он просит Совет академии выдать ему денежные средства в размере 50 рублей для поездки на родину с целью поправки своего расстроенного здоровья [9, с. 5].

С 15 августа 1902 года по 15 августа 1903 года Павел Лапин состоял в академии профессорским стипендиатом при кафедре церковного права [20, с. 196].

9 декабря 1902 года в Совет академии поступила инструкция профессора И. С. Бердникова, в которой он рекомендует стипендиату Лапину заниматься продолжением своих научных исследований в области вопросов соборности и высшего церковного управления. Бердников своим авторитетом пролоббировал в Совете академии, чтобы все время разработки стипендиатства было посвящено исключительно научным изысканиям, без осложнений «другими заданиями учебного характера» [9, с. 17–18].

6 сентября 1903 года по окончании срока стипендиатства, П. Д. Лапин представил Совету академии годичный отчет о проделанной научной работе. В течение всего года он исследовал вопрос применения соборного начала в строе поместных церквей.

В работе представлен краткий рассказ о происхождении инстанций поместного управления в Древней Вселенской Церкви и, в частности, рассматривается строй управления в Константинопольском Патриархате. Далее Павлом Лапиным рассматривается происхождение Синода при Константинопольском Патриархате, его состав, правительственные полномочия, отношение к древним каноническим формам поместного управления, организации его в настоящее время. Затем Лапин рассматривает порядок управления в Русской Церкви, введенный Петром Великим, и дает оценку такому управлению с точки зрения соборного начала. Следующим пунктом в работе стало описание Лапиным порядка управления в других поместных церквях православного востока — в Греции, в Сербии и других, с указанием их главных исторических моментов этого управления в каждой церкви [9, с. 26].

В конце работы Лапин делает общие выводы о степени применения соборного начала в существующем строе

управления в православных поместных церквях.

9 октября 1903 года профессор И. С. Бердников подал в Совет академии отзыв об отчете профессорского стипендиата Лапина о его годовичных занятиях, в котором констатировал, что «Годичный отчет Лапина свидетельствует о его трудолюбии, способности к серьезным ученым работам и аккуратности в исполнении возложенных на него поручений» и «отчет получился в виде трактата, равняющегося по объему и достоинству солидной диссертации» [9, с. 20].

Между Курском и Казанью: начало преподавательской деятельности Павла Дмитриевича Лапина, 1903–1916 гг.

27 сентября 1903 года приказом обер-прокурора Святейшего Синода П. Д. Лапин определен в Курскую духовную семинарию преподавателем при «кафедре обличительного богословия, истории и обличения русского раскола и местных сект», а также получил третное (квартальное) не в зачет жалование [20, с. 195]. Таково было распределения в рамках преподавательских кадров в рамках синодальной системы.

Параллельно с научной деятельностью П. Д. Лапин устраивает и личную жизнь. 28 сентября 1903 года Лапин Павел вступил в брак с девицей Марией Степановной Чистяковой, дочерью ремесленника, почти ровесницей (родилась 27 марта 1877 г.) [20, с. 195]. В браке он имел трех дочерей: Любовь (родилась 15 сентября 1904 года), Марией (родилась 2 марта 1906 г.) и Галину (родилась 10 февраля 1908 г.) [20, с. 195–196].

Через два года приказом обер-прокурора Святейшего Синода от 11 декабря 1905 года П. Д. Лапин был переведен в Казанскую духовную семинарию преподавателем при «кафедре логики, психологии начальных оснований и краткой истории философии и дидактики» [20, с. 195].

К концу 1908 г. П. Д. Лапин завершил работы над магистерской диссертацией и 11 декабря 1908 г. подает прошение в Совет

академии на соискание степени магистра богословия [20, с. 5]. 23 августа 1909 года состоялся магистерский коллоквиум, на котором П. Д. Лапин защищал свою магистерскую диссертацию. Оппонентами были назначены профессора И. С. Бердников и Ф. А. Курганов [20, с. 17]. Магистерский коллоквиум проходил с 14 до 17 часов.

Профессор И. С. Бердников в своем отзыве очень много говорил о достоинствах работы, о большой научной работе проделанной автором. Профессор Ф. А. Курганов в своем отзыве обозначил целый ряд проблем в отношении диссертации П. Д. Лапина. Одни из этих замечаний имели безапелляционный характер, а на остальные диспутант представлял веские аргументы в защиту своей работы, показывая свою осведомленность в вопросах канонического права. Коллоквиум завершился единогласным признанием Лапина Павла Дмитриевича в степени магистра богословия. После коллоквиума по традиции состоялась праздничная трапеза нового магистра и академической корпорацией во главе с Преосвященным Ректором [26, с. 1162].

27 января 1910 года Павел Дмитриевич Лапин за работы «Собор как высший орган церковной власти» удостоивается степени магистра богословия и утвержден в ней Святейшим Синодом [11, с. 2]. В 1912 году за свою магистерскую диссертацию «Собор как высший орган...» П. Д. Лапин удостоивается наставнической премии митрополита Макария [5, с. 5].

Через год после утверждения Синодом, 16 августа 1911 года Советом Казанской духовной академии назначен доцентом по кафедре церковного права [5, с. 195]. На этом посту в своей alma mater он сменил своего учителя и наставника И. С. Бердникова, который по новому академическому уставу 1910 г., как и ряд других профессоров старшего поколения — С. А. Терновский, Я. А. Богородский и др., ушел за штат (на пенсию).

В контексте развития церковной науки рубежа XIX–XX вв. П. Д. Лапин был представителем научной школы церковного права в Казанской духовной академии, лидером

и теоретиком которой был известный церковный правовед и канонист, профессор Илья Степанович Бердников (1839–1915). Он взрастил целую плеяду выдающихся канонистов (Ф. А. Курганов, Е. Н. Темниковский, П. Прокошев, В. Нарбеков, В. А. Соколов и др.), в их числе был и Лапин Павел Дмитриевич, который стал преемником Ильи Степановича по кафедре церковного права в академии.

Отличительной особенностью развития церковного права в Казанской духовной академии была ориентированность на внешние проблемы церковного права. Вопросы, которыми занимались казанские канонисты, были связаны с взаимоотношениями Церкви и государства как в правовом, так и в историческом плане.

Курс лекций церковного права, преподаваемый П. Д. Лапиным, имел структуру, характерную для представителей сообщества казанских канонистов. При определенной стандартности (введение в науку, обзор источников и литературы по церковному праву, вопросы о составе церковного общества, о клире, об органах власти в Церкви Вселенской и отдельно в Поместных Церквях, о монашестве и мирянах, о власти учительства и священства) акцент делался на вопросах о церковном суде и отношениях Церкви и государства [12, с. 30–31].

В 1914 г. П. Д. Лапин был назначен сверхштатным экстраординарным профессором по кафедре церковного права (Высочайший приказ по гражданскому ведомству от 9 сентября 1914 г. за № 62) [12, с. 196], а через год — штатным экстраординарным профессором по кафедре церковного права (Высочайший приказ по гражданскому ведомству от 9 октября 1915 года). 4 ноября 1915 года Святейший Синод утвердил Лапина в этой должности [13, с. 2].

В 1914 г. в Казанской духовной академии широко отмечалось 50-летие учено-научной деятельности известного канониста И. С. Бердникова — учителя П. Д. Лапина, в котором он принял самое живейшее участие (поздравительная речь и статья о

деятельности И. С. Бердникова сохранились в Православном собеседнике за 1914 г.) [28, с. 569]. В 1915 г. он уже хоронит своего наставника И. С. Бердникова, произнеся на панихиде трогательную надгробную речь, в которой он называет его «Краса нашей богословской науки, столп православия, гордость родной академии, патриарх наших канонистов. Чье сердце не содрогнется болью такой утраты» [27, с. 4].

Помимо основной преподавательской деятельности в Казанской духовной семинарии, а затем в императорском Казанском университете, П. Д. Лапин выполнял и другие поручения епархиального, семинарского, академического начальства, работал и в других местах.

Так, согласно определению Правления семинарии от 4 марта 1906 года, Лапин Павел был назначен членом «Комиссии по производству испытаний на звание учителя церковно-приходской школы» [30, с. 243] и занимал эту должность до 16 августа 1911 года² [30, с. 195], в 1910–1911 гг. Лапин состоял членом комиссии по производству испытаний лицам, ищущим сана дьякона или священника [30, с. 196].

С 15 августа 1906 года П. Д. Лапин устраивается преподавателем церковнославянского языка в Казанское женское училище духовного ведомства под покровительством императрицы Марии Федоровны [20, с. 195]. В июне — августе 1910 г. и 1911 г. П. Д. Лапин исполнял обязанности

² Комиссии по производству испытаний на звание учителя церковно-приходской школы могли подвергнуться выпускники семинарий или духовных училищ. Также к экзаменам могли приступить и женщины. Экзамены проходили не более 3 раз в год. Экзамены принимались в здании духовной семинарии. Форма экзаменов проходила по установленной Святейшим Синодом программе, в которую входили устные экзамены по Закону Божию и церковнославянскому языку, и письменный экзамен по русскому языку и арифметике. Также экзаменуемый должен был представить на рассмотрение комиссии пробный урок.

инспектора классов Казанского женского училища духовного ведомства [20, с. 196]. В обязанности инспектора входило следить за порядком в училище и заведовать всем воспитательным процессом. По-видимому, в эти периоды он замещал действующего инспектора протоиерея Николая Александровича Владимирского на срок летних каникул.

Впоследствии в течение 1909/1910 учебного года Павел Лапин состоял секретарем совета Правления Казанского женского училища духовного ведомства [20, с. 196]. Параллельно с этим с 1 сентября 1909 года Павел Лапин работал преподавателем «педагогической психологии» в Казанском женском епархиальном училище [20, с. 196]. В 1912 году он состоял преподавателем церковнославянского языка в первом и втором классах Казанского епархиального женского училища [20, с. 196]. С 1 января 1913 по 1 июня 1914 гг. Павел Дмитриевич Лапин был заведующим хозяйственной частью и делопроизводителем редакции академических изданий «Православного Собеседника» и «Известий по Казанской епархии» [20, с. 196]. В начале лета 1914 года П. Д. Лапин ушел из редакции в связи с нехваткой времени для науки и преподавания.

Рост по служебной лестнице — в соответствии с табелем о рангах Российской империи — происходил поступательно и стабильно. В 1907 года Павел Дмитриевич Лапин был утвержден в чине коллежского асессора со старшинством с 27 сентября 1903 года (приказом по гражданскому ведомству от 16 ноября за № 76) [20, с. 196]. Затем Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от 10 ноября 1908 года за № 75 он был произведен в чин надворного советника [20, с. 196].

Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от 30 января 1912 года за № 6 Лапин Павел за выслугу лет был произведен в чин коллежского советника со старшинством с 27 сентября 1911 года [20, с. 196]. Чин коллежского советника приравнивался к военному званию полковника и был чином VI класса Табели о рангах. Коллежские советники занимали

средние руководящие должности. «Ваше Высокоблагородие» [24].

На исходе стабильного казанского периода жизни П. Д. Лапин имел чин статского советника (произведен 27 сентября 1915 года Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от 3 мая 1915 года № 32) [20, с. 196]. Имел ордена: Святой Анны 3 степени (пожалован 6 мая 1910 года за отлично-усердную службу) [20, с. 196] и Святого Станислава 2 степени (пожалован 6 мая 1914 года) [20, с. 196] и 3 степени (пожалован 6 мая 1907 года за отлично-усердную службу) [20, с. 196].

Как свидетельствует формуляр (личное дело) профессора П. Д. Лапина, что в период обучения и преподавания в Казанской духовной академии «в военных походах не участвовал, в академическом отпуске не был, наказаниям по службе, судебным и дисциплинарным взысканиям не привлекался. Родовых или приобретенных поместий не имел» [20, с. 196]. Укоренившись в Казани, проживал с семьей в доме Сахарова по улице Малая Казанская (ныне улица Бехтерева) рядом с Казанским Богородицким монастырем [1].

Между Поместным Собором в Москве и Богословским институтом в Казани: церковно-общественная деятельность П. Д. Лапина, 1917–1922 гг.

Протоколы заседаний Совета Правления свидетельствуют, что роковой 1917 г. начался для академии весьма спокойно. Должным образом велось преподавание, студенты исповедовались и причащались, академический Совет в обычном режиме проводил свои заседания. 20 февраля 1917 года закончилось чтение лекций и начались очередные экзамены, которые были завершены до Пасхи по просьбе студентов.

В марте 1917 года после отречения императора Николая II в академии проходят заседания Совета, на которых академическая корпорация признает новую власть и Временное правительство: 19 апреля 1917 г. ректор академии

епископ Анатолий (Грисюк) привел к присяге на верность и повиновению Временному правительству всю академическую корпорацию [23, с. 196].

В это время в академии наступает тяжелое материальное положение в связи с урезанием финансирования в военное время, которое обсуждается на очередных заседаниях Совета. В 1917 новой властью были насильно отобраны некоторые помещения академии для расположения в них кадетского корпуса [23, с. 197].

В апреле 1917 года из Синода в Казанскую духовную академию пришел указ о вызове в Петербург трех представителей в комиссию по реформе духовных академий. В данную комиссию были избраны П. Д. Лапин, П. П. Пономарев и К. Г. Григорьев. За время работы комиссии в Петербурге с 8 мая по 5 июня 1917 года был составлен Временный, и Нормальный уставы духовных академий, а также составлена «Объяснительная записка к уставу православных духовных академий», разъясняющая новые положения [23, с. 196].

В революционном 1917 г. П. Д. Лапин как состоявшийся ученый и уважаемый член академической корпорации был несколько раз делегирован (избран) в представительские (выборные) органы разного уровня.

Так, Съезд духовенства Казанской епархии, проходивший весной 1917 года, постановил, что от Казанской академии на будущих съездах будут участвовать 3 выборных, которые будут избираться на трехлетний срок. 28 июня 1917 г. Совет академии избрал трех представителей на епархиальные съезды. Среди трех представителей от академии был и П. Д. Лапин [14, с. 4].

Затем 19 июля 1917 г. на заседании Совета академии профессор Лапин Павел Дмитриевич был избран членом Поместного Собора от Казанской духовной академии [23, с. 197]. Всего от Казанской духовной академии было избрано семь делегатов (И. М. Покровский, М. Н. Васильевский, В. А. Керенский, П. Д. Лапин, Л. И. Писарев, священник Н. Н. Писарев, иеромонах Гурий (Степанов).

5 августа 1917 г. профессору П. Д. Лапину от Казанской духовной академии даже был выдан бесплатный проездной билет в Москву и обратно на Государственное совещание, созываемое с 12 по 14 августа 1917 года [14, с. 4].

Также в октябре 1917 года по указу Временного правительства четырем духовным академиям было предоставлено право избрать по 3 выборщика от каждой академии для того, чтобы они избрали одного представителя в Совет Российской Республики (Предпарламент). Совет Российской Республики (Предпарламент) был образован Временным Правительством как совещательный орган 3 октября 1917 года [31, с. 536]. 5 октября 1917 в Казанской духовной академии были избраны 3 выборщика, среди которых был и Лапин Павел Дмитриевич [31, с. 536].

После завершения работы сессий Поместного Собора П. Д. Лапин возвращается в Казанскую духовную академию.

Занятия в 1917–1918 учебном году начались с 3 октября, но прервались в связи с революционными событиями в стране. После артиллерийского обстрела Казани войсками Красной Армии, многие из числа студентов академии уехали из города. За две недели численность студентов академии снизилась с 300 до 137 [23, с. 196]. К началу 1918–1919 учебного года в академии обучалось всего 40 студентов.

Стоит отметить так же тот факт, что в здании духовной академии советская власть разместила две общеобразовательные школы, а в актовом зале и квартире ректора разместили госпиталь для красноармейцев, болевших тифом [15, с. 7]. В этой связи преподавательская и богослужebная деятельность в академии очень сильно парализовалась. Профессорская корпорация и студенты начали посещать для богослужений Варваринскую церковь [18, с. 90].

П. Д. Лапин в это тревожное для академии и Казани в целом время вместе еще с 5 членами академической корпорации находился в Москве и не мог вернуться в Казань в связи с проблемами на железной дороге [23, с. 199]. Также в 1917

году академией должен был праздноваться 75-летний юбилей ее существования, но он не состоялся по причине прихода к власти большевиков, тревожной обстановкой в стране и боевыми действиями в самой Казани [23, с. 199].

Все эти события подорвали учебный процесс в академии. Далее с приходом советской власти на Русскую Православную Церковь начались открытые гонения. В здании духовной академии размещаются отряды Красной Армии, начинаются первые аресты профессоров и преподавателей духовной академии. Из-за все более усугубляющегося положения академии ее Советом было принято решение о том, чтобы обратиться к администрации Казанского университета с просьбой о присоединении академии к университету, — как богословский факультет. Но этого не произошло по причине очень переменчивых в то время событий в стране и дальнейшие попытки присоединиться к университету были безрезультатными. Ужаснейшее материальное и бытовое положение академии еще более усугубилось, когда был расстрелян эконоом академии о. Филарет Великанов, также академическая профессура подверглась бедственному материальному положению [23, с. 203]. Но как уже было сказано выше, Лапин Павел Дмитриевич в это тяжелейшее для академии время был в Москве.

Только в 1918–1919 учебном году П. Д. Лапин в октябре возвращается в Казань. Несмотря на противодействие со стороны советской власти, учебные занятия в академии не прекращались. Учебный год начался 29 сентября и продолжался благодаря отваге и мужеству академической корпорации. Учебный год планировали закончить к празднику Пасхи [23, с. 110].

За два месяца он пытается прочитать курс лекций по церковному праву [17, с. 142]. Показательно — за эти 16 лекций он успел прочитать только несколько блоков: о введении в науку, источниках церковного права, составе церковного общества и об органах церковно-правительственной власти

[16, с. 4] — хотя стремился к полноценному дореволюционному преподаванию. В декабре Павел Лапин снова отправляется в Москву как действующий член Высшего Церковного Совета и возвращается в январе 1919 года.

В январе — мае 1919 года П. Д. Лапин снова находился в Москве для работы в Высшем Церковном Совете. В апреле 1919 года он представил там отчет о деятельности Казанской духовной академии, составленный заслуженным профессором академии В. И. Несмеловым [17, с. 164]. Этот доклад вызвал благоприятные впечатления, а также убедил Высший Церковный Совет в том, чтобы Казанская духовная академия не прекращала своего существования, а продолжала работу.

С мая по июль 1919 г. П. Д. Лапин находился в Казани и принимал активное участие в заседаниях Совета академии [23, с. 110].

В августе — сентябре 1919 г. он снова был вызван в Москву [17, с. 115].

В 1919–1920 учебном году положение Казанской духовной академии стало очень катастрофичным. Лекции читались уже не в здании академии, а в здании Епархиального управления, в Иоанно-Предтеченском монастыре и на квартирах преподавателей [17, с. 110]. В 1919 году лекции читались до 21 декабря. Возобновились лекции 8 января 1920 года и продолжались до праздника Пасхи [18, с. 99]. Академия продолжала существовать в катастрофических условиях.

1921 год стал последним годом существования Казанской духовной академии, но с января по март успели состояться три заседания Совета академии, на одном из которых П. Д. Лапину было поручено написать актовую речь на годичный акт 1921 году [19, с. 43].

21 марта 1921 года был арестован епископ Анатолий (Грисюк) и с ним еще 19 преподавателей, в числе которых был и П. Д. Лапин. Им было предъявлено обвинение в нарушении декрета «Об отделении церкви от государства» и содержании незарегистрированного учебного заведения. Однако совет-

ским властям не удалось подвести под обвинения профессоров академии, так как они аргументировано возражали против предъявленных обвинений. Поэтому профессора были освобождены, но задним числом от 5 октября 1921 года им дали условно по году концлагеря [23, с. 201]. Один лишь ректор академии епископ Анатолий (Грисюк) был осужден советской властью на два года ссылки и отправлен на Соловецкие острова.

После приговора и условного срока преподаватели в ноябре 1921 года возобновляют учебную деятельность духовной академии в виде Богословского института. Первое собрание состоялось 20 ноября 1921 года под руководством епископа Иоасафа (Удалова), на котором были приняты постановления, касающиеся начала учебной деятельности института. Ректором Богословского института был избран протоиерей Николай Васильевич Петров настоятель Варваринской церкви, проректором — архимандрит Варсонофий (Лузин). Были учреждены Совет и Правление института, учебные планы, кафедры и предметы, которые будут преподаваться в институте. Члены преподавательского состава изъявили добровольное желание быть большинство бывших профессоров и преподавателей академии. Естественно, что профессор П. Д. Лапин возглавил кафедру церковного права в Богословском институте. На организационном собрании он не смог присутствовать по причине отъезда в Москву [22, с. 9].

По-видимому, просуществовавший меньше года Богословский институт был нежизнеспособным детищем и, находясь в полуполюгальном-полувиртуальном состоянии, рано или поздно должен был прекратить свою деятельность, так как духовному образованию в молодом советском государстве места не было. Держался он на энтузиазме профессоров дореволюционной академии (в т. ч. и П. Д. Лапина), статус и повседневность которых становились все плачевнее.

Московский период: Высший Церковный Совет и «подпольная» духовная академия, 1921/22–1933 гг.

После неудачной попытки создания Богословского института

в Казани, в 1922 г. П. Д. Лапин переезжает в Москву еще как действующий член Высшего Церковного Совета, начинает читать лекции в Московской духовной академии [37]. Скорее всего, покинул Казань он вместе с семьей. В это время П. Д. Лапин проживал в Москве в Зачатьевском монастыре (по-видимому, по определению руководства церкви) вплоть до его закрытия в 1925 году [3].

По словам историка Н. В. Нумерова, П. Д. Лапин приехал в Москву только к сентябрю 1921 года, а до этого отсутствовал больше года [34, с. 7]. То, что Лапин Павел отсутствовал больше года в Москве, связано, прежде всего, с его арестом по делу нелегальной Казанской духовной академии. Соответственно, деятельность его заключалась в работе угасающего (как и все другие церковные институты) Высшего Церковного Совета и преподавании в нелегальной духовной академии.

Высший Церковный Совет. До середины 1922 г. продолжались заседания Высшего Церковного Совета, хотя уже в 1921 г. у членов Совета истек срок полномочий, но Патриарх Тихон (Белавин) продолжал собирать заседания. 1 июня 1922 г. Патриархом утверждается новый состав Высшего Церковного Совета, в который вошли избранные еще Поместным Собором епископ Боровский Алексей (Житецкий), протопресвитер Н. А. Любимов, протоиерей А. М. Станиславский, а также миряне — профессора И. М. Громогласов и П. Д. Лапин. Высший Церковный Совет вместе со Священным Синодом, составляя Высшее Церковное Управление, заседали в Троицком подворье (подворье Троице-Сергиевой Лавры рядом с Трубной площадью) с периодичностью раз в неделю.

По должности коллективного руководителя Русской Церковью от мирян П. Д. Лапин продолжал вести активную общественную деятельность. Так, например, в 1922 году в докладной записке в Политбюро ЦК РКП(б) «о деятельности духовенства в связи с изъятием ценностей из церквей» был назван список представителей церковного руководства, которые «...ведут определенную контрреволюционную ничем

не прикрытую работу против изъятия церковных ценностей». В этом списке помимо Патриарха Тихона (Белавина), митрополит Никандра (Феноменова), архиепископа Серафима (Чичагова), протоиерея Александра Хотовицкого, были также профессор Лапин Павел Дмитриевич и ставший уже протоиереем профессор Илья Громогласов [34, с. 7].

По данным ГПУ контрреволюционная деятельность вышеназванных личностей выражалась 1) в личном инструктировании «церковников» против изъятия церковных ценностей, 2) в призывах воспрепятствовать сбору церковных ценностей [34, с. 7].

Закономерно, что в мае 1922 года прекратили свою деятельность органы Высшего Церковного Управления. 5 мая 1922 было проведено заключительное заседание Высшего Церковного Совета (и Священного Синода) в малочисленном составе и под сильным давлением советской власти.

«Подпольная» Московская духовная академия. В Москве в 1920-е гг. духовные учебные заведения также были в угнетенном состоянии и существовали на нелегальном положении. В 1919 г. Московская духовная академия вследствие невозможности ее обеспечения в Сергиевом Посаде вынуждена была переехать из Троице-Сергиевой Лавры в Москву. Организатором переезда и учебного процесса в Москве был ее ректор протоиерей Анатолий Орлов.

Церковные власти пытались легализовать духовную академию под другим названием — под именем «Православной Народной академии», учредителем которой являлся «союз духовенства и мирян» [2, с. 78], о чем свидетельствует удостоверение, выданное на имя профессора В. Ф. Ремова от 29 января 1920 года.

В то время будущий епископ, а тогда студент Московской академии, Вениамин Милов вспоминал: «В 1920 году я возобновил свое обучение в Московской духовной академии, которая ютилась в разных местах города: в Епархиальном доме, в церкви Иоанна Война, в церкви Петровского монастыря,

и в храме Живоначальной Троицы в Листах у Сухаревки. Профессура академии оставалась еще старая».

Нелегальная академия продолжала существовать за счет пожертвований, которые собирались в других московских храмах. Учебный процесс был унаследован от дореволюционной духовной академии, а из выдающихся профессоров «тайной» духовной академии можно назвать будущих новомучеников епископа Илариона (Троицкого) и Иоанна Смирнова, а также профессоров Василия Виноградова, Павла Флоренского и других [2, с. 78].

Полное закрытие Московской духовной академии произошло в 1924 году в исполнении решения антирелигиозной комиссии при ЦК РКП (б) от 6 марта 1923 г. о закрытии московских и питерских духовных академий: «...духовные академии ликвидировать, как Тихоновские в Москве, так и евангельские в Питере» [35].

После этого духовная академия перешла «в подполье»: профессорам стали заниматься со студентами у себя на квартирах. Среди них был и П. Д. Лапин. На допросе в результате ареста в 1933 году по делу «тайной» духовной академии в Высоко-Петровском монастыре он свидетельствовал, что: «Были случаи (случаев до 20), когда ко мне приходили священники, как к бывшему профессору духовной академии и просили проверить их работы по церковному праву на предмет получения ими степени кандидата богословия» [2, с. 78].

Параллельно с преподавательской деятельностью в «подпольной» духовной академии, для заработка П. Д. Лапин в начале 1930-х годов так же работает корректором в издательстве «Изобразительное искусство» [37] так как «тайная» духовная академия, естественно, не могла содержать своих профессоров.

В начале февраля 1933 года по доносу было арестовано несколько прихожан и мирян нелегального Высоко-Петровского монастыря и «подпольной» духовной академии при нем. Одним из арестованных был профессор П. Д. Лапин.

Как свидетельствовал доносчик: «Контрреволюционная деятельность означенного нелегального монастыря проводилась в направлении активной борьбы с властью, путем вербовки и обработки в антисоветском духе молодежи с целью создания контрреволюционных кадров тайного монашества... организации нелегальной академии» [2, с. 78].

22 апреля 1933 года П. Д. Лапин был осужден по 58 статье УК РСФСР за антисоветскую агитацию и подготовку антисоветских кадров нелегальной духовной академии. Особым совещанием ОГПУ было принято решение из-под стражи его освободить, лишить права проживания в 12 пограничных областях и Уральской области и прикрепить к месту жительства сроком на 3 года. Во время следствия П. Д. Лапин содержался в Бутырском изоляторе [37]. Дальнейшая его судьба неизвестна.

Заключение

Осуществив по проблемно-географическому принципу историко-биографическую реконструкцию жизни и творчества Павла Дмитриевича Лапина (1877 — после 1933), можно констатировать, что как церковный интеллектуал (богослов и церковный правовед) и практик (участник Поместного Собора 1917–1918 и член Высшего церковного совета) он занимал значимое, особое место как в истории развития церковно-богословской мысли в России, так и в процессе реформирования управления Российской Церковью в условиях падения империи.

Существование в «духовном сословии» в пореформенное время было достаточно противоречивым: с одной стороны — происхождение из духовного сословия предопределило достаточно типичную карьеру (Орловское духовное училище — Орловская духовная семинария — Казанская духовная академия); с другой — предлагало много вариантов карьеры (преподавал в различных светских и духовных учебных заведениях Курска, Казани и Москвы).

Став преподавателем (затем профессором) Казанской

духовной академии, он в рамках научного сообщества канонистов в Казани (под руководством профессора И. С. Бердникова) разрабатывал проблемы «соборной экклесиологии» в церковном праве. Благодаря изысканиям в данном направлении он участвовал в деятельности Поместного Собора 1917–1918 гг., сменившего синодальный строй в Русской Церкви на патриарший. Будучи мирянином и членом Высшего Церковного совета, он выступал и проводил в жизнь демократические принципы в управлении Русской Церковью, разработанные при его участии Поместным Собором.

В условиях новой постреволюционной реальности он выступал за сохранение традиций духовного образования в любом формате (официальный — преобразование Казанской духовной академии в Казанский богословский институт; преподавание в «подпольной» Московской духовной академии) и проведение в жизнь решений Поместного Собора (заседал в ВЦС вплоть до его закрытия в 1922 г.), за что и был приговорен советской властью к заключению (после 1933 г. судьба его неизвестна).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Адрес-календарь и справочная книжка казанской губернии 1915 год [Электронный ресурс] URL: http://primo.nl.ru/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=07N-LR_VU1&search_scope=default_scope&docId=07NLR_LMS010128114&fn=permalink (дата обращения: 13.04.2017).
2. Балашова Е. Г. Архиепископ Сергиевский Варфоломей (Ремов) — Ректор тайной Московской духовной академии в 1930–1935 гг. // Вестник МГОУ. — 2013. — № 4. — С. 78 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vestnikmgou.ru/Articles/Doc/4558> (дата обращения: 19.03.2017).
3. Вся Москва. Адресная и справочная книга (1924 год) [Электронный ресурс] URL: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/9495-vsya-moskva-adresnaya-i-spravochnaya-kniga-po-godam-m-1875> (дата обращения: 25.04.2017).

4. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 10241.
5. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11188.
6. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 10054.
7. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 10214.
8. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 10240.
9. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 10336.
10. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 10355.
11. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 10873.
12. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11219.
13. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11302.
14. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11432.
15. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11434.
16. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11450.
17. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11458.
18. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11478.
19. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11479.
20. ГА РТ, Ф. 10. Оп 1. Д. 11482.
21. ГА РТ, Ф. 10. Оп. 1. Д. 9844.
22. ГА РТ, Ф. Р1172. Оп 3. Д.15. Л. 9.
23. *Журавский А. В.* Казанская духовная академия на переломе эпох. Казань, 1999.
24. Коллежский Советник [Электронный ресурс]. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/159418> (дата обращения: 14.03.2017).
25. *Колмаков В. Б.* Воспоминания Д. В. Скрынченко о Казанской духовной академии // Православный Собеседник. 2010. № 2.
26. Корреспонденция из Казани // Церковный вестник. 1909. № 37. С. 1162.
27. *Лапин П. Д.* И. С. Бердников // Православный Собеседник. 1915. № 3. С. 4.
28. *Лапин П. Д.* Илья Степанович Бердников // Православный Собеседник. 1914. № 2. С. 569.
29. *Лапин П. Д.* О необходимости церковного права, его сущности и положении в общей системе права // Православный Собеседник. 1911. Т. 2.
30. *Лотоцкий В. С.* Настольная книга по церковно-школьному образованию. Одесса, 1903.

31. Милюков П. Н. История второй русской революции. М., 2001 С. 536.

32. Разрядный список студентов Орловской духовной семинарии после испытаний, проведенных летом 1898 года // *Орловские епархиальные ведомости*. — 1898. — № 31 [Электронный ресурс]. URL: <http://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/d8/c7/d8c73a6c-0192-4c3d-96a2-49f7e328c15b.pdf> (дата обращения: 21.03.2017).

33. Разрядный список учеников Орловского духовного училища после испытаний, проведенных летом 1892 года // *Орловские епархиальные ведомости*. — 1892. — № 30 [Электронный ресурс]. URL: <http://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/ef/3f/ef3f9b8a-2e3d-4c32-b989-a97edebd929c.pdf> (дата обращения: 11.02.2017).

34. Сафонов Д. В. Деятельность органов Высшего Церковного Управления Православной Российской Церкви в 1921–1922 гг. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. — 2010. — № 4. — С. 7 [Электронный ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/deyatelnost-organov-vysshego-tserkovnogo-upravleniya-pravoslavnoy-rossiyskoj-tserkvi-v-1921-1922-gg> (дата обращения: 19.03.2017).

35. Сафонов Д. В. Священномученик Иларион (Троицкий): Профессор Московской духовной академии и церковный деятель (к 75-летию со дня преставления) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/5821.html> (дата обращения: 22.03.2017).

36. Симеон (Холмогоров)., архим. Един от древних. М, 2001.

37. Список за Христа пострадавших [Электронный ресурс]. URL: http://kuz1.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/no_dbpath/docum/koi/koi/newmr/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu9c8ycfG0D-c88Zem02f8XWs8WZceXb** (дата обращения: 19.03.2017).

УДК 394.46:[262.14](476.1)«18»

Шейбак Вадим Викторович

кандидат исторических наук,

старший научный сотрудник

Центра исследований белорусской культуры,

языка и литературы НАН Беларуси

e-mail: sheibakvadim@yandex.by

Vadzim V. Sheibak

candidate of historical sciences,

senior researcher

at the Center for Belarusian Culture,

Language and Literature researches,

The National Academy of Sciences of Belarus

e-mail: sheibakvadim@yandex.by

**ПРАЗДНОВАНИЕ ЮБИЛЕЕВ СВЯЩЕННИЧЕСКОГО
СЛУЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПОСЛЕДНЕЙ
ТРЕТИ XIX ВЕКА
(НА ПРИМЕРЕ ПРИХОДОВ МИНСКОЙ ЕПАРХИИ)**

**CELEBRATING THE ANNIVERSARIES OF THE PRIESTLY
MINISTRY OF THE ORTHODOX CHURCH IN THE LAST
THIRD OF THE XIX CENTURY (ON THE EXAMPLE OF
THE PARISHES OF THE MINSK DIOCESE)**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению интересного, но слабо отраженного в историографии установленного обычая — отмечать юбилеи священнического служения. В Российской империи, в состав которой тогда входили белорусские территории, на протяжении последней трети XIX в. эти празднества были органичной частью формировавшейся под эгидой

государства и Церкви юбилейной культуры. Фактологической базой исследования явились юбилейные статьи, которые были опубликованы в течение 1870-х — 1890-х гг. в церковном периодическом издании «Минские епархиальные ведомости». На основании анализа указанных публикаций автором выявлено, как происходило празднование юбилеев служения представителей белого духовенства — иереев и протоиереев — в пределах Минской епархии, границы которой в рассматриваемый период совпадали с границами одноименной губернии.

Abstract. The article is devoted to the consideration of an interesting, but poorly reflected in the historiography of the established custom — to celebrate the anniversaries of the priestly ministry. In the Russian Empire, which then included the Belarusian territories, during the last third of the XIX century, these celebrations were an organic part of the jubilee culture formed under the auspices of the state and the Church. The factual basis of the research was the jubilee articles that were published during the 1870s — 1890s in the church periodical «Minsk Diocesan Gazette». Based on the analysis of these publications, the author revealed how the celebration of the anniversaries of the ministry of representatives of the white clergy — priests and archpriests — took place within the Minsk diocese, whose borders during the period under review coincided with the borders of the province of the same name.

Ключевые слова: юбилей, священническое служение, приход, Минская епархия.

Key words: anniversary, priestly ministry, parish, Minsk diocese.

Празднества являются неотъемлемой частью культуры (и традиционной, и современной) любого народа. Для историков, этнологов, культурологов исследование феномена празднества было и остается актуальным ввиду давности его происхождения, многообразия форм, значимости роли и функций в социальной и культурной динамике. Общеизвестно, что праздники

характеризуются как важная составляющая в комплексе христианских традиций. Это утверждение в полной мере применимо к православным христианам России и Белоруссии, где в настоящее время они занимают лидирующее положение в конфессиональной структуре. Включение в результате трех разделов Речи Посполитой белорусских земель в состав Российской империи напрямую повлияло на эволюцию духовных (в том числе и праздничных) традиций в среде белорусов православного вероисповедания. Особенно отчетливо это стало проявляться после ликвидации униатской конфессии согласно решениям Полоцкого собора 1839 г., хотя воссоединившиеся с Православной Церковью униаты — священнослужители и верующие — далеко не сразу отказались от своих обычаев, отдельных компонентов униатских традиций. Несмотря на то, что к истории Православия в Белоруссии сохраняется устойчивый интерес, жизнедеятельность белого (приходского) духовенства исследована недостаточно полно. Один из заслуживающих внимания обычаев, который, впрочем, никак нельзя назвать частым для типичного православного прихода явлением, — празднование юбилеев священнического служения.

Цель настоящей статьи — дать развернутую характеристику обычая отчисления юбилеев пребывания в сане священника иереев и протоиереев в Минской епархии / губернии. Выбор хронологических рамок исследования — последняя треть XIX в. — обусловлен тем, что в плане развития Православия в Белоруссии этот период можно определить как весьма благополучный. После подавления восстания 1863–64 гг. в Польше, Литве и Белоруссии на государственном уровне была переосмыслена роль Православной Церкви, что повлекло за собой укрепление ее позиций на территории белорусских губерний. В рассматриваемый период границы Минской епархии совпадали с границами одноименной губернии. Эта административно-территориальная единица примечательна в первую очередь своей величиной — она граничила с Гродненской, Витебской, Виленской, Могилевской, Киевской, Волынской, Черниговской губерниями, и

каждую из них значительно превосходила по общей площади уездов, составлявшей свыше 91 тыс. км². В конфессиональной структуре губернии преобладали православные (в конце XIX в. их насчитывалось около 1 230 тыс. человек, тогда как общее число жителей данного региона превышало 1 750 тыс.). Также здесь проживали иудеи, римокатолики, старообрядцы, протестанты и мусульмане [19, с. 285–289]. В Минскую губернию в то время целиком либо частично входили территории почти всех историко-этнографических регионов Белоруссии — собственно, Центральной Белоруссии, Западного и Восточного Полесья, Понеманья, Поозерья.

Прямое указание на то, что означает понятие «юбилей» и как следует его отмечать, содержится в 25 главе книги Левит — Третьей книге Моисея — одной из структурных частей Ветхого Завета и всего Священного Писания: «Пятидесятый год да будет у вас юбилей: не сейте и не жните, что само вырастет на земле, и не снимайте ягод с необрезанных лоз ее, ибо это юбилей: священным да будет он для вас...» [4, с. 122]. Юбилей входит в комплекс предписаний Господа священникам, переданных через пророка и законодателя Моисея, и отметим, что касательно юбилейного года перечень предписаний значительно шире, чем в приведенной нами цитате. Феномен юбилея изучали многие ученые-гуманитарии, но, принимая во внимание тему статьи, хотелось бы особо выделить две публикации. Историк К. Н. Цимбаев в своей статье «Православная Церковь и государственные юбилеи Императорской России» объясняет, почему во второй половине XIX в. государство придавало огромное значение повсеместному масштабному празднованию юбилеев и отмечанию памятных дат, и какая роль в данном процессе принадлежала Православной Церкви [22]. По замечанию ученого, в России того времени происходило формирование оригинальной юбилейной культуры, охватывавшей «все уровни государственной власти и все сферы общественной жизни» [22, с. 43]. Одним из показательных примеров важного для государства и Церкви юбилея было 50-летие воссоединения униатов с

Православием, с размахом отмечавшееся в пределах белорусских земель, являвшихся частью империи. Об организации и проведении данного празднества детально описывается в работе историка С. Л. Романова «Празднование ликвидации Брестской церковной унии в городах и местечках Беларуси (вторая половина XIX в. — начало XX в.)» [18].

В Минской губернии в последней трети XIX в. торжественное отмечание юбилея служения приходского священника и восприятие этого события как значимого не только для прихода, но и для благочиния, было обусловлено следующими факторами. Во-первых, это древнее происхождение празднества (в тех же обязательных поздравительных речах звучала отсылка к ветхозаветным временам, библейским традициям). Акцентирование внимания на том, что юбилей — богоугодное торжество, принималось как должное не только православными христианами. Во-вторых, длительная подготовка к празднованию, включавшая в себя согласование даты, получение разрешения начальства, сбор финансовых средств, покупку подарков (причем часто требовалось время на их изготовление), оповещение о предстоящем торжестве значительного числа лиц. Последнее практически обеспечивало то, что можно назвать третьим фактором — масштабность торжества, наличие большого количества участвующих в нем. В-четвертых, это личность самого юбиляра. Как правило, за 50 лет пастырского служения священник получал немало церковных наград (и государственные не были редкостью). При условии, что с прихода на приход иерея перемещали нечасто, он за долгие годы настоятельства становился для своих прихожан тем самым «пастырем добрым». Также следует признать уместным применение в отношении таких священнослужителей устойчивого выражения — «почтенный старец», т. к. на момент празднования юбилея практически любому из них было свыше 70 лет. А надо учесть, что в конце XIX в. средняя продолжительность жизни мужчин — жителей белорусских губерний — не превышала 37 лет [17, с. 205].

В рассматриваемый период для того, чтобы приходской свя-

щенник мог отметить знаковое для него событие, требовалось, в соответствии с церковными правилами, получить разрешение правящего архиерея. В принципе, процедура решения этого вопроса была вполне обыденная — посредством подачи рапорта, и как правило, к таким прошениям отношение было благосклонное. Фактически наиболее значимым признавался 50-летний юбилей священнической деятельности, но были случаи, когда считали целесообразным отметить 45-летие, 40-летие, 35-летие, 25-летие. К примеру, в ноябре 1870 г. священником Н. Зморовичем был представлен епископу Минскому и Бобруйскому Александру (Добрынину) рапорт, в котором содержалась просьба дать благословение и разрешить духовенству Брагинского благочиния преподнести благочинному, священнику М. Еремичу приобретенную священнослужителями в складчину икону — по случаю предстоящего 25-летия служения последнего на этой должности. Резолюция архиерея на указанном рапорте гласила: «Разрешается, — и преподается Божие благословение с усердием и пользой трудившемуся 25 лет благочинному о. Максиму» [16, с. 342].

Примечательно, что отмечался не полувековой (или несколько меньше) отрезок земного пути, а именно день, знаменующий период, с которым связаны такие понятия, как служение / труд / деятельность. Служил же священник не только Церкви. Вменяемые ему дополнительные обязанности — просветительская, попечительская, миссионерская и др. — в сущности своей должны были приносить пользу обществу и государству / «народу и Отечеству». К слову, и для современного общества полувековой стаж для представителя любой профессиональной группы — достижение немалое. Зная реалии XIX в., учитывая куда меньшую в сравнении с веком XXI продолжительность жизни и наличие факторов профессионального риска (к примеру, вызовы священника к больным холерой, тифом), такое достижение можно, пожалуй, оценить как более весомое. В принципе, священнический труд тоже имел количественные показатели, и в одной из юбилейных статей, опубликованных в издании «Мин-

ские епархиальные ведомости», они были представлены. Так, в течение полувека тот же о. Максим Еремич, будучи настоятелем небольшого прихода, «1) крестил 3989 душ, 2) венчал 862 брака и 3) погребал 2847 душ, из них холерных 38 душ в 1848 г.» [7, с. 398].

Момент времени, с которого начинался отсчет священнического служения, определялся просто и точно — им являлся день, когда будущий юбиляр проходил обряд рукоположения во священника. Сведения об акте хиротонии указывались в формулярном списке священнослужителя, хотя, несомненно, и без этого для любого иерея / протоиерея указанный день был особо памятен. Однако далеко не всегда юбилей отмечался вовремя, то есть в тот день того месяца, когда состоялось рукоположение. Причины переноса на более поздний срок (в исключительных случаях на чуть более ранний) были разные: совпадение дня праздника с Четырдесятницей; смерть близкого родственника; желание приурочить юбилей ко дню храмового праздника и др.

Интересен факт, что в 1870-е — 1880-е гг. в числе отмечавших юбилей священников-белорусов были и те, кто начинал свое служение, будучи рукоположенным униатским епископом. Годы пребывания в униатском священноначалии не исключались из биографии православного батюшки. Скажем, в опубликованном в 1877 г. сообщении о предстоящем 27 марта (8 апреля по новому стилю) юбилее полувекового служения о. Онуфрия Волчковича упоминалось, что во священника он был рукоположен 27 марта 1827 г. униатским епископом Львом Яворовским [9, с. 93].

В рассматриваемый период празднование юбилеев священнического служения вполне можно отнести к установленным обычаям церковно-приходской жизни. Во-первых, торжество не являлось новацией (такие юбилей отмечались уже до и в течение последней трети XIX в., т. е. были устойчивым явлением, и не только в Минской губернии). Во-вторых, обязательной частью праздника было совершение христианского богослуже-

ния юбиляром и прибывшими его поздравить священниками, что отражало сакральное и символическое в содержании юбилея. В-третьих, само празднование имело признаки стереотипности / стандартности. По словам современника, «порядок чествования юбиляра был общепринятый...» [21, с. 20].

Определение «общепринятый порядок» нельзя трактовать как указание на то, что празднества были абсолютно идентичны друг другу. Вариации, поскольку строго официальным торжество не было, допускались. В одном приходе отмечали в течение одного дня, в другом — в течение двух (но не больше). Где-то по желанию юбиляра праздновали скромнее, где-то — с большим размахом.

В целом юбилейное торжество (вне зависимости от того, в сельском либо городском приходе оно проходило) характеризовалось многоплановостью, символизмом, масштабностью. Обязательными компонентами празднества были преподнесение юбиляру даров, произнесение поздравительных речей, зачитывание поздравительных писем и телеграмм. Обычно юбилей завершался праздничной трапезой, причем порой столы накрывали не только для почетных гостей — в наиболее просторном помещении дома священника, но также выставлялось угощение прихожанам — во дворе дома. Основными локациями, с которыми было связано отмечание юбилея, являлись приходская церковь с прилегающей к ней территорией и место жительства (дом, квартира) юбиляра. Собственно, в день празднования отчетливо просматривалась коммуникация между домом батюшки и храмом — в форме шествия юбиляра и сопровождавших его лиц туда и обратно.

В структуре юбилейного празднества центральное место занимала приходская церковь. И это видится безусловно органичным, учитывая само значение храма для священника — служителя Церкви Христовой. В дни чествования священнослужителя в храме не только совершались богослужения. Там же произносились поздравительные речи, освящались дарственные образа, которые затем преподносились юбиляру. Прибы-

тие ко дню торжества в сельское поселение (местечко, город), в котором проживал и нес служение юбиляр, священников из разных приходов благочиния обуславливало еще один важный штрих в восприятии верующими юбилея как торжественного события — осуществление соборного служения. Приведем высказывание священника Л. Васюковича: «А на литию и величание выходил сам виновник торжества о. Александр (Бирюкович, на момент юбилея — благочинный 3-го округа Речицкого уезда — В. Ш.) во главе шести иереев с двумя диаконами. Наполнявший во множестве храм народ пришел в умиление от торжественного соборного служения, составляющего редкость для сельского храма» [5, с. 474]. Чтобы лично поздравить о. Иоанна Смолича с 50-летием пастырского служения, в м. Глуск Бобруйского уезда к 28 декабря 1873 г. (9 января 1874 г. — по новому стилю) съехались 2 благочинных и 13 священников [20, с. 177]. Нередко в числе священнослужителей, прибывавших чествовать юбиляра, были его родственники. Так, в день, когда юбилей служения отмечал настоятель храма в с. Дудичи Игуменского уезда, протоиерей И. И. Пастернацкий, Литургию ему сослужили родной брат, протоиерей Роман Пастернацкий, племянник, протоиерей Евстафий Пастернацкий, племянник, священник Константин Шафалович [15, с. 293–294].

В тех случаях, когда празднество занимало по времени не один, а два дня, началом его считалось Всенощное бдение, совершаемое накануне самого торжества. Как и положено по канонам Православия, в каждом храме оно начиналось приблизительно либо ровно в шесть часов вечера. Соответственно, утром следующего дня совершалась Божественная литургия. Примечательно, насколько торжественно обставлялось шествие к храму на главную службу Церкви. В августе 1885 г. в м. Самохваловичи Минского уезда оно выглядело так: «Воздав Богу хвалу и благодарение, юбиляр (священник М. И. Квятковский — В. Ш.) направился из дому в церковь, поддерживаемый с правой стороны о. благочинным, а с левой о. Железняковичем, в сопровождении прочих иереев и народа. Едва показалось на улице, идущей от

священнического дома к церкви, шествие, как на колокольные раздался трезвон, не умолкавший все время до входа юбиляра в храм. Собранный в значительном числе в храме народ встретил юбиляра на церковном погосте с запрестольным крестом, хоругвями и зажженными свечами и приветствовал его поясным поклоном» [23, с. 597]. В м. Кожан-Городок Пинского уезда (юбилей отмечался в мае 1890 г.) шествие было столь же торжественным: «Предшествуемый целым сонмом священнослужителей, при колокольном звоне, юбиляр (о. Иоанн Каминский — В. Ш.), поддерживаемый родственниками — священниками Сулковским и Юрашкевичем, шествовал в храм между массой народа, стоявшего шпалерами по обеим сторонам дороги и низко кланявшегося о. Иоанну» [2, с. 487].

Круг тех, кого можно назвать участниками празднования юбилея, был довольно широк. Это священно- и церковнослужители, свои прихожане (причем, случалось, прибывали делегации из тех приходов, где юбиляр служил ранее) и богомольцы из близлежащих приходов, супруга, дети и иные родственники, друзья и знакомые. Это обуславливало многогранность празднества, предопределяло его надсословный, надсемейный, надэтнический и даже надконфессиональный характер. Для примера приведем краткое перечисление пришедших поздравить с пятидесятилетием пастырского служения настоятеля церкви в с. Цепра (в Слуцком уезде) К. М. Здановича: «Храм наполнился молящимися из духовенства, прихожан и знакомых юбиляра, между последними было немало и римско-католиков, знающих юбиляра и находящихся с ним в хороших отношениях» [6, с. 24]. Схожая ситуация была зафиксирована во время празднования в м. Кожан-Городок Пинского уезда пятидесятилетнего юбилея священнической деятельности о. Иоанна Каминского: «Храм... был переполнен народом; присутствовало много и католиков, проживающих в м. Кожан-Городке» [2, с. 491]. Как отмечали очевидцы, уважение к православным священнослужителям-юбилярам выказывали еврейские общины городов и местечек, в частности, Белорусского Полесья. Так, в г. Пинске

протоиерею В. Л. Грудницкому депутация от местных евреев после произнесенной раввином поздравительной речи преподнесла «хлеб-соль на массивном серебряном блюде» [24, с. 321]. В м. Юревичи (в настоящее время Юровичи — агрогородок в Калинковичском районе Гомельской области Республики Беларусь) Речицкого уезда еврейская община не осталась безучастной к 35-летнему юбилею пастырского служения местного священника А. Бирюковича, представители которой «поднесли ему с сердечным приветствием два разукрашенных торта» [5, с. 478].

Если не считать традиционное — хлеб-соль — подношение, вручаемые юбиляру дары в совокупности вполне ясно обозначали, что он — православный христианин и священнослужитель. Даром приходского духовенства собрату-юбиляру чаще всего была икона — Спасителя либо Божией Матери. Такого же рода дар часто преподносили своему батюшке прихожане. Однако, случалось, дарили и образа тезоименных юбилярам святых — святителя Николая Чудотворца, святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, святого преподобного Кирилла Белозерского, святого преподобного Феодора Начертанного, святого преподобного Максима Исповедника и иные. Бывало, что на благочинническом съезде священнослужители принимали решение дарить юбиляру не икону, а наперсный крест. Так, Н. Г. Савичу духовенством 3-го округа Новогрудского уезда был преподнесен золотой наперсный крест с украшениями, на обороте которого была выгравирована надпись: «Протоиерею Николаю Савичу за 35-летнее усердное и полезное служение в должности благочинного от признательного подведомого духовенства. 9 января 1876 года» [8, с. 282]. На изготовление креста священники округа выделили из получаемого ими годового содержания средства (разумеется, с разрешения правящего архиерея) в размере 2 % [8, с. 282]. Практика дарения наперсного креста становится более распространенной ближе к концу XIX в., что, вероятно, связано с некоторым улучшением материального положения приходского духовенства.

Внимание к юбилярам мог проявить и управляющий епархией. Известно, что епископ Минский и Туровский Варлаам (Чернявский) дарил им книги. Например, протоиерею И. И. Пастернацкому ко дню юбилея он прислал поздравительное письмо и свою монографию «Об изменении в чине литургий Иоанна Златоустого, Василия Великого и Григория Двоеслова, указанных в Поморских ответах и Мече Духовном» [10, с. 52]. Отдельно следует отметить архиерейскую заботу о достойной награде священнослужителю. Приведем выдержку из резолюции епископа Минского и Туровского Симеона (Линькова) на рапорте главы 1-го благочиния Минского уезда о. Иоанна Проволовича от 2 (14 — по новому стилю) августа 1897 г. касательно предстоящего юбилея о. Кирилла Смолича: «По исполнению же дня 50-летия о. благочинный войдет ко мне с ходатайством и о представлении о. протоиерея Смолича к награждению орденом Св. Владимира 4-й степени за беспорочное 50-летнее служение в священном сане» [11, с. 154].

Конечно, одаривали юбиляра его родственники. Причем, хотя дары членов семьи выделялись несколько большей разнообразностью — не только святые образа, все же и для них был характерен символизм, указание на социальный ранг, род деятельности. В частности, священнику, настоятелю храма в с. Выгонощи Пинского уезда о. Г. Роздяловскому к 50-летию пастырского служения один из его братьев прислал в качестве памятного дара портрет правящего архиерея — епископа Симеона (Линькова) [14, с. 657]. Ближе к концу XIX в., случалось, выбирали в качестве подарка предметы, имеющие практическое применение либо декоративный, статусный характер. Так, в торжественный день упомянутому выше о. Кириллу Смоличу (и, как указано в источнике, его супруге) их дети подарили «столовые бронзовые на севрском фарфоре» часы [12, с. 186–187].

Примечательно, что юбилейные статьи порой отражали не только характерную для семей священнослужителей территориальную мобильность, но и все более отчетливо проявляющуюся в рассматриваемый период мобильность социальную.

Об этом можно судить по перечню мест, откуда слали свои поздравления юбиляру его родственники, и их социальному статусу. Так, в конце февраля 1886 г. настоятеля храма Покрова Пресвятой Богородицы в м. Погост-Загородский Пинского уезда В. И. Вруцевича с пятидесятилетием священнического служения поздравили родственники из Вильно (сейчас Вильнюс) и Варшавы — учитель реального училища и военнослужащий (в полковничьем чине) [3, с. 372]. Настоятелю Николаевской церкви в м. Брагин Речицкого уезда, протоиерею М. А. Еремичу, отметившему такой же юбилей в феврале 1892 г, сын, пребывавший в Туркестанском крае, прислал поздравительную телеграмму [13, с. 133]. В мае 1894 г. в м. Койданово Минского уезда приехали (в связи с празднованием 50-летия священнической деятельности протоиерея З. П. Завитневича) его старший сын — настоятель храма в с. Куноса Слуцкого уезда, а также сыновья Александр — статский советник, учитель мужской гимназии в г. Седлец (в то время губернский город в Царстве Польском), и Владимир — статский советник, доцент Киевской духовной академии [1, с. 102, 108].

Таким образом, можно сделать вывод, что на протяжении последней трети XIX в. юбилей священнического служения праздновались в ряде сельских и городских приходов Минской епархии Русской Православной Церкви. Эти празднества, отмечаемые с разрешения и по благословению управляющего епархией, не были локализованы исключительно в пределах одного прихода, т. к. участие в них принимало православное духовенство благочиния (округа), православные верующие — представители разных сословий, выказывали свое уважение юбиляру инославные и иноверцы. Юбилей служения Церкви — праздник, которое характеризуется синтезом духовного (религиозного) и светского, семейного и общественного. Проведение юбилеев должно было способствовать укреплению на приходском уровне авторитета православных священнослужителей. И хотя роль и функции этих празднеств была не столь уж заметной и очевидной, но все же их с полным на то основанием мож-

но считать частью общей для Российской империи юбилейной культуры.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. А. П. Пятидесятилетний юбилей в сане священства протоиерея Койдановской св. Покровской церкви, Минского уезда, о. Зенона Завитневича // Минские епархиальные ведомости. 1895. № 3–4. Часть неофициальная. С. 97–110.

2. *Бернадский А.* Пятидесятилетний юбилей священника Кожан-Городецкой церкви, Пинского уезда, о. Иоанна Каминского // Минские епархиальные ведомости. 1890. № 16. Часть неофициальная. С. 482–493.

3. *Бернадский А.* Пятидесятилетний юбилей священника Погост-Загородской церкви, Пинского уезда, Василия Вруцевича // Минские епархиальные ведомости. 1886. № 15. Часть неофициальная. С. 363–372.

4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва: Российское Библейское Общество, 2014. 1376 с.

5. *Васюкович Л.* Тридцатипятилетие пастырского служения священника Юревичской церкви, Речицкого уезда, Александра Бирюковича // Минские епархиальные ведомости. 1900. № 22. Часть неофициальная. С. 474–479.

6. *Вечорко М.* Пятидесятный юбилей настоятеля Цеперской церкви, священника Ксаверия Михайловича Здановича // Минские епархиальные ведомости. 1883. № 1. Часть неофициальная. С. 23–29.

7. *Козловский Ф.* 50-тилетний юбилей священства протоиерея Брагинской Николаевской церкви, Речицкого уезда, о. Максима Еремича // Минские епархиальные ведомости. 1892. № 13. Часть неофициальная. С. 372–398.

8. *Наркевич И.* Празднование тридцатипятилетнего юбилея благочиннической службы протоиерея Николая Гедеоновича Савича // Минские епархиальные ведомости. 1876. № 15. Часть неофициальная. С. 281–288.

9. *Наркевич И.* Предстоящий пятидесятилетний юбилей священства // Минские епархиальные ведомости. 1877. № 4. Часть неофициальная. С. 93–95.

10. *Оберман Г.* Протоиерей Иларион Иоаннович Пастернацкий (некролог) // Минские епархиальные ведомости. 1885. № 2. Часть неофициальная. С. 50–56.

11. Очевидец. Пятидесятилетие пастырского служения настоятеля Крестогорской церкви, Минского уезда, протоиерея Кирилла Смолича (окончание) // Минские епархиальные ведомости. 1898. № 5. Часть неофициальная. С. 141–158.

12. Очевидец. Пятидесятилетие пастырского служения настоятеля Крестогорской церкви, Минского уезда, протоиерея Кирилла Смолича (окончание) // Минские епархиальные ведомости. 1898. № 6. Часть неофициальная. С. 178–187.

13. Очевидец. Пятидесятилетие священства о. настоятеля Брагинской Николаевской церкви, протоиерея М. А. Еремича // Минские епархиальные ведомости. 1892. № 5. Часть неофициальная. С. 132–134.

14. Очевидец. Пятидесятилетний юбилей священника Выгоноцкой церкви, Пинского уезда, о. Григория Роздяловского // Минские епархиальные ведомости. 1893. № 24. Часть неофициальная. С. 654–657.

15. Пятидесятилетие священства настоятеля Дудичской церкви протоиерея Илариона Пастернацкого // Минские епархиальные ведомости. 1884. № 10. Часть неофициальная. С. 291–296.

16. Разрешение празднования 25-тилетия в благочиннической должности // Минские епархиальные ведомости. 1870. № 24. Часть официальная. С. 342.

17. *Рашин А. Г.* Население России за 100 лет (1811–1913 гг.): Статистические очерки / Под ред. С. Г. Струмилина. Москва: Госстатиздат, 1956. 352 с.

18. *Романов С.* Празднование ликвидации Брестской церковной унии в городах и местечках Беларуси (вторая половина XIX в. — начало XX вв.) // Белорусский исторический обзор. 2021. № 1 (4). С. 107–135.

19. *Рункевич С. Г.* Материалы для статистического обозрения Минской епархии // Минские епархиальные ведомости. 1895. № 10. Часть неофициальная. С. 285–289.

20. *Самойлович А.* Пятидесятилетний юбилей священства // Минские епархиальные ведомости. 1874. № 6. Часть неофициальная. С. 177–180.

21. С. И. П. Празднование 50-летнего юбилея священства настоятеля Зеньковичской церкви о. Фелициана Горбацевича // Минские епархиальные ведомости. 1888. № 1. Часть неофициальная. С. 18–26.

22. *Цимбаев К. Н.* Православная Церковь и государственные юбилеи Императорской России // Отечественная история. 2005. № 6. С. 42–51.

23. *Шеметилло К.* Пятидесятилетний юбилей в священническом сане настоятеля Самохваловичской Св. Духовской церкви, Минского уезда, 3-го благочиннического округа, священника Максимилиана Квятковского // Минские епархиальные ведомости. 1885. № 24. Часть неофициальная. С. 593–604.

24. *Шимановский В.* Пятидесятилетний юбилей протоиерея Пинского Феодоровского собора Василия Грудницкого // Минские епархиальные ведомости. 1894. № 12. Часть неофициальная. С. 314–321.

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.015.32

Шувалов А. В.

кандидат психологических наук,
психолог ГБУ «Кризисный центр
помощи женщинам и детям»,
доцент факультета психологии
Российского православного
университета святого Иоанна Богослова,
главный редактор научного альманаха «Живая вода»
e-mail: virtusfront@mail.ru

Shuvalov A. V.

PhD in Psychology,
psychologist of the Crisis Center for Women and Children,
Associate Professor of the Faculty of Psychology
of the Russian Orthodox University of St. John the Theologian,
editor-in-chief of the scientific almanac «Living Water»
e-mail: virtusfront@mail.ru

СОВРЕМЕННЫЕ МАРКЕРЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА: ОТ ЭГОЦЕНТРИЗМА К ДЕСТРУКТИВНОСТИ

MODERN MARKERS OF THE ANTHROPOLOGICAL CRISIS: FROM EGOCENTRISM TO DESTRUCTIVENESS

Аннотация. Цель статьи — обратить внимание и предпринять шаги к осмыслению негативных тенденций в современной

человеческой популяции, которые затрагивают сферы здоровья, развития, поведения, эмоционально-нравственного облика и межличностных отношений детей. Эти тенденции обнаруживают себя прямо или косвенно в рамках повседневной психологической практики. В структуре обращений за квалифицированной психологической помощью выделены две злободневные и взаимосвязанные тенденции: от возрастания проявлений аномального эгоцентризма к возрастанию деструктивных и аутодеструктивных проявлений в поведении и образе жизни людей.

Освещается проблема духовно-мировоззренческого противостояния в современном мире и эффекты его влияний на ментальность, внутренний облик и образ жизни людей. Аномальный эгоцентризм и деструктивное поведение представляют собой сложные духовно-психологические феномены, которые могут быть восприняты и истолкованы как маркеры антропологического кризиса на современном историческом этапе.

Раскрывается содержательный потенциал и непреходящее значение духовного знания для профессионалов гуманитарного профиля: оно может дать верные ориентиры и важные сведения, составить мировоззренческое и методологическое ядро профессиональной позиции педагога и специалиста. Поддерживается идея сопряжения универсального духовного знания, профильного научного знания и квалифицированной практики.

Abstract. The purpose of the article is to pay attention and take steps to comprehend the negative trends in the modern human population that affect the areas of health, development, behavior, emotional and moral character and interpersonal relationships of children. These tendencies reveal themselves directly or indirectly in everyday psychological practice. In the structure of requests for qualified psychological help, two topical and interrelated trends have been identified: from an increase in manifestations of abnormal egocentrism to an increase in destructive and self-destructive manifestations in people's behavior and lifestyle.

The problem of spiritual and ideological confrontation in the modern world and the effects of its influence on the mentality, internal appearance and lifestyle of people are highlighted. Abnormal egocentrism and destructive behavior are complex spiritual and psychological phenomena that can be perceived and interpreted as markers of an anthropological crisis at the present historical stage.

The content potential and the enduring significance of spiritual knowledge for professionals in the humanities are revealed: it can provide correct guidelines and important information, form the worldview and methodological core of the professional position of a teacher and specialist. The idea of conjugation of universal spiritual knowledge, specialized scientific knowledge and qualified practice is supported.

Ключевые слова: человек, личность, традиционализм, Декалог, постмодернизм, антропологический кризис, аномальный эгоцентризм, деструктивное и аутодеструктивное поведение.

Key words: human, personality, traditionalism, Decalogue, postmodernism, anthropological crisis, abnormal egocentrism, destructive and self-destructive behavior.

Добро не лежит на дороге, его случайно не подберешь.
Добру человек у человека учится.
Чингиз Айтматов *«Материнское поле»*

Есть над нами тайные верха!
Юнна Мориц, *«Страстная неделя»*

Вспоминаю кинофильмы Динары Асановой «Не болит голова у дятла» (1975), «Ключ без права передачи» (1976), «Пацаны» (1983). Искренние, атмосферные, непричесанные. Романтичные, драматичные, достоверные, почти

документальные. Художественное свидетельство и отражение времени: узнаю в этих кинолентах своих сверстников — школьников 70–80-х, наших родителей, учителей, наставников, просто соседей — людей самого разного нрава и толка. Необъятное пространство мальчишеской жизни: дом, двор, школа, стадион, дом пионеров и пионерский лагерь, а еще пустыри и пруды, луга и рощи, шалаши и голубятни... Перетекающие одна в другую дворовые компании, школьные параллели, лагерные содружества, спортивные команды и творческие объединения, в которых ладили, сближались, спорили, задирались, ссорились, мирились, шутили, сумасбродничали, мечтали, искали, дерзали и обретали... Обретали опыт и знания, предпочтения и направления, ценности и убеждения, друзей и товарищей, приятелей и неприятелей.

Можно вспомнить других режиссеров и другие ленты, наделенные здоровой человеческой интонацией. Теперь, увы, снимают другое кино: сериал «Школа» (2010), фильмы «Географ глобус пропил» (2013) и «Училка» (2015). Как известно «о вкусах не спорят», поэтому не претендую на оценку художественной ценности этих произведений. В глаза бросается другое: в ценностном, морально-этическом, психологическом плане новое кино, очевидно, поменяло полярность. Как будто в культуре и в сознании произошел своего рода «тектонический сдвиг», в результате которого люди (сценаристы, режиссеры, актеры, зрители) стали утрачивать способность к различению добра и зла. *Tempora mutantur, et nos mutamur in illis*¹. Означает ли это, что действительность тоже в некотором смысле меняет полярность, и мы становимся другими? Какими?..

Виктор Франкл начинает свою знаменитую книгу «Человек в поисках смысла» словами: «У каждого времени свои невроты» [7, с. 24]. Действительно за более чем тридцатилетний опыт профессиональной практики автору

¹ «Времена меняются, и мы меняемся вместе с ними» (лат.).

статьи периодически приходилось наблюдать волнообразные изменения в содержании и степени кризисности обращений за квалифицированной психологической помощью. И если прежде в состоянии «невроза» люди (и взрослые, и дети) скорее были склонны «комплексовать», то теперь они все чаще «теряют берега».

Новые облики развития

Во второй половине девяностых годов прошлого века в американской околпсихологической литературе появилось определение «дети индиго». Феномен индиго назвали по признаку, выделенному экстрасенсорно: особенные дети с энергетической аурой синего свечения выдавались за новую человеческую генерацию. По сути, спекулятивное понятие, не имеющее под собой достоверных научных обоснований, преподносилось как открытие в области психологии и породило на какое-то время ажиотаж среди педагогов, психологов, врачей и родителей по обе стороны океана, в том числе и в России. Апологеты этой мистификации в своих комментариях не стеснялись в выражениях: от многозначительных характеристик «странные дети», «раскрепощенные дети», «нестандартные дети» до откровенно высокопарных эпитетов типа «посланцы Небес» и «носители высокой духовности». Главным отличительным признаком детей индиго объявлялась их «царственность» — изнутри идущая уверенность в себе и своей значимости: они как будто от рождения уверены в том, что совершенны и безупречны, и ведут себя соответствующим образом. Другая характерная черта — непризнание авторитетов и правил, если те идут вразрез с их собственным мироощущением и настроением: ребенка индиго затруднительно побудить что-либо делать или соблюдать, если ему это не по нраву. Им также приписывали высокий интеллект, творческую одаренность и незаурядность. Однако соприкасаясь с консервативными взглядами, общими требованиями и стандартными подходами (воспринимаемыми

не иначе как притеснение), такие дети склонны сначала теряться, потом замыкаться в себе и страдать от непонимания и одиночества. Или протестовать самым радикальным и даже агрессивным образом.

«Заскорузлomu общественному сознанию» предлагалось в духе гуманистической доктрины сменить полярность и начать подходить к непохожим детям не с негативной позиции «болезнь, порок, ненормальность», а с позитивным посылом «особенность, отличие, самобытность». Поведенческие проявления, которые с точки зрения медицины было принято считать симптомами мозговой дисфункции или неустойчивой дисгармонической психики, с точки зрения психологии — девиацией и дезадаптацией, с точки зрения педагогики — невоспитанностью и распущенностью, стали называть признаками феномена индиго.

Специалисты со стажем, возможно, вспомнят в этой связи, что и прежде в отечественном педагогическом лексиконе употреблялись понятия «трудновоспитуемые» и «труднообучаемые». Такие дети составляли умеренную и относительно стабильную долю среди обычных учеников. По нашим сугубо эмпирическим наблюдениям в последние десятилетия число, аккуратно выражаясь, «проблемных» и «непослушных» детей действительно возрастало.

Примерно в этот же период в 1998 году в Японии выходит книга психиатра Тамаки Сайто «Социальное затворничество: бесконечная юность», в которой он описывает еще один современный феномен — «хикикомори». **Хикикомори** (сокр. «хикки») — японский термин, обозначающий людей, стремящихся к уединению и полной социальной изоляции. Ночью они бодрствуют, проводя время у монитора компьютера, днем отсыпаются. Общаются с внешним миром через Интернет. Их обычный ежедневный маршрут — комната, туалет и кухня, где в холодильнике или на плите можно найти еду, приготовленную для них родителями. И так изо дня в день на протяжении недель, месяцев и лет. Министерство

здравоохранения Японии относит к этой категории совершеннолетних лиц, которые больше шести месяцев находятся в замкнутом пространстве, не желают общаться с окружающими, в том числе и с ближайшими родственниками, отказываются от какой-либо личной и карьерной реализации и живут, как правило, на иждивении родителей. Течение явления зависит от индивидуальных особенностей человека, некоторые хикикомори пребывают в изоляции по несколько лет подряд, а в отдельных случаях — и десятки лет.

По данным отчета правительства Японии на период 2010 года в этой стране насчитывалось около семисот тысяч лиц, ведущих образ жизни хикикомори. Средний возраст хикикомори составлял 31 год. Вдобавок к этому эксперты предполагали, что еще около полутора миллиона человек находятся на грани превращения в хикикомори, что в целом составляет более одного процента населения страны. Ввиду очевидных проблем с подсчетом установить точное число хикикомори затруднительно. В японском обществе хикикомори воспринимаются как туняядцы, живущие за счет родителей, и не вызывают сочувствие. Наличие в семье хикикомори считается позором, поэтому их родители зачастую воздерживаются от обращения к специалистам.

Проблема хикикомори получила в Японии название «Вызов 2030 года» — временной рубеж, когда предположительно уйдут из жизни родители затворников. К 2020 году ее еще начали называть «Проблема 8050» — содержание 80-летними родителями 50-летних хикикомори. Японские власти стремятся сократить число хикикомори. По состоянию на 2020 год во всех японских префектурах действовали государственные центры поддержки хикикомори, оказывающие содействие в поиске работы и обращении к специалистам. Многие хикикомори избегают обращений в эти центры.

Т. Сайто заимствовал понятие «социальное затворничество» (англ. «social withdrawal», яп. «сякайтэки хикикомори») из стандартной классификации психических расстройств

Американской психиатрической ассоциации, в которой социальное затворничество рассматривалось исключительно как симптом некоторых психических расстройств. При этом Т. Сайто предложил рассматривать «социальное затворничество» как самостоятельное явление, своего рода субкультуру.

Феномены интернет-зависимости, социального затворничества и иждивенчества в последние десятилетия получили распространение не только в Японии, но и в других странах современного цивилизованного Севера — США, Европы и России. В Америке таких людей называют «basement dwellers» (переводится как «обитатели подвалов»), а в Европе — «NEET» (Not in Employment, Education or Training — «поколение ни-ни»: не работает, не учится). В России молодые люди с такими наклонностями тоже встречаются, и есть основания полагать, что их численность неуклонно возрастает.

Дети в изменяющемся мире

В 2010 году действительный член РАО Д. И. Фельдштейн выступил с докладом **«Изменяющийся ребенок в изменяющемся мире»**. В докладе заявлено, что масштабные изменения культурно-исторической среды кардинально изменили ситуацию развития и функционирования самого человека. Особенную озабоченность вызывает то, что глобальные трансформации сопровождаются, в частности, «объективно и субъективно нарастающей психологической отчужденностью взрослых от мира детства, порождающей опасность деструктирования всей системы культурно-исторического наследования» [6, с. 7]. Дети поставлены в принципиально новую ситуацию — ситуацию нарушенных границ и разорванных связей, когда уже с раннего возраста они оказываются в нерегулируемом социальном пространстве. Их сознание фрагментировано хаотичной информацией, идущей из телевизора и Интернета, которая вытесняет знания и девальвирует ценности, транслируемые родителями, воспитателями, учителями, и открывает бескрайнее поле для разного рода

суррогатных форм развлечений, коммуникаций и манипуляций. Оккупация сознания влечет за собой присвоение чуждых отечественной культуре образцов поведения, актуализацию потребительства, равнодушие в отношениях.

Обобщая независимые исследовательские данные², Д. И. Фельдштейн приходит к выводу, что «совокупность реальных изменений исторической ситуации объективно обусловила качественные психические, психофизиологические, личностные изменения современного ребенка» [Там же]. Ребенок 2010 года качественно отличается от ребенка 90-х годов XX века. При этом, по мнению Фельдштейна, ребенок «не стал хуже или лучше своего сверстника 20-летней давности, он просто стал другим!» [Там же, с. 8]. Однако когда уважаемый академик приоткрывает содержательную сторону этих изменений, появляются сомнения в справедливости его итоговых оценок. Судите сами (далее мы лишь беспристрастно воспроизведем последовательность выделенных им изменений): «резко снизилось когнитивное развитие детей дошкольного возраста»; «снизилась энергичность детей, их желание активно действовать, при этом возрос эмоциональный дискомфорт»; «отмечается сужение уровня развития сюжетно-ролевой игры дошкольников, что приводит к недоразвитию мотивационно-потребностной сферы ребенка, а также его воли и произвольности»; «выявлены крайне низкие показатели в тех действиях детей, которые требуют внутреннего удержания правила и оперирования в плане образов, фиксируется неразвитость внутреннего плана действия, сниженный уровень детской любознательности и воображения: детям оказывается недоступным то, с чем легко справлялись их ровесники три десятилетия назад»;

² Имеются в виду материалы исследований, проведенных в Психологическом институте РАО, Московском городском психолого-педагогическом университете, на факультете психологии МГУ им. М. В. Ломоносова, в Институте психологии РАН, Гуманитарно-художественном институте Нижегородского архитектурно-строительного университета.

«обращает на себя внимание неразвитость тонкой моторики рук старших дошкольников и отсутствие графических навыков»; «достоверно установлен дефицит произвольности как в умственной, так и в двигательной сфере дошкольника»; «отмечаются недостаточная социальная компетентность детей младшего школьного возраста, их беспомощность в отношениях со сверстниками, неспособность разрешать простейшие конфликты»; «массовое приобщение детей к телеэкрану и экрану компьютерного монитора (экранная зависимость) приводит к неспособности ребенка концентрироваться на каком-либо занятии, отсутствию интересов, гиперактивности, рассеянности, агрессивности»; «наблюдаются снижение социального интереса, обеднение и ограничение общения детей со сверстниками, снижение уровня коммуникативной компетентности, переживания одиночества и отвержения»; «растет число детей с эмоциональными проблемами из-за чувства незащищенности, накопления отрицательного опыта и отсутствия поддержки со стороны близких»; «наблюдения за динамикой физического развития детей выявили тенденцию к прогрессивному снижению темпов их продольного роста, нарастанию астенизации телосложения, отставанию в приросте мышечной силы»; «возрастает распространенность основных форм психических заболеваний»; «резко возрастает категория детей, которую по нейропсихологическим показателям следует считать пограничной между нормой и патологией»; «зафиксировано значительное число детей с ограниченными возможностями здоровья, включая общее психическое недоразвитие (олигофрения) и дисгармоническое развитие (психопатии)»; «наблюдается всплеск индивидуализма подростков, возрастает их критичность по отношению к взрослым» [Там же, с. 8–9]. Хочется вступить в полемику с автором доклада и переспросить: все это называется «не хуже и не лучше» и «просто стал другим»?!

Только четырнадцатым пунктом своего обзора Д. И. Фельдштейн сообщил об условно положительной

тенденции — увеличении категории одаренных детей, в числе которых интеллектуально одаренные, художественно одаренные, двигательно одаренные, дети-лидеры и дети — «золотые руки». Но уже буквально следом сослался на негативную динамику культурных и общественных ценностных ориентаций школьников. Доминируют здесь интеллектуальные (кругозор, рационализм, прагматизм), волевые (настойчивость, решительность, установка на высокий уровень достижений) и соматические (хорошее здоровье и презентабельная внешность) ценностные ориентации. Эмоциональные и нравственные ценности — чуткость, терпимость, сопереживание, милосердие — занимают последние места. Но именно эти качества традиционно особенно ценились в отеческой культуре как атрибуты подлинной человечности, можно сказать — личностной одаренности человека.

Д. И. Фельдштейн в своем докладе признал наличие неблагоприятного прогноза относительно перспектив здоровья и развития детей, который обусловлен ослаблением факторов противодействия нарастающим негативным влияниям. В частности, кризисом института семьи, который ощутимо отражается на снижении качества семейного воспитания. Эмпирические наблюдения последних лет показывают, что неблагоприятный прогноз в той или иной мере сбывается.

Эмпирические наблюдения: от эгоцентризма к деструктивности

В период опубликования доклада академика Д. И. Фельдштейна нами³ в рамках повседневной консультационной и психокоррекционной работы в структуре

³ Специалисты психолого-логопедического отдела ГБОУ Центр развития творчества детей и юношества «Лефортово» (Москва).

первичных обращений были выделены, описаны и изложены в публикациях три наиболее злободневные тенденции [11, с. 137–138], [12, с. 264–265], [13, с. 59–60], [14, с. 178–180].

Во-первых, это разнообразные проявления аномального эгоцентризма, заметно выходящие за рамки условно нормативного возрастного эгоцентризма: сдвиг в умонастроении и поведении детей от естественной детской романтичности к противоестественной расчетливости и скептицизму. В поведении детей дошкольного и школьного возраста наблюдается гипертрофированное своенравие, поверхностность и/или приземленность интересов, отсутствие чувства здоровой сентиментальности по отношению к другим, моральная незрелость или моральная распущенность, склонность к пренебрежению социальными и нравственными нормами. При этом было заметно снижение восприимчивости и отзывчивости детей в их отношениях со взрослыми. Мы полагали, что основными причинами этой тенденции являются, с одной стороны, критическое ослабление воспитательного влияния семьи, системы образования и общества в целом, с другой стороны, дезориентирующее и растлевающее влияние на сознание детей массовой культуры потребления и откровенной контркультуры, насаждаемых современными СМИ, интернет-платформами и индустрией развлечений. Связаны ли описываемые изменения младших с общей растерянностью и озабоченностью старших в период глобальных перемен? Возможно, что да, но только отчасти.

Во-вторых, это формирование зависимостей нехимического генеза: массовое перерастание фазы пристрастного увлечения в фазу зависимого поведения, связанное с широким распространением и доступностью для несовершеннолетних сначала игровых электронных приставок, потом компьютеров и Интернета, позднее гаджетов. В профессиональный и житейский обиход входят понятия «компьютерная зависимость», «интернет-зависимость», «гаджет-зависимость». У детей и подростков все чаще выявляются признаки кибермании (одержимого

увлечения компьютерными играми и другим интернет-контентом). Как правило, мы сталкиваемся с двумя типами ситуаций. Сначала это легкомысленно-попустительское отношение со стороны родителей, когда они не придают значения страстному увлечению ребенка или, более того, используют компьютерные игры в качестве поощрения, например, за хорошие оценки в школе. Позднее, когда незаметно утрачивается контроль над ситуацией, растерянные родители признаются в своем бессилии перед зависимым поведением ребенка.

В-третьих, это массовые негативные явления, обусловленные последствиями реформирования отечественной системы образования. Среди них субклинические нарушения психоэмоционального состояния и отклонения в поведении детей дошкольного возраста, спровоцированные порочной практикой интенсивного вовлечения детей в учебные формы деятельности в рамках программ «подготовки к школе». Здесь цель так называемого «предшкольного образования» сводится к «натаскиванию» детей к школе. Данная тенденция сопряжена с пренебрежением возрастных интересов, возможностей и особенностей детей и в итоге оборачивается существенными рисками для их здоровья и развития. Далее следуют проблемы дефицита мотивации учебной деятельности и школьной неуспеваемости среди учащихся начальной и средней школы, обусловленные ранней «интеллектуализацией» и форсированным началом школьного обучения. Они влекут за собой сначала защитный регресс, когда дети вместо того, чтобы усердствовать в учении, предпочитают играть, а в итоге оборачиваются функциональными нервно-психическими расстройствами и деформациями личностного развития школьников. Кульминацией становятся проблемы апатии или протестного поведения учащихся старшей школы, вызванные тем, что учебный процесс снова принимает форму «натаскивания», теперь уже на ОГЭ и ЕГЭ. Трудно изо дня в день нести бремя «сизифова труда», в котором так мало содержания и смысла. Родители сетуют, что не могут по утрам

разбудить детей, поднять и отправить их в школу, или дети уходят из дома в школу, но до школы так и не доходят. При этом в рамках консультативных бесед и психологической диагностики клинические (болезненные состояния) или социально-психологические (конфликты со сверстниками или учителями) причины не выявляются.

По достижению совершеннолетия проблемы усугубляются: среди 20–30-летних в рамках психологической практики заметно чаще стали наблюдаться проявления праздного отношения к жизни, асоциальных и инфантильно-иждивенческих тенденций. Получается, будто современное общество воспроизводит поколения самозамкнутых, деформированных и деморализованных людей, уязвимых и податливых к проискам врага рода человеческого (?). В этой связи вспоминается Кай — герой сказки Г. Х. Андерсена «Снежная королева». Мальчик, которому в глаз попал осколок разбитого дьявольского зеркала, и его сердце «оледенело», по сути, стало невосприимчивым к истинному, доброму и прекрасному, и его внутренний мир опустел.

Созерцая эти картины, начинаешь остро чувствовать и осознавать, как современным детям, закупоренным в компьютерных играх-стратегиях и заблудившимся в социальных сетях, не хватает живительного опыта добрых дел, духа мальчишеского братства и чувства причастности к непреходящим ценностям, которые, выражаясь словами из песни Сергея Трофимова «Родина», «не купить и не отнять».

Увы, сегодня есть весомые поводы говорить о разрыве межпоколенных связей и разобщении старших и младших; о снижении уровня взаимного доверия между людьми и десолидаризации общества в целом; об ориентации значительной части граждан на постмодернистский идеал самодостаточного человека и соответствующую ему модель жизни; об обесценивании человеческой жизни как таковой в современном социокультурном контексте.

В 2010–2013 годах практические психологи оказались

перед новым вызовом — всплеском обращений с явными и косвенными проявлениями суицидальных рисков среди несовершеннолетних, включая суицидальные попытки и другие инциденты аутодеструктивного поведения. По данным открытых источников на тот момент в России сложилась крайне неблагоприятная ситуация с проблемой детских суицидов. По данным ВОЗ, на период 2012 года Россия занимала первое место в Европе по количеству самоубийств среди подростков и шестое место в мире по числу суицидов среди всех возрастов. Уполномоченный при Президенте Российской Федерации по правам ребенка Павел Астахов назвал тогда детские суициды государственной трагедией. А главный психиатр Минздравсоцразвития РФ Зураб Кекелидзе призвал к разработке государственной программы профилактики самоубийств.

Существует специальный взгляд на проблему (с позиций суицидологии): случаи добровольного ухода из жизни были всегда; есть люди, склонные к суицидальному поведению; соответственно нужно уметь своевременно выявлять суицидентов и оказывать им квалифицированную помощь. Суицидологические исследования не подтверждают утверждение, что большинство самоубийц — душевнобольные (по параметрам большой психиатрии). Также развенчан «миф» о том, что чаще сводят счеты с жизнью дети из социально неблагополучных семей. Существенную роль в этиологии суицидального поведения среди несовершеннолетних играет размещение в сети Интернет информации, популяризирующей самоубийства, провоцирующей ребенка на лишение себя жизни. Но по данным экспертов, озвученным на Всероссийской научно-практической конференции «Сухаревские чтения. Суицидальное поведение детей и подростков: эффективная профилактическая среда» (Москва, 14–15 ноября 2017 года), лишь некоторая доля суицидентов посещала упомянутые сайты и находилась под влиянием «групп смерти» [5].

Проблема суицида, в особенности детского суицида —

страшная, сложная и, надо признать, что рационально до конца не объяснимая. Детство, отрочество — это время встреч, открытий, мечтаний, когда все интересно, когда каждый день полон новизны и очень хочется жить. К тому же в человеке заложен серьезный потенциал прочности, в том числе в виде инстинкта самосохранения. И только действие очень мощного, противоестественного, духовно противостоящего человеку метафизического фактора способно сломить инстинкт самосохранения в этот возрастной период. Поэтому очень важно понять, что ослабляет, обезоруживает человека под давлением этой силы, а что укрепляет и защищает его.

В дополнение к специальным (клиническим) исследованиям была предпринята попытка изучения культурно-исторических и духовно-психологических предпосылок суицидального поведения [11, 13, 14]. Проведенный анализ позволил сделать вывод, что суициды составляют только часть куда более масштабной тенденции возрастания деструктивности в поведении и образе жизни людей. К этой категории можно отнести уклонение от родительской ответственности и аборты, ситуативные и систематические проявления враждебности, агрессии и жестокости, акты физического, психологического и сексуального насилия, домогательства и нападения педофилов на детей, употребление психоактивных веществ, гендерную запутанность, стремление к радикальной трансформации своего строения и своей внешности, самоповреждения, беспорядочные половые связи, склонность к неоправданному риску, включая действия, подвергающие опасности жизнь и здоровье других людей. Сюда же можно отнести кощунственное смехачество: высмеивание всего и вся, включая подлинные ценности и добродетели, принижение и смешивание их с грязью. Широкое распространение получили и менее заметные — латентные формы деструктивного поведения. В частности, длительное праздное времяпровождение с персональным компьютером или гаджетом; систематические нарушения режима сна / бодрствования со склонностью перед

сном подолгу засиживаться с компьютером или гаджетом и, как следствие, хроническое недосыпание. Подобные привычки распространились в том числе среди школьников и крайне негативно влияют на их настроение, самочувствие и работоспособность, а в конечном итоге и на общее состояние здоровья людей. Суицидальные инциденты как бы подытоживают эту неблагоприятную картину, а совокупные данные дают основания поднять вопрос о фактологии снижения жизнеспособности людей (самая мягкая из возможных формулировок).

Попытка осмысления проблемы

В современном мире в духовно-мировоззренческой, ценностно-культурной и социальной сферах ясно обозначилась поляризация и противостояние сил традиционализма и «легиона» сил, ему противостоящих.

Основу традиционализма составляет религиозное мировоззрение, ориентированное на мировые («авраамические») религии — христианство, иудаизм и ислам. Они происходят из древней традиции, восходящей к патриарху семитских племен Аврааму, и признают Священное Писание Ветхого Завета. Западная цивилизация, к которой мы себя причисляем, возникла в лоне христианской культуры. Российская государственность оформилась на ниве православной духовной традиции. И это имеет для нас непреходящее значение.

Традиционализм предполагает определенный вселенский порядок, иерархическое устройство мира и особое положение человека в мире: человек — венец творения. Согласно ветхозаветному Откровению человек был создан по образу и подобию Творца. При этом образ Божий человеку дан, подобие же задано. В этом состоит и присущий человеку дар, и наивысшая цель, которую каждому надлежит осмыслить и возвести к ней свои устремления.

Традиционализм аккумулирует в себе предельные ценности

и смыслы земной жизни, объединяет духовный опыт многих поколений людей, предполагает прочные межпоколенные связи, обеспечивающие духовное наследование и культурную преемственность. Традиционализм несет в себе мощнейший педагогический импульс, ориентирует человека на путь духовного возрастания, побуждает к сущностному познанию и осмыслению своей жизни, воодушевляет человека на благие дела, на служение не ради гордыни или обогащения, а ради торжества Добра и Истины.

В 1881–1882 гг. немецкий философ Ф. Ницше пишет книгу «Веселая наука». Один из персонажей книги — безумный человек, который в светлый полдень посреди рынка с зажженным фонарем ищет Бога и, не найдя его, заявляет, что Бог умер. Эта фраза не только выражает позицию самого философа, но отражает настроение того времени и становится афоризмом. В ней отголоски надвигающегося нравственного кризиса человечества, связанного с утратой веры в космический порядок и в абсолютные моральные законы. Люди отвернулись от Бога, и Он «умер» в их сердцах. В это же время Ф. М. Достоевский через своего героя Ивана Карамазова задается вопросом: «Если Бога нет, значит, все можно?»

Традиционализм теснится, с одной стороны, позитивной наукой, с другой — секулярным гуманизмом. Ученые естествоиспытатели заявляют, что они ни в микроскопы, ни в телескопы Бога не наблюдают, и обещают посредством научно-технического прогресса в самое ближайшее время снять все основные проблемы человечества. На деле достижения науки используются в целях наращивания военного потенциала развитых стран. Новые виды оружия массового поражения приводят к многочисленным жертвам в ходе первой и второй мировых войн. Да и в мирное время в конечном итоге проблемы не столько убывают, сколько множатся⁴.

⁴ Специально заметим, что в данном случае речь идет не об умалении выдающихся достижений научной и инженерной мысли, а о высокомерии, которое эти достижения порой сопровождает. Если адекватно уяснить

Поборники и проводники секулярного гуманизма составляют довольно пеструю коалицию. Но, несмотря на все различия в течениях и направлениях мысли, они имеют общее ядро убеждений, которые были сформулированы в трех «Гуманистических манифестах» (1933, 1973, 2003). Доктринальный принцип гуманизма — антропоцентризм, платформа и метод — отрицание традиции и обмирщение сознания, кредо — «человек мера всех вещей», главные ценности — земная жизнь, свобода и возможность самовыражения человека, цель — максимизировать жизнь здесь и теперь: «все для блага человека», главный тезис — самодостаточность человека. Основные убеждения — атеизм в вопросе о существовании Бога, натурализм и отрицание сверхъестественного, эволюционизм в вопросах происхождения и перспектив развития человека, релятивизм в вопросе нравственных ценностей, оптимизм относительно природы человека и будущего человечества, «здоровый смысл» и «здоровый эгоизм» в методах достижения индивидуальных и общественных целей.

Обмирщение сознания и технологический бум порождают в человеке иллюзию всемогущества, подталкивают к экспансивному характеру деятельности. Интенсивное и безоглядное вмешательство в природу, провокативно-манипулятивные действия в общественной и культурной жизни провоцируют

специфику научного познания, то становится понятным, что духовные знания (Священное Писание и Священное Предание) отнюдь не диссонируют с научными данными и не являются альтернативой научным концепциям, как это иногда пытаются преподнести (если, конечно, не вставить априори в позицию отрицания). Скорее, это весомое дополнение с позиций особого — трансрационального (по С. Л. Франку) способа познания. В этой связи часть научного сообщества, прозревая, что кроме бытия существует инобытие, кроме объективной истины и рационального знания есть Абсолютная Истина и Откровение (трансцендентное знание), возвращается к идее о том, что наука, философия и теология составляют сопрягаемые и взаимодополняющие способы (уровни) познания, необходимые человеку для формирования целостной картины мира.

экологические и морально-этические проблемы, которые бумерангом возвращаются к человеку.

Во второй половине XX века в условиях отпадения западного общества от ценностей традиционной культуры формируется постмодернизм — специфическое умонастроение и мировоззрение с претензией на переосмысление самой сущности культуры, места и назначения человека в мире. В смысловом переводе термин «постмодернизм» можно определить как «самая современная современность». В постмодернизме мир представляется в виде хаоса: *иерархически неупорядоченного, лишённого причинно-следственных связей и ценностных ориентиров*. Постмодернизм насаждает скептицизм и недоверие традиционным религиозным конфессиям. Отрицается объективный смысл истории человечества и отдельной человеческой жизни. Из культуры изъяты основополагающие понятия Добра, Единства и Истины. Вместо этого пропагандируется равноценность любых, в том числе контркультурных содержаний и форм. На смену объединяющим людей ценностям предложены соблазны множественных горизонтов позиционирования и противопоставление традиционному укладу жизни.

Надо сказать, что человеческое бытие в постмодернизме получает весьма сомнительное толкование. Вслед за «смертью Бога», провозглашенной Ф. Ницше, постмодернисты заявляют о «смерти Человека», имея в виду уход с исторической сцены людей, ориентированных на традиционные ценности. Постмодернизм упраздняет нормы морали и раскрепощает человека: все относительно и все допустимо вплоть до принципа «ничего святого».

«Постмодернистский человек» — это предельно индивидуализированный человек, для которого личные желания и интересы приоритетны. В постмодернизме мир — это безграничное многообразие возможностей. Социальная реальность утрачивает для человека статус подлинности, обретая качества «виртуального мира».

Возникнув как явление духовной жизни Запада, постмодернизм на рубеже 1980–1990-х гг. преодолел границы западного общества и стал распространяться на просторах глобального мира, проникая во все сферы жизнедеятельности людей, подтачивая менталитет и расшатывая устои.

Для наглядности сопоставим в таблице основные положения традиционализма и постмодернизма.

Таблица 1.

**Сравнение мировоззренческих представлений
традиционализма и постмодернизма**

Тематические понятия	Традиционализм	Постмодернизм
Духовные и культурные ориентиры	Духовная культура, народная культура, высокая культура	Массовая культура потребления и развлечения
Представление о сущности человека	Человек — носитель образа Божия	Человек «умер»
Происхождение и призвание человека	Человек — творение Божие и сорботник Богу	Человек — одинокий «кочевник» в мире
Духовная задача	Приобщение к святости в решении проблемы достойного и недостойного бытия в мире (проблемы добра и зла)	Самоутверждение «по ту сторону» добра и зла
Направленность жизни	Созидание, долг, служение	Потребление, стяжание, удовлетворение желаний
Отношение к другому	Любовь, солидарность, терпимость	Пренебрежение, конкуренция, манипуляция

Постмодернистская атака на традиционные ценности влечет упадок культуры и «расчеловечивание человека». В искусстве, например, это утверждение деструктивного начала в качестве стилиобразующего фактора, который продуцирует и рассеивает образы порока, агрессии, деградации, распада, наводнившие в последние годы литературу, кинематограф и массмедиа. «С легкой руки постмодернистского искусства мы уже давно учимся смотреть на мир глазами разного рода патологических персонажей: воров, убийц, маньяков, проституток, вампиров, зомби, инопланетян, безумных роботов и тому подобной публики, усиленно нормализуемой массмедиа. И отчасти принимать этот взгляд, становясь внутренне (пусть на мгновения, но все же...) тем, чей взгляд мы принимаем» [9, с. 190].

Зараза постмодернизма поражает не только отдельного человека и семейные союзы, но и целые социальные системы. Так происходит, например, с системой образования.

В традиционном понимании система образования — это пространство встречи поколений, где старшие передают в дар младшим то, чем духовно и культурно богаты сами. В основе традиционной модели образования педагогический консенсус: общность представлений о педагогической сверхзадаче. Аллегорически ее можно представить в виде цветка-ромашки (рис. 1). «Лепестки цветка» отражают предметное многообразие и основные направления учебной и неучебной деятельности. «Сердцевина цветка», скрепляющая лепестки воедино, символизирует педагогическую сверхзадачу: личностное развитие и нравственное воспитание ребенка. Педагогическая сверхзадача — это сфера коллегиальной ответственности и сложения усилий взрослых. Для педагогического сообщества, призванного сеять разумное, доброе, вечное, представление о педагогической сверхзадаче является «точкой отсчета», профессионально-мировоззренческим ориентиром, необходимым для обеспечения осмысленности, преемственности и безопасности образования.

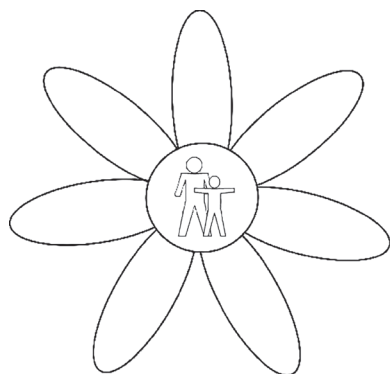


Рисунок 1. Аллегория «Система образования»

Под лозунги «оптимизации» и «модернизации» (по сути — постмодернизации) современное образование встало на путь примитивных технократических преобразований, отступившись от задач воспитания в угоду сомнительной экономической и административно-бюрократической целесообразности. Подобно шагреновой коже сфера образования сжималась и вырождалась в сферу услуг. Произошла ползучая депедагогизация образования: подмена педагогической деятельности репетиторством, анимацией (организацией развлечений) и разгадыванием кроссвордов под названием ОГЭ и ЕГЭ. Внутри образования сложилась гнетущая атмосфера «обюрокращения» и «осушения». На фоне угрожающей десолидаризации общества в лоне образования созданы условия для возгонки человеческой гордыни (рейтинги, конкурсы, самопрезентации, портфолио, имидж), при этом сущностные аспекты развития и образования детей выносятся «за скобки» содержания педагогического процесса. Сказанное отнюдь не умаляет живую и осмысленную работу с детьми, которая всегда сохранялась, но уже скорее не благодаря, а вопреки образовательной политике последних десятилетий [12].

Некоторые отличительные особенности традиционной и постмодернистской моделей образования представлены в таблице 2.

Таблица 2.

**Сравнение особенностей традиционной и
постмодернистской моделей образования**

Тематические понятия	Традиционализм	Постмодернизм
Отношение к культуре и ценностям	Культурная преемственность, знание канонов и следование им	Отрицание традиционных ценностей, релятивизм и мультикультурализм
Цели воспитания	Самоодоление ⁵ , нравственное достоинство	Самодостаточность, успешность
Образовательная общность	Субординация в системе отношений «старшие-младшие», этические требования, диалог, дисциплина	Акцентация правового равенства между старшими и младшими, нивелирование авторитета взрослого, отказ от норм поведения, общения, обучения как репрессивных
Роль личности в образовании	Личный пример и добрый совет (совесть) педагога как основное средство воспитания	Умаление воспитательной роли педагога в пользу правового паритета и информационно-коммуникативных технологий

⁵ «Мы обладаем физиологией, во многом схожей с физиологией животных, но человек начинается там, где есть самосознание, рефлексия и противопоставление себя своим желаниям» [8, с. 190].

Антропологический кризис

«Антропологический кризис» — философское понятие, употребляемое преимущественно в контексте современности. Специфика антропологического кризиса в расчеловечивании человека: растлении ума и сердца, оскудении любви и веры, искажении облика и падении потенциала личности ныне живущих людей. Антропологический кризис принято увязывать с глобализацией и постепенной утратой людьми своей национальной идентичности и самобытности, масштабной цифровизацией и совокупным влиянием техносферы на условия и образ жизни современного человека, разгулом постмодернизма и падением нравов, управлением сознания и трансформацией мировоззрения. Но главная, сущностная, глубинная причина антропологического кризиса — апостасия, разворот человека в сторону самости и как следствие снижение синергичности индивидуальной и общественной жизни людей.

«Безблагодатная сила хила», — читаем мы в толковом словаре живого великорусского языка В. И. Даля. Отчуждение от духовной традиции и переориентация на постмодернистский идеал самодостаточности разжигают в людях эгоцентризм, побуждают своенравие и самонадеянность, влекут, с одной стороны, редукцию ценностей, страстность и ненасытность⁶, с другой — нарастающее опустошение, упадок сил, переживание бессмысленности и тупиковости жизни, и так подводят к общему снижению жизнеспособности (по сути — к деградации и вырождению). Вне здоровой иерархии в отрыве от жизненно-главного и подлинно ценного человек страдает равнодушием, малодушием, криводушием, вплоть до атрофии и омертвления души — «окамененного нечувствия», и в конеч-

⁶ Продажа, обмен своей внутренней человеческой сути, сопричастности роду — «бессмертной души» — на любые возможные вещные блага — вечную молодость, славу, богатство, власть — в мифах, преданиях и сказках всех народов расценивались как тягчайшее падение человека, его «делка с дьяволом» [9, с. 29].

ном итоге склоняется к разрушительным деяниям в отношении других и самого себя.

Святитель Николай Сербский в своем дневнике, который был впервые опубликован в 1923 г., предупреждал о том, что мы переживаем теперь: «Существует пять основных импульсов, движущих людьми: личная прибыль и собственные удовольствия; семейные и кровные узы; общественные законы; совесть; чувство присутствия Живого Бога. Пятый импульс — первая линия обороны; если человек не удержит ее, отступает на вторую (четвертый импульс); не удержав вторую, отступает на третью (третий импульс) и так далее, до первого. Так происходит деградация человека, деградация и гибель. Гибель, ибо и последнюю линию обороны может потерять человек. И тогда ему уже не остается ничего, кроме тупого безразличия ко всему, отчаяния и — самоубийства» [4].

Эгоцентризм — «ахиллесова пята» человека — его замкнутость на себе, на своих интересах, прихотях и пристрастиях, становится фактором риска и переходной формой к деструктивным и/или аутодеструктивным действиям. Возобладание постмодернистских тенденций в обществе ведет к кардинальной смене (перекодировке) приоритетов человеческого бытия. Ориентация на нравственное достоинство, крепкую семью, служение Отчизне и обществу подменяется признанием самоценности отдельной (обособленной) личности, поощрением ее самовыражения, самоутверждения и самоублажения любыми средствами и любой ценой. «Ты должен быть успешным и счастливым, богатым и сексуально удовлетворенным во что бы то ни стало, потому что жизнь одна — и надо ловить момент» [8, с. 132]. При этом других людей начинают воспринимать сугубо в рамках этого императива: они являются или средством, или конкурентами, или досадной помехой на пути. Подобные мотивация и отношение к окружающим очень напоминают манеру поведения раковых клеток в организме, каждая из которых считает себя исключительной и главной

и противопоставляет себя всему организму. При таком целеполагании в обществе нарастают аномия и девиации: люди начинают действовать уже не только за счет других и в ущерб другим, но и против других. И эти действия могут принимать самые радикальные и бесчеловечные формы социального террора. Документальной фиксацией роста ожесточения в обществе является хронология случаев открытого насилия и массовых убийств в российских школах и вузах в период 2014–2021 годов [9, с. 75–78]. Пятнадцать эпизодов — вершина «айсберга окаянства». Подобный вариант развития событий мы публично прогнозировали десять лет назад, как раз предполагая неминуемую трансформацию фазы распространения аномального эгоцентризма в фазу нарастания деструктивности [2, с. 39–40].

Умножилось число людей, чье субъективное, ментальное, нравственно-психологическое состояние можно охарактеризовать как пограничное или противоречащее антропологическим нормам [14, с. 50–51]. Различимы и описаны его поведенческие формы: нарциссические («дети индиго»), аутистические (хикикомори), фанатические, конформистские, суицидальные. Вторичные проявления таких состояний — депрессия, агрессия, зависимое поведение. Однако их внутренние сущностные характеристики не улавливаются посредством сложившихся медико-психологических, социально-психологических или психолого-педагогических понятий и представлений, не укладываются в рамки типовых классификаций психических расстройств и заболеваний. Такие состояния имеют специфические духовно-психологические предпосылки и проявления и требуют особого внимания, вдумчивого анализа и осмысления именно в этой своей части.

Духовное знание и профессионализм

Наряду с законами мироустройства (законами природы) в мире неотвратимо действуют и другие — духовные законы. «Истины Ветхого и Нового Заветов — это не просто

„культурная специфика“, они выражают общезначимые социальные и антропологические закономерности» [9, с. 27]. Антропологический кризис, по сути, есть непрестанное свидетельство того, как люди, пренебрегающие и нерадеющие на ниве положительной духовности, поддаются под влияние и попадают в сети духовности отрицательной.

Важным источником и верным подспорьем анализа, осмысления и поиска пути решений злободневных проблем человека может стать духовное знание. Его сердцевина — Декалог — десять заповедей Моисеевых, являют фундамент морального кодекса Ветхого и Нового Заветов. «Как известно, заповеди Моисея были размещены на двух скрижалях в соответствии с двумя основными разделами: отношения человека с Богом и отношения человека с другими людьми и самим собой. Универсальная норма этих отношений — любовь. Наиболее полно это выражено в ответе Христа на вопрос относительно главной заповеди Закона: „Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего как самого себя. На сих двух заповедях весь закон и пророки“ (Мф. 22:37–40). В данном случае „весь закон“ нужно понимать буквально, т. е. в основании всего Декалога Моисеева как Ветхозаветного Закона лежит, согласно толкованию Христа, принцип любви — к Богу, к ближнему и к себе. Очевидно, что эти принципы сегодня вступают в противоречия с установками потребительской культуры, которая любовь к себе (в самом примитивном, внешнем значении этого слова) приемлет полностью, к ближнему — лишь частично и совершенно никак к Богу. Точнее само понятие „Бог“ в этой культуре проблематизируется в чисто ницшеанском ключе („Бог умер“) и для человека-потребителя остается лишь метафорой» [Там же, с. 27–28].

Заповеди Декалога формируют универсальную систему десяти нравственных предписаний. Т. А. Хагуров в своем

блистательном исследовании приводит переложение Десятисловия на доступный современному пониманию язык [Там же, с. 29]:

1. *Запрет поклонения злу, предупреждение против девиантных и деструктивных форм религиозности* («Я Господь, Бог твой; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим»);

2. *Предостережение против различных форм аддикций, зависимостей* (« Не сотвори себе кумира»);

3. *Запрет кощунства, оскорбления важных для общества ценностей, священных символов* («Не произноси имени Господа, Бога твоего, всуе»);

4. *Напоминание о необходимости труда* (запрет праздности) *и сохранения духовного здоровья, смысла жизни* («Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему»);

5. *Нормы детско-родительских отношений* («Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле»);

6. *Запрет патологических форм агрессивности* («Не убивай»);

7. *Табуирование сексуальных девиаций и нарушений супружеской верности* («Не прелюбодействуй»);

8. *Табуирование противоправного корыстного поведения* («Не укради»);

9. *Табуирование лжи* («Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего»);

10. *Предупреждение против патологий в межличностных отношениях* («Не завидуй»).

Декалог так устроен, что соблюдение любой из заповедей подразумевает соблюдение и всех остальных, а отступление лишь от одной из заповедей, по сути, влечет отступление от каждой из девяти других. Заповеди создают нормативный базис, моральную и правовую твердь, на которые опираются цивилизация, общество, люди. Соблюдение заповедей, словами К. С. Льюиса, связано с тремя необходимыми нам вещами. Первое — с гармонизацией отношений между людьми. Второе — с тем, что можно было бы назвать наведением

порядка внутри самого человека. И, наконец, третье — с определением общей цели человеческой жизни; с тем, для чего человек был сотворен [3].

Сомневающимся и несогласным коллега Т. А. Хагуров подсказал, что лежит на чаше весов и какова цена вопроса: «Возможно возражение, что те представления о должном и недолжном, которые нес и защищал Декалог, устарели в нашем постиндустриальном, постсовременном, постхристианском мире. В „текучей современности“ (З. Бауман) растворились прежние ценности, казавшиеся вечными. Убежден, что это не так. Ценности не сахар, они не могут раствориться в самой что ни на есть „текучей“ современности. Другое дело, что люди могут утратить рассудок и волю, чтобы следовать этим ценностям, что мы и наблюдаем повсеместно. Но это проблемы людей, а не ценностей. Каждый цивилизационный кризис сопровождался отрицанием якобы устаревших добродетелей, а каждый выход из этих кризисов (там, где он происходил, а не заканчивался исчезновением цивилизации) восстанавливал их в прежних правах. Соответственно нет лучшего способа понять современность, чем через призму якобы устаревших ценностей» [9, с. 26–27].

Профессиональная работа с несовершеннолетними сегодня — это тоже в некотором смысле фронт. Антропологический кризис подразумевает такую специфику проблем, в отношении которых утвердившиеся в образовании технократические подходы и методики не срабатывают. То же самое можно сказать и про психологические методы и приемы. А наши профессиональные дефициты, просчеты и ошибки тоже исчисляются потерями, чаще отсроченными во времени. И сколько бы мы ни усердствовали в драматичном и многотрудном поиске оснований, способов и средств решения злободневных проблем сохранности, развития и воспитания детей, рано или поздно снова и снова мы будем вынуждены возвращаться к сокровищнице духовного знания. И лично определять его статус либо как общезначимый, либо как факультативный.

Раннехристианский писатель Марк Минуций Феликс замечал, что истина желанна. Блаженный Аврелий Августин в своем сочинении «Исповедь» писал, что истину так любят, что, любя что-то другое, люди хотят, чтобы то, что они любят, оказалось истиной. Если мы любим свою профессию, свое дело, то с той или иной мерой осознанности ищем в них не только свои призвание и стезю, не только возможности для возрастания и совершенствования, не только эмоциональное и моральное удовлетворение и материальное вознаграждение, но и свидетельства их истинности, нужности, духовной и нравственной оправданности.

Состоявшемуся профессионалу для полноценного решения повседневных задач (тем более в работе с живыми людьми) необходимы не только выверенные научно-рациональные основания и качественный инструментарий, но и ценностно-мировоззренческая твердь. И если духовное знание было воспринято профессиональным сознанием, стало одним из средств анализа и осмысления проблем и целей профессиональной деятельности, дополнило и обогатило положения кодекса профессиональной этики, т. е., по сути, стало мировоззренческим и методологическим ядром профессиональной позиции, то ему уже затруднительно предложить соразмерную альтернативу.

Выводы

1. Эмпирические наблюдения и профессиональная рефлексия позволяют выделить в структуре обращений за квалифицированной психологической помощью и в содержании повседневной консультативной и коррекционной работы две взаимосвязанные негативные тенденции: от возрастания проявлений аномального эгоцентризма к возрастанию деструктивных и аутодеструктивных проявлений в поведении и образе жизни людей.

2. Тенденции аномального эгоцентризма и деструктивности затронули широкий возрастной диапазон и распространяют

деформирующее и разрушительное влияние на сферы здоровья, развития, поведения, эмоционально-нравственного облика и межличностных отношений людей.

3. Аномальный эгоцентризм и деструктивное поведение представляют собой сложные духовно-психологические феномены, которые могут быть восприняты и истолкованы как маркеры антропологического кризиса.

4. Важным условием и верным подспорьем анализа, осмысления и поиска пути решений проблем человека в педагогике и психологии может стать сопряжение универсального духовного знания, профильного научного знания и квалифицированной практики.

Послесловие

Справедливости ради признаем, что фактология антропологического кризиса отнюдь не исчерпывает всей полноты картины современной действительности. Другую ее сторону образно засвидетельствовал писатель М. Н. Задорнов: «Поездив по России, я сделал для себя вывод, что в России обозначились роднички с живой водой. И скоро они будут собираться в ручейки, а потом и в полноводные реки. И этим уже будут заниматься молодые люди...»

В России возрождается потребность в здоровом традиционализме. Люди пробуждаются к духовному бодрствованию и трезвлению. Это обнадеживает.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Братусь Б. С.* Аномалии личности. М.: Мысль, 1988.
2. Завтра они займут ключевые позиции // НаркоНет, 2013. № 4 (101). С. 37–43.
3. *Льюис К. С.* Просто христианство. URL: <https://azbyka.ru/fiction/prosto-xristianstvo/4/> (дата обращения: 17.04.2023).
4. *Николай Сербский, свт.* Мысли о добре и зле / пер. с серб. И. Чароты. Минск: Изд-во Д. Харченко, 2010.

5. Сухаревские чтения. Суицидальное поведение детей и подростков: эффективная профилактическая среда, 14–15 ноября 2017 года, г. Москва. Сборник статей под общей редакцией к. м. н. М. А. Бебчук, (Электронное издание). М.: ГБУЗ «НПЦ ПЗДП им. Г. Е. Сухаревой ДЗМ», 2017.

6. *Фельдштейн Д. И.* Изменяющийся ребенок в изменяющемся мире: психолого-педагогические проблемы новой школы // Национальный психологический журнал, 2010. № 2 (4). С. 6–11.

7. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

8. *Хагуров Т. А.* Человек потребляющий. Антропологическая девиантология массовой культуры. Saarb rücken (Германия): Lambert Academic Publishing, 2011.

9. *Хагуров Т. А.* Девиантология — социология и психология зла. М.: ИНФРА-М, 2023.

10. *Шувалов А. В.* Детские суициды: попытка осмысления проблемы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология, 2013а. № 2 (29). С. 131–141.

11. *Шувалов А. В.* Антропологический кризис как источник суицидального поведения несовершеннолетних // Известия Саратовского университета. Серия Акмеология образования. Психология развития, выпуск 3 (7), 2013б. С. 261–267.

12. *Шувалов А. В.* Психолого-педагогические аспекты реализации воспитательного идеала // Вопросы психологии, 2014. № 5. С. 57–70.

13. *Шувалов А. В.* Культурно-исторические и духовно-психологические предпосылки суицидального поведения несовершеннолетних в современной России // Богословско-исторический сборник. Выпуск 10. Калужская духовная семинария, 2018. С. 169–183.

14. *Шувалов А. В.* Духовные начатки психологической безопасности личности // Вестник христианской психологии, 2023. № 1. С. 111–142.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

ОБЩИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК); УДК определяется (см. справочник УДК: <http://teacode.com/online/udc/>)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- e-mail автора
- Краткая аннотация (500–800 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- описание материалов и методов исследования
- результаты исследования
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке.

I.1. Публикуемые материалы должны быть результатом самостоятельного исследования. Не допускается цитирование без ссылок на источник (плагиат), а также использование слишком длинных цитат из чужих работ. Статьи или их фрагменты, публикуемые в Журнале, не должны быть ранее нигде опубликованы. В концевого библиографического списке должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

I.2. Формат файла: для MSOffice (doc). В случае использования нестандартных шрифтов (греческого, древнееврейского и пр.) должны быть дополнительно представлены как файлы этих шрифтов, так и файл текста статьи в формате pdf.

I.3. Шрифт – Times New Roman, кегль 14. Междустрочный интервал – одинарный; отступ абзаца – 1,25 см. Поля – 2 см по периметру; выравнивание по ширине. Страницы не нумеруются. Сноски оформляются в тексте, в квадратных скобках и с указанием страни-

цы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с приставительным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке.

1.4. При оформлении списка источников и литературы в конце статьи руководствоваться требованиями ГОСТ Р 7.05-2008.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее — 2 см, левое — 2 см, правое — 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием номера источника по прилагаемому к статье списку и номер страницы (для печатных изданий) [1, с. 2]; Список источников и литературы оформляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу: izdat.kds@yandex.ru

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

**ЖУРНАЛ «BOGOSLOVSKO-ISTORICHESKIY
SBORNIK / БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
СБОРНИК»**

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Учредитель – Централизованная Православная Религиозная
Организация – Калужская Епархия Русской Православной Церкви
(Московский Патриархат)

Сборник зарегистрирован Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых
коммуникаций. Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

Адрес издательства, редакции:
248000, Калужская
обл., г. Калуга, ул. Набережная, д. 4
Телефон: (4842) 57-72-71, 56-27-00
E-mail: bis@eparhia-kaluga.ru
Главный редактор: Капалин Г.М.
(митрополит Калужский и Боровский Климент)

Отпечатано с оригинал-макета в
типографии ООО «КОМПАС-ЛАЙН»
109052, Московская область,
г. Москва, Нижегородский р-н,
ул. Подъёмная, д. 12 стр. 1, оф. 414.
Печать офсетная. Формат 60x84 1/8
Тираж – 500 экз.
Заказ номер №328
Дата выхода в свет 07.06.2024
Распространяется бесплатно

12+

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление