

Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (57)  
2025



Сергиев Посад  
2025



Scientific Theological Journal  
of Moscow Theological Academy

# THEOLOGICAL HERALD

№ 2 (57)  
2025



Sergiev Posad  
2025

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р25-520-0446

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.  
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025. – № 2 (57). – 368 с.

Журнал «Богословский вестник» зарегистрирован Министерством печати и массовой информации, свидетельство № 705 от 1 марта 1991 г.

Журнал «Богословский вестник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 20 апреля 2018 г. включён в Перечень рецензируемых научных изданий.

Журнал «Богословский вестник» включён в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).  
Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

Специальности ВАК:

5.7.9. Философия религии и религиоведение

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология

5.11.1. Теоретическая теология

5.11.2. Историческая теология

5.11.3. Практическая теология

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

**Главный редактор:** Епископ Кирилл (Зинковский)

доктор богословия  
ректор Московской духовной академии

**Заместитель главного редактора:** игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия  
профессор кафедры филологии Московской духовной  
академии

**Секретарь журнала:** священник Александр Ларионов

кандидат богословия  
преподаватель кафедры филологии Московской духовной  
академии

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Игумен Адриан (Пашин)*, кандидат богословия, доцент, секретарь  
Учёного совета

*Протоиерей Павел Великанов*, кандидат богословия, доцент кафе-  
дры богословия Московской духовной академии

*Священник Стефан Домусчи*, кандидат богословия, кандидат фи-  
лософских наук, доцент кафедры богословия Московской ду-  
ховной академии

*Протоиерей Александр Задорнов*, кандидат богословия, доцент,  
проректор по научно-богословской работе Московской духов-  
ной академии

*Михаил Степанович Иванов*, кандидат богословия, заслуженный  
профессор Московской духовной академии

*Нина Валерьевна Квливидзе*, кандидат искусствоведения, доцент,  
заведующая кафедрой истории и теории церковного искусства  
Московской духовной академии

*Владимир Михайлович Кириллин*, доктор филологических наук,  
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской ду-  
ховной академии

*Священник Павел Лизгунов*, кандидат богословия, проректор по учебной работе Московской духовной академии

*Протоиерей Олег Мумриков*, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

*Алексей Константинович Светозарский*, кандидат богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Московской духовной академии

*Олег Ростиславович Хромов*, академик Российской академии художеств, кандидат исторических наук, доктор искусствоведения

*Протоиерей Владислав Цыпин*, доктор церковной истории, доктор богословия, профессор

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Михаил Вадимович Бибииков*, профессор, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИВИ РАН, вице-президент Российского национального комитета византинистов, действительный член РАЕН

*Дэвид Бредшоу*, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

*Протоиерей Иоанн Бэр*, доктор богословия, профессор, ректор Свято-Владимирской семинарии (США)

*Михаил Николаевич Громов*, доктор философских наук, главный научный сотрудник института философии РАН

*Епископ Сафитский Димитрий (Чарбак)*, доктор богословия (Сирия)

*Протопресвитер Георгий Звиададзе*, профессор, ректор Тбилисской духовной академии (Грузия)

*Анна Владимировна Здор*, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Россия)

*Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук)*, доктор богословия

*Сергей Павлович Карпов*, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, заведующий кафедрой истории Средних веков исторического факультета МГУ, научный руководитель лаборатории истории Византии и Причерноморья МГУ

*Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин)*, кандидат богословия, доктор исторических наук

*Маргарита Анатольевна Корзо*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН

*Сергей Алексеевич Мельников*, доктор юридических наук, заместитель директора по научной работе Института этнологии и антропологии РАН, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

*Иеромонах Николай (Сахаров)*, доктор богословия, профессор, лектор Кембриджского университета (Англия)

*Симеон Пасхалидис*, доктор богословия, профессор патристики и агиографии, директор Центра византийских исследований Фессалоникийского университета (Греция)

*Алексей Мстиславович Пентковский*, доктор восточных церковных наук, профессор, старший научный сотрудник Института русского языка

*Священник Константин Польсков*, кандидат философских наук, проректор ПСТГУ по научной работе, доцент кафедры библистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

*Алексей Иванович Солопов*, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической филологии Московского государственного университета

*Ричард Суинберн*, профессор философии Оксфордского университета, член Британской Академии Наук

*Наталья Юрьевна Сухова*, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

*Алексей Русланович Фокин*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

*Иван Христов*, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой исторического и систематического богословия Богословского факультета Софийского университета, директор Центра изучения патристического и византийского духовного наследия (Болгария)

*Протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии

# EDITORIAL BOARD

**Head editor:** Bishop Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology  
Rector of Moscow Theological Academy

**Deputy editor:** Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology  
Professor at the Department of Philology  
at the Moscow Theological Academy

**Secretary of the journal:** Priest Alexander Larionov

PhD in Theology  
Lecturer at the Department of Philology  
at the Moscow Theological Academy

## EDITORIAL BOARD

*Hegumen Adrian (Pashin)*, PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council, Head of the Postgraduate Program of the Moscow Theological Academy

*Priest Stephan Domuschi*, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

*Mikhail Stepanovich Ivanov*, PhD in Theology, Emeritus Professor

*Oleg Rostislavovich Khromov*, Academician of the Russian Academy of Arts, PhD in History, Doctor of Art History

*Vladimir Mikhailovich Kirillin*, Doctor of Philology, Professor, Head of the Philology Department at the Moscow Theological Academy

*Nina Valerievna Kvlivdze*, PhD in Art History, Associate Professor, Head of the Department of History and Theory of Church Art at the Moscow Theological Academy

*Priest Pavel Lizgunov*, PhD in Theology, Provost of Academic Work of the Moscow Theological Academy



*Archpriest Oleg Mumrikov*, PhD in Theology, Associate Professor, Head of the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

*Aleksei Konstantinovich Svetozarsky*, PhD in Theology, Professor, Head of the Church History Department at the Moscow Theological Academy

*Archpriest Vladislav Tsypin*, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

*Archpriest Pavel Velikanov*, PhD in Theology, Associate Professor of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

*Archpriest Alexander Zadornov*, PhD in Theology, Associate Professor, Provost of Theological Studies of the Moscow Theological Academy

## EDITORIAL COUNCIL

*Archpriest John Behr*, Doctor of Theology, Professor, Rector of St. Vladimir's Seminary (USA)

*Mikhail Vadimovich Bibikov*, Professor, Doctor of History, Chief Researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences, Vice-President of the Russian National Committee of Byzantinists, Full Member of the Russian Academy of Natural Sciences

*David Bradshaw*, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy at the University of Kentucky

*Clement (Kapalin)*, Metropolitan of Kaluga and Borovsk, PhD in Theology, Doctor of History

*Demetrius (Charbak)*, Bishop of Safita, Doctor of Theology (Syria)

*Aleksei Ruslanovich Fokin*, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

*Mikhail Nikolaevich Gromov*, Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

*Jacob (Kostyuchuk)*, Archbishop of Bialystok and Gdansk, Doctor of Theology

*Sergei Pavlovich Karpov*, Doctor of History, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the Medieval Studies Program at the History Department at the Moscow State University, Academic Adviser at the Laboratory of the History of Byzantium and the Black Sea Region at the Moscow State University

*Ivan Khristov*, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of Historical and Systematic Theology of the Theology School of Sofia University, Director of the Center for the Study of Byzantine Spiritual Heritage (Bulgaria)

*Margarita Anatolievna Korzo*, PhD in History, Senior Researcher at the Department of Ethics at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

*Sergei Alexeevich Melnikov*, Doctor of Law, Senior Researcher at the Center for Russian Feudalism at the Institute of Russian History at the Russian Academy of Sciences, Professor of the Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation

*Hieromonk Nikolai (Sakharov)*, Doctor of Theology, Professor, Lecturer of the University of Cambridge (UK)

*Simeon Paskhalidis*, Doctor of Theology, Professor of Patristics and Hagiography, Director of the Center for Byzantine Studies at the University of Thessaloniki (Greece)

*Alexei Mstislavovich Pentkovsky*, Doctor of Eastern Christianity, Professor, Senior Researcher at the Institute of the Russian Language at the Russian Academy of Sciences

*Priest Konstantin Polskov*, Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy, Provost of Research of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Theological Faculty at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

*Alexei Ivanovich Solopov*, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classical Philology at the Moscow State University

*Natalya Yurievna Sukhova*, Doctor of History, Doctor of Church History, Professor of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

*Richard Swinburne*, Professor of Philosophy of Oxford University, Member of the British Academy of Sciences

*Archpriest Demetriy Yurevich*, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy

*Anna Vladimirovna Zdor*, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Theology and Religious Studies at the School of Humanities at the Far Eastern Federal University (Russia)

*Protopresbyter Georgiy Zviadadze*, Professor, Rector of the Tbilisi Theological Academy (Georgia)

# СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**  
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 18 **Протоиерей Борис Тимофеев, Михаил Анатольевич Скобелев**  
Мотив обновления в книге пророка Исаии: интерпретация избранных экзегетов Древней Церкви IV – начала V вв. и Бреварда Чайлдса. Часть первая
- 41 **Священник Дмитрий Барицкий**  
Нарративная герменевтика и её значение для православной библейской науки. Часть 1: Кризис повествования в художественном и теоретическом дискурсе XX в.
- 64 **Саркис Вадимович Санаянц**  
Ветхий Завет в свете божественного πάθος. Христианская и иудейская теология страдающего Бога в XX веке: Теренс Фретхайм и Авраам Хешель
- 89 **Иеромонах Ириней (Пиковский)**  
Проклятия или жалоба в 108 (109) псалме?
- Каноническое право*
- 103 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**  
Апелляция (ἐκκλητος) в Античности и в раннехристианскую эпоху
- Богословие и философия*
- 125 **Александр Дмитриевич Пономарёв**  
Богооставленность в сотериологическом контексте: к вопросу об укоризненности
- 147 **Дмитрий Евгеньевич Вайнштейн**  
О синтезе «правового» и «природного» понимания Искупления
- Религиоведение*
- 167 **Протоиерей Олег Корытко**  
Религиозность как антропологическая категория: теологический дискурс
- Патрология и христианская литература*
- 185 **Максим Александрович Горшенин**  
Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина). Часть 2. Антропология богопознания

- Внутриправославное взаимодействие*
- 207 **Протоиерей Сергей Звонарёв**  
Страницы истории братских взаимоотношений Русской и Сербской Православных Церквей в 60-х — начале 70-х годов XX века
- Новейшая история и международные отношения*
- 227 **Светлана Николаевна Азарова, Желька Корач**  
Сербско-русские духовные и культурные связи как основа европейской православной цивилизации (в контексте современных политических событий)
- История Русской Православной Церкви*
- 241 **Любовь Альфредовна Карелина**  
Научная и преподавательская деятельность протоиерея Александра Васильевича Горского в Московской духовной академии с 1833 по 1875 год
- Русская литература*
- 266 **Диакон Дионисий Макаров, Пётр Максимович Максимов**  
Отражение учения об уме и сердце святителя Тихона Задонского в творчестве Ф. М. Достоевского
- Церковное право*
- 286 **Монах Софроний (Вишняк)**  
Проблема перемещения епископов в её рассмотрении Священным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Часть 2
- 304 **Священник Олег Овчаров**  
К проблеме правового регулирования деятельности военного духовенства в условиях вооружённого конфликта: история и современность (с учётом опыта специальной военной операции)
- Русская философия*
- 327 **Алексей Викторович Малов**  
Образ русского воина в православии
- ИСТОЧНИКИ
- Византология*
- 348 **Евгений Александрович Хвальков**  
Михаил I Рангаве: проимий и глава I «Синописа истории» Иоанна Скилицы (пер. с греч.)
- РЕЦЕНЗИИ
- 363 **Ольга Валерьевна Шаршукова**  
Рецензия на: *Исократ*. Речь «К Никоклу». Учебное издание с введением и комментарием. Издание 2-е, исправленное и дополненное. Москва: Изд. «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2024. 145 с. ISBN 978-5-87245-262-1

# CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

*Biblical studies*

18 **Archpriest Boris Timofeev, Michail A. Skobelev**

The Motif of Renewal in the Book of Prophet Isaiah: Interpretation by some Ancient Church (The 4th – Early 5th Centuries) Exegetes and Interpretation by Brevard Childs (Part 1)

41 **Priest Dmitry Baritskiy**

Narrative Hermeneutics and its Significance for Orthodox Biblical Scholarship. Part 1: The Crisis of Narrative in Twentieth-Century Artistic and Theoretical Discourse

64 **Sarkis V. Sanayants**

The Old Testament in the Light of Divine Pathos. Christian and Jewish Theology of the Suffering God in the 20th Century: Terence Fretheim and Abraham Heschel

89 **Hieromonk Iriney (Pikovskiy)**

Are There Courses or Complaints in Psalm 108 (109)?

*Canon law*

103 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**

The Appeal (ἔκκλητος) in Antiquity and the Early Christian Era

*Theology and philosophy*

125 **Alexander D. Ponomarev**

God-Forsakenness in Soteriological Context: On Question of Reproachfulness

147 **Dmitry E. Weinstein**

On Synthesis of «Legal» and «Natural» Understanding of Redemption

*Religious studies*

167 **Archpriest Oleg Korytko**

Religiosity as an Anthropological Category: Theological Discourse

*Patrology and Christian literature*

185 **Maxim A. Gorshenin**

The Reconstruction of the Theological Gnoseology of St. Peter Damascene. Part 2: Anthropology of God-Cognition

- Intra-Orthodox interaction*
- 207 **Archpriest Sergey Zvonariov**  
Pages from the History of Brotherly Relations Between the Russian and Serbian Orthodox Churches in the 1960s – Early 1970s
- Modern history and international relations*
- 227 **Svetlana N. Azarova, Zeljka Korac**  
Serbian-Russian Spiritual and Cultural Ties as the Foundation of the European Orthodox Civilization (in the Context of the Modern Political Events)
- History of the Russian Orthodox Church*
- 241 **Lyubov A. Karelina**  
Scientific and Teaching Activities of Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky at the Moscow Theological Academy from 1833 to 1875
- Russian literature*
- 266 **Deacon Dionysius Makarov, Petr M. Maximov**  
Reflection of the Doctrine of St. Tikhon of Zadonsk of the Mind and Heart in the Work of F. M. Dostoevsky
- Church law*
- 286 **Monk Sofronios (Vishnyak)**  
The Issue of Translation of Bishops in Its Consideration by the 1917–1918 Holy Council of the Orthodox Church of Russia. Part 2
- 304 **Priest Oleg Ovcharov**  
On the Problem of Legal Regulation of the Activities of Military Clergy in Armed Conflict: History and Modern Times (Taking into Account the Experience of a Special Military Operation)
- Russian philosophy*
- 327 **Alexei V. Malov**  
The Image of the Russian Warrior in Orthodoxy
- SOURCES
- Byzantology*
- 348 **Evgeny A. Khvalkov**  
Michael I Rhankabes: Proimion and Chapter I of the Synopsis of History by John Skylitzes (Translated from Greek)
- REVIEWS
- 363 **Olga V. Sharshukova**  
Review on: *Isocrates*. Speech «To Nicocles». Edition for College use with Preface and Commentary R. S. Soloviev, Hierom. Dometian (Kurlanov) Under Supervision of Yu. A. Shichalin. Moscow: Museum Graeco-Latinum; 2024. 145 p. ISBN 978-5-87245-262-1

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

## ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, СЛОВАРИ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- Вестник ЕДС Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Екатеринбург, 2011–. № 1–.
- Вестник ПСТГУ Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 2003–.
- Вестник РХГА Вестник Русской христианской гуманитарной академии = Review of the Russian Christian Academy for the Humanities: научный журнал. Санкт-Петербург, 1997–. № 1–.
- Вестник СПбГУ Вестник Санкт-Петербургского университета. Ленинград; Санкт-Петербург, 1946–.
- Вестник ТГУ Вестник Томского государственного университета. Томск, 1998–.
- ДЧ Душеполезное чтение. Москва; Сергиев Посад, 1860–1917.
- ЖМНП Журнал Министерства народного просвещения. Санкт-Петербург, 1934–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- ПО Православное Обозрение. Москва, 1860–1891.
- ПрибТСО Прибавления к изданию Творений святых отцов в русском переводе. Москва: Изд. Московской духовной академии, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891. Ч. 1–48.
- ПСЗ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. 1649–1825 гг. / под. ред М. М. Сперанского. Санкт-Петербург: Тип. Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. Т. 1–48; Собрание Второе. 12 декабря 1825 — 28 февраля 1881 гг. Санкт-Петербург: Тип. Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830–1885. Т. 1–129; Собрание Третье. 1 марта 1881 — 1913 гг. Санкт-Петербург: Государств. тип., 1885–1916. Т. 1–48.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ХЧ Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917. Н. с. 1991–.
- CCSG Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–. Bd. 1–.

- FBR Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Frankfurt am Main, 1976–2014. Bd. 1–32; N. F. Berlin; Boston (Mass.): De Gruyter, 2019–. Bd. 1–.
- JBL Journal of Biblical Literature. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1881–. Vol. 1–.
- JGR Jus Graecoromanum. Athenis: Fexis, 1931. Vol. 1–8.
- LGr Lexicographi Graeci: recogniti et apparatu critico instructi. Lipsiae [Leipzig]: Teubner, 1928–. Vol. 1.1–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. T. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. T. 1–225.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1941–.
- SGLG Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker. Berlin; New York (N. Y.): De Gruyter, 1974–. Bd. 1–.
- TDOT Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2011–2022. Vol. 1–17.
- ΕΠΕ Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Θεσσαλονίκη, 1955–. T. 1–.

## АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- АВПРФ Московский Патриархат. Пермское епархиальное управление. Архив
- ГАРФ Государственный архив Российской Федерации
- ГЛК Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина
- НИОР РГБ Научно-исследовательский отдел рукописей РГБ
- ИВИ РАН Институт всеобщей истории РАН
- ОВЦС Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
- ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
- РАН Российская академия наук
- РАЕН Российская академия естественных наук
- РГАЛИ Российский государственный архив литературы и искусства
- РГАНИ Российский государственный архив новейшей истории
- РГБ Российская государственная библиотека
- СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра
- DECР The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate

## УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- МГУ Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова



МГЮА	Московская государственная юридическая академия (в 2010-х гг. — Московский государственный юридический университет имени О. Е. Кутафина)
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РАНХиГС	Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
РХГА	Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

#### ПЕРЕВОДЫ

GNT	Novum Testamentum graece / ed. E. Nestle, E. Nestle, B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>28</sup> 2012.
LXX	Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
MT	Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>51</sup> 1997.

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

# МОТИВ ОБНОВЛЕНИЯ В КНИГЕ ПРОРОКА ИСАИИ

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИЗБРАННЫХ ЭКЗЕГЕТОВ  
ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ IV — НАЧАЛА V ВВ. И БРЕВАРДА  
ЧАЙЛДСА

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики Московской  
духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
bortim@mail.ru

Михаил Анатольевич Скобелев

кандидат богословия  
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии  
доцент кафедры библеистики Православного  
Свято-Тихоновского гуманитарного университета  
доцент кафедры богословия Сретенской духовной академии  
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 1  
mskobelev@mail.ru

**Для цитирования:** Тимофеев Б., *прот.*, Скобелев М. А. Мотив обновления в книге пророка Исаии: интерпретация избранных экзегетов Древней Церкви IV — начала V вв. и Бреварда Чайлдса. Часть первая // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 18–40. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.001

**Аннотация**

УДК 27-278 (27-277.2)

Авторы статьи стремятся раскрыть понимание пророчеств Исаии об обновлении мира и человека на примере их интерпретации церковными экзегетами Древней Церкви и современными библеистами. Для этого используются аналитический, исторический, филологический и сравнительный методы. В качестве источников церковной экзегезы были взяты комментарии на Книгу Исаии: Евсевия Кесарийского, блж. Иеронима, свт. Кирилла Александрийского, блж. Феодорита Кирского. Источником для раскрытия современной интерпретации пророчеств Исаии послужила монография Бреварда Чайлдса, обобщившая целый пласт комментариев. В результате проведённого исследования было установлено, что пророчества Исаии, содержащие мотив обновления, имеют как эксплицитный, так и имплицитный характер. Одни пророчества уникальны: о новом имени; о новом небе и новой земле, поскольку не имеют параллелей в других книгах Ветхого Завета, другие же традиционны: о новой песне и о новом Исходе. Древние церковные экзегеты видят исполнение пророчеств Исаии об обновлении мира и человека в событиях Нового Завета, а Бревард Чайлдс рассматривает их как изложение истории Израиля, связанное с возвращением богоизбранного народа из Вавилонского плена и с восстановлением Иерусалима.

**Ключевые слова:** Книга пророка Исаии, мотив обновления, новое, творить, Отрок Господень, Сион, внутрибиблейская экзегеза, мессианская интерпретация, Б. Чайлдс, канонический подход.

Статья поступила в редакцию 25.2.2025; одобрена после рецензирования 16.4.2025

---

## **The Motif of Renewal in the Book of Prophet Isaiah: Interpretation by some Ancient Church (The 4<sup>th</sup> — Early 5<sup>th</sup> Centuries) Exegetes and Interpretation by Brevard Childs (Part 1)**

**Archpriest Boris Timofeev**

Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies  
at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia  
bortim@mail.ru

**Michail A. Skobelev**

PhD in Theology  
Associate Professor at the Department of Biblical Studies  
at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia  
mskobelev@mail.ru

**For citation:** Timofeev, Boris, archpriest, Skobelev, Michail A. “The Motif of Renewal in the Book of Prophet Isaiah: Interpretation by some Ancient Church (The 4<sup>th</sup> — Early 5<sup>th</sup> Centuries) Exegetes and Interpretation by Brevard Childs. (Part 1)”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 18–40 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.001

**Abstract.** The authors of the article seek to demonstrate how Isaiah’s prophecies about the renewal of the world and man should be understood using the example of their interpretation by church exegetes of the ancient Church and modern biblical scholars. Analytical, historical, philological and comparative methods are used for this purpose. Commentaries of Eusebius of Caesarea, St. Jerome, St. Cyril of Alexandria, St. Theodoret of Cyrus on the Book of Isaiah serve as the sources of church exegesis. Brevard Childs’ monograph, which summarized a number of comments, has become a source for revealing the modern interpretation of Isaiah’s prophecies. The study led to the conclusion that Isaiah’s prophecies, which contain the renewal motif, have both an explicit and an implicit character. Some prophecies are unique: about a new name, a new heaven and a new earth, since they have no parallels in other books of the Old Testament, while others are traditional: about a new song and a new Exodus. Ancient church exegetes see the fulfillment of Isaiah’s prophecies about the renewal of the world and man in the events of the New Testament, while modern exegetes regard these prophecies as a presentation of the history of Israel, connected with the return of God’s chosen people from the Babylonian captivity and the restoration of Jerusalem.

**Keywords:** the book of the Prophet Isaiah, the motif of renewal, new, create, Servant of the Lord, Zion, intertextuality, messianic interpretation, Brevard S. Childs, canonical approach.

The article was submitted on 2/25/2025; approved after reviewing on 4/16/2025

*Се, творю все новое* (Апок. 21, 5)

### Введение

Книга пророка Исаии богата различными обетованиями и откровениями, которые в значительной степени формируют ветхозаветное богословие. Среди откровений особое место занимает мотив обновления (*англ.* the motif of renewal<sup>1</sup> или the concept of newness<sup>2</sup>, the idea of newness<sup>3</sup>).

Авторы «Словаря библейских образов» (*англ.* «Dictionary of Biblical Imagery») следующим образом определяют понятие «нового» в Священном Писании:

«Ключ к пониманию образа нового в Библии — осознание Бога как Бога новых начал, который *делает новое* (Ис. 43, 19). Эти новые дела совершаются в пяти сферах: это первоначальное творение, провиденциальная история, пришествие, духовное возрождение и апокалипсис»<sup>4</sup>.

Согласно классификации авторов словаря:

- 1) первоначальное творение — это Шестоднев (Быт. 1, 2 гл.);
- 2) провиденциальная история — участие Бога в истории после творения мира, ежедневное обновление в природе (Ис. 55, 10; Плач. 3, 23);
- 3) Пришествие — наступление эпохи Нового Завета, *Христос — ходатай Нового Завета* (Евр. 9, 15; 10, 20);
- 4) духовное возрождение — изменение и преображение человека: *новое сердце и новый дух* (Иез. 11, 19; 18, 31; 36, 26), *новая тварь* (2 Кор. 5, 7; Гал. 6, 15; Кол. 3, 10; Еф. 4, 24);
- 5) Апокалипсис — конец мировой истории, *новое небо и новая земля* (Ис. 65, 17; 66, 22; Апок. 3, 12; 21, 22), *новый Иерусалим* (Апок. 3, 12; 21, 2)<sup>5</sup>.

Ветхозаветные пророки, предвосхищая события Нового Завета, предсказали обновление мира (см.: Ис. 65, 17; 66, 22), Завета (см.: Иер. 31, 31–33), всего духовного устройства человека (см.: Иез. 11, 19; 18, 31; 36, 26) и восстановление Сиона (см. Ис. 66, 2).

1 См.: *Brown J. K.* Creation's Renewal in the Gospel of John // *The Catholic Biblical Quarterly*. 2010. Vol. 72. № 2 (April) P. 275–290.

2 См.: *Harrisville R. A.* The Concept of Newness in the New Testament // *JBL*. 1955. Vol. 74. № 2 (June). P. 69–79.

3 *Collins R. F.* *New* // *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4. New York (N. Y.), 1992. P. 1087.

4 Словарь библейских образов / пер. с англ. Санкт-Петербург, 2005. С. 693–694, s.v. «новое». См.: *Dictionary of Biblical Imagery*. Downers Grove (Ill.), 1998, s.v. «new».

5 Там же.

В объёме одной статьи нет возможности рассмотреть все ветхозаветные пророчества, содержащие мотив обновления, поэтому было решено ограничиться Книгой пророка Исаии.

В первой части статьи будет рассмотрено, как интерпретируют мотив обновления в Книге пророка Исаии древние церковные комментаторы: Евсевий, епископ Кессарийский (258–339 гг.)<sup>6</sup>, блж. Иероним Стридонский (345–420 гг.)<sup>7</sup>, свт. Кирилл Александрийский († 444 г.)<sup>8</sup>, блж. Феодорит Кирский († 458/466 г.)<sup>9</sup>. Мы ограничились этими авторами, поскольку их комментарии на Книгу пророка Исаии сохранились полностью<sup>10</sup>. Комментарии перечисленных толкователей отражают основные тенденции интерпретации пророка Исаии, свойственные золотому веку древнецерковной письменности. Эти авторы видели свою задачу в том, чтобы дать обоснованное текстом и историческим контекстом традиционное церковное понимание библейских пророчеств, показать его основания и законность, ответить на критику мессианского прочтения пророческих текстов как со стороны некоторых церковных писателей, так и внешних комментаторов. Толкования названных экзегетов представляют собой последовательный аналитический комментарий полного текста пророчеств Исаии, что имеет важное значение для понимания как речей пророка, так и экзегезы самих толкователей. В качестве библейского свидетельства Книги пророка Исаии для первой части статьи был избран текст Септуагинты, поскольку перечисленные церковные комментаторы обращались главным образом к нему. В качестве его русского аналога, был выбран перевод

6 *Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam II, 22 (42, 1–3) // *Eusebius Werke*. Bd. 9: Der Jesajakommentar / hrsg. J. Ziegler. Berlin, 1975. (GCS; o.Nr.) S. 268–269.

7 *Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Isaiam XII, 42, 10–17 // PL. 24. Col. 424A–426B.

8 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarium in Isaiam prophetam IV, 1 (42, 10) // PG. 70. Col. 860A–861C.

9 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 12, (42, 9–14) L. 599–648 // SC. 295. P. 440, 442.

10 В период до сер. V в., когда были заложены основы богословской и экзегетической христианской традиции, до нашего времени сохранились только шесть толкований Книги пророка Исаии: Евсевия Кесарийского, блж. Иеронима Стридонского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, блж. Феодорита Кирского и неполный комментарий, приписываемый свт. Василию Великому. Толкование, дошедшее до нас под именем свт. Василия, во многом соотносится с комментарием Евсевия Кесарийского и по этой причине не учитывается в нашей работе. Полный комментарий на Исаию блж. Феодорита Кирского в части мессианской интерпретации не только включает в себя идеи свт. Иоанна Златоуста, но по объёму, глубине и содержанию интерпретации значительно превосходит его, поэтому он также отдельно не рассматривается (ср.: *Simonetti M.* Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo // *Annali di storia dell'esegesi*. 1984. № 1. P. 16, 29–30, 32–33).

Книги пророка Исаии, подготовленный П. А. Юнгером<sup>11</sup>, поскольку он, по замыслу его автора, был ориентирован на греческий и славянский переводы книг Ветхого Завета<sup>12</sup>.

Во второй части статьи представлена экзегеза мотива обновления, согласно комментарию на Книгу Исаии американского исследователя Бреварда Чайлдса (*англ.* Brevard S. Childs) — создателя так называемого канонического подхода к тексту Ветхого Завета (*англ.* a canonical approach)<sup>13</sup> и автора фундаментального комментария на Книгу Исаии<sup>14</sup>, а также монографии, посвящённой истории интерпретации этой книги<sup>15</sup>. На наш взгляд, комментарий Б. Чайлдса, изданный в самом начале XXI в., является своеобразной вехой в изучении Книги Исаии представителями зарубежной библеистики, поскольку его автор не только учитывает работы критического направления, но порой переосмысливает экзегетические опыты своих предшественников. Библейским свидетельством Книги пророка Исаии для Б. Чайлдса служит Масоретский текст<sup>16</sup>, поэтому все библейские цитаты во второй части статьи приводятся по нему. В качестве русского аналога МТ был выбран синодальный перевод. Хотя он не является буквальным переводом с древнееврейского оригинала, но, как известно, во многом ему следует<sup>17</sup>.

### Терминология

Мотив обновления в МТ тексте Книги пророка Исаии связан, прежде всего, с семитским корнем:  $\text{חֲדַשׁ}$  (*ḥdš*).

Корень *ḥdš* — общий для большинства семитских языков<sup>18</sup>, он встречается в МТ как в форме прилагательного, так и в форме глагола<sup>19</sup>.

- 11 Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Большие пророки. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. Первое издание перевода Книги пророка Исаии 1909 г.
- 12 Дунаев А. Г. О церковном и научном значении переводов П. А. Юнгера // Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Большие пророки. С. 4–10.
- 13 Более подробно об основных принципах канонического подхода будет сказано во второй части статьи.
- 14 Childs B. S. *Isaiah. A Commentary*. First edition. Louisville (Ky), 2001.
- 15 Childs B. S. *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 2004.
- 16 Дальше обозначается в виде сокращения — МТ.
- 17 Алексеев А. А. Библия. Переводы на русский язык // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 153–161.
- 18 См.: North R.  $\text{חֲדַשׁ}$  [*ḥādāš*];  $\text{חֲדַשׁ}$  [*ḥōdeš*] // TDOT. 4. P. 225–228.
- 19 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. Москва, 2019. С. 119–120. Слово *ивр.* ḥōdeš — «новолуние, месяц», производное от корня *ḥdš*, в разборе лексики учитываться не будет.

Глагольный корень ḥdš в породе Pi'el имеет значения «обновить, воз- обновить, восстановить» (см., например: Пс. 51, 12; Ис. 61, 4; Плач. 5, 21); в породе Niṭra'el — «обновляться, возрождаться» (см., например: Пс. 103, 5)<sup>20</sup>.

В МТ Книги пророка Исаии корень ḥdš, в формах прилагательного со значением «новый» и глагола «обновлять» находим в общей сложности одиннадцать раз, он устойчиво переводится греческим прилагательным καινός, ἡ, ὅν. Один раз корень ḥdš (см. Ис. 61, 4) находим в форме глагола породы Pi'el, который переведён на греческий: «καίνιζω» — «делать впервые, обновлять». В шести из одиннадцати случаев субъектом действия, производящим или возвещающим обновление, является Господь: Ис. 42, 9; 48, 6; 65, 17 [два раза]; 66, 22 [два раза]. Сами действия выражены следующими глаголами: bāgā' (барá) — «сотворить», «создать» в форме причастия (Ис. 65, 17; 66, 22)<sup>21</sup>, 'āsā (асá) — «делать, работать, исполнять» в форме причастия (Ис. 43, 19)<sup>22</sup> и higgîd (хиггид) корень hgd — «рассказать, сообщить», «предсказать» также в форме причастия (Ис. 42, 9)<sup>23</sup>, hišmî'a (хишмия) корень šm' — «заговорить, сообщить», «созвать», «дать услышать» (Ис. 48, 6)<sup>24</sup>. Вдобавок к перечисленным глаголам в библейском тексте находим прилагательные, образованные от корня ḥdš.

## 1. Экзегетический анализ пророчеств Исаии, содержащих мотив обновления в экзегезе Древней Церкви

Рассмотрим фрагменты Книги пророка Исаии, в которых впервые встречается мотив обновления.

### 1.1. «Новое, что Я возвещу (Ис. 42, 9), «Воспойте Господу новую песнь» (Ис. 42, 10)

«τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἰδοὺ ἦκασιν καὶ καινὰ ἃ ἐγὼ ἀναγγελάω καὶ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι ἐδηλώθη ὑμῖν» (LXX).

20 Massouh S. В. שׁדׁשׁ ḥdš (2542) // New International Dictionary of Old Testament. Theology and Exegesis / ed. W. VanGemeren. Vol. 2. Grand Rapids (Mich.), 1997. P. 30–39; Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 119–120.

21 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. С. 85.

22 Там же. С. 398.

23 Там же. С. 315.

24 Там же. С. 533–534.



«ὕμνησατε τῷ κυρίῳ ὕμνον καινόν ἢ ἀρχὴ αὐτοῦ δοξάζετε τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἀπ’ ἄκρου τῆς γῆς οἱ καταβαίνοντες εἰς τὴν θάλασσαν καὶ πλέοντες αὐτήν αἱ νῆσοι καὶ οἱ κατοικοῦντες αὐτάς»<sup>25</sup>.

«9. Что было в начале (предсказано), исполнилось, и новое, что Я возведу, прежде нежели исполнится, открыто вам. 10. Воспойте Господу новую песнь, начальство Его, прославьте имя Его от концов земли, сходящие на море и плавающие по нему, острова и живущие на них!» (пер. П. А. Юнгерова).

Древние церковные экзегеты рассматривают Ис. 42 как единый тематический раздел, в котором Бог открывает евреям, уже осуждённым за грехи на вавилонское разорение (см.: Ис. 42, 20–25), грядущее мессианское время. Евангелист Матфей приводит начало главы Ис. 42, 1–4 как пророчество о Христе:

«Вот Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволил душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его» (Мф. 12, 15–1).

Эти слова пророка точно соответствуют евангельскому образу Христа Спасителя, Который не только явил кротость и смирение до смерти, но и как будущий Судия всего мира объявил о будущем суде евреям, а через апостольскую проповедь и всей вселенной (см.: Мф. 11, 29; 20, 13; 22, 12; 26, 50; Ин. 18, 23)<sup>26</sup>. Совершенно ясно пророк также указывает на предшествующую пророческую традицию, восходящую к божественному обетованию Аврааму, Исааку и Иакову (см.: Быт. 12, 3; 22, 18; 26, 4; 28, 14; 49, 10; Пс. 71, 11; 17): «На Имя Его будут уповать народы» (Ис. 42, 4), что в перспективе истории израильского народа может относиться не к какой-либо исторической личности или к еврейскому народу в целом, а только ко Христу<sup>27</sup>.

«И это говорит Ему, как человеку: “Я дал тебя в Завет для народа и в свет для язычников” (Ис. 42, 6). Свидетельствует и род о [человеческой] природе: “Все, что Я обещал родителям по плоти: Аврааму, Исааку, Иакову и Давиду, то и исполнил сейчас на Тебе, когда Ты

25 Греческий текст стиха Ис. 42, 10 немного отличается от его версии в Масоретском тексте. В Септуагинте (LXX) к призыву: ὕμνησατε τῷ κυρίῳ ὕμνον καινόν («пойте Господу новую песню») добавлено: δοξάζετε τὸ ὄνομα αὐτοῦ («прославляйте имя Его»).

26 Theodoretus. Commentaria in Isaiam 12, (41, 28 – 42, 4) L. 499–548 // SC. 295. P. 432, 434.

27 Ibid. L. 541–545 // SC. 295. P. 434. В данном случае аргументы блж. Феодорита перекликаются с комментарием Евсевия Кесарийского: Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam II, 22 (42, 1–3) // Eusebius Werke. Bd. 9. (GCS; o.Nr.). S. 268.

по плоти приходишь из их рода” (Рим. 9, 5). Так я исполню данное им обещание и приведу к богопознанию язычников»<sup>28</sup>.

По мысли блж. Феодорита, эту преемственность пророческого откровения Исаия подчёркивает словами:

*«Что [Я предвозвестил] от начала в древности, исполнилось. И новое, что Я сейчас возведу, и прежде возвещения открыто вам» (Ис. 42, 9)*<sup>29</sup>.

Господь увещевает своих слушателей, с одной стороны, обратить внимание на исполнение ранее данных пророчеств, как свидетельство истинности слова Божия, а с другой — посмотреть и убедиться, что о Христе и Его времени и ранее было дано откровение, так что и то, о чём поведёт речь пророк, не является чем-то принципиально новым для знающих и принимающих Божественное Писание.

*«Новое для не знающих пророческие предсказания, которые ясны для уверовавших в древние пророчества. И в древности, говорит, Я рассказал вам это»*<sup>30</sup>.

Древние экзегеты считают необходимым показать единство и последовательность пророческого откровения о Мессии от начала Книги Бытия (Быт. 3, 15) и до завершения ветхозаветного пророчества. В этом отношении в речи прор. Исаии не звучит ничего принципиально нового. Он по божественному вдохновению говорит своим современникам и потомкам о том, что уже было открыто в древности. Во всей своей полноте это откровение является новым (а для некоторых и небывалым) только для неверующих язычников и евреев. Именно для этих людей пророческая речь Бога стала новым откровением, которое, если будет ими принято, побуждает их начать новую жизнь и петь Истинному Богу новую песнь:

*«Воспойте Богу новую песнь. Власть Его прославьте в вышних, Имя Его прославьте от концов земли» (Ис. 42, 10).*

Таким образом, речь идёт не о новом откровении, а о новом явлении в области духовно-религиозной жизни как евреев, так и язычников, что обязательно должно было отразиться в литургической практике истинного богопочитания. Характерной особенностью будущей небывалой перемены, как результата деятельности раба Господня, является полноценное участие языческих народов в служении Истинному

28 *Theodoretus. Commentaria in Isaiam 12, (42, 4–5) L. 571–576 // SC. 295. P. 436.*

29 *Ср.: Ibid. L. 600–615 // SC. 295. P. 440.*

30 *Ibid. L. 601–603. Ср.: Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam II, 22 (42, 9) // Eusebius Werke. Bd. 9. (GCS; o.Nr.). S. 272.*

Богу по всей земле. Эту особенность также подчёркивает хорошо знакомый с греческой и латинской традициями блж. Иероним Стридонский († 419 г.):

«Чем является это новое, показывает последовательность речи, которая предписывает апостолам и апостольским мужам петь новую песнь не в зависимости от ветхости буквы, но в соответствии с новизной духа, не только под аккомпанемент Ветхого, но и Нового. И хвала Его достигнет до краёв земли <...>, чтобы во всём мире возвещалось народам имя Христово»<sup>31</sup>.

По этой причине пророк кратко говорит о всех людях, живущих на суше и на море. Исаия особо выделяет жителей Кидара и жителей Петры, то есть, как считает блж. Феодорит, измаильтян и идумеев — исторических врагов еврейского народа, которые также познают Истинного Бога и воспоют Ему с радостью *новую песнь*<sup>32</sup>. Таким образом, обращение язычников и «новая песнь» как новая литургическая практика являются определёнными признаками исполнения пророчества Ис. 42, что могли видеть собственными глазами его современники.

Поскольку прор. Исаия на страницах своей книги постоянно проводит параллель между древним исходом из Египта и грядущим новым исходом, свт. Кирилл Александрийский, следуя ап. Павлу (см.: 1 Кор. 10; 2 Кор. 5), видит в этом явное указание на типологию. Ап. Павел, как и прор. Исаия, сравнивает древний исход и реальность христианского времени, потому что «древнее» во всей совокупности ветхозаветного образа жизни прошло и *во Христе* явилось *все новое* (2 Кор. 5, 17)<sup>33</sup>. Древние толкователи единодушно видят в 42-й главе откровение об обращении в христианство языческих народов по всей вселенной. Это будет их исход от рабства греху и диаволу через веру, крещение и причащение Тела Христова в новую Обетованную Землю, т.е. эсхатологическое Царство Христово, как оно представлено в Апокалипсисе (см. Апок. 5, 9.21).

«Мы перешли как бы некое море <...>, вкусили духовную манну, хлеб с неба, который даёт жизнь миру; пили воду из камня, насладились

31 *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Isaiam XII, 42, 10–17 // PL. 24. Col. 424CD.*

32 «*Радуйся пустыня и селения ее, ликуйте живущие в Кидаре! Радуйтесь живущие в Петре, с вершин гор возгласите, воздайте славу Богу!*» («*εὐφράνθητι ἔρημος καὶ αἱ κώμαι αὐτῆς ἐπαύλεις καὶ οἱ κατοικοῦντες Κηδαρ εὐφρανήσονται οἱ κατοικοῦντες Πέτραν ἀπ' ἄκρων τῶν ὄρεων βοήσουσιν*») (Ис. 42, 11). Блж. Феодорит считает, что Пётра — название столицы царства идумеев. См.: *Theodoretus. Commentaria in Isaiam 12, (42, 9–12) L. 616–621 // SC. 295. P. 440. Ср.: Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam II, 23 (42, 10–13) // Eusebius Werke. Bd. 9. (GCS; o.Nr.). S. 272–273.*

33 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam IV, 1 (42, 10) // PG. 70. Col. 860B.*

духовными источниками Христа. Мы перешли Иордан, удостоившись святого крещения, вошли в землю, которая была обещана святым и соответствует их достоинству <...>. Таким образом, было необходимо, чтобы в новых благоприятных обстоятельствах была и новая песнь под началом Его, то есть у тех, кто под Ним и под началом Его. А песнь или соответствующее Ему славословие должны быть не в одной только стране Иудеев, но явно от края земли до края, то есть во всей поднебесной»<sup>34</sup>.

Евсевий Кесарийский считает в Ис. 42 эсхатологический аспект основным:

*«Ниспошлю Дух Мой на Него, суд народам возвестит <...>. Воссияет и не потухнет, пока не утвердит на земле суда, и на Имя Его будут уповать народы»* (Ис. 42, 1–4). Тема суда и последующих эсхатологических событий не просто тесно связаны с темой нового, по мысли Евсевия Кесарийского, но и является тем самым «новым», что, согласно пророческому слову, увидит весь мир. Эсхатологическая эпоха начинается с момента Воскресения Христова, что, как считает Евсевий, пророк выразил словами: *«воссияет и не потухнет»*<sup>35</sup>.

В эту новую эпоху все язычники по всей земле обратятся к истинному богочитанию и станут петь новую песнь Богу<sup>36</sup>. Акцент на теме эсхатологии в экзегезе Евсевия Кесарийского и свт. Кирилла Александрийского показывает общее развитие мысли в Книге Исаии в связи с темой суда и обновления.

### 1.2. «Вот, Я делаю новое» (Ис. 43, 19)

«ἰδοὺ ποιῶ καινὰ ἃ νῦν ἀνατελεῖ καὶ γινώσεσθε αὐτὰ καὶ ποιήσω ἐν τῇ ἐρήμῳ ὁδὸν καὶ ἐν τῇ ἀνύδροῦ ποταμοῦς» (LXX).

*«Ибо вот Я делаю новое, что ныне явится, и узнаете это: и устройю в пустыне путь и в безводной реке»* (пер. П. А. Юнгера).

С точки зрения древней христианской традиции здесь, как и в 42-й главе, речь идёт о УНВН, Его Рабе, судьбе еврейского народа и обращении язычников как «новом» и небывалом событии (см. Ис. 43, 19–21). Господь показывает, что грядущее нашествие врагов, плен и последующее возвращение являются подготовкой к встрече с Ним и Его избранным Рабом совершенно в новых реалиях (Ис. 43, 1–10; 12–13; 21–28).

34 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam IV, 1 (42, 10) // PG. 70. Col. 860D.*

35 *Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam II, 22 (42, 4) // Eusebius Werke. Bd. 9. S. 269.*

36 *Ibid. II, 23 (42, 10–13) // Eusebius Werke. Bd. 9. S. 272–273.*

Освобождение от рабства вавилонян, новый исход, появление в Израиле Царя совершатся в свое время так же, как в древности свершилось поражение египтян и чудеса перехода древних евреев в Обетованную Землю и последующие события (Ис. 43, 12–17)<sup>37</sup>. Однако новое возрождение по значению и масштабу не будет иметь ничего общего с древними событиями:

*«Не вспоминайте о прежних событиях и древние не исследуйте, потому что Я совершаю новое, что ныне явится»* (Ис. 43, 18–19).

Таким образом, на основании событий прежней истории невозможно судить о том, что Господь уготовал в будущем: все будет «новое»<sup>38</sup>. Древняя христианская экзегетическая мысль совершенно справедливо рассматривает 18-й и 19-й стихи как центральную часть пророчества в 43-й главе. Новым в данном случае является не возвращение из Вавилона, а чудесная перемена в будущем всего мира:

*«И сделаю в пустыне путь и в безводной реки. Благословят Меня звери полевые, сирены и дочери страусов, потому что Я дал в пустыне воду и реки в безводной, чтобы напоить род Мой избранный, народ Мой, который Я сохранил, чтобы он поведал о славных делах Моих»* (Ис. 43, 19–20).

«Всё во Христе стало новым, в чём убеждает священнейший Павел, когда пишет: “Так что, если кто во Христе — новая тварь: древнее прошло” (2 Кор. 5, 17) <...>, потому что во Христе мы были обновлены и возвратились через освящение к древнему достоинству естества»<sup>39</sup>.

На это, по мнению экзегетов, указывает, в том числе, употребление символических образов. Отношение метафор пустыни, речных потоков и благословляющих Бога за обилие вод диких животных, указывает, по мнению блж. Феодорита Кирского, на интенцию библейского автора.

«Некоторые несправедливо относят это к событиям возвращения из вавилонского плена, потому что Бог тогда не дал репатриантам никакого необычайного пути, ни рек. Он называет пустыней

- 37 См.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam IV, 1 (43, 14) // PG. 70. Col. 897D, 900A; Theodoretus. Commentaria in Isaiam 13, (43, 9–10) L. 177–221 // SC. 295. P. 458–462; Eusebius Caesariensis. Commentarius in Isaiam II, 24 (43, 3–12) // Eusebius Werke. Bd. 9. S. 279.*
- 38 См.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam IV, 1 (43, 18–21) // PG. 70. Col. 905BC; Theodoretus. Commentaria in Isaiam 13, (43, 9–10) L. 214–221 // SC. 295. P. 462.*
- 39 См.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam IV, 1 (43, 7–8) // PG. 70. Col. 892A:7–9.B:3–6.*

язычников, реками — проповедь апостолов, а дорогой — свободный от греха путь жизни»<sup>40</sup>.

Дальнейшие слова пророка показывают, что речь идёт о населении пустыни, которое составляет избранный из язычников Божий народ. Язычники в переносном смысле называются в тексте LXX зверями полевыми, сиренами и детьми страусов. Каждое из перечисленных наименований имеет, как считает блж. Феодорит, вполне определённое метафорическое значение. Звери — люди с жестокими нравами, сирены — привлекающие к себе людей мудростью и речами философы; дети страусов — риторы, которые посвящают свою жизнь слову, но не могут оторвать своего внимания от земных предметов. Все эти люди получают от Бога просвещение и воспоют Ему *новую песнь* (Ис. 42, 10)<sup>41</sup>. При этом пророк соблюдает последовательность дарования потоков Божественной благодати, которые достигнут сперва евреев, потому что от них по природе должен был произойти Христос, и которые именно по этой причине являются *избранным родом* и получают Его особое попечение. И действительно, как показывает евангельская история, христианская проповедь, получив начало в Палестине, распространилась постепенно по всему миру, преобразуя язычников в народ Божий (см. Лк. 24, 47)<sup>42</sup>. В этом отношении перемены, о которых говорил Исаия, были для его современников и их потомков, вплоть до Пришествия Христа, принципиально новым явлением во всех смыслах слова *греч. καινὰ*.

### 1.3. «Я сделаю тебе известным новое» (Ис. 48, 6)

Господь говорит, обращаясь к народу Израиля:

«ἤκούσατε πάντα καὶ ὑμεῖς οὐκ ἔγνωτε ἀλλὰ καὶ ἀκουστά σοι ἐποίησα τὰ καινὰ ἀπὸ τοῦ νῦν ἃ μέλλει γίνεσθαι καὶ οὐκ εἶπας» (LXX).

«Слышали вы все и не уразумели вы, но отныне Я сделаю тебе известным новое, что имеет быть» (пер. П. А. Юнгерова).

В 48-й главе пророк Исаия снова (см. Ис. 42) указывает евреям на прежнее пророческое откровение, которое было дано им задолго до начала событий, как на доказательство истинности его слова и Божественного достоинства УНВН:

40 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 13, (43, 9–10) L. 217–219 // SC. 295. P. 462. Подобное толкование встречаем в комментарии Евсевия Кесарийского: *Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam II, 25 (43, 19–21) // *Eusebius Werke*. Bd. 9. S. 280–281.

41 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 13, (43, 9–10) L. 217–219 // SC. 295. P. 462.

42 Ср.: *ibid.* P. 464.

«Прежнее Я возвестил и из уст Моих вышло оно и было услышано <...>. Я возвестил тебе древнее, прежде нежели оно сбылось на тебе <...>. Вы слышали это и не поняли, однако и теперь Я сообщил вам новое, что будет, и ты не понял, а оно сейчас исполнится, а не в древние и не прежние дни, но ты не услышал это» (Ис. 48, 3–6).

Как и в 42-й главе Книги пророка Исаии, в данном случае поднимается проблема неверия еврейского народа, который показывает недоверие пророкам Бога Израилева, продемонстрированное ещё во времена исхода из Египта<sup>43</sup>. С одной стороны, Исаия призывает читателей сопоставить прежние пророческие обещания с фактами истории, чтобы утвердиться в вере в истинного Бога, а с другой, принять откровение о будущих событиях, которое непременно исполнится, как исполнились древние пророчества. В данном случае «новое», как считают Евсевий Кесарийский, блж. Феодорит, свт. Кирилл Александрийский и блж. Иероним Стридонский, не отсылает читателя непосредственно к новозаветному времени, но к ближайшим событиям плена и чудесного освобождения от него, во что с трудом могли поверить современники пророка и пережившие вавилонское нашествие их ближайшие потомки<sup>44</sup>. По этой причине пророк отсылает читателей к эпохе египетского рабства, когда Бог невероятным образом избавил евреев рукой Моисея и привёл в Землю Обетованную. Так же, как в эти древние времена, Господь устроит второй исход — новое возвращение из плена (см. Ис. 48, 20–22). Пророк Исаия, как и другие пророки Ветхого Завета (см., например: Ам. 2, 10; 3, 1; 5, 25; Мих. 6, 1–5; 7, 15; Агг. 2, 5), видят взаимосвязь этих событий, как с внешней, так и с внутренней сторон, в Божественном замысле о Его народе. При этом *новое* (Ис. 48, 6) в данном случае имеет более широкое значение, чем может показаться при простом прочтении. Предел этому значению в христианской экзегезе полагает Новый Завет, потому что Христос и Его время — конец истории ветхозаветного Израиля, к которому неизменно ведут все действия Божественного Промысла. Не являются в этом отношении исключением и события обоих исходов, которые, согласно библейской традиции, имеют одну и ту же коннотацию: «указывают, по выражению свт. Кирилла Александрийского, на духовные события», то есть на время Христа (см.: Ис. 4, 6; 10, 24–26;

43 См.: *Theodoretus*. *Commentaria in Isaiam* 15, (48, 6) L. 55–60 // SC. 315. P. 62.

44 *Ibid.* P. 70–72. Ср.: *Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarius in Isaiam* IV, 3 // PG. 70. Col. 1031–1033; *Hieronymus Stridonensis*. *Commentarius in Isaiam* 13. 48, 3–11 // PL. 24. Col. 459A–460B; *Eusebius Caesariensis*. *Commentarius in Isaiam* II, 33 (48, 5–7) // *Eusebius Werke*. Bd. 9. S. 304.

43, 16–21; 1 Кор. 5, 7.10)<sup>45</sup>. По этой причине мессианская интерпретация подобных мест Ветхого Завета в древней христианской экзегезе если не разворачивается, то подразумевается. Этот факт в своих исследованиях отмечает Жан Даниелу: «Ветхий Завет дал нам эсхатологическое толкование Исхода, показав его как прообраз мессианских времён»<sup>46</sup>.

#### 1.4. «И назовут тебя новым именем» (Ис. 62, 2)

Пророк обращается с речью к Сиону/Иерусалиму: «*Не умолкну ради Сиона, и ради Иерусалима не успокоюсь*» (Ис. 62, 1), обещая Сиону новое имя.

«καὶ ὄψονται ἔθνη τὴν δικαιοσύνην σου καὶ βασιλεῖς τὴν δόξαν σου καὶ καλέσει σε τὸ ὄνομά σου τὸ καινόν ὃ ὁ κύριος ὀνομάσει αὐτό» (LXX).

«*И увидят народы правду твою и цари славу твою, и назовут тебя новым именем, которое Господь наречет*» (пер. П. А. Юнгера).

Ярким дополнением к пророчеству о Сионе и Иерусалиме в 60-й и 61-й главах является 62-я глава Книги пророка Исаии. При простом прочтении может показаться, что речь здесь идёт о возвращении из Вавилонского плена с последующим восстановлением Иерусалима, храма и государственности. Однако яркий контраст предмета речей Исаии с исторической действительностью того времени даёт христианским экзегетам основания для мессианского эсхатологического понимания этих глав. Так, блж. Феодорит указывает, что многие пассажи в этих главах «совершенно не подходят иудеям»<sup>47</sup>. Первым христианским комментарием на это место можно справедливо считать Откровение Иоанна Богослова (см. Апок. 21), где описание эсхатологического нового неба, новой земли и Небесного Иерусалима представляет собой явную аллюзию на Ис. 60–62 гл., а также на Ис. 52 гл., 65–66 гл. В этом ключе предлагают комментарии и древние христианские авторы, развивая тему Нового Иерусалима и мистического брака Бога с Его народом или, образно, с Сионом, Иерусалимом, которые представляют собой Церковь в её непреходящей праведности и славе (см.: Ис.

45 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam IV, 3 // PG. 70. Col. 1033; Theodoretus. Commentaria in Isaiam 2, 5 (4, 4–6) L. 427–432 // SC. 276. P. 226; Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam 13, (48, 3–11) // PL. 24. Col. 459A–460B.*

46 *Даниелу Ж. Моисей и Исход // Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии. Москва, 2013. С. 201.*

47 *См.: Theodoretus. Commentaria in Isaiam 19, (60, 14–16) L. 51–120, 230–258 // SC. 315. P. 242, 258.*



54, 5; 61, 10; 62, 5)<sup>48</sup>. Ради этой небывалой славы языческие цари и народы, по выражению пророка Исаии, станут называть её «новым именем, которое Господь наречет» (Ис. 62, 2; 66, 22; ср.: Апок. 2, 17; 3, 12). Ниже перечисляются новые имена: «Будет дано тебе имя Желание Мое (Θέλημα ἐμόν) и земле твоей — Обитаемая, потому что благоволишь (εὐδοκήσει) будет к тебе Господь и земля твоя будет населена» (Ис. 62, 4). В этом пассаже блж. Феодорит видит метафору брака, которая получает раскрытие в 44-м псалме, в Песни Песней, в словах Иоанна Крестителя (см. Ин. 3, 29), Владыки Христа (см. Мф. 9, 15) и у апостола Павла (см. 2 Кор. 11, 2)<sup>49</sup>. В частности, в этом фрагменте на это указывает имя Желание Моё и Божественное благоволение (εὐδοκία) как благое желание (ἀγαθόν θέλημα) Творца быть со своим новым народом, т. е. с Церковью. Здесь экзегеты видят аллюзию на Песнь Песней: «Ты хороша ближняя Моя, как благоволение (εὐδοκία), прекрасна, как Иерусалим» (Песн. 6, 3)<sup>50</sup>. Выражения «Θέλημα ἐμόν» и «Εὐδοκία» рассматриваются как синонимичные.

«Он даёт ей имя в соответствии с тем, что с ней произошло. <...> Поскольку, испытывая к ней благоволение, Он желал получить её руку и вступить с ней в брак, и называет её Благоволением (Благим желанием)»<sup>51</sup>.

Важно также, что и здесь присутствует явное сравнение с Иерусалимом, который, как считают с ранних времён христианские экзегеты, является образом (*греч.* τύπος) или прообразом (*греч.* τύπος) Небесного Иерусалима или «Церкви Господней/Бога Живого», которая открыта как евреям, так и язычникам, которые, в свою очередь, получают новое общее имя — христиане (см.: Евр. 12, 22–28; Деян. 11, 26)<sup>52</sup>. По этой причине выражение «новое имя» имеет в контексте Книги пророка Исаии и Нового Завета важное герменевтическое значение как указание

48 Ibid. P. 274–278. Ср.: *Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Isaiam 17, (62, 1–3) // PL. 24. Col. 605A.

49 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 19, (60, 14–16) L. 51–120, 230–258 // SC. 315. P. 274–278. Ср.: *Theodoretus*. Commentarius in Canticum Canticorum. Praefacio // PG. 81. Col. 44D–45B.

50 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 19, (62, 3) L. 475–489 // SC. 315. P. 278. Ср.: *Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam II, 52 (62, 5–6) // *Eusebius Werke*. Bd. 9. S. 384.

51 *Theodoretus*. Commentarius in Canticum Canticorum III, 6, 3 // PG. 81. Col. 165D–168A.

52 *Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Isaiam 17, (62, 4) // PL. 24. Col. 605B. Ср.: *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 19, (62, 3) L. 471–474 // SC. 315. P. 278; *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam V, 5 // PG. 70. Col. 1368D, 1369B, 1372A; *Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam II, 52 (62, 5–6) // *Eusebius Werke*. Bd. 9. S. 383–384.

на эсхатологическую перспективу обещанного согрешившим Адаму и Еве возвращения в потерянный ими рай (см. Быт. 3, 15).

**1.5. «Ибо будут новое небо и новая земля» (Ис. 65, 17; ср. Ис. 66, 22)**

Следующие два фрагмента, содержащие мотив обновления, находим в последних главах книги пророка.

Первый фрагмент:

«<sup>15</sup> καταλείψετε γὰρ τὸ ὄνομα ὑμῶν εἰς πλησμονὴν τοῖς ἐκλεκτοῖς μου ὑμᾶς δὲ ἀνελεῖ κύριος τοῖς δὲ δουλεύουσιν αὐτῷ κληθήσεται ὄνομα καινόν,

<sup>16</sup> ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς εὐλογήσουσιν γὰρ τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν καὶ οἱ ὀμνύοντες ἐπὶ τῆς γῆς ὁμοῦνται τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν ἐπιλήσονται γὰρ τὴν θλίψιν αὐτῶν τὴν πρώτην καὶ οὐκ ἀναβήσεται αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν.

<sup>17</sup> ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν» (LXX).

«<sup>15</sup> Ибо оставите имя ваше в насыщение избранным Моим, Вас же избьет Господь, а служащим Мне будет наречено новое имя<sup>53</sup>,

<sup>16</sup> которое будет благословляемо на земле, ибо будут благословлять Бога истинного; и клянущиеся на земле будут клясться Богом истинным, ибо забудут прежнюю скорбь свою и она не войдет им на сердце.

<sup>17</sup> Ибо будут новое небо и новая земля, и не вспомнят о прежних, и они не войдут им на сердце» (пер. П. А. Юнгера).

Второй фрагмент:

«ὄν τρόπον γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ ἃ ἐγὼ ποιῶ μένει ἐνώπιόν μου λέγει κύριος οὕτως στήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν καὶ τὸ ὄνομα ὑμῶν» (LXX).

«Ибо как новое небо и новая земля, которые Я сотворю, пребудут предо Мною, говорит Господь, так будет стоять семья ваша и имя ваше» (пер. П. А. Юнгера).

Мотив нового имени получает дальнейшее развитие в эсхатологическом ключе в Ис. 65, 15–16:

«И оставите имя ваше для проклятия избранным Моим, а вас истребит Господь. Служащим же Мне будет дано новое имя, которое будет

53 В Масоретском тексте (MT): šēm'ahēr – «другое имя».

*благословляемо на земле, потому что будут благословлять Бога Истинного, и клянущиеся на земле будут клясться Богом Истинным, потому что забудут скорбь свою и она не придет им на сердце».*

Как и в других мессианских пророчествах Книги Исаии, здесь присутствует переход от наказания и истребления грешников к благословию и новой жизни праведников. Бог, обличая иудеев в идолопоклонстве и других различных грехах, говорит, что решительно положит этому конец в будущем, так что они будут исключены по причине своих беззаконий из богоизбранного народа, подвергнутся проклятию и истреблению, чтобы уступить место новому благочестивому народу, который более будет достоин Божественных обетований<sup>54</sup>. Этот народ по принадлежности будет называться по имени Бога Истинного, прославление Которого распространится по всей земле. Для христианских авторов в соответствии с логикой пророческого текста и евангельской истории, развитие которой они видели своими глазами, очевидным референтом в данном случае является факт перехода Божественного благоволения от иудеев к христианам, которые в буквальном смысле унаследовали новое имя от своего Бога, ставшего человеком<sup>55</sup>. Эта перемена принесет неверующим евреям скорбь и тесноту, а христианам избавление от скорби, потому что произойдет новое небо и новая земля и не вспомнят уже о прежних и не придет [прежнее] более на сердце, однако найдут на ней радость и веселие, которые Я устрою. Вот, Я сделаю Иерусалим радостью и народ Мой весельем (Ис. 65, 17–18). В речи пророка можно легко обнаружить указание на духовный параллелизм в истории человечества. Прежнее творение было фатально испорчено человеческим грехом и требует Божественного обновления в будущем, надежду на которое получили Адам и Ева после своего падения (см. Быт. 3, 15). При этом важно отметить, что, согласно пророческому тексту, новое творение и Новый Иерусалим — взаимозаменяемые образы для описания будущего Божественного царства. Эту мысль подчеркивает также апостол Павел в своих посланиях: «Если кто во Христе, тот новое творение, вот, прежнее прошло, все стало новым» (2 Кор. 5, 17); «Небесный Иерусалим свободен, он мать для всех нас»

54 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 20 L. 391–397 // SC. 315. P. 320; *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam V, 6 // PG. 70. Col. 1416CD; *Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam II, 56 (65, 15–16) // *Eusebius Werke*. Bd. 9. S. 396.

55 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 20, L. 400–415 // SC. 315. P. 322; *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam V, 6 // PG. 70. Col. 1417AC; *Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam II, 56 (65, 15–16) // *Eusebius Werke*. Bd. 9. S. 396.

(Гал. 4, 26); «*Вы приступили к горе Сион, городу Бога Живого, небесному Иерусалиму*» (Евр. 12, 22–23). Во всех этих случаях апостол явно отсылает своих адресатов к Книге пророка Исаии. Таким же образом понимает это место и апостол Пётр, а также евангелист Иоанн Богослов в Откровении (2 Пет. 3, 13; Апок. 20–21). Соответственно, в христианской экзегезе интерпретация апостолов становится основой для рассмотрения Ис. 65–66<sup>56</sup>. Таким образом, Исаия образно говорит о христианской Церкви, которая уже сейчас является начатком вечного Царства Божия в обновлённой реальности идеального миробытия, потому что как дни древа жизни, будут *дни народа Моего* (Ис. 65, 22). Эта метафора снова явно связывает две реальности: утерянную прародителями и грядущую новую. Как тогда древо жизни делало людей бессмертными, так будет и в грядущем веке<sup>57</sup>. Также важно отметить, что это изменение затронет и материальный мир, который преобразится в эсхатологическом будущем вместе с человеком<sup>58</sup>.

В 66-й главе пророк подчёркивает, что жителями нового Иерусалима станут представители всех народов, которые услышат и примут проповедь об Истинном Боге.

*«Вот Я иду, — говорит Господь, — чтобы собрать все народы и все языки. И они придут и увидят славу Мою, и Я поставлю на них знак и пошлю спасенных из них ко всем народам <...> и возвестят народам славу Мою»* (Ис. 66, 18–19).

Для христианского читателя эти слова достаточно ясны и не требуют дополнительного толкования, потому что прямое соответствие он может видеть собственными глазами. Совершенно очевидно, что речь в данном случае идёт о распространении христианства среди народов, представители которых получают право совершать богослужение, как сыны Аарона (ср. Ис. 66, 21)<sup>59</sup>. Факты христианской истории в данном случае являются наилучшим экзегетическим материалом.

56 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 20 L. 416–445 // SC. 315. P. 322–324. Cp.: *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam V, 6 // PG. 70. Col. 1420C; *Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam II, 56 (65, 21–22) // *Eusebius Werke*. Bd. 9. S. 397; *Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Isaiam 18, (65, 16–18) // PL. 24. Col. 436C, 644D, 646D, 647C.

57 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 20 L. 471–480 // SC. 315. P. 326–328. Cp.: *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam V, 6 // PG. 70. Col. 1425AC; *Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam II, 56 (65, 21–22) // *Eusebius Werke*. Bd. 9. S. 398.

58 *Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Isaiam 18, (65, 16–18) // PL. 24. Col. 644B–645A.

59 *Theodoretus*. Commentaria in Isaiam 20 L. 703–722 // SC. 315. P. 344. Cp.: *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam V, 6 // PG. 70. Col. 1445AD; *Eusebius Caesariensis*.

Так, становится очевидно, что в новом творении и в новом Иерусалиме, которые создаст Господь (см. Ис. 66, 22), будут действовать совершенно новые порядки и установления. Мир разделится на две области. Область живых служителей Живого Бога и область отступивших от Него мёртвых, где *червь их не умрет, и огонь их не угаснет* (Ис. 66, 24). Об этом вечном осуждении, ссылаясь на слова пророка Исаии, говорит Иисус своим слушателям (см.: Мк. 9, 43–48; Мф. 25, 41–44) и апостол Иоанн Богослов в Откровении (Апок. 14, 10–11; 21, 8).

\*\*\*

Подведём итоги. Для древних христианских экзегетов мотив обновления в Книге пророка Исаии раскрывает перед читателем эсхатологическую перспективу бытия Церкви Христовой как Небесного Божественного царства. Именно Церковь является в контексте библейской традиции, как считают христианские авторы, новым Иерусалимом, новой землёй и новым небом, где будет обитать новый, избранный Богом народ, состоящий из всех народов, верных Истинному Богу.

Пророк Исаия, согласно древней экзегетической традиции Церкви, не вводит новую тему в область библейской письменности, но продолжает развивать Божественное обетование (см. Быт. 3, 15) об обновлении мира и человека. Новым в пророческих книгах становится метафора нового Божественного Царства Израилева. Это мистическое теократическое государство будет представлять собой вечное литургическое собрание, которое получит новое имя и будет непрестанно воспевать новую песнь Истинному Богу. Процесс становления Церкви как вечного эсхатологического царства берёт начало в мессианской деятельности Господа Иисуса Христа, Который положил ей основание и призвал в неё все народы. Окончательно это становление завершится во время Второго Пришествия Иисуса как Судии и Царя. Видимым признаком того, что начали осуществляться обетования Исаии об обновлении, станут пришествие и деятельность Христа, а также обращение язычников и перемена литургической практики ветхозаветной Церкви. По этой причине экзегеты нередко указывают, что слова пророка значительно превосходят историческую действительность последующего периода истории ветхозаветного Израиля и соответствуют

времени распространения новозаветной Церкви и завершению Её эсхатологического развития.

Предвещённое пророком Исаией обновление, как считают древние христианские экзегеты, затронет не только духовную сферу человеческого бытия. Весь материальный мир обновится вместе с Церковью Христовой, потому что, по выражению апостола Павла, *все творение совокупно стенает и мучится донныне; и не только оно, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего* (Рим. 8, 22–23). Выражение пророка: «новая земля и новое небо» — относится не только к Церкви, но и к материальному миру, который будет восстановлен в прежнее состояние в соответствии с замыслом Творца. По этой причине в тексте Исаии прослеживается параллелизм древнего творения мира и нового творения, которое станет не новым творением мира в собственном смысле слова, а творческим обновлением прежнего. Этот параллелизм в христианской традиции обычно называется типологией.

Другая типологическая параллель связана с исходом из египетского рабства, Вавилонского плена и духовным переходом под предводительством Христа от отравленного грехом состояния и рабства дьяволу в Небесное Царство, или Церковь. В этом отношении пророчество 48-й главы о возвращении из Вавилонского плена, интерпретируемое как «новый исход», также прообразовательно указывает на Христа и Его Церковь в эсхатологической перспективе.

Книга пророка Исаии в 66-й главе завершается явным указанием на разделение мира после Страшного Суда на две части: новый светлый мир «нового Иерусалима», как результат «нового исхода», и мрачный мир вечных страданий отвергнувших Истинного Бога, где *червь их не умрет, и огонь их не угаснет* (Ис. 66, 24).

*Продолжение следует*

### Издания Библии

Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва: Изд. Российского библейского общества, 2017.

Библия. Современный русский перевод. Москва: Изд. Российского библейского общества, 2017.

Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Большие пророки. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006.

### Издания творений святых отцов и церковных авторов

*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1449.

*Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam // *Eusebius Werke* / hrsg. J. Ziegler. Bd. 9: Der Jesajakommentar. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. (GCS; o.Nr.). S. 3–411.

*Hieronymus Stridonensis*. Commentarium in Isaiam prophetam // PL. T. 24. Col. 17–678.

*Theodoretus*. Explanatio in Canticum Canticorum // PG. T. 81. Col. 28–213.

*Theodoretus*. Commentaria in Isaiam // *Théodoret de Cyr*. Commentaire sur Isaïe / éd. J.-N. Guinot. Vol. 1–3. Paris: Éditions du Cerf, 1980; 1982; 1984. (Sources chrétiennes; 276, 295, 315). P. 136–330; 12–478; 12–350.

### Научная литература

Алексеев А. А. Библия. Переводы на русский язык // Православная энциклопедия. 2002. Т. 5. С. 153–161.

Графов А. Э. Словарь библейского иврита. Москва: Текст, 2019.

Даниелу Ж. Моисей и Исход // Даниелу Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / пер. с фр. В. Н. Генке, ред. А. Г. Дунаев. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. (Библиотека сборника «Богословские труды»). Кн. 4. С. 175–260.

Дунаев А. Г. О церковном и научном значении переводов П. А. Юнгера // Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Большие пророки. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. С. 4–10.

Словарь библейских образов / под ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана III и др. [Энциклопедическое исследование образов, символов, основных тем, метафор, речевых оборотов и литературных стилей Библии]. Санкт-Петербург: «Библия для всех», 2005.

Словарь библейского богословия / ред. К. Леон-Дюфура [и др.]. Bruxelles: Изд. «Жизнь с Богом», 1990.

Dictionary of Biblical Imagery / ed. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III. Downers Grove (Ill.); Leicester: InterVarsity Press, 1998.

Brown J. K. Creation's Renewal in the Gospel of John // *The Catholic Biblical Quarterly*. 2010. Vol. 72. № 2 (April) P. 275–290.

Childs B. S. Isaiah. A Commentary. First edition. Louisville (Ky.): Westminster John Knox Press, 2001.

Childs B. S. The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: W. B. Eerdmans, 2004.

- Collins R. F.* New // *The Anchor Bible Dictionary* / ed. D. N. Freedman. Vol. 4. New York (N. Y.): Doubleday, 1992. P. 1086–1088.
- Harrisville R. A.* The Concept of Newness in the New Testament // *JBL*. 1955. Vol. 74. №2 (June). P. 69–79.
- Massouh Sammir B.* חֲדָשׁ (2542) // *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* / ed. W. A. VanGemeren. Vol. 2. Grand Rapids (Mich.): Zondervan Pub. House, 1997. P. 30–39.
- North R.* חֲדָשׁ [hādāš]; חֹדֶשׁ [hōdeš] // *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 4 / ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren; transl. from *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd. II. Lieferungen 4–9. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 1975–1977. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1980 [1997]. P. 225–228.
- Simonetti M.* Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo // *Annali di storia dell'esegesi*. 1984. № 1. P. 9–44.



# НАРРАТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА И ЕЁ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ПРАВОСЛАВНОЙ БИБЛЕЙСКОЙ НАУКИ

ЧАСТЬ 1: КРИЗИС ПОВЕСТВОВАНИЯ  
В ХУДОЖЕСТВЕННОМ И ТЕОРЕТИЧЕСКОМ  
ДИСКУРСЕ XX В.

Священник Дмитрий Барицкий

кандидат богословия, кандидат филологических наук  
доцент по кафедрам филологии и библеистики Московской  
духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
baricky1981@yandex.ru

**Для цитирования:** *Барицкий Д., свящ.* Нарративная герменевтика и её значение для православной библейской науки. Часть 1: Кризис повествования в художественном и теоретическом дискурсе XX в. // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 41–63. DOI: 10.31802/GV.2025.56.1.002

## **Аннотация**

УДК 27-277.2

Статья посвящена описанию и анализу методологических установок одного из ключевых направлений современной нарратологии, нарративной герменевтики, а также оценке возможности и продуктивности использования её принципов и понятийно-терминологического аппарата в контексте православной библейской науки. В настоящем разделе поднимается вопрос об актуальности и необходимости такого междисциплинарного взаимодействия. Кроме того, рассматриваются те тенденции в области гуманитарной мысли первой половины XX в., которые сообщили импульс к изучению нарратива и явлению, известному как «нарративный поворот» в целом. Делается акцент на том, что интерес к повествованию начинается с глубокого подозрения к нему как среди представителей творческой интеллигенции, так и среди учёного сообщества. Подобный

скепсис и даже враждебность были обусловлены рядом эпистемологических, онтологических и этических установок, разбор которых также приводится в настоящей статье.

**Ключевые слова:** Священное Писание, герменевтика, философская герменевтика, библейская герменевтика, нарративная герменевтика, нарративный поворот, нарратология, библейский нарратив, повествование.

Статья поступила в редакцию 21.1.2025; одобрена после рецензирования 15.2.2025

---

## Narrative Hermeneutics and its Significance for Orthodox Biblical Scholarship. Part 1: The Crisis of Narrative in Twentieth-Century Artistic and Theoretical Discourse

**Priest Dmitry Baritskiy**

PhD in Theology, PhD in Philology

Associate Professor at the Departments of Philology and Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

baricky1981@yandex.ru

**For citation:** Baritskiy, Dmitry, priest. "Narrative Hermeneutics and its Significance for Orthodox Biblical Scholarship. Part 1: The Crisis of Narrative in Twentieth-Century Artistic and Theoretical Discourse". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 41–63 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.002

**Abstract.** The article is devoted to the description and analysis of methodological approaches of one of the key directions of modern narratology, narrative hermeneutics, as well as the assessment of the possibility and productivity of using its principles and conceptual and terminological system in the context of Orthodox biblical scholarship. This section raises the question of the relevance and necessity of such interdisciplinary interaction. In addition, the trends in the field of humanitarian thought in the first half of the twentieth century, which gave impetus to the study of narrative and the phenomenon known as the «narrative turn» in general, are examined. Emphasis is placed on the fact that interest in narrative begins with a deep suspicion of it among both creative intellectuals and the scholarly community. Such skepticism and even hostility was driven by a number of epistemological, ontological, and ethical attitudes, a discussion of which is also provided in this article.

**Keywords:** Holy Scripture, hermeneutics, philosophical hermeneutics, biblical hermeneutics, narrative hermeneutics, narrative turn, narratology, biblical narrative, narrative.

The article was submitted on 1/21/2025; approved after reviewing on 2/15/2025

### Постановка проблемы: герменевтика нарратива и нарративная герменевтика

С самой древности и вплоть до недавнего времени под герменевтикой понимали науку о «принципах, методах и правилах понимания текстов»<sup>1</sup>. В рамках церковных библейских исследований герменевтика определялась как дисциплина, «в которой преподаются правила, как узнавать и изъяснять подлинный смысл священного Писания»<sup>2</sup>. В XX в. в области философии и гуманитарных наук происходит ряд важных процессов, которые позволяют взглянуть на объём и содержание библейской герменевтики под иным углом.

Прежде всего, речь идёт о так называемом «онтологическом/экзистенциальном повороте»<sup>3</sup>. В науке об интерпретации предпосылки для него были сформированы еще взглядами Ф. Шлейермахера и В. Дильтея. Первый утверждал, что герменевтика должна изучать не отдельные случаи возможного непонимания (не трудные места в тексте), а сам процесс понимания<sup>4</sup>. В свою очередь, В. Дильтей, развивая идеи Г. Ф. В. Гегеля, заявлял, что герменевтика — это не просто специфическая интерпретационная методология гуманитарных наук. Сама жизнь имеет герменевтическое измерение. Философия и гуманитарные науки просто отражают и расширяют его. Герменевтика призвана не реконструировать прошлое. Это невозможно. Её задачу определяет «историческое самопроникновение духа», сущность которого состоит в «мыслящем опосредовании с современной жизнью»<sup>5</sup>.

Важный вклад в развитие герменевтической мысли внес Э. Гуссерль. По его словам, сознание воспринимающего субъекта интенционально. Даже простое чувственное восприятие уже имеет структуру интерпретации и наделяет свой объект смыслом. Выражаясь языком самого Э. Гуссерля, «каждое *cogito* <...> несёт в себе самом <...> то или иное

- 1 *Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. Санкт-Петербург, 2016. С. 6.
- 2 *Савваитов П. И.* Православное учение о способе толкования Священного Писания. Санкт-Петербург, 1857. С. 1.
- 3 См.: *Brockmeier J., Meretoja H.* Understanding Narrative Hermeneutics // *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies*. 2014. Vol. 6 (2). P. 7–10.
- 4 По словам Г. Г. Гадамера, для Ф. Шлейермахера «пониманию подлежит не только словный текст и его объективный смысл, но также индивидуальность говорящего или пишущего <...> только обращение к генезису мыслей позволяет понять их по-настоящему». См.: *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Москва, 1988. С. 234.
- 5 Там же. С. 112.

своё *cogitatum*»<sup>6</sup>. Феноменология Э. Гуссерля отказывается признавать существование «чистого» ощущения в том смысле, что внешняя реальность не воспринимается сознанием в своей непосредственности — такой, «какая она есть на самом деле». Мы всегда видим «нечто как что-то» (*нем.* «*Etwas-als-Etwas*»). В этом процессе мы неизбежно очеловечиваем познаваемый мир. Даже самое элементарное восприятие уже заряжено значением, а мы, по словам последователя Э. Гуссерля М. Мерло-Понти, «приговорены к смыслу»<sup>7</sup>.

Однако самым тесным образом онтологический поворот связан с именем и творчеством ученика Э. Гуссерля — М. Хайдеггера. Именно благодаря ему герменевтика существенно скорректировала свой предмет. На первый план были выдвинуты экзистенциальные аспекты процессов смыслотворчества. Одно из центральных понятий философии М. Хайдеггера *Dasein* (*с нем.* «*вот-бытие/здесь-бытие*») — это присущая всякому человеку внутренняя реальность (экзистенция), постоянно побуждающая его вопрошать о своем месте в этом мире: «кто я?», «в чем смысл моего бытия?», «каково мое предназначение?» Области постановки этих вопросов философ называет экзистенциалами (*нем.* *Existenzialien*). Это модусы экзистенции, отражающие те аспекты человеческой реальности, которые зачастую обсуждаются в рамках философии: пространственно-временные, культурно-исторические, социальные, субъективно-телесные рамки нашего опыта проживания *Dasein*. В случае каждого отдельного человека они принимают конкретную индивидуальную форму. Иными словами, каждый ощущает мир и свое бытие в нем уникальным образом. У каждого свое собственное переживание и интерпретация *Dasein* в силу того, что у каждого своя собственная ситуация или, как выражался М. Хайдеггер, обусловленная местом и временем *Sorge* (*с нем.* «*забота/волнение/устремлённость*»), которую можно понимать как фокус бытия.

Итак, суть онтологического поворота в области герменевтики состоит в том, что учёных начинает в большей степени интересовать не интерпретация конкретного текста, а интерпретация самого бытия, которая может быть зафиксирована в тексте. Интерпретация текста

6 Гуссерль Э. Картезианские размышления. Санкт-Петербург, 2006. С. 26: «Каждое *cogito*, или, иначе, каждое протекающее в сознании переживание, полагает некий предмет и, таким образом, несёт в себе самое, как положенное, то или иное своё *cogitatum*, причём каждое *cogito* делает это по-своему».

7 Цит. по: *Meretoja H. The Narrative Turn in Fiction and Theory: The Crisis and Return of Storytelling from Robbe-Grillet to Tournier. Basingstoke, 2014. P. 73.*

вторична. Понимание начинает рассматриваться не как когнитивная, аффективная или эстетическая деятельность, но как фундаментальная структура человеческого существования. Иными словами, поиск смысла — это не просто интеллектуальное упражнение, это врожденное свойство и потребность человеческой природы. По словам Г.-Г. Гадамера, герменевтика перестает быть вспомогательной дисциплиной, цель которой — обеспечить и облегчить понимание литературных текстов. Онтологический поворот преобразовывает её «в основу всего дела гуманитарных наук, наук о духе»<sup>8</sup>.

Ещё одно важное явление, которое также необходимо учитывать, когда речь идет о судьбах библейской герменевтики, — это «лингвистический поворот». Начиная с первой половины XX в. постепенно происходит в некотором смысле абсолютизация языка. Общепринятым становится положение, согласно которому язык — это не только средство коммуникации. Это особая самостоятельная область, живущая и функционирующая по собственным законам. И, что важно, зачастую познающему субъекту доступен не предмет исследования сам по себе, но лишь та языковая модель, которая до определенной степени заменяет собой реальность. Одним словом, «язык стал конституирующим условием сознания, опыта и познания <...> случился переход от мышления о языке к мышлению через язык»<sup>9</sup>. В связи с этим большое внимание начинает уделяться устройству языка, его структуре, взаимодействию его элементов, а также его связи с отображаемым миром, с одной стороны, и сознанием языкового субъекта, с другой<sup>10</sup>.

8 Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 110.

9 Савчук В. В. Феномен поворота в культуре XX века // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 1. С. 95.

10 Весьма показательными в этом отношении являются труды Н. Хомского, основателя генеративной лингвистики. По его мысли, язык — уникальный человеческий дар. Языковая компетентность является врожденной. Это свойство нашего сознания порождает бесконечное количество высказываний, используя конечное количество материала. Эта врожденность, в частности, объясняет, что «владение языком в основном независимо от умственных способностей человека». См.: Алтаев В. М. История лингвистических учений. Москва, 2005. С. 320. Вот почему изучение языка для Н. Хомского, это не только описание его внешней структуры, то есть определенной грамматики. Это ещё и анализ глубинных структур, тех моделей мышления, которые являются универсальными для человеческого интеллекта. Задача генеративной лингвистики не только в том, чтобы описать эти структуры, но и в том, чтобы проследить ту цепочку операций, при помощи которых наше сознание трансформирует глубинную структуру в конкретную внешнюю языковую форму. Кстати, уже Н. Хомский утверждал, что этот принцип порождения, которому подчиняется язык, можно распространить и на другие явления культуры, в том числе

В рамках онтологической герменевтики язык рассматривается не просто как инструмент репрезентации действительности, но в первую очередь как форма интерпретативного действия. Благодаря ему человеческая коммуникация есть не что иное, как непрекращающийся процесс смысловторчества. Именно язык является той дверью, посредством которой мы получаем доступ к Dasein. Как замечал М. Хайдеггер, «язык — дом бытия»<sup>11</sup>. В рамках философской герменевтики этот подход был развит Г.-Г. Гадамером. Особым образом он делал акцент на процессе языковой коммуникации, в которой заложено всякое понимание мира. По словам Г.-Г. Гадамера, язык — это среда, в которой «впервые формируются и постоянно изменяются порядок и структура самого нашего опыта»<sup>12</sup>, и которая существует только через непрерывный диалог. Иначе говоря, язык играет ключевую роль в нашем само- и миропонимании. Осознание и проживание бытия неразрывно связано с использованием языка, а также той социокультурной матрицей интерпретации, к которой он принадлежит и которую он конституирует.

Пристальное внимание к языку сподвигло ученых проявить повышенный интерес к частным случаям его использования. Одним из таких случаев является нарратив. «Мы живем в мире речи, языка, нарративов»<sup>13</sup>, — это высказывание Ж. Перека стало своеобразным вектором и кредо научных исследований второй половины XX в. Работа в этой области оказалась такой продуктивной и востребованной, что в 1992 г., подводя своеобразный итог произошедшему в науке о повествовании за последние десятилетия, канадский учёный М. Крейсворт предложил говорить о «нарратологическом повороте»<sup>14</sup>. Нарратив, как и язык,

и на текст. Именно благодаря такому методологическому переносу возникла, например, генеративная нарратология, а также отчасти нарративная герменевтика. В отечественной лингвистике своеобразным аналогом теории Н. Хомского является теория И.А. Мельчука «смысл ↔ текст».

- 11 Хайдеггер М. Письма о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. Москва, 1993. С. 192. Также об эволюции понимания языка в философии М.Хайдеггера см.: *Перехода М. А. Язык как средство постижения смысла бытия // Экономика и социум. 2016. № 6 (25). С. 390–393.*
- 12 Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Москва, 1988. С. 528. Здесь же он пишет: «Наш опыт мира вообще, в особенности же наш герменевтический опыт, развертывается из среды языка» (Там же. С. 529).
- 13 Цит. по: Brockmeier J., Meretoja H. Understanding Narrative Hermeneutics // Storyworlds. 2014. Vol. 6 (2). P. 14.
- 14 См.: Лехциер В. Л. Нарративный поворот и актуальность нарративного разума // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 1(10). С. 5.

является отдельным миром, сопоставимым с самой физической реальностью, — вот один из главных тезисов этого явления.

Важно отметить, что первоначально исследования в области нарратологии носили структуралистский характер. Однако в связи с общими постструктуралистскими тенденциями в области гуманитарных наук в фокусе внимания учёных постепенно оказывается прагматический аспект повествования: как именно связаны и взаимодействуют друг с другом мир, который отображен в нарративе, и сам нарратив, а также его субъект и адресат<sup>15</sup>. В связи с этим Х. Меретойа отмечает два важных этапа в истории нарративного поворота: 1960-е и 1980-е гг. Если в 60-х появляется интерес к нарративу в целом, то в 80-х осознаётся важность нарратива для человеческого бытия, кроме того, наука о повествовании получает герменевтическую прививку<sup>16</sup>. Нарратив начинает рассматриваться не просто как способ репрезентации фиктивной или исторической действительности, но и как универсальная форма коммуникации, интерпретационной активности и смыслотворчества<sup>17</sup>. А потому, по словам, Х. Меретойа, «нарративный поворот характеризуется признанием не только когнитивной, но и сложной экзистенциальной значимости нарратива для нашего бытия в мире»<sup>18</sup>. Это сдвиг к «герменевтически ориентированному пониманию онтологической значимости повествования для человеческого существования»<sup>19</sup>.

15 См.: Урусиков Д. С., Никитина Е. А. Дескриптивная, генеративная и когнитивная нарратология // ФИЛОЛОГОС. 2015. № 2 (25). С. 67–72. Д. С. Урусиков и Е. А. Никитина описывают это поступательное развитие нарратологических исследований как движение от дескриптивной нарратологии к генеративной и когнитивной. О направлениях современных нарратологических исследований см.: Squire C., Davis M., Esin C., Andrews M., Harrison B., Hydén L.-C., Hydén M. What is Narrative Research? London; New York (N.Y.): Bloomsbury Publishing, 2014. (The «What is?» Research Methods Series).

16 См.: Meretoja H. The Narrative Turn in Fiction and Theory. Basingstoke, 2014. P. 3.

17 Необходимо отметить, что в настоящее время нарратология стремится расширить объект своего исследования за пределы художественной и историографической литературы. В качестве нарративной практики рассматривается любая повествовательная активность в любой социальной и семиотической среде, начиная «от взаимодействия лицом к лицу до текстовых жанров, визуального и перформативного творчества, а также создания цифровых миров». См.: Brockmeier J., Meretoja H. Understanding Narrative Hermeneutics // Storyworlds. 2014. Vol. 6 (2). P. 3.

18 Meretoja H. The Narrative Turn in Fiction and Theory. P. 2.

19 Ibid. В своей статье, посвящённой рассмотрению философских оснований нарративного поворота, Х. Меретойа предлагает концептуализировать его как «переход к герменевтически ориентированному пониманию онтологической значимости нарратива и субъективности как конституируемой в процессе нарративной интерпретации, которая формируется в диалогическом отношении к социокультурно опосредованным моделям

Те процессы, которые произошли в сфере гуманитаристики за последнее столетие, оказали влияние и на церковных учёных-библеистов. В частности, научно-философский дискурс позволил им шире взглянуть на предмет священной герменевтики. Так, вполне в духе онтологического поворота звучит заявление греческого богослова Т. Стилианопулоса: «Герменевтический вопрос выходит далеко за пределы чтения и изучения Библии»<sup>20</sup>, он охватывает «пределы самой жизни»<sup>21</sup>. В этом же русле можно понимать и слова прот. Георгия Флоровского о способности текста Священного Писания презентовать богодухновенные истины: «В любой передаче Слова Божия в Писании всегда есть человеческое истолкование. Оно неизбежно в какой-то мере “ситуационно-обусловлено”»<sup>22</sup>. В обоих случаях чувствуется отсылка к проблематике онтологической герменевтики: в центре внимания оказывается не столько сам священный текст, сколько понимание человеком себя и своего места в жизни, а также роль языка и речи в этом понимании.

С учётом вышеизложенной методологической установки настоящая статья и предлагает говорить о герменевтике библейского текста. И в первую очередь, речь пойдет о текстах нарративного характера<sup>23</sup>. Почему именно нарративного?

С одной стороны, причина в том, что именно повествование играет ключевую роль в Библии. Священное Писание — это не философский трактат, не сборник лирических произведений. По замечанию прот. Георгия Флоровского, «закон и пророки, псалмы и пророчества — всё включено и вплетено в живую историческую ткань. Откровение — это не только речения Бога. Это прежде всего Божии деяния; можно сказать, что Откровение есть путь Бога в истории»<sup>24</sup>. Бог открывает Себя

смысловторчества». См.: *Meretoja H. Philosophical Underpinnings of the Narrative Turn in Theory and Fiction // The Travelling Concepts of Narrative. Amsterdam; Philadelphia (Pa.), 2013. (Studies in Narrative; 18). P. 93.*

20 *Стилианопулос Т.* Новый Завет: Православная перспектива. Писание, Предание, герменевтика. Москва, 2008. С. 87.

21 Там же.

22 *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. Москва, 1998. С. 30.

23 Под повествованием/нарративом мы будем понимать рассказ о событиях, которые происходят с героем (ситуации, в которых определённые лица совершают определённые действия). Эти события имеют место в определённом мире (пространстве), разворачиваются во времени, подчиняются закону причинно-следственной связи. Последовательность этих событий образует сюжет повествуемой истории. На этом основании можно говорить как о макро-нарративе (например: историческая книга, повествовательный цикл, Евангелие), так и о микро-нарративе (встреча, чудо, притча и т. д.)

24 *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. С. 23.



в исторических событиях, которые в самом чистом виде представлены именно в историческом нарративе, т. е. повествование о действиях Бога в истории — это в определённом смысле ядро Откровения. Таким образом, можно говорить о том, что библейская герменевтика в своей традиционной форме есть преимущественно герменевтика нарратива о событиях священной истории.

С другой стороны, именно жанр повествования оказался предметом особо пристального внимания и осмысления тех представителей онтологической герменевтики, которые проявляли интерес к конкретным языковым практикам интерпретации реальности. О масштабах этого интереса и свидетельствует как в целом нарратологический поворот, так и отдельные, связанные с ним направления мысли. Одно из них, под названием нарративная герменевтика, представляет для нашей темы особый интерес. Её представители исследуют, какую роль играет нарратив в герменевтической активности человека, направленной на осмысление самого себя, окружающего мира и своего места в нём. Иными словами, нарратив рассматривается как герменевтическая практика смыслотворчества.

Итак, основная задача настоящей статьи — осмыслить практики интерпретации, связанные с бытованием библейского текста в христианской традиции, через призму методологических установок нарративной герменевтики и таким образом определить тот полезный потенциал, которым может обладать нарративная герменевтика с точки зрения церковной библейской науки.

Для того чтобы достичь вышеставленной цели, в первой части исследования будет рассмотрена история становления нарративной герменевтики, а также её основополагающие принципы. И начать следует с того явления, которое сообщило импульс этому движению, а именно с тех тенденций в области гуманитарной мысли середины XX в., которые были настроены по отношению к нарративу скептически и даже враждебно. Интерес к повествованию начинается с глубокого подозрения к нему.

### **Нарратив как ложный порядок**

Двадцатый век — эпоха глобальных потрясений. Первая и Вторая мировые войны, а также связанные с ними социальные процессы вызвали глубокий скепсис относительно способности человека быть осознанным и ответственным творцом своей судьбы и проявлять заботу об окружающей его действительности. Можно ли доверять тому, кто

с таким воодушевлением и энтузиазмом отправляет себе подобных в концлагеря, подогревает глобальные конфликты, инициирует геноцид, кровавые революции, создает и поддерживает тоталитарные режимы? И делает всё это, как кажется, в здравом уме и твердой памяти. То есть будучи искренне уверенным в том, что движется верным путем, действует во благо человечества. Как можно полагаться на здравомыслие такого человека? И можно ли вообще говорить о том, что реальность воспринимается им адекватно? Этот кризис европейского гуманизма имеет целый ряд последствий в области искусства и науки. Одно из ключевых — сомнение в способности человека к смыслообразованию и, как следствие, недоверие к нарративу, который издревле считался вместилищем смысла.

Одними из первых, кто начал скептически высказываться относительно способности нарратива адекватно описывать реальность, были представители творческой интеллигенции. С особой силой эти воззрения проявляются среди представителей модернистских и авангардных движений в искусстве начала XX в. Художники, писатели, поэты противопоставляют мир вещей, какой он есть сам по себе, человеческому восприятию этого мира, отображенному в повествовании. Нарратив, по их мнению, неизбежно искажает реальность.

Так, например, на подобном противопоставлении строится роман Ж.-П. Сартра «Тошнота» (1938 г.). С одной стороны, есть мир вещей, который неизменен и живет по своим законам. С другой стороны, есть человек, который для этого мира посторонний, «лишний». Однако всякий из нас одержим желанием привести этот мир в порядок, подчинить его себе, объяснив происходящее при помощи повествования. Устами главного героя Антуана Рокантена Ж.-П. Сартр утверждает, что реально существует лишь то, что невозможно объяснить. Мы можем лишь ощутить немое присутствие этого, но высказать не можем. А потому «неведение, как и знание, было равно бессмысленно: мир объяснений и разумных доводов и мир существования — два разных мира»<sup>25</sup>. Между реальностью и человеком — пропасть.

Подобное отношение к нарративу подспудно присутствует и в романе А. Камю «Посторонний» (1942 г.). Автор отвергает здесь повествование как тот инструмент, который способен к объективному описанию действительности путем установления между событиями причинно-следственных связей. По его мысли, опыт жизни, как и сама жизнь, ненарративен по своей природе. И в этом смысле он противопоставлен

рассказу об этом опыте. Те объяснения, которые участники судебного процесса предлагают, чтобы интерпретировать действия Мёрсо, входят в резкое противоречие с его личным восприятием произошедшего. Главный герой не узнает себя в той истории о себе и своем преступлении, которую рассказывает обвинитель. Мёрсо сопротивляется этим попыткам проанализировать его душу, рационализировать его поведение и сковать его действия цепочками причинно-следственных связей. Этим версиям он предпочитает немоту реальности, поэтому он и становится «посторонним» для всех попыток объяснить его поведение. Как замечает Х. Меретожа, «роман наводит на мысль, что он осужден не столько за убийство араба, сколько за отчуждение от общества, от обычаев и морали, которые маскируют сущностную абсурдность существования»<sup>26</sup>.

Мощные антинарративные тенденции в западном литературоведении связаны с движением под названием «Новый роман». Настороженность по отношению к повествованию, которую мы видим уже у модернистов и экзистенциалистов, выражена здесь предельно ярко. Новые романисты уверены, что адекватное постижение реальности и выражение опыта её восприятия при помощи рассказа невозможно. Невозможно объяснить мир, представив его в виде серии событий, связанных причинно-следственными отношениями. Наше взаимодействие с ней в конечном счете характеризуется, по словам Н. Саррот, «окончательным, полным непониманием»<sup>27</sup>.

Неслучайно, по мысли одного из лидеров движения «Новый роман» К. Симона, всех представителей этого течения объединяет общее чувство, что никогда нельзя быть полностью уверенным в чем-либо. Всякая попытка объяснить реальность при помощи рассказа сродни «хождению по зыбучим пескам»<sup>28</sup>. Подобные сомнения в способности нарратива объяснять, как обстоят дела на самом деле, высказывает и А. Роб-Грийе. По его словам, повествования лишь создают иллюзию «стабильной, связанной, непрерывной, однозначной, полностью расшифровываемой вселенной»<sup>29</sup>.

Немного позже, в середине XX в., интерес к нарративу, а именно к его способности отражать реальность, проявляет себя и в теоретическом

26 Meretoja H. Narrative and Human Existence: Ontology, Epistemology and Ethics // New Literary History. 2014. Vol. 45 (1). P. 93.

27 Sarraute N. The Age of Suspicion: Essays on the Novel. New York (N.Y.), 1990. P. 50.

28 Цит. по: Meretoja H. Narrative and Human Existence. P. 93.

29 Robbe-Grillet A. For a New Novel. Evanston, 1989. P. 32.

дискурсе. Первоначально среди учёных этот интерес также был сопряжен с глубоким подозрением. Повествование рассматривалось как форма идеологии, искусственно сконструированная среда, искажающая реальность.

Так, Р. Барт в своей работе «Нулевая степень письма» (1953 г.) анализирует использование в рамках нарратива простого прошедшего времени (*фр.* *le passé simple*). В ходе своих рассуждений он отмечает, что именно претеритум является краеугольным камнем повествовательного вымысла, претендующего на объективное изображение реальности. При его помощи автор создает иллюзию существования причинно-следственных связей между происходящими событиями, а следовательно, иллюзию смысловой очевидности и порядка. Поэтому, по словам Р. Барта, «в простом прошедшем времени всегда проглядывает лик демиурга — бога или рассказчика <...>. Простое прошедшее время оказывается именно тем операциональным знаком, при помощи которого повествователь укладывает мозаичную действительность в тесное стерильное ложе слова, не имеющего ни плоти, ни объема, ни протяженности; единственная цель которого — скорейшим образом связать причины со следствиями»<sup>30</sup>.

Весьма примечательно то, что размышления Р. Барта касаются не только художественной литературы, но также историографии. Для него между романом и историографией существуют самые тесные связи. Именно использование прошедшего повествовательного времени позволяет ему увидеть общий знаменатель в работах О. де Бальзака и Ж. Мишле. По его словам, их единство «обусловлено тем, что каждый из них создавал свой автономный мир, имеющий собственное измерение и собственные границы, собственное время и собственное пространство, — мир со своими обитателями, предметами и мифами»<sup>31</sup>.

Эта дискуссия получает продолжение во второй половине XX в. в трудах ученых, которые задают вопрос: в какой степени гуманитарные науки могут претендовать на объективность и нейтральность, если в качестве инструмента объяснения действительности они используют нарратив? Насколько этот инструмент надёжен? Роль нарратива в рамках именно историографического жанра — это отдельная большая тема в контексте этой дискуссии. Со всей силой эта проблематика была сформулирована в трудах А. Данто, Х. Уайта и Л. Минка.

30 Барт Р. Нулевая степень письма. Москва, 2008. С. 71.

31 Там же. С. 70.

В классической монографии «Аналитическая философия истории» А. Данто утверждает, что любое повествование — это «структура, связанная событиями, группирующая их друг с другом и исключая некоторые из них как недостаточно существенные»<sup>32</sup>. С его точки зрения, понятие нарративности подразумевает гносеологическую проблему, известную со времён И. Канта: мы постигаем мир не таким, каков он есть сам по себе. Мир опосредуется умом, который его созерцает, поэтому знать о событиях непосредственно так, как они происходили на самом деле, невозможно. В. И. Тюпа, разъясняя эту мысль А. Данто, которая лежит в основании всей современной нарратологии, пишет:

«Между событием и сознанием всегда имеется некоторого рода призма коммуникативного акта вербализации, преломляющая коммуникативная среда изложения (даже если это пока еще только зародившееся в недискурсивных формах внутренней речи потенциальное изложение данного события потенциальному слушателю)»<sup>33</sup>.

Х. Уайт исследовал, как соотносятся повествовательный вымысел и историография. Именно этому посвящена его работа под названием «Метаистория». Здесь он приходит к выводу, что принципиального различия между репрезентацией реальности в тексте художественного произведения и в историографическом сочинении нет. В основе обоих типов повествований лежит тропологический перенос: отображение действительности в нарративе подчинено тому же языковому протоколу, согласно которому возникают метафорические, метонимические, синекдохические, иронические высказывания. Мотивацией к созданию повествования выступает желание человека упорядочить и осмыслить жизнь, чтобы она не распадалась на множество обособленных, не связанных друг с другом единиц опыта. По словам Х. Уайта, мы хотим, чтобы реальность «демонстрировала связность, целостность, полноту и завершенность образа жизни, который является и может быть только воображаемым»<sup>34</sup>.

С Х. Уайтом согласен Л. Минк. По его словам, мы только воображаем, что реальность определенным образом упорядочена. На самом же деле это иллюзия, которую создаёт сам человек при помощи рассказа.

32 Danto A. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1965. P. 132.

33 Тюпа В. И. *Нарратология как аналитика повествовательного дискурса*. Тверь, 2001. С. 6.

34 White H. *The Value of Narrativity in the Representation of Reality // The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore (Md.), 1987. P. 24.

Жизнь сама по себе «не имеет ни начала, ни середины, ни конца»<sup>35</sup>. И те истории, которые мы создаём, это всего лишь истории о реальности, но не сама реальность. Эти истории «не проживаются, а рассказываются»<sup>36</sup>. А потому нам только представляется, что в нарративе история свидетельствует о себе. На самом же деле это мы беседуем сами с собой.

### Нарратив как «убежище от хаоса»

Несмотря на многочисленные различия, все вышеперечисленные подходы, как в области художественного, так и теоретического дискурсов, согласны в том, что повествование — когнитивный инструмент. При его помощи мы навязываем осмысленный порядок как самой действительности, так и опыту её восприятия. Таким образом, нарратив не столько отображает, сколько искажает реальное (а вместе с этим и опыт переживания реального, который является частью этого потока).

Важно отметить, что эта эпистемологическая установка тесным образом связана с еще более глубокой позицией онтологического характера, согласно которой реальность (как и опыт её восприятия) не является нарративной (о чем говорит Г. Строусон)<sup>37</sup>. Она непознаваема и невыразима. Причем не только по причине ограниченности человеческих возможностей познания и неспособности повествования к исчерпывающему описанию явлений, но еще и по той причине, что она сама по себе лишена смысла. Это хаотичный, фрагментарный поток, две фундаментальные характеристики которого — непознаваемость и бессмысленность. Как замечал по этому поводу А. Роб-Грийе, «всё зыбко, нет ничего устойчивого, всё движется»<sup>38</sup>. Именно поэтому всякие попытки человека навязать реальности какие-либо стабильные значения обречены изначально.

По замечанию Х. Меретойа, подобные идеи, которые в мире искусства наиболее четко были артикулированы представителями экзистенциализма и «нового романа», делают их носителей сторонниками динамической онтологии «в традиции Ницше, Бергсона и Делёза,

35 Mink L. History and Fiction as Modes of Comprehension // *New Literary History*. 1970. Vol. 1 (3). P. 557.

36 Ibid.

37 По замечанию Х. Меретойа, «подобная онтология лежит в основе большей части модернистской и постмодернистской литературы XX века, а также послевоенного экзистенциалистского и постструктуралистского мышления». См.: Meretoja H. *Philosophical Underpinnings of the Narrative Turn in Theory and Fiction*. P. 102.

38 Robbe-Grillet A. *Préface à une vie d'écrivain*. Paris, 2005. P. 25: «Tout bouge, tout est sujet à caution, tout est mouvant».

в которой реальность рассматривается как поток становления, противостоящий попыткам человека навязать ей осмысленный порядок. По сути, эпистемологическая неопределенность, которой проникнуты их романы, во многом основана на таких онтологических обязательствах: читатель не может ни на что положиться, предполагают они, поскольку мир, проецируемый текстом, находится в состоянии постоянной трансформации»<sup>39</sup>.

Это мироощущение проявляет себя в творчестве многих представителей «Нового романа». Они вступают в полемику с традицией романа бальзаковского типа, который получил особо широкое распространение в европейской литературе XIX в. Здесь рассказчик занимал позицию всезнающего бога, а повествование претендовало на объективное изображение жизни. Всё иначе в произведениях новых романистов и их идейных соратников. Они изображают мир, который словно сопротивляется попыткам человека его воспринять и привести в систему. Это сопротивление проявляет себя на уровне поэтики. Используя возможности художественной формы, новые романисты делают ощутимой идею, согласно которой, с одной стороны, мы не в силах познать смысл происходящего, увидеть в окружающем нас мире стабильный порядок, с другой — самого этого порядка и смысла не существует.

Показателен в этом смысле роман А. Роб-Грийе «В лабиринте». Отправной точкой повествования становится непонимание. Именно оно задает ту перспективу, через призму которой можно, по мнению автора, лучше увидеть природу реальности. Роман изображает, как во время Второй мировой войны солдат бродит по улицам городка с целью передать посылку адресату. При этом история построена таким образом, что ни сам главный герой, ни читатель, ни рассказчик не могут соотнести свои впечатления от происходящего одно с другим. Форма повествования не дает возможности сориентироваться в пространстве. Неизвестно ни имя героя, ни его адресата, ни само название города и улиц. Описание вещей и мира даётся весьма фрагментарно. Нет практически никакой возможности установить причинно-следственные связи между эпизодами ситуации. Ощущается нарушение хронологической последовательности событий. Поступки персонажей словно лишены очевидной психологической мотивировки, внезапно меняется точка зрения, или же возникает эффект множественной фокализации. Всё это делает нарратив хаотичным и непредсказуемым. Текст «В лабиринте» напоминает серию несвязанных сцен и, действительно, очень

похож на блуждание в лабиринте. Здесь нет никакой ясности, чем же являются предметы относительно того, что их окружает, и по отношению к тому, что уже встречалось ранее. Так автор ставит под сомнение не только саму возможность репрезентовать реальность в виде цельного и логически непротиворечивого нарратива, но и указывает на природу самой реальности. Это хаотичный поток. Текст повествования не может рассказать о том, как события происходили на самом деле. Он свидетельствует лишь о себе самом и отсылает лишь к себе самому. Эта фундаментальная постмодернистская идея самореференциальности текста проявляет себя в творчестве А. Роба-Грийе в полную силу.

О том, что реальности нарратива противостоит реальность «разомкнутого мира произвола, хаоса и беспорядка»<sup>40</sup>, заявляет в рамках теоретического дискурса Р. Барт. На фоне этой нестабильности бытия «простое прошедшее время есть воплощение упорядоченности, а следовательно, простодушного оптимизма. Благодаря ему действительность не кажется ни таинственной, ни абсурдной, напротив, она становится понятной, почти родной; в любой момент длань создателя обнимает и удерживает её в себе всю целиком; и действительность поддается нажиму этой длани...»<sup>41</sup>. С точки зрения Р. Барта, прошедшее время, а следовательно само повествование, помогает человеку справиться с опытом одиночества в этом мире. С ощущением того, что я «брошен на произвол судьбы», что явления действительности «бесмысленно громоздятся друг на друга»<sup>42</sup>. Так изящная словесность при помощи прошедшего времени создает иллюзию «сконструированного, отделанного и обособленного мира с осмысленными опорами»<sup>43</sup>. В конечном счете склонность человека к нарративизации — это потребность его психики создавать для себя безопасное место.

Об этой глубинной потребности человека ранее заявлял английский писатель Р. Музиль. Именно в ней он видел причину такой популярности повествования и такого доверия к нему. В своем незаконченном романе «Человек без свойств» он критикует потребность людей облекать историю своей жизни и свой опыт переживания времени в повествовательный порядок. Согласно его мысли, этот порядок имеет успокаивающий эффект, поскольку набрасывает узду на спонтанное многообразие жизни и её непредсказуемость. Люди, по его словам, «любят

40 Барт Р. Нулевая степень письма. Москва, 2008. С. 71.

41 Там же. С. 72.

42 Там же.

43 Там же. С. 71.



упорядоченную последовательность фактов, потому что она имеет вид необходимости, и впечатление, что их жизнь имеет “курс”, каким-то образом является их убежищем от хаоса»<sup>44</sup>.

В таком случае встает вопрос: а как вообще происходит взаимодействие человека с реальностью? По мнению антинарративистов, безусловно, доступ к реальному существует. Но говорить о его истинности можно лишь на уровне психофизиологического восприятия данных, а не на уровне их ментальной обработки.

Как пишет об этом в своем эссе Вирджиния Вульф, наш разум получает «мириады впечатлений» внешнего мира и наше сознание представляет собой поток этих впечатлений. Нарратив — всего лишь способ их организации. Предлагаемый им образ в силу своей искусственности имеет весьма условный характер. Настоящий писатель, по её мнению, должен иметь смелость изображать жизнь такой, какая она есть. Он должен противостоять условностям, симметрии, шаблону и сюжету<sup>45</sup>.

Подобные взгляды определяли для антинарративистов и специфические задачи литературы как вида искусства. Ж.-П. Сартр в своей книге «Что такое литература?» (1948 г.) утверждает, что художественные произведения призваны изображать мир в неопределенности настоящего момента. Также и новые романисты считали, что литература должна описывать мир здесь и сейчас. Её должна интересовать конкретность его материальной данности. Для этого художник должен отказаться от своих предрассудков, привычек восприятия, навыка упорядочивать явления действительности привычным для него способом. Он не должен давать оценку происходящему. Ведь «мир не является ни значительным, ни абсурдным. Он просто есть»<sup>46</sup>.

С особой силой эти идеи выражены в работах Г. Струосона. В своих рассуждениях он исходит из психологически-натуралистической точки зрения. По его словам, наше отношение к собственному опыту, растянутому во времени, обусловлено индивидуальными и генетически унаследованными особенностями психики. Всех людей он делит на «диахроников» и «эпизодиков». Если самоощущение «эпизодиков» не обладает нарративным характером, то «диахроникам» свойственно упорядочивать свой опыт при помощи нарратива. Это в меньшей степени соответствует структуре человеческой самости, которая есть не что иное, как череда мгновенно данных моментов. На самом глубинном уровне

44 Musil R. *The Man Without Qualities*. London, 1997. P. 667, 708–709.

45 См.: Woolf V. *Modern Fiction* // *The Common Reader*. New York (N. Y.), 1925. P. 207–218.

46 Роб-Грийе А. [Собр. соч.] *Дом свиданий: Романы*. Санкт-Петербург, 2000. С. 452.

наше «я» — это лишь последовательность прерывистых переживаний, которые немедленно передаются переживающему «я»<sup>47</sup>.

Отсюда и отношение философа к нарративу. Когда человек пытается связать «вспышки» перцепции воедино при помощи непрерывного повествования, он неизбежно устанавливает ложный порядок. Ведь опыт реального, согласно позиции Г. Строусона, дискретен. Эти искажения касаются, в частности, наших воспоминаний и, в целом, рассказов о прошлом. «Чем больше вы вспоминаете, пересказываете, рассказываете о себе, — заявляет он, — тем дальше вы рискуете отойти от точного самопонимания, от истины своего бытия»<sup>48</sup>.

### Рассказывать или действовать?

По замечанию Х. Меретойа, в антинарративных настроениях важно выделить, помимо эпистемологического и онтологического измерений, этический аспект. Антинарративисты усматривали в повествовании угрозу для нравственного бытия человека.

Уже Ж.-П. Сартр утверждал, что в желании упорядочить реальность при помощи повествования есть нечто нечестное и ложное. Ведь сам опыт человека не нарративен, он фрагментарен. А потому, представляя свою жизнь в виде связанной истории, человек на самом деле фальсифицирует действительность. Он обманывает и окружающих, и самого себя.

«Это-то и морочит людей; каждый человек — всегда рассказчик историй, он живет в окружении историй, своих и чужих, и всё, что с ним происходит, видит сквозь их призму. Вот он и старается подогнать свою жизнь под рассказ о ней. Но приходится выбирать: или жить, или рассказывать»<sup>49</sup>.

«Чистым» является опыт непосредственный, тот, что дается нам здесь и сейчас.

В свете опыта Второй мировой войны нарратив стал вызывать подозрение не только как инструмент фальсификации реальности, но и как способ насильственного навязывания порядка миру. В полную силу это подозрение было выражено в философии постмодерна, которая усматривает инструмент власти в самом языке. Ведь язык — это результат познания реальности, а по словам Ф. Ницше «в каждом

47 См.: *Strawson G. Against Narrativity // Ratio. 2004. № 17 (4). P. 428–452.*

48 *Ibid. P. 447.*

49 *Сартр Ж.-П. Тошнота. С. 97.*

стремлении к познанию есть капля жестокости»<sup>50</sup>. При помощи языка человек навязывает реальности смыслы, присваивает её, берет её под контроль, поэтому язык — инструмент насилия.

Такие мыслители, как Р. Барт, Ж. Деррида, Э. Левинас, М. Фуко<sup>51</sup>, каждый по-своему, в характерной для себя манере и со свойственными каждому смысловыми акцентами утверждали, что подобным инструментом власти является и нарратив. Он превращает наполняющие реальность сущности в застывшие образы, наделяет их фиксированным значением, лишает их динамики жизни. Он претендует на то, чтобы сделать их понятными, познанными. Как и язык, это инструмент насильственного присвоения смысла, а также инструмент контроля.

В «Нулевой степени письма» (1953 г.) Р. Барт прямо заявляет, что простое прошедшее время, благодаря которому и возникает нарратив, — это «ложь, выставляющая себя напоказ»<sup>52</sup>. По его словам, именно при помощи нарративов, которые претендовали в сознании читателей на универсальность, «буржуазия получила возможность считать созданные ею ценности как бы универсальными и переносить на совершенно разнородные слои общества все понятия собственной морали»<sup>53</sup>. Так, согласно Р. Барту, возникает миф, иллюзия реального. В то же самое время, когда выходит в свет «Нулевая степень письма», Р. Барт разрабатывает теорию мифа как «деполитизированной речи». В своей работе под названием «Мифологии» (1957 г.) он показал, как современный правящий класс при помощи мифа стремится представить определенную историческую реальность как естественную, необходимую и неизменную. Буржуазия пытается контролировать мир, создавая выгодные для себя истории, навязывая обществу те или иные смыслы, заставляя принимать эти повествования за чистую монету, будто они отображают жизнь такой, какая она есть на самом деле. Однако всё это не более чем иллюзия естественности, инструмент пропаганды, которая призвана обслуживать ту или иную идеологию. Именно поэтому такие течения, как «новый роман» и постструктурализм, выступали против «мифа естественности» и «больших нарративов». Они настаивали на том, что на самом деле «не существует ни естественного порядка,

50 Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Москва, 1998. С. 453.

51 Обзор их идей в контексте библейской герменевтики см.: Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы, 2011. С. 350–372; Уилкинсон Л. Герменевтическое и постмодернистское противодействие истине // Библейская герменевтика в эпоху постмодерна. Москва, 2019. С. 169–229.

52 Барт Р. Нулевая степень письма. Москва, 2008. С. 73.

53 Там же. С. 74.

ни морального, ни политического, ни нарративного, есть только человеческие порядки, созданные людьми, обязательно временные»<sup>54</sup>.

Критики повествования противопоставляют этически неблагоприятному опыту нарративизации опыт готовности принимать мир таким, какой он есть, не концептуализируя его. Именно эта позиция открытости непонятному и неизвестному противоположна позиции, ориентированной на борьбу, власть и контроль. Это позиция бессилия от встречи с неопределенным, способность не бороться с тревогой при помощи объяснений. С точки зрения, например Э. Левинаса и Ж.-Ф. Лиотара, именно такая установка является этически ценной<sup>55</sup>.

Итак, по мнению антинарративистов, уязвимость нарратива с этической точки зрения в том, что, с одной стороны, он скрывает свою повествовательную природу, с другой, он выдает искусственный, созданный человеком и исторически обусловленный порядок вещей за естественный и неизбежный. Нарратив претендует на то, что отображает этот порядок прозрачно. Отсюда и большинство трагедий человечества, которое, увлекаясь большими нарративами, наносит ущерб самому себе и миру. Кстати, на этом основании Г. Строусон считает, что именно существование «эпизодиков» более ценно с точки зрения этики, так как оно в большей степени согласуется с животной природой человека. «Диахроники», в свою очередь, являются заложниками своей предрасположенности к ложному самопониманию и нечестной нарративизации собственного опыта<sup>56</sup>.

\*\*\*

Таким образом, антинарративные настроения проявляют себя как в художественном, так и в теоретическом дискурсе. Представители этого направления рассматривают нарратив в качестве когнитивного инструмента, при помощи которого человек упорядочивает поток реальности (опыт её восприятия, как часть этого потока), связывая события причинно-следственными отношениями. Этот порядок является искусственным и не отображает реального положения дел.

Для многих представителей антинарративного направления характерна позитивистско-эмпирическая установка, согласно которой в большей степени реальным является то, что дано нам в непосредственном

54 Цит. по: *Meretoja H. Philosophical Underpinnings of the Narrative Turn in Theory and Fiction.* P. 110.

55 См.: *Ibid.* P. 109.

56 *Strawson G. Against Narrativity.* P. 447.

чувственном восприятии здесь и сейчас. Именно чувственное восприятие открывает человеку доступ к реальности такой, какая она есть. Однако в силу того, что это восприятие характеризуется бесконечной сложностью переживаний, которые человек испытывает в каждый момент времени, мы воспринимаем реальность фрагментарно и дискретно. Нарратив, пытаясь объединить эти единицы опыта в единое целое, неизбежно упрощает реальность. Повествование никогда не сможет учесть всего многообразия проявлений жизни. Процессы смыслопорождения являются по отношению к реальности или вторичными, или же не имеющими прямого отношения к опыту её восприятия. Иными словами, действительно реальное — это то, что не зависит от нашего сознания. Между нарративом и миром вокруг нас непреодолимая пропасть<sup>57</sup>.

Важно также отметить, что в основе подобных воззрений (как художественных, так и теоретических) лежит не только признание ограниченности человеческой возможностей познавать реальность, но, что более существенно, представления о самой реальности как о хаотичном потоке событий, лишенном всякого порядка и смысла. Реальность не только сопротивляется попыткам человека себя познать, она принципиально непознаваема. Нарратив всего лишь призван скрыть беспорядок человеческого существования. Это способ, который помогает человеку примириться с окружающим его хаосом. При его помощи человек удовлетворяет свою психологическую потребность в понятном и безопасном мире.

Эти эпистемологические и онтологические взгляды имеют этические последствия. Нарративный порядок — порядок ложный. Как и язык, он становится инструментом власти, который создает иллюзию прозрачности, способности отображать естественный порядок вещей. На самом же деле речь идет о создании мифологии, которую правящий класс нередко использует в корыстных интересах. А потому этический выбор, который стоит перед человеком — выбор между рассказывать истории или действовать.

*Продолжение следует*

### Библиография

Алпатов В. М. История лингвистических учений. Москва: Языки славянской культуры, 2005.

57 По словам Х. Меретоя, несмотря на то, что критики нарративности проводят эту оппозицию с разной степенью радикальности, все они без исключения опираются на противостояние «между реальным и человеческими (англ. human meanings) значениями, проецируемыми на реальное». См.: Meretoja H. Narrative and Human Existence. P. 94.

- Барт Р.* Нулевая степень письма. Москва: Академический проект, 2008.
- Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Москва: Прогресс, 1988.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления. Санкт-Петербург: Наука, 2006.
- Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. Санкт-Петербург: Изд. СПбПДА, 2016.
- Лехциер В. Л.* Нарративный поворот и актуальность нарративного разума // Международный журнал исследований культуры. 2013. №1 (10). С. 5–8.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Москва: Эксмо-Пресс, 1998.
- Роб-Грийе А.* [Собр. соч.] Дом свиданий: Романы. Санкт-Петербург: Симпозиум, 2000.
- Савваитов П. И.* Православное учение о способе толкования Священного Писания. Санкт-Петербург: Тип. Я. Трея, 1857.
- Савчук В. В.* Феномен поворота в культуре XX века // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 1. С. 93–108.
- Сартр Ж.-П.* Тошнота. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2006.
- Стилианопулос Т.* Новый Завет: Православная перспектива. Писание, Предание, герменевтика. Москва: ББИ, 2008.
- Перехода М. А.* Язык как средство постижения смысла бытия // Экономика и социум. 2016. № 6 (25). С. 390–393.
- Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Тюпа В. И.* Нарратология как аналитика повествовательного дискурса. Тверь: Лекции в Твери, 2001.
- Уилкинсон Л.* Герменевтическое и постмодернистское противодействие истине // Библейская герменевтика в эпоху постмодерна. Москва: Триада, 2019. С. 169–229.
- Уруиков Д. С., Никитина Е. А.* Дескриптивная, генеративная и когнитивная нарратология // ФИЛОLOGOS. 2015. № 2 (25). С. 67–72.
- Флоровский Г., прот.* Догмат и история. Москва: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998.
- Хайдеггер М.* Письма о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. Москва: Республика, 1993. С. 193–220.
- Brockmeier J., Meretoja H.* Understanding Narrative Hermeneutics // Storyworlds: A Journal of Narrative Studies. 2014. Vol. 6 (2). P. 1–27.
- Danto A.* Analytical Philosophy of History. Cambridge: At the University Press, 1965.
- Meretoja H.* Philosophical Underpinnings of the Narrative Turn in Theory and Fiction // The Travelling Concepts of Narrative / ed. M. Hyvärinen, M. Hatavara, L.-C. Hydén. Amsterdam; Philadelphia (Pa.): John Benjamins Publishing Company, 2013. (Studies in Narrative; vol. 18). P. 93–117.
- Meretoja H.* Narrative and Human Existence: Ontology, Epistemology and Ethics // New Literary History. 2014. Vol. 45 (1). P. 89–109.
- Meretoja H.* The Narrative Turn in Fiction and Theory: The Crisis and Return of Storytelling from Robbe-Grillet to Tournier. Basingstoke: Palgrave, 2014.

- Mink L.* History and Fiction as Modes of Comprehension // *New Literary History*. 1970. Vol. 1 (3). P. 541–558.
- Musil R.* *The Man Without Qualities*. London: Picador, 1997.
- Robbe-Grillet A.* *For a New Novel*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1989.
- Robbe-Grillet A.* *Préface à une vie d'écrivain*. Paris: Seuil, 2005.
- Sarraute N.* *The Age of Suspicion: Essays on the Novel*. New York (N. Y.): George Braziller, 1990.
- Squire C., Davis M., Esin C., Andrews M., Harrison B., Hydén L.-C., Hydén M.* *What is Narrative Research?* London; New York (N. Y.): Bloomsbury Publishing, 2014. (The «What is?» Research Methods Series).
- Strawson G.* Against Narrativity // *Ratio*. 2004. № 17 (4). P. 428–452.
- White H.* *The Value of Narrativity in the Representation of Reality // The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore (Md.): The Johns Hopkins University Press, 1987. P. 5–27.
- Woolf V.* *Modern Fiction // The Common Reader*. New York (N. Y.): Harcourt, Brace and Company, 1925. P. 207–218.

# ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В СВЕТЕ БОЖЕСТВЕННОГО ΠΑΘΟΣ

ХРИСТИАНСКАЯ И ИУДЕЙСКАЯ ТЕОЛОГИЯ  
СТРАДАЮЩЕГО БОГА В XX ВЕКЕ: ТЕРЕНС  
ФРЕТХАЙМ И АВРААМ ХЕШЕЛЬ

Саркис Вадимович Санаянц

магистр теологии  
аспирант, научный сотрудник и ассистент кафедры богословия  
Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
focus1987@bk.ru

**Для цитирования:** Санаянц С. В. Ветхий Завет в свете божественного πάθος. Христианская и иудейская теология страдающего Бога в XX веке: Теренс Фретхайм и Авраам Хешель // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 64–88. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.003

## Аннотация

УДК 141.41 26-14 27-14

В статье анализируется концепция Божественного πάθος в Ветхом Завете и её интерпретация в христианской и еврейской богословских традициях, в частности у двух авторов: Авраама Хешеля и Теренса Фретхайма. Цель исследования заключается в том, чтобы показать, как в библейских текстах сочетаются представления о неизменности и бесстрастии Бога с описанием таких Его эмоциональных реакций, как гнев, раскаяние и сострадание. Особое внимание уделяется тому, как идея вовлеченности Бога в события мира (и Израиля) трансформировалась под влиянием эллинистической философии, соединяясь с доктриной Божественного бесстрастия (*apatheia*). В статье использованы систематический и сравнительный методы в анализе подходов к описанию доктрины Божественного πάθος: библейскому представлению о живом, динамичном и страстном Боге, вовлечённом в мировую историю, противопоставлен греческий античный философский принцип, основанный на идее неподвижного, самодостаточного и бесстрастного Абсолюта; также использован библейский метод буквального понимания текста Писания. В итоге автор подчёркивает необходимость интеграции библейского повествования, описывающего Божественный πάθος, и философской доктрины бесстрастия, основанной на метафизике.

**Ключевые слова:** Ветхий Завет, антропоморфизмы, страдающий Бог, Шхина, Теренс Фретхайм, Авраам Хешель.



Статья поступила в редакцию 4.12.2024; одобрена после рецензирования 15.1.2025

---

## The Old Testament in the Light of Divine Pathos. Christian and Jewish Theology of the Suffering God in the 20th Century: Terence Fretheim and Abraham Heschel

Sarkis V. Sanayants

MA in Theology

PhD student at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

focus1987@bk.ru

**For citation:** Sanayants, Sarkis V. “The Old Testament in the Light of Divine Pathos. Christian and Jewish Theology of the Suffering God in the 20th Century: Terence Fretheim and Abraham Heschel”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 64–88 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.003

**Abstract.** This article analyses the concept of the divine πάθος in the Old Testament and its interpretation in the Christian and Jewish theological tradition, in particular by two authors: Abraham Heschel and Terence Fretheim. The aim of the study is to show how the biblical texts combine representations of God's immutability and impassivity with descriptions of his emotional reactions such as anger, remorse, and compassion. Particular attention is paid to how the idea of God's involvement in the events of the world (and Israel) was transformed under the influence of Hellenistic philosophy, combining it with the doctrine of divine impassivity (apatheia). The paper uses a systematic and comparative method in analysing approaches to describe the doctrine of divine πάθος as a biblical view of a living, dynamic and stasis God involved in world history, and the Greek ancient philosophical principle based on the idea of an immobile, self-sufficient and passionless Absolute. In the twentieth century, as can be seen in the article, the emphasis in Jewish and Christian theology shifts from metaphysics to narrative. In particular, the biblical method of a literal understanding of the text of Scripture has been utilised. The article emphasises the need to integrate the biblical narrative, which is a description of the divine πάθος, and the philosophical doctrine of impassibility, which is based on metaphysics. The interaction of biblical and philosophical narrative will help contemporary theology to form a more holistic doctrine of God that can account for the dynamic (rather than static) and personal nature of the biblical God.

**Keywords:** Old Testament, suffering God, Shekinah, Terence Fretheim, Abraham Heschel.

The article was submitted on 12/4/2024; approved after reviewing on 1/15/2025

«Во всех их горестях Он горевал вместе с ними»  
(Ис. 63, 9).

«Огорчили Святого Духа Его» (Ис. 63, 10).

## Введение

«Я — Господь и не изменяюсь» (Мал. 3, 6).

Как понимали авторы Ветхого Завета Божественную неизменность при очевидном выражении Богом чувств гнева, раскаяния и жалости? В XX в., в отличие от предшествующей христианской традиции, неизменность Бога в Писании Ветхого Завета стала определяться не философской идеей бесстрастия Бога (*apatheia*), а неизменностью Божественной нравственной природы и Его конечной цели<sup>1</sup>. Бог в Ветхом Завете представлен в откровении пророков как живой, динамичный Бог отношений и реакций. В дальнейшем, под влиянием эллинистического контекста, как утверждают сторонники идеи падения, библейский образ Бога смешивается с философскими представлениями об абсолютном неизменном благе, все более лишаясь антропоморфных черт<sup>2</sup>. Неизменность была соединена с философской доктриной бесстрастия, которая доказывала, что Бог не может быть затронут бедами этого мира так, как это происходит в описании мифов о греческих богах. При этом проблема заключается в том, что, изолируя Бога от страстей, философия способна превратить Его в идею или принцип, а не в Личность, Которая описана в Библии. Греческий (античный) и древнееврейский подход к интерпретации Божественных чувств противоположны: неподвижная идея Блага, бесстрастный принцип и живой Бог *πάθος*, движимый чувством любви, гнева и сострадания<sup>3</sup>.

Несмотря на то, что как в христианской, так и в еврейской философской теологии под влиянием античности Бог рассматривался как совершенный абсолютный принцип, XIX-й и особенно XX в. в этом отношении совершают «антропологический поворот», на основании которого образ Бога всё более принимает человеческие черты в возвышенной

1 Hughes H. M. The Christian Idea of God. London, 1936. P. 36.

2 Теория «падения богословия в философию» (англ. «Theory of the Fall into Hellenistic Philosophy») — идея, которую выдвигали западные исследователи и современные сторонники принципа Божественного пассивизма. См.: Gavrilyuk P. L. The Suffering of the Impassible God. Oxford, 2005. P. 15.

3 Hughes H. M. The Christian Idea of God. P. 37.

форме аналогий<sup>4</sup>. Пример полемики между средневековыми (античными) и современными «антропологическими» взглядами на Бога представлен во взглядах В. Панненберга. Представление о неизменности Бога, по словам В. Панненберга, не только не соответствует библейскому взгляду, но и заключает Бога в некие рамки бездвижной мёртвости, делая из Него неподвижное основание. Цитаты из Библии, которые говорят о неизменности Бога, свидетельствуют только о том, что на Бога можно положиться: Бог не подведёт, не солжёт, Его принципы и завет неизменны. При этом мы не можем на основании данных цитат сделать заключение о том, что Бог не движется. Он, как говорит В. Панненберг, «не неподвижен, а скорее, живой Бог в Своей внутренней полноте», Который может раскаиваться и скорбеть от дурных поступков людей<sup>5</sup>. Таким образом, неизменность Бога свидетельствует о постоянстве божественных обетований и решений, клятв и вечности Его любви. При этом свобода Бога в Его делах в отношении мира не должна выглядеть как неизбежный план, сформированный Богом вне времени. Сотворение и промышление о мире являются актом свободной воли Бога, поэтому говорить о неизменности Бога можно, только имея в виду Его независимое постоянное свободное действие в случайном историческом мировом процессе. Ошибочно понятая христианами философами доктрина неизменности повлияла на учение о божественном бесстрастии и «роковым образом определила христологию ранней

- 4 Данное утверждение характерно в большей мере для западной схоластики и средневекового иудаизма, которые основывали свои утверждения на принципах Аристотеля. В этом отношении представляется отчасти справедливым комментарий блж. Иеронима, упомянутый в «Сумме теологии» Фомы Аквинского, который сетует на изобилие философских категорий в богословии: «Но священное учение черпает многие свои положения из философских наук; как заметил еще в своем письме великому оратору города Рима Иероним [Стридонский], “древние учителя наполняют свои сочинения таким множеством философских доктрин и мнений, что не знаешь, чему нужно больше удивляться в них: светской ли образованности, или знанию Священного Писания”» (Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. 1. Москва, 2002. С. 9). Фома здесь же отвечает на это возражение тем, что богословие использует философию только как служанку, чтобы выразить на языке разума то, что превосходит последний: «Эта [священная] наука может принимать некоторые положения от философских наук: не потому, что она зависит от них, но лишь затем, чтобы сделать учение более доступным для разумения. Ибо свои начала она получает не от других наук, а непосредственно от Бога через откровение. Потому-то она и не зависит от прочих наук как от высших, но использует их как низшие, как [госпожа] прибегает к услугам служанок» (Там же. С. 10).
- 5 *Pannenberg W. The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology // Basic Questions in Theology. Vol. II. Philadelphia (Pa.), 1971. P. 161.*

Церкви вплоть до теопасхитского спора»<sup>6</sup>. Как утверждает В. Панненберг, «концепция неизменности должна быть углублена до концепции свободного твердого решения Бога о верности» как свойства Его характера, а не природы, не как некоего метафизического атрибута вневременности, который препятствует нам в понимании многих аспектов Его реальности в этом мире: Промысла, Воплощения и других актов свободного действия абсолютно инакового Бога<sup>7</sup>.

Г. У. фон Бальтазар описывает перемену, произошедшую в христианском богословии как отход от греческой тео-онтологии, которая мыслила Бога через метафизику абсолютного бытия с последующим принятием онтологии любви, которая постулирует страстную вовлеченность Бога в мировой процесс<sup>8</sup>. Ю. Мольтман пишет, что идея того, что Бог должен пройти через опыт истории мира, встречается в иудейской каббалистике, где божественная Шхина странствует «по пыли улиц этого мира»<sup>9</sup>. Такое имманентное вовлечение Бога в мировой процесс также, как и в христианской теологии, характерно для иудейской традиции XX в., особенно после известных событий Второй мировой войны. Следуя Библии, необходимо было подчеркнуть Божественную имманентность, Его заботу о человеке (об Израиле) и Его скорбь. При этом необходимо было сохранить трансцендентность Бога, чтобы Он не потерял Свой божественный статус. В возвращении Богу Его антропоморфных черт в христианской традиции заметную роль сыграл лютеранский теолог Терренс Фретхайм, который рассмотрел Ветхий Завет вне предшествующего герменевтического принципа аллегии. Не в последнюю очередь на христианских богословов повлияла еврейская теологическая мысль: как переоткрытые идеи Каббалы и божественной

6 *Pannenberg W.* The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology. P. 162.

7 *Ibid.* P. 180.

8 *Balthasar H. U., von.* Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Vol. 5: The Last Act. San Francisco (Ca.), 1988. P. 212–213. Рус. пер.: «Сегодняшние теологи, хотя и осознают традиционную аксиому неизменности Бога и, несмотря на опасность возврата к мифологии, похоже, не испытывают угрызений совести, говоря о боли Бога. Это связано с феноменом, встречающимся не только в протестантизме, но и в англиканстве, православии и католицизме, а именно с отказом от греческой тео-онтологии “абсолютного бытия” и принятием определения Иоанна, согласно которому *Бог есть любовь*. Как мог Бог любви сохранять невозмутимое “бесстрастие” (*apatheia*) перед лицом греха или перед лицом потенциального проклятия некоторых из Его созданий, не говоря уже о том, что Его Сын был оставлен на Кресте?»

9 *Moltmann J.* The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. Minneapolis (Minn.), 1993. P. 228.

Шхины, так и творчество иудейского теолога Авраама Хешеля. Оба вышеозначенных автора будут рассмотрены в нашей статье.

### Изучение Ветхого Завета в XX в.

А. Мак-Грат упоминает несколько причин, по которым в современном (относительно рамок XX в., т. е. последних ста лет) богословии стала популярной идея страстного (или же страдающего) Бога. Как считалось, тема Божественной страсти связана прежде всего со страданиями человечества в результате событий двух мировых войн. Но многие авторы еще до Первой мировой войны обращались к теме Божественной страсти (например, английские богословы кон. XIX — нач. XX в.) и Божественного чувства. Интерес возникает, в том числе, из-за исследований по истории развития догмы и обращения к Священному Писанию (особенно в неоортодоксии Запада). А. фон Гарнак, а за ним и другие поднимают вопросы влияния эллинизма на христианское богословие<sup>10</sup>. Идеи кенотического богословия, на которые повлияли как библейская критика, так и появление психологии, уделявшей особую роль чувствам и эмоциям в личности человека (исторический Иисус), сыграли определённую роль в психологизации и дефилософизации божественного<sup>11</sup>.

Д. Мозли, рассматривая позицию древних иудеев в отношении бесстрастия Бога, подчёркивает, что Божественная неизменность, описанная пророком Малахией в Мал. 3, 6, не показывает нам Яхве бесстрастным существом. Такие качества, как любовь, радость, гнев, ревность, раскаяние приписываются Богу в Его внутреннем бытии; они отличаются от соответствующих чувств людей лишь чистотой и превосходной степенью. В ранней и поздней литературе, касающейся Ветхого Завета, читатель может найти множество упоминаний о скорбях и страданиях Бога. Когда Бог опечален *в сердце Своем* (Быт. 6, 6), Он скорбит о тех, кто не смог соответствовать своему призванию<sup>12</sup>. Г. У. фон Бальтазар обращает внимание, что в Ветхом Завете Бог представлен как крайне вовлечённый и эмоциональный, в Нём происходит борьба между милостью и гневом. Гнев есть следствие Божественной заинтересованности происходящим. Богу «больно», Он «плачет», оставляет Свою «возлюбленную» её врагам для вразумления<sup>13</sup>.

10 Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. Одесса, 1998. С. 227.

11 Law R. D. *Kenotic Christology* // Fergusson D. *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*. Chichester, 2010. P. 269.

12 Mozley J. K. *The Impassibility of God, a Survey of Christian Thought*. Cambridge, 1926. P. 3.

13 Balthasar H. U., von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. Vol. 5. P. 214.

Πάθος<sup>14</sup> Божественной любви помогает Богу сохранить Завет с оскорбляющим Его народом. Об этом в ярких выражениях говорят пророки, в частности пророк Осия:

*«Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя! Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я — Бог, а не человек...»* (Ос. 11, 8–9)

К. Ванхузер разбирает это место, говоря о том, что здесь Бог находится как бы в нерешительности, противопоставляя Своему гневу (справедливости) πάθος любви, который в итоге побеждает. Бог страдает как Отец об отпавшем сыне или Жених об отверженной невесте, скорбит и любит<sup>15</sup>. При этом традиция Церкви всегда придерживалась мнения, что данные страстные описания чувств Бога являются способом педагогического воздействия на слушающих, но Бог по Своей сущности неизменен и бесстрастен. Данную точку зрения описывает Ж. Кальвин:

*«Но когда Он говорит, что Его сердце переменилось и что Его раскаяние вернулось, то здесь используется тот же способ выражения, что и у людей <...>. Он не может испытывать раскаяния, и Его сердце не может претерпевать изменения»<sup>16</sup>.*

Ж. Кальвин находит объяснение Божественной страсти в аллегорическом языке Писания. К. Ванхузер, обращаясь к тексту Библии, обозначает проблему разрыва между текстом и его интерпретацией: разве мы не должны видеть Бога таким, каким представляли Его пророки, передающие нам определённое описание божественных страстей?

*«Если Бог будет не таким, каким Его представляет Библия, тогда кто Он?»<sup>17</sup>*

А. Мак-Грат упоминает двух ключевых для XX в. авторов, повлиявших на перепрочтение Ветхого Завета в контексте Божественного

14 «Страсть» (греч.).

15 Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship. Cambridge; New York (N. Y.), 2010. P. 49.

16 Calvin J. Commentaries on the Twelve Minor Prophets. Vol. I: Hosea. Edinburg, 1846. P. 402.

17 Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology. P. 50.

πάθος<sup>18</sup>: Теренса Фретхайма и Авраама Хешеля<sup>19</sup>. Данные богословы спорят с классической формулировкой Божественного бесстрастия,

- 18 Πάθος – с др.-греч. можно прочесть как «страдание», а также любая форма возбуждения, реакции на что-либо. Греческий взгляд на природу страдания и бесстрастия определялся, во-первых, временем и вечностью, изменчивостью и неизменностью. Первое присуще материи, второе – бесплотным и атемпоральным духам. Во-вторых, изменение – это всегда движение либо к худшему, либо от худшего. Совершенство может меняться только если оно несовершенно или если оно ниспадает с совершенства. Бог всегда есть, Он «Сущий», а не становящийся. Потому в Нём нет ни чувств, ни эмоций, которые связаны с движением. Как замечает Р. Бохем, для современного ума такой взгляд на Бога неприемлем, в то время как для Античности он был единственным взглядом на природу совершенного существа. См.: *Bauckham R. Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology // Themelios: An International Journal for Pastors and Students of Theological and Religious Studies. April, 1984. Vol. 9. Iss. 3: The Gospel Coalition. P. 8.* Для античного сознания Бог по необходимости вечно блажен, Он же есть ἀγαθὸς ἀπαθής, неизменное Благо. Используя данные современные словари А. Вайана, современного русского словаря, а также словарь В. Даля, исследовательница И. Бардыкова передаёт различные филологические смыслы слова «страдать»: в старославянском это слово имело значение «стараться, добиваться», у А. Вайана оно происходило от страха и страсти, в современном русском словаре страдание связано с тоской: «страдать тоской», у В. Даля страдание происходит от «страда», что семантически означает работу и нужду. В современном философском словаре дан классический ответ: страдание – это «претерпевание, противоположное деятельности» (*Бардыкова И. В. Концепт страдания в русской философии культуры // Вестник ТГУ. 2007. Вып. 5 (49). С. 315*). Именно в этом последнем ключе современные и представленные здесь богословы размышляют о Божественном πάθος. Бог не только действует, но и страдает от мира. Важное различие от древнего теопасхизма может быть выражено в идее именно свободного страдания: Бог не заложник, но Господин, добровольно отдающий Себя на страдание при творении человека. Главный критерий проблемы взаимодействия страсти и бесстрастия в Боге заключается в том, чтобы определить, имеются ли в Божественной жизни аффекты или «движения», вызванные чем-то вне Бога. Может ли какое-то внешнее движение (например: страдание человека) влиять на Бога так, чтобы вызывать в Нем эмоциональный отклик, как это показано в антропоморфизмах Священного Писания? См.: *Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology. P. 76.*
- 19 Т. Фретхайм также упоминает А. Хешеля, как оказавшего определённое влияние на его работу по переосмыслению Божественной *apatheia*. См.: *Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. Philadelphia (Pa.), 1984. P. XVI.* Рус. пер.: «Три других современных направления помогли дополнить эту перспективу: работа Авраама Хешеля о πάθος Бога: феминистская теология и те теологические течения, которые подчёркивают неизменную спасительную волю Бога для мира, одновременно подчёркивая способности, которыми Божественный опыт мира влияет не только на мир, но и на саму жизнь Бога».

представленной в христианской и еврейской средневековой традиции<sup>20</sup>. Бог испытывает величайшую эмпатию к миру.

«Бога ранят и трогают страдания Его народа»<sup>21</sup>.

Важно отметить, что, хотя эти мыслители принадлежат к разным религиозным традициям (христианство и иудаизм), их идеи во многом совпадают.

### Страдающий Бог Израиля

Еврейские теологи в XX в. также обращаются к богословскому переосмыслению идеи Божественной трансценденции и всемогущества. Учение о Божественном сострадании, которое должно лежать в основе подражания Богу (*лат. imitatio Dei*), характерно не только для христианской традиции, но и для талмудического иудаизма. Г. У. фон Бальтазар подчёркивает, что в писаниях раввинов имеется приблизительно восемьдесят отрывков, где Бог предстаёт как человек во всей своей немощи: Бог плачет, демонстрирует боль и разочарование по поводу разрушения первого и второго Храма. Бог плачет и об изгнании Адама, и при Потопе, плачет о смерти Моисея, и при наказании грешников. Бог бессилён исправить грешника, и это также создает дополнительный источник боли. Ожесточение сердец и несчастья грешников, не обращающихся к Богу, — источник постоянного Божественного страдания<sup>22</sup>.

В книге про еврейскую теодицею Д. Бирнбаум упоминает о главном моральном атрибуте Бога Ветхого Завета — сострадании. Что должен делать человек, чтобы стать таким, как Бог?

«Будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11, 44).

В чём состоит святость Бога? Бог заповедует делать то, чем является Он Сам. Его заповеди — это сущность Его Божественной жизни. Эту мысль выражает талмудическая традиция.

20 По мнению Ю. Мольмана, богословие древней Церкви исповедовало доктрину бесстрастия Бога по двум причинам. Во-первых, абсолютное бесстрастие отличало Бога от всего небожественного, демаркировало Его от тварного изменчивого мира. Во-вторых, спасение, приходящее от Бога, приносит человеку бесстрастие — неизменное блаженное состояние вечного мира. *Apatheia* Бога есть как бы лекарство, привносимое Богом в тварный страстный мир. См.: *Moltmann J. The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God.* P. 23.

21 *Мак-Грам А.* Введение в христианское богословие. С. 227.

22 *Balthasar H. U., von.* Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Vol. 5. P. 214.



«Что означает текст: “Вы должны ходить путями Бога вашего”?.. [это значит] следовать атрибутам Святого»<sup>23</sup>.

Итогом этого следования за Богом является доброта и сострадание.

«Как Всесущий называется сострадательным и добрым, так и вы должны быть сострадательными и добрыми»<sup>24</sup>.

Бог не просто проявляет Себя в сострадании, по словам Д. Бирнбаума, Он Сам страдает с Израилем. Пример горящего куста, как показывает один из мидрашей, показывает, что Яхве Сам разделяет страдания Израиля<sup>25</sup>. В талмудической традиции понимание Бога как «Эль Maleh Рахамим» (с *арам.* Бога Всемилосердного) не противоречит Его Хестер (скрытости или умалению Его могущества, что в каббалистической традиции выражено термином Цим-цум, «сокращение»). Милосердие Бога, дающего миру жить свободной жизнью, не вмешиваясь и не контролируя все его события (что позволяет миру и человеку обладать некоторой степенью свободы и нести ответственность), проявляется, в том числе, в страдании вместе с миром<sup>26</sup>. «Я буду вместе с ними в беде» (Пс. 91, 5), — говорит Господь о еврейском народе. В Мидраше толкуется Тетраграмматон, в котором используется глагол будущего времени *ивр.* Eheyeh, «буду», в контексте пребывания Бога в предстоящих страданиях Израиля<sup>27</sup>. Таким образом, «оставление», прослеживаемое в конкретной истории Израиля в период после Второго Храма, даёт возможность еврейским мыслителям сделать вывод о «сокрытии Лица», т. е. об определённой степени невмешательства Бога в жизнь людей, чтобы проявился потенциал роста свободы и ответственности. При этом «оставление» не является уходом из истории Израиля. Бог, как Рахамим, страдает совместно со Своим народом.

Христианские теологи, вслед за еврейскими коллегами начала XX в., упоминают одну из ключевых идей, осмысляющих Божественное страдание в Ветхом Завете, — идею Божественной Шхины. Израиль — это место божественного «обитания». Бог не только ведёт Свой народ через невзгоды, но Он Сам присутствует среди них *во всякой скорби* (Ис. 63, 9). Раввинистическая традиция, в особенности после

23 Вавилонский Талмуд, трактат Sotah. Цит. по: *Birnbaum D. God and Evil: A Unified Theodicy / Theology / Philosophy. New York (N. Y.), 1986. (Summa Methaphysica; 1). P. 47.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.* P. 142.

26 *Ibid.* Д. Бирнбаум описывает Израиль и связанные с ним периоды «сокрытия Лица» Бога, что выражено в терминах Хестер Паним.

27 *Ibid.* P. 140–143.

Второй мировой войны, подчёркивает смиренное присутствие Бога в Его Шхине совместно с Израилем. Только избавив людей от страданий, Бог перестанет страдать Сам<sup>28</sup>. Ф. Розенцвейг в начале XX в. использует каббалистическое учение о Шхине, говорящее о разделении, которое происходит в Боге. Имплицитно используя идеи Г. Гегеля, Ф. Розенцвейг говорит о том, что Бог отдаёт часть Себя Израилю, страдает и скитается вместе со Своим народом. Эта ситуация Божественного «разделения» приводит к тому, что Бог испытывает «частью» Своего бытия (точнее, одной из Своих Сфирот<sup>29</sup>) потребность в спасении<sup>30</sup>. Мир, в его понимании, является как бы частью страдающего Бога, жаждущего единства с Собой.

Бог в Своей Шхине страдает и мучается вместе с Израилем, и Он будет избавлен и искуплен вместе с ним. История Израиля есть одновременно и история Бога. Грех Адама и грех всего человечества нарушил единство, создал «трещину» в жизни и действии Бога (ср. с концепцией Всеединства у русских философов, в том числе Ф. Шеллинга), Шхина была «изгнана». Пока мир не будет искуплен, Бог не будет полностью един<sup>31</sup>. Таким образом, как описывает учение Каббалы Г. Шолем, Бог в Шхине отождествил Себя с общиной Израиля. Ф. Розенцвейг уточняет, что Шхина — это место обитания для изгнанного Бога, Который

28 *Мольтман Ю.* Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия. Москва, 2005. С. 65.

29 *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Москва, 2004. С. 271–272. В Боге, согласно учению книги Зогар, есть 10 Сфирот (атрибутов или сфер), которые отвечают за конкретные божественные проявления (действия). Вот некоторые из них: Хесед, Рахамим, Хохма (Милосердие, Сострадание, Мудрость). Шхина является последней десятой Сфирот, посредствующим звеном между Богом в Его сокровенной глубине (Эйн-Соф) и тварным миром. Шхина, которая изначально была описана как община Израиля, стала мистической составляющей посредника Бога, частью Божественной имманентности, страдающей от разделения с трансцендентным Богом. Десять Сфирот являются «десятью ступенями внутреннего мира, по которым Бог нисходит из сокровеннейших глубин к Своему откровению в Шхине» (Там же).

30 *Розенцвейг Ф.* Звезда избавления. Москва, 2017. С. 450: «Шхина, обитание Бога среди людей, представлена как разделение, происходящее в самом Боге. Сам Бог отделяет Себя от Себя, Он отдает Себя Своему народу, Он с ним в скорби. Он отправляется с ним на чужбину, Он скитается с ним».

31 *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. С. 291. Шхина есть «дочь света», низвергающаяся в бездну материи», «которая, хотя ее обиталище есть «форма света», должна брести в дальние страны». Пока Бог не найдет Самого Себя, Он не сможет обрести покой. «Союз Бога и Шхины образует истинное единство Бога» (Там же. С. 289).

«разделяет» страдания народа<sup>32</sup>. Таким образом, еврейская мистическая традиция пытается отождествить божественный и человеческий миры до их мистического (онтологического?) единства. Если христианская традиция «воплощает» Бога в конкретном человеке, то еврейская — Бога в народе, остатке Израиля. И здесь мы имеем характерную черту христианской и еврейской мистики: трагедия тварного непосредственно влияет на Самого Бога<sup>33</sup>, поскольку мистическое мышление придерживается монистической онтологии (как в неоплатонизме). Поэтому Ю. Мольтман подчёркивает, что богословие Шхины будто соединяет Бога и человека в одно неразделенное целое не в силу пантеистического отождествления, а в силу свободного потенциала Божественной любви, выраженной в едином опыте Бога и человека. Шхина страдает в человеке как человек. Мишна подчёркивает, что боль руки или головы человека Шхина приписывает самой себе:

«Голова моя тяжела, рука моя тяжела»<sup>34</sup>.

Библейская идея Божественного πάθος способна изменить наше отношение к реальности. Данная доктрина «открывает» человеку доступ к «радости и боли жизни», поскольку он способен любить и страдать как его Бог, подражать Ему не в Его *apatheia*, но в Его *sympatheia*<sup>35</sup>. А. Хешель, которого мы рассмотрим ниже, как и его коллеги в христианской традиции, представляет «диполярный» взгляд на Бога: с одной стороны, Бог свободен от порочных страстей и внешних факторов, влияющих на свободную волю Творца мира, с другой — Бог является не только Творцом, но и Богом Завета, связанным через Свой πάθος со страдающим миром. Бог одновременно является Царем небесных воинств и Богом *кротких земли*<sup>36</sup>.

- 32 Розенцвейг Ф. Звезда избавления. С. 451: «... Бог предает себя Израилю и обнаруживает [еврейская мистика. — С. С.] Божественное страдание, которого на самом деле не должно было быть, а наблюдая, как Израиль отделяет себя в остаток, устанавливает местопребывание изгнанного Бога. Именно это Божественное страдание характеризует связь между Богом и Израилем как ограниченную, как слишком незначительную. Для “Бога наших отцов” совершенно естественно, что Он “продает” Себя ради Израиля и сострадает ему. Но, поступая так, Бог сам оказывается несвободным и нуждается в избавлении».
- 33 Более того, блаженство Бога в некотором смысле зависит от еврея, соблюдающего Тору, который соблюдает предписания Закона «ради единения Святого и Его Шхины». См.: Розенцвейг Ф. Звезда избавления. С. 451.
- 34 Moltmann J. The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. P. 30.
- 35 Apatheia (греч. ἀπάθεια), sympatheia (греч. συμπάθεια) — термины, обозначающие бесстрастие и сострадание.
- 36 Moltmann J. The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. P. 27.

### Теория Теренса Фретхайма

Лютеранский теолог Т. Фретхайм, исследовав идею страдающего Бога в Ветхом Завете, выделил три группы причин, из-за которых страдает Яхве<sup>37</sup>:

1. Бог страдает из-за того, что Израиль отверг Его как Своего Господа;
2. Бог страдает совместно с народом, т. е. в самом Израиле;
3. Бог страдает вместо или за Израиль (аналог искупительных страданий).

Стоит отметить, что Т. Фретхайм в целом следует за устоявшимися идеями Божественного пассивизма как свободного творческого страдания Бога. В Писании мы можем проследить две модели, описывающие взаимодействия Бога и мира: «монархический и органический»<sup>38</sup>. Если в первой модели Бог абсолютно независим от мира, неизменен и бесстрастен, то вторая модель предполагает отношения взаимности. Бог не просто действует, Он взаимодействует. По словам Т. Фретхайм, «как мир зависит от Бога, так и Бог зависит от мира»<sup>39</sup>. В этом ключе Т. Фретхайм использует довольно броские выражения, непривычные слуху классического богословского языка<sup>40</sup>. В свободном от предыдущих интерпретаций стиле, обратившись непосредственно только к тексту Писания, Т. Фретхайм использует буквальный антропоморфный язык описания Божественного *πάθος*.

Т. Фретхайм отмечает, что скорбь свойственна Богу от начала творения человека. Бог скорбит и плачет в Писаниях пророков не только через слово, но и через их жизнь.

«Греховный ответ человечества действительно затронул Бога; Бог не апатичен»<sup>41</sup>.

37 *Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. P. 108.*

38 *Ibid. P. 35.*

39 *Ibid.*

40 «Бог – Владыка времени и истории, однако Бог решил быть связанным со временем и историей мира и быть ограниченным в этом отношении. Бог неизменен в отношении непоколебимости Своей любви и спасительной воли ко всем созданиям, но Бог меняется в свете того, что происходит во взаимодействии между Богом и миром» (*Ibid. P. 35*). «... На Бога во многом влияет то, что происходит на земле. Бог не остается нетронутым на небесах» (*Ibid. P. 39*).

41 *Ibid. P. 112.*

Бог «открыт» для мира: то, что происходит в мире, влияет на Бога не в метафоричном смысле или в адаптации языка<sup>42</sup>. Бог, Который судит мир в его грехе, также скорбит об этом мире, потому что мир причиняет Богу «постоянную скорбь сердца». Вечная божественная любовь, о которой говорит Исаия: «... но любовь Моя непоколебимая не отступит от вас, и завет Мой о мире не отступит от вас» (Ис. 54, 10), побуждает Бога быть верным даже в том случае, когда это противоречит справедливости, что причиняет такой неизменной любви постоянную боль<sup>43</sup>.

Т. Фретхайм, описывая различные проявления Божественной скорби в Ветхом Завете, приходит к следующим основным описательным моделям Божественного πάθος<sup>44</sup>:

1. Бог страдает из-за разрыва отношений с Израилем (образы отца/матери и супруга);
2. Бог страдает с самим Израилем;
3. Бог страдает за/вместо Израиля.

Во всех трех моментах Т. Фретхайм прослеживает теснейшую взаимосвязь скорби Бога из-за народа, за народ, вместе с народом. Плач, сострадание, горе Бога, как пытается показать библеист, выражены в достаточно экспрессивных выражениях близости тех бед, которые постигают любимого сына Бога (или супруги). Как поясняет учёный, скорбь приписывается Писанием Богу через метафору или по аналогии, но «скорбит именно Бог во всей своей Божественности»<sup>45</sup>. В книгах пророков Т. Фретхайм приводит множество мест, где выражены Божественные скорбь и печаль, слезы и страдания относительно возлюбленного народа.

*«Сыновья <...> оставили Господа» (Ис. 1, 4).*

*«Как неверная жена оставляет мужа своего, так и вы были неверны Мне» (Иер. 3, 20).*

Бог предстаёт как отец и как муж, отвергнутый и страдающий от отвержения. «Бог страдает от последствий разрыва отношений на многих уровнях близости. Раны Бога многообразны», — говорит Т. Фретхайм<sup>46</sup>. Антропоморфизмы Библии не являются для него нисхождением языка на уровень человеческих аналогий, чтобы показать совершенно иного Бога, недоступного описанию. Речь Писания

42 Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. P. 112.

43 Ibid. P. 113.

44 Ibid. P. 107–148.

45 Ibid. P. 111.

46 Ibid. P. 116.

повествует о Боге в глубинах Его существа, поскольку Бог Сам говорит о Себе через пророков. Более того, пророки являются не просто словом Бога, проводниками Его воли, но и Его воплощением прежде Христа. Они несут скорбь Бога в своей жизни, которая видна всему Израилю. Бог страдает в пророках.

«Пророк становится участником божественной истории; сердце и разум Бога переходят в сердце и разум пророка настолько, что пророк становится настоящим воплощением Бога»<sup>47</sup>.

Бог через пророков входит в скорбь народа и делает её Своей скорбью. «В страданиях пророка и через них народ слышит и видит Бога, погружённого в человеческий опыт», — резюмирует Т. Фретхайм своё исследование<sup>48</sup>.

Лютеранский исследователь Ветхого Завета рассматривает язык пророков как буквальное описание отношений Бога и мира, показывая *πάθος* искренности диалога двух сторон. Бог затронут и уязвлён тем, что происходит с Его творением. Любовь Бога проявляется в Его *πάθος*, в Его угрозах, гневе, пророчествах суда, плаче и скорби.

«Бог делится чувствами, а не только мыслями. Люди знают не только то, что Бог думает, но и то, что Бог чувствует»<sup>49</sup>.

Страдания Бога, безусловно, не такие, как у людей. Он не может быть подавлен или потерять контроль над Своими эмоциями, Он не озлобляется и всегда в Своих деяниях заботится о тех, кто Его ранит<sup>50</sup>. Вот почему мы можем сказать, что Божественная жизнь состоит из двух полюсов: один — изменяемый в соответствии с движениями этого мира, который приносит Ему боль или радость, и второй — неизменяемый, который выявляет любящую и милосердную природу Бога. Бог верен Своей любви в отношении неверных людей, хотя движение

47 *Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. P. 150.*

48 *Ibid.*

49 *Ibid. P. 123.*

50 Подобную точку зрения выразил Тертуллиан в полемике с Маркионом. Тертуллиан пытается примирить философский взгляд Маркиона на бесстрашие Бога и библейский образ Бога, исполненного страсти. Если бы вся святоотеческая традиция следовала словам Тертуллиана, то, возможно, рассуждение о бесстрашии Бога было бы несколько иным, чем оно явилось по итогу богословских баталий. Если мы говорим об огорчении в Боге или о гневе, или же о других чувствах, которые часто в людях служат объектом порицания как страсти, то в Боге всё это имеет возвышенный (можно сказать «бесстрастный») смысл. См.: *Tertullianus. Adversus Marcionem II, 16 // PL. 2. Col. 330.* Рус. пер. А. Ю. Братухина: *Тертуллиан Квинт Сентимий. Против Маркиона.* Санкт-Петербург, 2010. С. 159–161.

Его жизни вовне изменчивы в соответствии с диалогичностью отношений с миром<sup>51</sup>.

### Богословие Авраама Хешеля

Ю. Мольтман называет А. Хешеля одним из первых, кто поставил под сомнение принцип Божественной *apatheia*. Оспаривая веками сложившийся принцип толкования Божественных эмоций, начатый Филоном и продолженный Маймонидами и Спинозой, А. Хешель предлагает новый взгляд на толкование пророческих текстов, который можно назвать «Теологией божественного *πάθος*»<sup>52</sup>. Бог, говорит Ю. Мольтман, отождествляет Себя со Своим народом, страдает и побеждает совместно с ним. Все действия Яхве суть проявление Его *πάθος*. Если боги языческого мира являлись заложниками своих страстей и внешней по отношению к ним судьбы, то Бог Израиля совершенно свободен от последних. Как говорит Ю. Мольтман:

«Божественная страсть — это свобода Бога»<sup>53</sup>.

Страстность присутствует в отношениях, показывая искренность участия Бога в судьбе Израиля (и мира). *Apatheia* не может адекватно выразить библейский образ Бога без ущерба для истинного описания божественной реальности. Ю. Мольтман ссылается на некоторых знаковых иудейских богословов, которые описывали Бога как абсолютно недвижимое благо. Например, И. Халеви, испанский еврей XII в., как и его коллега М. Маймонид, отрицали в Боге «сочувствие», «радость», «боль», «гнев», поскольку Его природа неизменна. Как утверждает Ю. Мольтман, именно А. Хешель был первым еврейским теологом, который выдвинул принцип Божественного *πάθος* для описания антропоморфных представлений Бога в ТаНаХе<sup>54</sup>.

Основная идея А. Хешеля, которую он пытается изложить в своей книге под названием «Пророки», впервые изданной в 1962 г., заключается в том, что Бог не является абстрактным принципом Вселенной, бесстрастным Абсолютом или философской идеей Блага.

«[Бог] движим и затронут тем, что происходит в мире, и реагирует соответствующим образом. События и поступки людей вызывают

51 *Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. P. 124.*

52 *Ibid. P. 25.*

53 *Ibid. P. 26.*

54 *Ibid.*

в Нем радость или печаль, удовольствие или гнев. Он не мыслится как бесстрастный судья мира»<sup>55</sup>.

А. Хешель проводит различие данной библейской идеи с античным представлением о неподвижном и неизменном бытии. Ксенофан, а за ним и другие философы, которые описывали страстных богов, в споре с гомеровскими мифами подчёркивали абсолютную безмятежность Божественного бытия. Парменид говорил о неизменном и вечно пребывающем бытии. За ними Платон и Аристотель подчёркивали, что идея Блага является «вечной и неподвижной <...> бесстрастной и неизменной»<sup>56</sup>. Секст Эмпирик в итоге заключил, что бесстрастность Бога является догмой для философов<sup>57</sup>. А. Хешель, споря с античной идеей, переходит от онтологического (философского) описания Бога к динамическому<sup>58</sup>. Если философская онтология предполагает неподвижность Божественного бытия, то Библия — вечное движение Бога в творении, «непрерывное пришествие в бытие. Бытие — это и действие, и событие»<sup>59</sup>. Библия описывает Бога не как Бога в Себе, а как Бога, действующего в истории, не как сущность, а как существование. Судить о Боге мы должны не из абстрактных идей разума, а только на основании Его действий в истории мира. Потому греки, чтобы не сделать Бога изменчивым заложником становящегося бытия, и вывели Его из истории и поместили в неизменный космос<sup>60</sup>.

Согласно классической философской мысли, *passio* не может быть применимо к совершенной сущности. Филон Александрийский, который пытался передать слишком человеческий и мифичный язык Писания современными ему философскими понятиями, создает аллегорический герменевтический принцип толкования антропоморфизмов и антропатизмов Писания. Филон считал, что принимать идею изменчивости

55 Heshel A. J. The Prophets. New York (N. Y.), 2001. P. 285–289.

56 Ibid. P. 336.

57 Ibid. P. 335–337.

58 Можно сказать, что А. Хешель меняет герменевтический принцип толкования текстов Писания с Парменида на Гераклита. Если первый повлиял на великих философов Античности, а через них и на всю христианскую и еврейскую традицию, то второй раскрыл свои идеи только в XIX-м и XX в. через идеи динамизма, процесса, становления. См.: Heshel A. J. The Prophets. P. 336. Рус. пер.: «Платон ограничил теорию Гераклита о вечном движении всего сущего миром чувственных восприятий, а в царстве идей нашел истинное бытие Парменида. Он не устаёт настаивать на том, что объекты истинного знания — идеи — неизменны и вечны, как бытие Парменида».

59 Ibid. P. 339.

60 Ibid. P. 335–340.



в Боге — это нечестие, поскольку даже достигшие бесстрастия философы «не подчиняются перемене обстоятельств» и могут исполнять свой долг надлежащим образом<sup>61</sup>. Поскольку Бог существует в вечности и знает всё наперед, Он не может ни раскаиваться, ни гневаться на то, что происходит. Бог непостижим — это непререкаемая истина. А представлен Он человеком, имеющим страсти, «ради того, чтобы вразумить тех, кто неспособен поучаться уму-разуму иначе»<sup>62</sup>. Бог по природе не подвержен страстям, ничто не способно воздействовать на Него, но если и говорится, что Он гневается и скорбит, то «это значит, что так сказано ради воспитания и вразумления, а не потому, что Он таков по природе»<sup>63</sup>. В некотором смысле Писание использует благочестивый обман, когда говорит о Боге как о страстном человекоподобном существе, чтобы влиять на простые умы. По аналогии с образом врача, который затем будут часто использовать святые отцы, можно сказать, что для исцеления болезни пациенту не говорят всю правду о его состоянии или даже вводят в заблуждение, чтобы провести необходимое лечение. Одна цель у Бога — вразумить безумца; для этого Он применяется к формам мышления людей. У человека же по отношению к Богу могут фигурировать только два отношения: страх или любовь. Филон утверждает, что тот, кто мыслит о Боге человекоподобным (т. е. страстным) образом, не может Его любить. Кто, наоборот, знает о Сущем только то, что Он существует, и больше не знает ничего, тот способен любить Его как Бога<sup>64</sup>. Данный герменевтический ход Филона станет классическим для иудейской и христианской мысли. А. Хешель резюмирует мысль Филона: только Бог по-настоящему действует, всё же сотворённое страдает от Его действия<sup>65</sup>. Бог полностью независим. Напротив, всё, что не есть Бог, абсолютно зависимо от Него.

А. Хешель выделяет два важных термина, которые определяют богословие страдающего Бога в пророческих книгах. Во-первых, он часто использует термин «забота» по отношению к деятельности Бога в мире, поскольку забота предполагает затронутость того, кто заботится. Не только Бог воздействует на мир, но и мир также влияет на Бога определённым образом, описанным в Библии в виде чувств и страстей.

61 *Филон Александрийский*. О том, что Бог не знает перемен / пер. Е. Д. Матусовой // Историко-философский ежегодник. 2002 г. Москва, 2003. С. 141.

62 Там же. С. 145.

63 Там же.

64 Там же. С. 147.

65 *Heshel A. J. The Prophets*. P. 320.

Во-вторых, поскольку Бог не отстранён в Своей бесконечности от дел этого мира, Его присутствие в нем можно охарактеризовать как «отношение», которое показывает личную вовлеченность Бога. А. Хешель полемизирует с деизмом: Бог дал миру законы и устранился от забот мира. Бог, подчёркивает А. Хешель, не является отстранённым судьёй данного Им закона. Связь Бога и мира динамическая<sup>66</sup>, которая для А. Хешеля определяется изменчивой составляющей в Боге, относящейся к Его Промыслу и выражающейся в Божественном *πάθος*.

*Πάθος*<sup>67</sup> Бога не является ни атрибутом, ни временным или вечным качеством, утверждает А. Хешель. Скорее, он является реакцией на причину, которая лежит вне Бога. Такая идея была немыслима в иудейской и христианской теологии со времен античной философской мысли вплоть до Нового времени. *Πάθος* Бога не является помрачением ума, неконтрольной лихорадкой страсти. Он справедлив, этичен и, что самое важное, демонстрирует нам, что Богу безразлично происходящее в мире, поскольку Он живо реагирует на события. «Затруднительное положение человека — это затруднительное положение Бога», — пишет А. Хешель<sup>68</sup>. Грех является для Бога «разочарованием», поэтому человеческие поступки имеют важное значение не только для человека, но и для Самого Бога. Человек является «соратником» Бога, а не рабом. Поступки раба не затрагивают отстранённого царя, которому важно, чтобы раб просто исполнял его приказы. Бог, в отличие от такого царя, страдает от того, что делает человек в силу Своего личного вовлечения в ситуацию человеческой трагедии.

Также А. Хешель затрагивает тему критики эмоциональной составляющей Бога и человека. Превыше всего философия ставит разум, который, чтобы функционировать правильно, должен быть отстранён от возмущений и эмоций. Эмоции и страсти (как и зло) суть ошибки разума, считали философы. Если в человеке эмоции являются препятствием для рациональной жизни и связывают его с материей, то Бог лишён связи как с материей, так и с эмоциями. Они — источник хаоса.

66 *Heshel A. J. The Prophets. P. 289.*

67 «Само слово "*πάθος*", как и его латинский эквивалент *passio*, от *pati* (страдать), означает состояние, в котором с человеком происходит нечто, от чего он становится пассивной жертвой. Этот термин применялся к эмоциям, таким как боль или удовольствие, а также к страстям, поскольку они понимались как состояния души, вызванные чем-то вне себя, в течение которых разум пассивно находится под влиянием эмоции или страсти <... >. Такое состояние считалось признаком слабости, поскольку достоинство человека заключалось в активности разума, в актах самоопределения» (*Ibid. P. 289*).

68 *Ibid. P. 291.*

Чистый разум — источник порядка и гармонии. Такой разум, который мыслит самого себя, не имеет ни радостей, ни печалей. Хрисипп, Зенон, Эпикур и другие философы Античности учили об апатии<sup>69</sup>, искоренении страстей и отрицательном влиянии эмоций на разум человека. Бесстрастие и самодостаточность — состояние настоящего философа, который в этом уподобляется Богу. По этому пути рассуждений пошли как иудейская, так и христианская теологическая мысль, особенно те их направления, которые впоследствии стали именоваться схоластикой<sup>70</sup>. Уже упомянутые И. Халеви и Маймонид отрицали изменчивость и эмоции в Боге и, по примеру Филона, толковали антропоматизмы Писания аллегорически, как средства педагогического вразумления. Действия Бога в существе своём лишены страсти и изменчивости<sup>71</sup>. Апатия, свойственная Богу по природе, на протяжении истории служила основой нравственной и аскетической жизни человека. Спиноза, Кант, Декарт и другие философы говорили о порочности эмоциональной жизни. Только в Новое время в связи с развитием различных идей в философии и антропологии отношение к страсти и эмоциям меняется<sup>72</sup>.

Богословие XIX-го и особенно XX в. обращает большое внимание на язык священных текстов, в том числе на буквальное описание страстей библейского Бога. А. Хешель утверждает, что забота Бога по необходимости предполагает эмоции и πάθος.

«Библейскому сознанию совершенно чуждо представление о Боге как об отстраненном и безэмоциональном»<sup>73</sup>.

69 Страсти и эмоции, как и материальность, порождающая их, осуждались античными философами как проявление слабости. Философ должен был достичь бесстрастия богов. Похожая позиция была отражена во многих христианских текстах, заимствовавших античные идеи бесстрастия. Ср.: *Морескини К.* История патристической философии. Москва, 2011. С. 700: «В мире необходимости человек связан с материальностью, ибо страсти не существуют без материи. Само понятие πάθος [страсти/страдательности] имеет неизбежно отрицательное значение. Придерживаясь идеи соединения греха с материей ("Об устройении человека", 18, 192CD), Каппадокийцы являют себя всецело интегрированными в неоплатонический менталитет».

70 *Heshel A. J. The Prophets.* P. 322–327.

71 Ср. пример одного из ведущих представителей христианской схоластики: *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион // *Он же.* Сочинения / пер. И. В. Купреевой. Москва, 1995. С. 132: «Так что, когда Ты озираешь нас, жалких, мы чувствуем действие милосердного, а Ты не испытываешь страсти [*lat. affectum*]. Итак, Ты и милосерд, ибо жалких спасаешь, и грешникам Твоим прощаешь; и немилосерд, ибо несчастье не повергает Тебя в страсть».

72 *Heshel A. J. The Prophets.* P. 328–329.

73 *Ibid.* P. 330.

Более того, страсть и эмоции — это именно то, чем должен обладать религиозный человек. В псалмах и других книгах Библии воспеваются эмоции человека, который ненавидит зло и злых людей, который любит Бога и праведников. Давид и другие пророки призывают именно к эмоциональной части нашей души. Библия, как пишет А. Хешель, не предполагает апатичного читателя, ведущего отрешённо-аскетический образ жизни. Холодный разум и Библия — это два противоположных полюса. Пророку свойственны страсть, гнев, сострадание, а философу — апатия и покой. Но впоследствии философский взгляд на возвышенное и совершенное всё более «вычищает» из взгляда на божественность и святость эмоциональную и страстную часть. Бог превращается в абстрактную идею, пишет А. Хешель, христианский и еврейский нарратив превращается из живой религии в религиозную философию. Особенность библейского рассказа заключалась именно в его особенном отношении Бога и мира. Яхве, единственный из всех богов древности, воспринимал близко к «сердцу» происходящее на Земле. Величие Бога заключалось в сопереживании и небезразличии, а не в Его отстранённой безмятежности<sup>74</sup>.

Последняя важная мысль, которую поднимает А. Хешель по интересующей нас теме, — это теоморфная<sup>75</sup> антропология Библии. Бог постоянно призывает человека быть подобным Ему. Рассказ Книги Бытия говорит о том, что люди сотворены по образу Бога.

«Святые будьте, ибо Я свят» (Лев. 19, 2).

Данный текст может свидетельствовать о том, что чувства, которые Бог вызывает в святых являются Его чувствами. Таким образом, человек теоморфен, а Бог антропоморфен. Не Богу приписывают качества человека, но наоборот, Бог пытается приписать человеку Свои качества. Где, спрашивает А. Хешель, мы можем найти качества абсолютного милосердия и полноты любви «на тысячи родов», если не в Боге?

74 Heshel A. J. The Prophets. P. 331–333.

75 Теоморфный — от слов Theos (греч. Θεός) и morphē (греч. μορφή), «Бог» и «форма». Богословы в XX в. пользуются таким термином, как теоморфизм, чтобы сказать, что те свойства, которыми обладает человек, не являются просто приписанными Богу по аналогии для лучшего объяснения того, как действует Бог, но человек имеет те свойства, которыми обладает Бог в своём существе: справедливостью, любовью, милосердием и другими. См.: Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology. P. 64. И как в дальнейших рассуждениях подчёркивает К. Ванхузер, доктрина *Imago Dei*, т. е. учение о том, что человек есть образ Бога, делает человеческие страдания теопатическими (как антропатизмы приписаны Богу по аналогии с человеческим чувствами), т. е. богоподобными. Человек страдает так же, как Бог, когда его страдание сопряжено с любовью к другому существу (Ibid. P. 78).

Откуда в человеке это поглощающее всё его существо чувство справедливости, если не от Бога, Который призывает человека следовать по этому пути? В итоге мы имеем обратную перспективу: не мы создаем и приписываем Богу свои качества, наделяя их совершенным содержанием, а Бог влагает Свои качества в нас, цель которых — достижения святости Божией<sup>76</sup>.

ЗаклЮчить обзор богословия А. Хешеля следует его описанием Бога как события. Бог не статичное бытие, и история свойственна не только этому миру, но и Богу. Если история мира влияет на Бога, вызывая Его *πάθος*, то она проникает в Его динамичное бытие, становясь Его историей<sup>77</sup>. Бог сделал нашу историю Своей. *Πάθος* Бога — это явление Его внутренней жизни, направленной исключительно на благо творения. Страсти Бога являются «инструментом Его вечной заботы». В этом, в отличие от известных нам описаний богов Древнего мира, и заключается особенность библейской божественной истории.

### ЗаклЮчение

Действительно ли Бог способен скорбеть, как повествует нам Священное Писание (см. Быт. 6, 6)? Мы находим множество примеров скорби Бога в Ветхом Завете. Человек в состоянии «огорчить» Святого Духа, как об этом пишет прор. Исаия: «*Огорчили Святого Духа Его*» (Ис. 63, 10). Ап. Павел, по всей видимости, повторяет пророка, говоря в послании к Ефесеянам: «*Не огорчайте Святого Духа Божьего*» (Еф. 4, 30). Традиция Церкви в лице большинства своих интеллектуалов на протяжении всей истории как на Востоке, так и на Западе утверждала, что Бог обладает атрибутами неизменности и бесстрастия. Для описания Божественных страстей святоотеческая экзегеза использовала аллегорический метод толкования. Бесстрастие Бога, как доминирующий концепт философской теологии всей ойкумены, в том числе в еврейской среде, оставалось догматической максимой до определённого периода богословской истории. Современное богословие пассивизма в своих зачатках появляется только в середине XIX в. в Германии и далее распространяется в России и Англии<sup>78</sup>. Переосмысление события исторического Иисуса, критическая библеистика и другие факторы сыграли определённую роль в переосмыслении роли текста и развитии новых

76 Heshel A. J. The Prophets. P. 348–349.

77 Ibid. P. 355.

78 Стрельцов А. М. Основания современного пассивизма и проблема его совместимости с античной философской теологией // Идеи и идеалы. 2019. № 2–1. С. 157–158.

подходов в герменевтике. Современное богословие страдающего Бога рассматривает текст Писания через призму буквального прочтения Божественного *πάθος*. Бог, изображённый как опечаленный и отзывчивый в Ветхом Завете, является живым Богом отношений. Он подвижен, находится в зависимости от происходящего в мире. Почему, спрашивает современный богослов, читающий текст Писания, мы должны мыслить Бога бесстрастным и блаженным, когда Он изображен страстным и скорбным? У нас нет веских оснований не мыслить Бога таким, каким Его изображают пророки Ветхого Завета: уязвимым Богом<sup>79</sup>. Сущность Бога не совпадает с Его существованием. *Πάθος* Бога означает единство истории мира и метафизики. Он представляет собой основной способ взаимодействия Бога и мира. Философский разум не способен вместить в себя образ совершенства как любовной зависимости, утверждает А. Хешель. Потому античность в лице Платона и Аристотеля видела Бога неподверженным становящемуся бытию, не нуждающимся ни в чём, кроме Самого Себя, самодостаточным. Из-за отсутствия *πάθος* Бог философов перестаёт быть живым Богом, говорит А. Хешель, и превращается в идею<sup>80</sup>.

Т. Фретхайм одним из первых в христианской западно-богословской мысли указал на *πάθος* Бога в Ветхом Завете как на проявление Его внутреннего динамического существа. Например, страдание пророка Осии — это воплощённая через человеческий язык Божественная скорбь, «теофания Божественного *πάθος*»<sup>81</sup>. А. Хешель, современник Т. Фретхайма в иудейской среде, выделял два аспекта Божественного бытия: небесный и земной. Бог антиномичен в Своей собственной природе — страдающий и бесстрастный, временный и вечный<sup>82</sup>. Через вовлечённость в мир, через Свой *πάθος*, Бог проявляет Свою заботу.

*«Как отец жалеет детей своих, так Господь жалеет боящихся Его»*  
(Пс. 103, 8).

Такой взгляд на Бога, утверждает А. Хешель, не может быть применим к Богу, Который не затронут миром.

Проблема современного формулирования учения о Боге заключается в том, чтобы перейти от повествования Писания к теологии. Повествование и метафизика — «два совершенных разных жанра», и они должны

79 *Vanhooser K. J. Remythologizing Theology. P. 77.*

80 *Heshel A. J. The Prophets. P. 299–303.*

81 *Vanhooser K. J. Remythologizing Theology. P. 50.*

82 *Мольтман Ю. Наука и мудрость. С. 65.*

быть скоррелированы<sup>83</sup>. К. Ванхузер надеется, что эти сложносовместимые жанры могут быть объединены в теодраматической метафизике, «чтобы передать божественное “желание быть” с другими и для других», где преодоление старых противоречий между унаследованными философскими формами и рассказом Библии может быть достигнуто путём определённой ревизии, «чтобы позволить сказать о Боге то, чего, как кажется, требует Писание, но препятствует унаследованная метафизика»<sup>84</sup>.

### Источники

*Tertullianus. Adversus Marcionem* // PL. T. 2. Col. 239A–524B.

*Ансельм Кентерберийский. Прослогион* // *Ансельм Кентерберийский. Сочинения* / пер. И. В. Купреевой. Москва: Канон, 1995. С. 123–165.

*Тертуллиан Квинт Септимий. Против Макриона: в 5-ти кн.* / пер. с лат. А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2010.

*Филон Александрийский. О том, что Бог не знает перемен* / пер. Е. Д. Матусовой // *Ин-т философии РАН. Историко-философский ежегодник. 2002 г.* Москва: Наука, 2003. С. 135–175.

*Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. 1.* Москва: Элькор-МК, 2002.

### Литература

*Бардыкова И. В. Концепт страдания в русской философии культуры* // *Вестник ТГУ. 2007. Вып. 5 (49).* С. 314–318.

*Мак-Грат А. Введение в христианское богословие.* Одесса: Богомыслие, 1998.

*Мольтман Ю. Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия.* Москва: ББИ, 2005.

*Морескини К. История патристической философии.* Москва: ГЛК, 2011.

*Розенцвейг Ф. Звезда избавления.* Москва: Мосты культуры, 2017.

*Стрельцов А. М. Основания современного пассивизма и проблема его совместимости с античной философской теологией* // *Идеи и идеалы. 2019. № 2–1.* С. 155–170.

*Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике.* Москва: Мосты культуры, 2004.

*Balthasar H. U., von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Vol. 5: The Last Act.* San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1998.

*Bauckham R. Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology* // *Themelios. An International Journal for Pastors and Students of Theological and Religious Studies. April, 1984. Vol. 9. Iss. 3: The Gospel Coalition.* P. 6–12.

*Birnbaum D. God and Evil: A Unified Theodicy/Theology/Philosophy.* New York (N.Y.): J. Levine / MILLENNIUM, 1986.

83 *Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology.* P. 79.

84 *Ibid.*

- Calvin J.* Commentaries on the Twelve Minor Prophets. Vol. I: Hosea. Edinburg: Calvin Translation Society, 1846.
- Fretheim T. E.* The Suffering of God: An Old Testament Perspective. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1984.
- Gavriluyk P. L.* The Suffering of the Impassible God. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Heshel A. J.* The Prophets. New York (N.Y.): Harper Perennial Modern Classics, 2001.
- Hughes H. M.* The Christian Idea of God. London: Duckworth, 1936.
- Law R. D.* Kenotic Christology // *Fergusson D.* The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 251–279.
- Moltmann J.* The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1993.
- Mozley J. K.* The Impassibility of God, a Survey of Christian Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
- Pannenberg W.* The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology // Basic Questions in Theology. Vol. II. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1971. P. 119–183.
- Vanhooser K. J.* Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (Cambridge Studies in Christian Doctrine; vol. 18).



# ПРОКЛЯТИЯ ИЛИ ЖАЛОБА В 108 (109) ПСАЛМЕ?

Иеромонах Ириней (Пиковский)

старший преподаватель Сретенской духовной академии  
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 1  
irenaeus@mail.ru

**Для цитирования:** *Ириней (Пиковский), иером.* Проклятия или жалоба в 108 (109) псалме? // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 89–102. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.004

## Аннотация

УДК 27-278 (27-277.2)

В настоящем исследовании поднимается проблема жанра и адресатов 108 (109) псалма, которая решается в науке двояко. Одни экзегеты считают, что автором является царь Давид, и при этом пытаются объяснить или даже смягчить жёсткость произнесенных в адрес оппонентов проклятий (ст. 6–19). Другие полагают, что псалом представляет собой жалобу, связанную с после пленным историческим контекстом, когда развивалось «богословие бедных» и идея справедливого суда царствующего на Сионе Бога. Сравнительно-герменевтические подходы классических иудейских и христианских толкователей с экзегезой учёных Нового времени, автор исследования приходит к заключению, что, вне зависимости от решения проблемы, историко-критический метод анализа псалма не приводит к однозначному решению вопроса об адресатах «проклятий» (ст. 6–19), а потому нет смысла смягчать жёсткость обозначенной в псалме риторики, направленной против врагов, которая не раз встречается в поэтических произведениях Псалтири.

**Ключевые слова:** Псалтирь, псалом, герменевтика, экзегетика, Давид, давидизация, теология библейская.

Статья поступила в редакцию 17.2.2025; одобрена после рецензирования 1.3.2025

## On Are There Curses or Complaints in Psalm 108 (109)?

**Hieromonk Iriney (Pikovskiy)**

Senior Lecturer at the Sretensky Theological Academy  
19/1, Bolshaya Lubyanka st., Moscow, 107031, Russia  
irenaeus@pravoslavie.ru

**For citation:** Iriney (Pikovskiy), hieromonk. “Are There Curses or Complaints in Psalm 108 (109)?”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 89–102 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.004

**Abstract.** The present article raises the problem of the genre and addressees of Psalm 108 (109), which is solved in two ways in scholarship. Some exegetes side with the Davidic authorship of the work, softening the curses pronounced against the opponents (vv. 6–19), while others believe that the Psalm represents a complaint related to the post-exile historical context, when the «theology of the poor» and the idea of the just judgement of the reigning God in Zion was developed. Comparing the hermeneutical approaches of classical Jewish and Christian interpreters with the modern exegesis, one must conclude that regardless of the solution of the problem of the authorship of the Psalm (David or not David), we do not have an unambiguous solution to the problem of the addressees of the «curses» (vv. 6–19), and therefore it makes no sense to soften the harshness of the rhetoric, directed against enemies, which is repeatedly found in the Psalms poetry.

**Keywords:** Psalter, psalm, hermeneutics, exegetics, David, Davidisation, biblical theology.

The article was submitted on 2/17/2025; approved after reviewing on 3/1/2025

### Введение

Ключевой проблемой в интерпретации 108(109) псалма является вопрос: к кому обращены слова проклятий в 6–19 стихах? Изрекает ли псалмопевец зложелания в адрес своего врага (врагов), или мы имеем дело с цитатами оппонентов, направленных против лирического героя? В зависимости от решения делаются выводы касательно датировки и предполагаемого исторического фона написания 108(109) псалма.

Мнения экзегетов на этот счет разделились: если в ранних толкованиях в псалме виделись прошения к Богу, направленные против врагов царя-пророка (свт. Иоанн Златоуст, прот. Г. Разумовский, Г. Мэтью), то в поздних толкованиях защищается гипотеза, что 6–19 стихи содержат высказывания противников, а не самого псалмопевца (Г.-И. Краус, Э. Ценгер, Б. Вэбер). Аргументом в пользу первой точки зрения стало надписание псалма: «Давида», в пользу второй точки зрения — наблюдение за использованием единственного числа для обозначения пострадавшего героя и множественного числа для обозначения «нечестивых».

В настоящем исследовании мы хотели бы сравнить обе гипотезы, опираясь не только на традицию религиозной экзегезы, но и на тот историко-критический подход, который принимает во внимание вопросы жанровых и риторических особенностей псалма, а также его места в композиции Псалтири. Поскольку первый подход пытается объяснить экспрессивность клятв лирического героя, направленных против врагов, мы обозначим его условно как «псалом проклятий». Второй подход приписывает высказывания 6–19 стихов врагам, поэтому его условно можно обозначить как «псалом жалобы» на супротивников пред лицом Бога — защитника бедных и нищих. Рассмотрим поочередно каждый из них.

### Псалом проклятий

Интерпретация 108(109) псалма в русле «псалма проклятий» (см. также Пс. 57, 7–12; 68, 23–29; 82, 10–19) базируется на восприятии текста как целостного поэтического произведения, написанного одним лицом о его собственных бедах. В этом случае подсказка, данная в заголовке, как правило, служит мотивом для поиска исторических соответствий в библейских книгах Царств между Давидом и его многочисленными врагами. Методология толкования, присущая по преимуществу религиозной экзегезе, в таком случае строится не столько на текстологическом или риторическом анализе псалма, сколько на попытке оправдать жестокость пожеланий зла врагам, в адрес которых мы слышим

немилосердные пожелания того, чтобы молитва нечестивого была ему во грех и «сатана» стал по правую руку его (ст. 6–19).

Традиционная иудейская экзегеза исходит из того, что речь в псалме ведётся от одного и того же лица на протяжении всего текста. Раши ничего не пишет о Давиде, связывая псалмом с противостоянием Иакова и Исава. Ссылаясь на слова: «...старший будет служить младшему» (Быт. 25, 23), он указывает на то, что Иаков будет требовать труда Исава по праву работодателя (см. Пс. 108 (109), 11). «Беззаконие его отцов» (ст. 14) Раши толкует как «грех, которым он [Исав] испортил жизнь своим предкам — Аврааму», умершему на пять лет раньше положенного срока, и Исааку, ослепшему к концу жизни<sup>1</sup>.

Авраам ибн Эзра связывает данный псалом с Давидом и неназванным по имени советником, подобным тому «сатане», который побудил Давида исчислить сынов Израиля (см. 1 Пар. 21, 1). Нечестивец «заставил Давида, который был Божиим человеком, проклясть его», а «после того как Давид проклял [всех] нечестивцев и противников, он вернулся к молитве к Богу»<sup>2</sup>.

Хотя Д. Кимхи отмечает, что псалом был составлен тогда, когда Давид спасался бегством от Саула, главным ненавистником пророка он называет идумеянина по имени Доик (см. 1 Цар. 22, 7–22)<sup>3</sup>. В русской экзегезе такого же мнения придерживался протоиерей Григорий Разумовский<sup>4</sup>.

Мидраш Тегилим вспоминает как об Исаве и ненавистном Едоме (см. Ам. 1, 11), так и о благословенном Давиде, подводя читателя к мысли, что под лирическим героем в псалме подразумевается коллективный образ народа Израильского<sup>5</sup>.

Отсылки к авторству Давида встречались и в христианской литературе, однако образ сынов Израиля с оглядкой на предателя Иуду приобрёл у отцов Церкви резко отрицательные черты. По замечанию свт. Иоанна Златоуста,

«весь этот псалом наполнен проклятиями; вся речь проникнута ими и обнаруживает в говорящем сильный и пламенный гнев, который

- 1 Книга Псалмов Тегилим с комментарием Раши. Москва; Нью-Йорк, 2011. С. 700–701.
- 2 Rabbi Abraham Ibn Ezra's Commentary on Books 3–5 of Psalms: Chapters 73–150. Boston (Mass.), 2016. P. 316–317.
- 3 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. Иерусалим; Запорожье, 2008. С. 140, 142.
- 4 Разумовский Г., *прот.* Объяснение священной книги псалмов. Москва, 2016. С. 700.
- 5 Braude W. G. The Midrash on Psalms. Vol. 2. New Haven (Conn.), 1959. P. 202–204.

не останавливается на самом нечестивце, но простирает наказание и на детей, и на отца, и на мать его»<sup>6</sup>.

Здесь Давид, согласно Златоусту, возвещает не только о благословениях и проклятиях Иакова своим сыновьям (см. Быт. 49, 1–28), но и пророчествует о предателе Иуде, о котором в Псалтири говорится: «*Да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нем, и достоинство его да примет другой*» (Деян. 1, 20). Оправдывая проклятие как таковое, свт. Иоанн ссылается и на ветхозаветную практику (см. Втор. 28, 16), и на пророческое сетование самого Христа: «*Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида!...*» (Мф. 11, 21) — и: «*Иерусалим! Иерусалим! избивающий пророков... Се, оставляется вам дом ваш пуст*» (Лк. 13, 34–35)<sup>7</sup>.

Желяя смягчить тональность гневной речи, блж. Феодорит Кирский отмечает, что пророческое слово изрекает здесь «не клятву, но предсказывает иудеям и Иуде будущие их наказания»<sup>8</sup>. Христологический вектор толкования простирается на весь псалом так, что во всех его строках блж. Феодорит видит уже не Давида, но Самого Иисуса, противостоящего Иуде и всем неверным иудеям, которые после изгнания из земли Израильской осиротели, у которых римские цари словно заимодавцы отобрали всё, что нашли, мать которых, Иерусалим, не очистится (Пс. 108 (109), 14) от смерти Владыки Христа<sup>9</sup>. Впоследствии о том, что 108 (109) псалом представляет собой не столько проклятие, сколько пророчество Давида о страданиях Господа Иисуса и о злодеяниях, которые постигнут и предателя Иуду, и других иудеев, писал Евфимий Зигабен<sup>10</sup>.

Пересказывая сочинения отцов Церкви золотого века патристики (IV–V вв.), прот. Г. Разумовский (нач. XX в.) видел в псалме следующую композицию: вначале псалмопевец жалуется на лживых, коварных и неблагодарных людей (ст. 1–5), затем призывает проклятие на них и на детей их, на имущество и весь род их (ст. 6–15), указывая свои побуждения и причины таких зложеланий (ст. 16–20), после чего он молится о помощи, ссылаясь на свои телесные страдания и указывая на последствия совершённого Богом избавления (ст. 30–31)<sup>11</sup>.

6 Иоанн Златоуст, свт. Толкование Священного Писания. Т. 2. Беседы на псалмы. Москва, 2006. С. 372.

7 Там же. С. 376.

8 Феодорит Кирский, блж. Изъяснение псалмов. Т. 2. Москва, 2004. С. 385.

9 Там же. С. 387.

10 Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь, изъясненная по святоотеческим толкованиям. Киев, 1907. С. 862–874.

11 Разумовский Г., прот. Объяснение священной книги псалмов. С. 700–701.

Поскольку подробный комментарий к каждому стиху 108 (109) псалма с оглядкой на то, что могли значить проклятия лирического героя в адрес своих врагов, опубликован в издании «Псалтирь: книга жизни» (2023 г.)<sup>12</sup>, мы не будем на этом вопросе останавливаться подробно.

В конце XX в. М. Генри подводил следующие итоги под размышлениями над авторством и поводом к написанию псалма:

«Неясно, был ли этот псалом сочинен Давидом в то время, когда его преследовал Саул, или когда против него восстал его сын Авессалом, или в связи с каким-либо другим бедствием. Мы не можем определить точно, против какого из своих врагов он молится: то ли это Саул, то ли Доик или Ахитофел, но несомненно, что, сочиняя его, он взирал на Христа, Его страдания и Его преследователей, так как проклятие, упоминающееся в стихе 8, относилось к Иуде (Деян. 1, 20)»<sup>13</sup>.

Очевидно, что как в иудейской, так и в христианской традиционной экзегезе содержание псалма связывается с его надписанием: «Давида» (*ивр.* דָּוִד, *греч.* τῷ Δαυίδ). Заголовок задаёт вектор интерпретации всему тексту без внимания к тому, какое место псалом занимает в композиции Псалтири. Важной задачей для экзегетов данного направления в таком случае является оправдание суровости клятв, звучащих в стихах 6–19 от имени эталона кротости — царя и пророка Давида.

### Псалом жалобы

Сомнения, связанные с приписыванием клятв псалмопевцу (Пс. 108 (109), 6–19), стали появляться с XIX в. по мере развития «критики редакций», «литературной критики» и риторического анализа библейских текстов. В этом случае надписание было проигнорировано, поскольку оно было признано за позднейшее редакторское добавление, которое появилось на этапе редактирования Псалтири как собрания частных текстов, адаптированных для исполнения в Иерусалимском Храме. При этом прежде определения исторического контекста, в котором появился псалом, сначала проводился анализ его формы, структуры и места в композиции Псалтири.

Одним из первых иудейских комментаторов XIX в., сочетавшим светскую науку с традиционным благочестием и настаивавшим на неоднородности текста 108 (109) псалма, был рав Шимшон Рафаэль Гирш.

12 *Иринея (Пиковский), иером., Эйвазов Н., иер.* Псалтирь: книга жизни. Комментарий к тексту синодальной Библии. Москва, 2023. С. 665–676.

13 *Генри М.* Псалмы. Притчи Соломона. Книга Екклесиаста. Песни Песней Соломона. [Netherland], 2007. С. 473.

Он считал, что 6–19 стихи содержат «вымышленные обвинения и оправдания ненависти [врагов]» в адрес Давида, но не Давида в адрес врагов, «на что указывает третье лицо объекта и что ясно из стихов 20 и 28»<sup>14</sup>. При этом несколько странным выглядит оправдание им Давида в отношении того, что он «возлюбил проклятие» (ст. 17). «Давид, — пишет Ш. Р. Гирш, — восстал против Божественного указа, намеренно устремился к вещам, о которых знал, что они могут принести ему только разрушение»<sup>15</sup>.

В своё время Л. Аллен отметил, что 108 (109) псалом представляет собой молитву, насыщенную судебной лексикой и заверениями псалмопевца о своей невиновности<sup>16</sup>. Представленная в псалме атмосфера напоминает суд, на котором псалмопевец защищается перед судьями-священниками как представителями Господа (ср. Исх. 22, 7–9; Втор. 17, 8–13; 3 Цар. 8, 31–32). Вступительное прошение (ст. 1b), описание бедствий, причинённых врагами (ст. 2–5, ср. ст. 25), физических и душевных страданий лирического героя (ст. 22–25), обращений к Господу: «твори» и «помоги» (ст. 21, 26), пожеланий врагам: «да будут постыжены» — и: «да облекутся позором» (ст. 28–29), клятвы хвалы (ст. 30–31) определяют жанр псалма как жалобу<sup>17</sup>.

14 Тегилем — Псалмы. Комментарий рава Шимшона Рафаэля Гирша / пер. Г. Спинаделя. Т. 2. Киев, 2019. С. 251.

15 Там же. С. 254.

16 Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21: Psalms 101–150 (Revised). Nashville (Tenn.), 2002. P. 100.

17 Можно согласиться с Л. Алленом, что композиционно псалом состоит из двух половин (ст. 1b–19 и 20–31), каждая из которых может быть разделена на две строфы (ст. 1–5, 6–19, 20–25, 26–31) по схеме АВА'В'. В пользу деления псалма на две части, среди прочего, говорит схожая конструкция, начинающая и завершающая вторую часть: נַפְשִׁי, «душа моя», и נַפְשׁוֹ, «душа его» (ст. 20, 31). Строфы А и А' имеют много общего: корни слов דבר («говорить», ст. 3, 20) и שָׁטַן («враждовать, обвинять», ст. 4, 20); רָע (רָעָה) «зло», ст. 5, 20); אֲנִי («я», ст. 4, 25); אִתִּי («со мной», ст. 2, 21); כִּי «ибо» (ст. 2, 22). Много общего имеют также строфы В и В': корни слов שָׁפַט («судить, решать», ст. 7, 31); שָׁטַן («обвинять», ст. 6, 20); לָבַשׁ («одевать», ст. 18, 29); עָטָה («оборачивать, покрывать», ст. 19, 29); קָלַל («проклинать», ст. 17, 18, 28); בָּרַךְ («благословлять», ст. 17, 28); עָשָׂה («делать», ст. 16, 27); употребление глаголов עָמַד («стоять») с указанием на יְמִינִי («правую сторону», ст. 6, 31); существительных אֱוָה («верная любовь», ст. 12, 16, 26) и אֲבִיּוֹן («бедный», ст. 16, 31). Связи между строфами А' и В' устанавливаются также за счет выражений אֱוָה («твоя верная любовь», ст. 21, 26); שְׂטָנַי («мои обвинители», ст. 20, 29); אֲבִיּוֹן («бедный», ст. 22, 31); корень глагола עָשָׂה («делать», ст. 21, 27); אֵלֶּה («этот», ст. 20, 27); противопоставление אֲדֹנָי («Господин») и דָּבָר («слуга», ст. 21, 28). Интересующая нас строфа В содержит множество мелких повторяющихся элементов: корней глагола זָכַר («помнить», ст. 14–16) и כָּרַת («истреблять», ст. 13, 15); существительных אֱוָה («верная любовь», ст. 12, 16) и יָתוֹם («сирота»,

Как полагает Г.-И. Краус, в 6–19 стихах проситель приводит пред Господом проклятия своих врагов подобно тому, как Езекия прочитал в доме Господнем критическое письмо о деяниях царей ассирийских (ср. 4 Цар. 19, 14–20)<sup>18</sup>. В пользу того, что стихи 6–19 являются высказываниями врагов, можно сказать, на взгляд Г. Крауса, следующее<sup>19</sup>:

- 1) при описании бедствия, постигшего просителя, о врагах говорится во множественном числе (ст. 1–5 и 20–29), в то время как проклинаяемый — один человек (ст. 6–19);
- 2) если из семантики слова פְּעִלָּהּ выбрать значение «дело, образ действия» (а не «воздание», как в синодальном переводе, ср.: Иер. 31, 16; 2 Пар. 15, 7; Пс. 27, 4), тогда 20-й стих можно перевести так: «Таков образ действия моих обвинителей и тех, кто злословит меня»;
- 3) выражение הֲיָהָהָהּ, «но Ты, Господи», в начале 21 стиха показывает переход от цитации слов врагов к просьбе лирического героя;
- 4) в 28-м стихе псалмопевец ссылается на ранее произнесённые проклятия врагов (הֲקִלְלֵי-הַמֵּהָהּ), «пусть они проклинают») и просит Господа о противоположном — благословить;
- 5) проклятие в адрес врагов выражено просителем только в 29 стихе, при этом в весьма деликатной форме: «пусть они покроются позором»;
- 6) рядом с преследуемым героем враги ставят «обвинителя» (слово טָוֵף созвучно рус. «сатана»; ст. 6), чтобы объявить его виновным и затем осудить (ст. 7, 31), но псалмопевец уверен в Господе, что Тот *стоит одесную нищего*, дабы спасти его от несправедливых судей по Своей непоколебимой любви (ст. 21, 26, 31).

Слабым местом в аргументации Г. Крауса является то, что для доказательства своей гипотезы он вынужден прибегнуть к эмендации

ст. 9, 12). Строфа В похожа на строфы А и А' в своём движении от пожеланий к причине: в стихах 1–2 (А) и 20–21 (А') такой переход от пожелания к описанию причины осуществляется за счёт союза וְ («ибо»), в стихе 16 (В) переход между первой и второй частями строфы (ст. 6–15 и 16–17) осуществлён за счёт конструкции וְעַל כֵּן («поскольку») (Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21: Psalms 101–150. P. 101). Первые стихи вместе с последними (ст. 1–2 и 30–31) образуют хиастическую рамку (А: Бог хвалы моей; В: уста нечестивых и уста лукавства; В': устами моими буду исповедовать Господа; А': буду восхвалять Его) (Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. Minneapolis (Minn.), 2011. P. 128).

18 Kraus H.-J. A Continental Commentary: Psalms 60–150. Minneapolis (Minn.), 1993. P. 338.

19 Ibid. P. 338–339.



и, следуя критическому аппарату BHS, принять выражение:  $\text{לַחֲדָרֵי הַשָּׂדֵד}$  — за примечание «на полях», которое на каком-то этапе копирования рукописей было перенесено в Масоретский текст. Кроме того, если верить указанным в 6–19 стихах проклятиям, псалмопевец оказывается далеко не самым безупречным лицом с точки зрения морали. Враги обвиняют его в отсутствии милосердия и попытках убить «нищего» (ст. 16), а также в том, что он «возлюбил проклятие» и «не восхотел благословения» (ст. 17–19). Следовательно, Г. Краус, как и иные сторонники гипотезы «псалма жалобы», вынуждены 1) либо обозначать резкие высказывания как вымышленные и ложные, 2) либо признать за лирическим героем высокопоставленного чиновника (ст. 8), который действительно налагал проклятия на «убогого» и «нищего» (ст. 16–17), что исключает возможности отождествления псалмопевца с идеализированным царем Давидом. Как следствие, датировка псалма относится к эпохе после Вавилонского плена<sup>20</sup>.

Как и Г. Краус, Ф.-Л. Хоссфельд и Э. Ценгер относили 108 (109) псалом к жанру «индивидуального плача»<sup>21</sup>. Основой такой интерпретации служила последовательность прошений, составляющих костяк поэтического произведения: «*Боже хвалы моей, не будь молчалив*» (ст. 1b) → «*но Ты, Господи, избавь меня*» (ст. 21) → «*помоги мне, Господи, спаси меня*» (ст. 26). Прошения достигают кульминации в заключительном обещании прославлять Господа в надежде на спасение «нищего» (ст. 30–31). С учётом драматургии произведения в нём видятся следующие структурные элементы, характерные для жанра плача: обращение к Богу (*lat. invocatio*) со скорбным описанием проблемы (ст. 1–20); мольба о прекращении бедствия (ст. 21–29); обещание благодарения в качестве демонстрации уверенности в том, что молитвы будут услышаны (ст. 30–31)<sup>22</sup>. Некий «нищий» представляет своё дело перед Богом как пред высшей судебной инстанцией (ст. 2–20) и молит Его как «своего Господина» защитить от ложных обвинений и пристыдить врагов (ст. 21–29).

Доказательная база Ф. Хоссфельда-Ценгера в отношении жанра псалма как плача-прошения о защите Божией базируется на следующих положениях:

20 Kraus H.-J. A Continental Commentary: Psalms 60–150. P. 339.

21 Правда, в отличие от классической «песни плача» в 108 (109) псалме отсутствуют как сегование/обвинения в адрес Бога, так и типичные для данного жанра недоуменные вопросы «отчего?» и «доколе/как долго?» (ср.: Пс. 12; 73; 93).

22 Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 128.

- 1) в псалме говорится о судебном процессе, об обвинителе и судии, звучат требования вынести смертный приговор. Проситель представляет свое дело перед Господом как верховным Судией (ст. 2–20) с просьбой пересмотреть дело, отменить приговор и тем самым спасти от смерти. Основными семантическими референтами сцены суда являются выражения:  $\text{לְשׂוֹן שֶׁקֶר}$  («лживый язык», ст. 2b);  $\text{טָוַשׁ}$  («обвинять», ст. 4a, 6b, 20a, 29a); стоящий одесную свидетель, который выступает либо как  $\text{טָוַשׁ}$  («обвинитель»), либо как защитник (ст. 6b, 31a); обращение к судье (ст. 6a); указание на решение суда (ст. 7a, 31b). Даже упомянутая в псалме «молитва» (ср. ст. 4b, 7b) может пониматься как технический юридический термин, означающий прошение об обжаловании приговора или апелляцию о помиловании;
- 2) стихи 2–5 намекают на то, что лирическому герою угрожает опасность из-за безосновательных обвинений. Цитируется исходящее из уст врагов обвинение (ст. 6–15), равно как и приговор (ст. 16–19) с перечислением последствий приведения его в жизнь по отношению к просителю, его чести и достоинству, его имуществу и семье (ст. 8–15);
- 3) список проклятий, содержащийся в 6–19 стихах, нельзя рассматривать как продолжение стихов 1–5 ни с синтаксической, ни с содержательной точек зрения. В начале и в конце псалма (см. ст. 1–5 и ст. 21–31) лирический герой противопоставляется группе врагов во множественном числе, в 6–19 стихах, напротив, желание уничтожить направлено на отдельного человека. Стих 20, как синтаксически, так и содержательно (мотив несправедливой вражды, ср. ст. 4), отсылает к речи от первого лица в стихах 1b–5. В первой строфе псалма (см. ст. 1) к Богу обращаются во втором лице единственного числа — «Ты», во второй строфе о Господе говорится в третьем лице — «Он» (см. ст. 14);
- 4) в Псалтири можно найти множество примеров точного цитирования слов нечестивцев, подчёркивающих их высокомерие и жестокость (см., например: Пс. 3, 3; 11, 5; 12, 5; 13, 1). Хотя 108 (109) псалом не содержит формулы, вводящей цитату со словами врагов, в Псалтири можно найти множество примеров прямой речи без явных формул цитирования (ср., например: Пс. 2, 3; 13, 4; 21, 9; 29, 10–11; 31, 8; 45, 11; 49, 7–15). Таким

образом, 2–5 стихи можно считать расширенным вступлением к тезисам третьих лиц, приведенным в 6–19 стихах;

- 5) если допустить, что в псалме цитируются слова супротивников (ст. 19), становится более понятной жалоба просителя о том, что враги больше возлюбили проклятие, чем благословение (ст. 28). В таком случае просьба к Богу обратить проклятие в благословение лучше вписывается в драматургию поэтического произведения.

Приведённые выше аргументы подводят Ф. Хоссфельда-Ценгера к выводам, что лирический герой представлен как человек из обеспеченной семьи, занимающий высокий пост. В псалме отражена борьба за власть в обществе, которая является вопросом жизни и смерти для молящегося. Противники действуют как организованная группа, которая оказывает давление на судебный процесс. Контекст происхождения псалма предполагает эпоху острых социальных конфликтов. В нём представлено довольно развитое «богословие бедных»: с одной стороны, оппоненты упрекают просителя в том, что он вплоть до смерти преследует «человека бедного и нищего» (ст. 16), намекая на социальный и экономический характер нищеты; с другой стороны, проситель и сам себя называет «бедным и нищим» (ст. 22), подчёркивая свое унижение перед лицом оппонентов, что даёт ему право апеллировать к Божественной защите, ибо Господь всегда «стоит одесную бедного» (ст. 31). Поэтическое обыгрывание мотивов нищеты и благочестия бедняков говорит, на взгляд Ф. Хоссфельда-Ценгера, в пользу слепого происхождения поэтического произведения<sup>25</sup>.

Понятно, что о представленных в псалме социальных нестроениях можно только строить догадки. Считается, что, когда псалом был включен редакторами Псалтири в трилогию псалмов 107–109 (108–110), описывающую суд Божий над врагами, и озаглавлен выражением  $\text{דָּוִד}$ , «Давиду», легендарный царь стал литературным героем. Это придало псалму дополнительное богословское измерение: поэма стала программным текстом о характере претерпеваемых Давидом преследований, «царь» стал прообразом «нищего», и даже любого угнетаемого праведника, на которого возводят клевету и проклятия как в локальном масштабе от лица соплеменников, так и в глобальном, когда каждому сыну Израиля угрожают враждебно настроенные народы.

В связи с этим приходят на память внутренние прения среди иудеев, с которыми столкнулся священник Ездра, а также конфликты

между иудеями, окружающими их идумеями и самарянами при Немии. Если привязывать написание псалма к эпохе завершения библейского канона (V в. до н. э.), то в нём можно усмотреть отражение борьбы за власть между влиятельными кланами в условиях формального подчинения Иудеи персидским сатрапам. В таком случае псалмопевец выступает представителем движения благочестивых «нищих», жаждущих проведения социально-экономических реформ в условиях отсутствия благословенной Богом царской власти.

### Выводы

В настоящем исследовании было рассмотрено два подхода к интерпретации «проклятий», представленных в псалме. Обе группы экзегетов: древних, настаивающих на том, что автор псалма — царь Давид, и современных, относящих псалом к эпохе социальных нестроений после Вавилонского плена, — сходятся на том, что 6–19 стихи следует рассматривать как одну строфу, имеющую одну тему и одну лексику. Если такие учёные, как Г. Краус, позволяли себе производить эмендации в тексте для доказательства своих гипотез, то такие исследователи, как Ф. Хоссфельд и Э. Ценгер, опирающиеся на те же историко-критические методы, уже не подвергают масоретский текст редакции.

Помимо вопроса о надписании и датировке псалма, большое внимание учёными обеих групп было уделено интерпретации звучащих в псалме «проклятий». Их жёсткость стала одним из ключевых факторов, которые сподвигли экзегетов вложить «проклятия» в уста врагов, а не самого лирического героя. Однако, на наш взгляд, слова Псалтири невозможно изменить. Они являются боговдохновенными текстами и не противоречат другим частям библейского откровения. Хотя описанные в псалме проклятия достаточно сильны, но по стилю они не отличаются от аналогичных высказываний Псалтири (см. Пс. 34 (35), 4–6; 57 (58), 7–10; 68 (69), 23–29). Поскольку враги псалмопевца по определению являются врагами Господа, защиту своего достоинства пред лицом суда автор псалма воспринимает как защиту чести Самого Бога.

Лирический герой 108 (109) псалма пострадал от клеветников (см. ст. 2), а затем просит, чтобы Господь уничтожил не только самих врагов, но также их семьи. Он просит бесконечно милостивого Бога о снисхождении к себе, но не испытывает ни малейшей жалости к своим оппонентам. Список проклятий (ст. 6–19) настолько ужасен, что невольно возникает мысль, что часть высказываний — это слова врагов, направленные

против псалмопевца<sup>24</sup>, а не слова псалмопевца против врагов. Но хотя предположение о смене действующих лиц в псалме имеет под собой определённые основания, оно имеет и слабые стороны. В тексте псалма нет уверенных указаний на то, в какой момент заканчиваются слова просителя (ст. 5), цитируются слова врагов (со ст. 6), а потом псалмопевец продолжает речь (со ст. 16 или 20). Исходя из того, что на протяжении большей части псалма герой повествования выступает жертвой, а не агрессором, хочется предположить, что обидные слова 6–19 стихов направлены против вождя врагов, портрет которого является общим для всей их компании.

Таким образом, не вдаваясь в дискуссии об истории «давидизации» псалмов, мы хотели бы предпочесть традиционную экзегезу, рассматривающую 6–19 стихи псалма как «проклятия» лирического героя в адрес нечестивых людей, которые не испытывают сострадания к бедным и нищим. Нет смысла «омолаживать» псалом в угоду смягчения его риторики. Вполне возможно, что перед нами довольно архаичный текст, который подходит не только к эпохам до и после Вавилонского плена, но сохраняет социальную значимость по сей день.

### Источники

*Евфимий Зигабен*. Толковая Псалтирь, изъясненная по святоотеческим толкованиям. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1907.

*Иоанн Златоуст, свят.* Толкование Священного Писания. Т. 2: Беседы на псалмы. Москва: Ковчег, 2006.

*Феодорит Кирский, блж.* Т. 2: Изъяснение псалмов. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

### Литература

*Генри М.* Псалмы. Притчи Соломона. Книга Екклесиаста. Песни Песней Соломона. [Netherland]: Dutch Reformed Tract Society, 2007.

*Ириной (Пиковской), иером., Эйвазов Н., иер.* Псалтирь: книга жизни. Комментарий к тексту Синодальной Библии. Москва: Сретенский монастырь, 2023.

Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи: в 3 т. Иерусалим; Запорожье: Еврейская книга, 2008.

Книга Псалмов Тегилим с комментарием Раши. Москва; Нью-Йорк: Книжники; Лехаим, 2011.

24 *Bratcher R. G., Reyburn W. D.* A Translator's Handbook on the Book of Psalms. New York (N. Y.), 1991. P. 936.

- Разумовский Г., прот.* Объяснение священной книги псалмов. Москва: «Эксмо», 2016.
- Тегилім — Псалмы. Коментарій рава Шимшона Рафаэля Гирша: [в 2-х т.] / пер. Г. Спи-наделя. Т. 2. Киев: Дух і Літера, 2019.
- Rabbi Abraham Ibn Ezra's Commentary on Books 3–5 of Psalms: Chapters 73–150 / trans. N. H. Strickman. Vol. 3. Boston (Mass.): Academic Studies Press, 2016.
- Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21: Psalms 101–150 (Revised). Nashville (Tenn.): Thomas Nelson, 2002.
- Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. New York (N. Y.): United Bible Societies, 1991.
- Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2011.
- Kraus H.-J. A Continental Commentary: Psalms 60–150. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1993.
- The Midrash on Psalms: in 2 vols. / trans. W. G. Braude. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1959. (Yale Judaica Series; vol. 1).

# АПЕЛЛЯЦИЯ (ΕΚΚΛΗΤΟΣ) В АНТИЧНОСТИ И В РАННЕХРИСТИАНСКУЮ ЭПОХУ

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия  
профессор кафедры филологии Московской духовной  
академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
dionysij@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0003-0910-3092>

**Для цитирования:** *Дионисий (Шлёнов), игум. Апелляция (ἔκκλητος) в Античности и в раннехристианскую эпоху // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 103–124. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.005*

## Аннотация

УДК 347.965.314 (348)

Для понимания характера судебных процессов периода поздней Античности, особо актуального для понимания принципов реализации суда в Церкви, необходимо рассмотреть и самый ранний формативный период. После введения в основную терминологию, использовавшуюся в связи с апелляционным судом, в статье сначала рассматривается апелляция в Древней Греции и Риме, а затем апелляция в ранней Римской империи — в тот период, когда Церковь как гонимая не прибегала к институциональному воспроизведению государственной судебной практики. Два данные периода с точки зрения апелляционной практики диаметрально противоположны: в античную эпоху высшей судебной инстанцией и в Греции и в Риме было народное собрание, а в императорский период высшая судебная власть стала сосредотачиваться в руках императора. Для церковного законодательства важна и античная судебная традиция и законодательство Римской империи, которое, однако, не будет воспроизведено в ней дословно. Статья ограничивается начальным этапом доцерковного гражданского суда. Этот этап таит в себе ряд интересных деталей, например, запрет на повторный суд, в свете которого апелляция является всего лишь исключением из правила.

**Ключевые слова:** судебное решение, апелляция, народное собрание, Собор, первенство, император, патриарх, Римский папа, Константинополь, судебная справедливость.

Статья поступила в редакцию 8.7.2025; одобрена после рецензирования 7.8.2025

---

## The Appeal (ἔκκλητος) in Antiquity and the Early Christian Era

**Hegumen Dionysiy (Shlenov)**

PhD in Theology

Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

dionysij@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0910-3092>

**For citation:** Dionysiy (Shlenov), hegumen. “The Appeal (ἔκκλητος) in Antiquity and the Early Christian Era”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 103–124 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.005

**Abstract.** In order to understand the nature of the judicial processes of the late Antiquity period, which is especially relevant for understanding the principles of the implementation of the court in the Church, it is necessary to consider the earliest formative period. After introducing the basic terminology used in connection with the appellate court, the article first examines the appeal in Ancient Greece and Rome, and then the appeal in the early Roman Empire — in the period when the Church, being persecuted, did not resort to institutional reproduction of state judicial practice. These two periods are diametrically opposed in terms of appellate practice: in the ancient era, the highest judicial authority in both Greece and Rome was the people’s assembly, and in the imperial period, the highest judicial power began to be concentrated in the hands of the emperor. For church legislation, both the ancient judicial tradition and the legislation of the Roman Empire are important, which, however, will not be reproduced in it verbatim. The article is limited to the initial stage of the pre-church civil court. This stage contains a number of interesting details, such as the ban on retrial, in light of which an appeal is merely an exception to the rule.

**Keywords:** judgment, appeal, national assembly, council, primacy, emperor, patriarch, pope, constantinople, judicial justice.

The article was submitted on 7/8/2025; approved after reviewing on 8/7/2025



«Но ничего из этого не совершил Христос: ибо Он не пользовался ни властью, ни оправданием, ни апелляцией, чтобы ярко показать, что Он устремился умертвить смерть»<sup>1</sup>.

*Прп. Исидор Пелусиот*

«...Считающий себя претерпевшим несправедливость от произнесённого приговора да пользуется помощью апелляции»<sup>2</sup>.

*Афанасий Эмесский*

«...Апелляция исправляет несправедливость и неосведомленность судьи, т. е. его неведение и неопытность»<sup>3</sup>.

*Василики*

«Но и без апелляции можно сражаться за высшую справедливость»<sup>4</sup>.

*Схолии на Василики*

### Постановка проблемы

Тема пересмотра судебных решений<sup>5</sup> в Греции и Риме, а после в Византии<sup>6</sup> и Римской Церкви неоднократно привлекала к себе внимание учёных<sup>7</sup>. Однако сегодня важно рассмотреть её заново с учётом конкретной ситуации в мире Поместных Православных Церквей, когда

1 *Isidorus Pelusiota*. Epistulae (1214–1413). Ep. 1286:21–24 // SC. 422. P. 306.

2 *Athanasius Scholasticus*. Novellae constitutiones 3, 4 // FBR. 16. S. 168:6–7.

3 *Basilica (vel Leges)*. Liber juridicus alphabeticus sive synopsis minor ε 72:20–22 // JGR. 6. P. 399:25–27.

4 *Basilica (vel Leges)*. Scholia in Basilicorum libros I–XI 8, tit. 1(P), 18, 1:1: «Ἀλλὰ καὶ χωρὶς ἐκκλήτου δύναται τὴν δίκην ἄνω ἀγωνίζεσθαι».

5 О судебных решениях в античной Греции как таковых см. фундаментальное исследование: *Паπακωνσταντίνου Κ. Κ.* Συμβολή στη μελέτη των λειτουργιών της δικαστικής απόφασης στην αρχαία Ελλάδα. Θεσσαλονίκη, 2015.

6 См.: *Макаров Д. А.* Система права Византийской империи: историко-правовой аспект: [дис... канд. юрид. н.: 12.00.01]. Санкт-Петербург, 2007. В особенности см. раздел 2.3: «Система юстиции и процессуальное право» (С. 105–121).

7 См.: *Ланокин А. М.* Пересмотр судебных решений в Древней Греции и Древнем Риме // Актуальные проблемы российского права. 2016. Октябрь. № 10 (71). С. 138–146; *Литвинова Л. В.* Апелляция // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 21–23; *Соколов Н. К.* Церковный суд в первые три века христианства // ПО. 1870. Второе полугодие (№ 7–12). С. 302–327; *Андрей (Шагуна), архиеп.* Краткое изложение канонического права Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Санкт-Петербург, 1872. С. 575, 618–619; *Заозерский Н. А.* Церковный суд в первые века христианства. Кострома, 1878. С. 289–299; *Нефедовский Г. В.* Церковь,

Константинопольский патриарх Варфоломей и его единомышленники настаивают на исключительном праве принимать апелляцию от представителей любой из Церквей в случае невозможности решить в пределах этой Церкви те или иные затруднения. В настоящей статье предлагается краткая история института апелляции в античной Греции и Риме, а также в ранней Римской империи. В свете этой истории более понятны судебные процессы в эпоху Поздней Античности — как в Византийском государстве, так и в Церкви, западной и восточной. Предлагается обзор, идущий от зарождения института апелляции в рамках складывавшейся судебной системы вплоть до законодательства святого императора Константина Великого. В современной и более ранней научной литературе делались попытки обобщить данную тему, однако итогового обобщающего исследования до сих пор не сделано. В то же время судебная практика Древней Греции и Рима особо важна для современной ситуации в т. ч. потому, что высшим судьёй был не один человек, а народное собрание, которое в определённом смысле предвосхитило соборную традицию Православной Церкви, в учении которой высшей духовно-административной инстанцией оказывается не отдельный тот или иной человек, а полнота церковного Собора.

### Основная терминология

Апелляция — калька *лат.* *appellatio* — на греческом обозначается двумя синонимичными словами: «ἔφεσις, ἔκκλητος»<sup>8</sup>, «обращение, воззвание». Оба слова относились к судебной терминологии, как видно из перечня

правосудие и суд в Византийской империи // *Философия права*. 2017. № 1 (80). Р. 96–99; *Evdokimov P., Clement O. Vers le Concile. Appel à l'Eglise // Contacts*. 1971. № 73–74. Р. 191–210.

- 8 *Anonymus*. Προφοικαὶ λέξεις 12:1 // Ἀθηνᾶ. Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων. 20. Σ. 60: «(12) ἔφεσις: ἔκκλητος». Свт. Фотий дал этим двум понятиям судебные определения: «Обращение — желание, устремление, апелляция, выбор другого суда и переход. Обращение (ἔφεσις) — переход из одного суда в другой; это же называется апелляцией (ἔκκλητος); и глагол "отпустить" (ἐφεῖναι) — от него» (*Photius. Lexicon (E–M) ε 2409–2410 // Photii patriarchae Lexicon*. Р. 227). См. во многом те же формулировки: *Suda. Lexicon ε 3865–3866*. Первое определение (ε 2409) дословно содержится в: *Collectio verborum utilium et differentibus rhetoricis et sapientibus multis (Σb) (recensio aucta e cod. Coislin. 345) ε // Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecae regiae Parisiensis. Vol. 1. Lipsiae, 1828. Р. 243:13–14: «ἔφεσις: ἐπιθυμία. ὁρμή. ἔκκλητος. αἴρεσις ἄλλου δικαστηρίου, καὶ μεταγωγῆς»*. См. также схожие, но более точные и более полные формулировки: *Suda. Lexicon ε 3865–3866 // LGr. 1.2. Р. 483:21–26*.

судебных греческих терминов у Юлия Поллюкса (II в. по Р. Х.)<sup>9</sup>. От слова «обращение» (греч. «ἔφεσις») образовано также слово «ἐφέτης», «судия, принимающий обращения»<sup>10</sup>. «Обращение» (греч. «ἔφεσις») — это не только просьба обвиняемого о смягчении или отмене наказания, но и просьба обвинителя о сохранении наказания<sup>11</sup>.

Ключевой термин ἔκκλητος является отглагольной именной формой. Исходный глагол ἐκκαλέομαι обозначал «призывать»<sup>12</sup> или «молиться»<sup>13</sup>, однако со временем приобрёл также значение «обращаться в суд»<sup>14</sup> с просьбой о милости<sup>15</sup>. Данный глагол является также однокоренным со словом «Церковь» (греч. «ἐκκλησία»)<sup>16</sup>, которая в буквальном переводе означает «собрание». Тем самым и слово «апелляция»

- 9 См.: *Julius Pollux. Onomasticon* 8, 54:8 // LGr. 9.2. P. 121:17: «...πρόσκλησις, ἔφεσις, ἔκκλητοι δίκαι...». Рус. пер.: «...вызов в суд, апелляционная жалоба, апелляционные суды...».
- 10 *Suda. Lexicon* ε 3876:1–3 // LGr. 1.2. P. 484:14–16. Рус. пер.: «Эфеты: мужи, которые, будучи числом 80, судили. А эфетами они были названы потому, что судят на крови, или потому, что обращение от них, то есть апелляция, не может быть направлено в другой суд».
- 11 См.: *Τρωϊάνος Σ. Ν. Εκκλησιαστική δικονομία μέχρι θανάτου Ιουστινιανού. Διατριβή επί διδακτορία υποβληθείσα εις την νομικήν σχολήν του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Αθήναι, 1964. Σ. 138.*
- 12 *Origenes. Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1292A:2–5.* Рус. пер.: «Глас Господа угашает разжженные стрелы лукавого; этот глас — духовное учение, призывающее к мудрому жительству уверовавшего во Христа».
- 13 Ср.: *Gregorius Nyssenus. De oratione Dominica orationes I–V. Orat. 3 // SC. 596. P. 406:7–10 (= PG. 44. Col. 1156:18–21): «Τί οὖν βούλεται ἡ εὐχή τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν ἐκκαλουμένη?»* Рус. пер.: «...Так вот: какова цель прошения, которым призывается царствие Божие?»
- 14 *Origenes. Homiliae in Job (fragmenta in catenis, typus I+II) (e codd. Vat.) Job. 16, 18–19 // Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. T. 2 / ed. J. B. Pitra. Parisiis, 1884. P. 365:9–10: «Ἡ μὴ γῆ κρούσῃ μου τὸ αἷμα, ἀλλ' ἐκκαλέσῃται τὸν Θεὸν εἰς ἐκδικίαν...».* Рус. пер.: «Или земля не скроет мою кровь, но призовет Бога на отмщение...». См. также: *Athanasius Scholasticus. Novellae constitutiones* 3, 7 // FBR. 16. P. 250:1–5.
- 15 См.: *Sopater Atheniensis. Διαίρεσις ζητημάτων // Rhetores Graeci. Vol. 8 / ed. C. Walz. Stuttgartiae; Tubingae; Londini; Lutetiae, 1835. P. 375:27–29: «εἶτα καὶ ἐς ἔλεον ἐκκαλέσεις τὸν δικαστὴν μὴ διπλαῖς αὐτὸν περιβαλεῖν τιμωρίας...».* Рус. пер.: «Затем и к милости призовёшь судию, чтобы он не налагал двойные наказания...»; *Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos. Ps. 7, 9 // PG. 27. Col. 80B:10–12. : «Κρίνόν με, Κύριε, κατὰ τὴν δικαιοσύνην μου... Ἄξιόι πάλιν ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν σωθῆναι, ἀφ' ὧν ἔπραξαν τὸν ἔλεον ἐκκαλούμενος».* Рус. пер.: «Суди меня, Господи, по правде моей... [Пс. 7, 9]. Снова он требует спасения от врагов, от сделанного ими, призывая милость».
- 16 См.: *Athanasius Alexandrinus. Quaestiones in Scripturam Sacram [Sp.] // PG. 28. Col. 724A:6–10.* Рус. пер.: «[Вопрос] Кирилла 27-й. Почему Церковь называется Церковью и почему Соборной? Ответ. Она "Церковь" (Ἐκκλησία) потому, что она всех созывает (ἐκκαλεῖσθαι), а "Соборная" (καθολική) потому, что распространена по всему (καθόλου) миру».

в греческом языке одного и того же корня, что и слово «Церковь». Связь этих терминов неслучайна, поскольку искажённое понимание апелляции в церковной традиции привело к расколу 1054 г., а ныне является аналогичной причиной для разрыва общения внутри сообщества Поместных Православных Церквей.

По определению грамматика Гарпократиона (предположительно I–II в. по Р. Х.):

«Обращение (ἔφεσις) — перевод от одного суда к другому; то же именуется апелляцией (ἔκκλητος). Одна из речей Демосфена имеет надписание “Обращение к Эвбулиду”, а в самой этой речи часто встречаются слово “обращение” (ἔφεσις) и глагол “обращать/отпущать” (ἐφεῖναι)»<sup>17</sup>.

Аристотель дал одно из первых определений апелляционного судебного процесса:

«Обращение — это когда кто-нибудь из диэтетов, или из архонтов, или из народа (δημοτῶν) обратится к судье, или от совета (βουλή) к дему (δῆμος), или от дема в суд, или от судей в чужеземный суд; а судебное решение (δίκη) называется “по обращению” (ἐφέσιμος). Эти судебные решения называются также апелляционными (ἔκκλητοι)»<sup>18</sup>.

Таким образом, у Аристотеля описывается ход апелляции, где наивысшей и одновременно самой нежелательной инстанцией мог оказаться «чужеземный суд». Очевидно, что после начала римского владычества для греков именно римляне представляли самую реальную угрозу «чужеземного суда». У Плутарха указывается, что греки стали устраивать апелляции в иностранные суды:

«Апелляционные суды и приведения в чужеземные суды были избрены у греков прежде из-за недоверия друг к другу...»<sup>19</sup>.

Апелляция вселяла страх в души тех, кто по необходимости пользовался ею<sup>20</sup>. Свт. Фотий передаёт древнее обыкновение:

17 *Harpocration Alexandrinus*. Lexicon in decem oratores ε 171:1–4 // *Idem*. *Lexeis of the Ten Orators* / ed. J. J. Keaney. Amsterdam, 1991. P. 119.

18 *Aristoteles*. *Fragmenta varia* 8, 44, fr. 456:1–5 // *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* / ed. V. Rose. Lipsiae, 1886. P. 297:20–26.

19 *Plutarchus*. *De amore proliis* 32, 1:1–4. *Stephanus* p. 493AB // *Plutarchi Moralia*. Vol. 3. Lipsiae, 1929. P. 255:5–8. Ср. определение у грамматика Диогениана: *Diogenianus Heracleensis*. *Paroemiae* (e cod. Vindob. 133). *Centuria* 2, 74 // *Corpus paroemiographorum Graecorum*. T. 2. Göttingae, 1851. P. 30: «Апелляционные судебные решения (ἔκκλητοι δίκαι) — те, которые выносятся (λεγόμεναι) на чужбине, а не в городе (πόλις)».

20 См.: *Aelius Aristides*. *Ρώμης ἐγκώμιον*. *Jebb* p. 208:1–6.

«...разрешено иностранцам [живущим в данном городе-полисе. — И. Д.] обращаться в другой город, а гражданам — никоим образом»<sup>21</sup>.

Чем выше апелляционная инстанция, тем меньше прав у тех, кому приходится к ней обращаться.

В античной Греции использовался и другой термин — «повторный суд», *греч.* «ἀναδικία» и однокоренной эпитет ἀνάδικος, а также глагол ἀναδικάζομαι<sup>22</sup>. Их содержание по мере сил постараемся раскрыть ниже.

### 1. Апелляция в Древней Греции и Риме

В Афинском государстве особыми судебными правами обладала гелиэя (*греч.* ἡλιαία), а именно народный суд<sup>23</sup>. Первоначально Гелиэя (*греч.* Ἡλιαία) — название площади на афинской агоре, где устраивались судебные заседания.

Законами Солона (между 640 и 635 гг. до Р. Х. — около 559 г. до Р. Х.), особенно в ходе реформы 594 г., была создана судебная коллегия, или дикастерий, который и стал именоваться гелиэей. Его члены назначались по жребию из всех афинских граждан. Дикастерий имел право выносить окончательный приговор по делам, которые уже были рассмотрены ранее более низшими инстанциями; по некоторым делам дикастерий выносил первое и единственное решение. К эпохе с 450 до 322 г. до Р. Х. относится ряд известных судебных дел.

Многочисленность дикастерия/гелиэи (шесть тысяч гелиастов) исключала возможность подкупа и способствовала справедливому характеру суда<sup>24</sup>. Дикастерий мог выносить апелляционные решения как по поводу афинян, так и о жителях полисов из Афинского морского союза, и тем самым представлял собой международный суд<sup>25</sup>. Античная формула передаёт этот этап судебной апелляции так:

21 *Photius. Lexicon* (E–M) ε 404:3–4 // *Photii patriarchae Lexicon*. P. 44. Ср. то же: *Glossae rhetoricae* (Λέξεις ῥητορικαί) (e cod. Coislin. 345) ε // *Anecdota Graeca*. Vol. 1 / ed. I. Bekker. Berlin, 1814. P. 247:30–248:2.

22 См.: *Harpocraton. Lexicon in decem oratores* α 110:1–3.

23 См. о гелиэе в 23-й главе книги: *Латышев В. В.* Очерк греческих древностей. Ч. I. Санкт-Петербург, 1888. С. 237, 243–245. Гелиэе принадлежала «...важная, во многом руководящая роль...» (*Мищенко Ф. Г.* Суд присяжных в Афинах // ЖМНП. 1892. Сентябрь. Отдел классической филологии. С. 119).

24 См.: *Панокин А. М.* Пересмотр судебных решений в Древней Греции и Древнем Риме. С. 140.

25 Там же.

«Апелляция — обращение к Собору/собранию»<sup>26</sup>.

Опротестовать решение одного судьи было просто, а противиться решению дикастерия было значительно сложнее<sup>27</sup>. Так, у ритора Гермона Тарсийского сохранилось следующее речение:

«Дважды об одном и том же законы препятствуют судиться»<sup>28</sup>.

Судебное решение было нормой, а его пересмотр — исключением<sup>29</sup>. Однако существовали три уважительные причины, которые позволяли надеяться на осуществление повторного суда, именовавшегося «высшим судом» (*греч.* «ἀναδικία, παλινδικία»):

- 1) вынесение первого судебного решения на основании лжесвидетельства<sup>30</sup>. В таком случае первое судебное решение откладывалось до вынесения второго — по поводу самого факта лжесвидетельства<sup>31</sup>;
- 2) наследственные дела<sup>32</sup>;
- 3) дела о гражданстве<sup>33</sup>. В случае отсутствия письменных подтверждений о наличии гражданства обвиняемый мог привлечь свидетелей, что позволяло ему доказать, что он не является чужеземцем<sup>34</sup>.

Аналогичная ситуация складывалась и в Древнем Риме, где народное собрание было более высокой судебной инстанцией, нежели царская власть<sup>35</sup>. Обращение к народу недовольного судебным решением

26 *Photius. Lexicon (E-M) ε 402:1 // Photii patriarchae Lexicon. P. 44: «ἔκκλητον τὴν ἐπὶ σύνοδον παραίτησιν». Ср. то же определение: Συναγωγή λέξεων χρησίμων (Versio antiqua) ε 198:1 // SGLG. 10. S. 195; Suda. Lexicon ε 477 // LGr. 1.2. P. 221:31.*

27 См.: Παπακωνσταντίνου Κ. Κ. Συμβολή στη μελέτη των λειτουργιών της δικαστικής απόφασης στην αρχαία Ελλάδα. Σ. 265.

28 *Hermogenes. Περὶ στάσεων 3:23–24.*

29 См.: Παπακωνσταντίνου Κ. Κ. Συμβολή στη μελέτη των λειτουργιών της δικαστικής απόφασης στην αρχαία Ελλάδα. Σ. 164, 193. См. также: *Dio Chrysostomus. Orationes 37, 31:4–8*, где «повторный суд» противопоставляется единожды принятым судебным решениям.

30 См.: *Plato. Leges 937c:5–d:5.*

31 Παπακωνσταντίνου Κ. Κ. Συμβολή στη μελέτη των λειτουργιών της δικαστικής απόφασης στην αρχαία Ελλάδα. Σ. 163, 265. О суде в связи с лжесвидетельствами см.: *Ibid.* Σ. 166–176.

32 *Ibid.* Σ. 176, 180–185, 265. Со ссылкой на: *Scholia in Platonem (scholia vetera) Dialogue Lg Stephanus P. 937d:2–5.*

33 *Ibid.* Σ. 185–190.

34 *Ibid.* Σ. 190.

35 См. статьи: *Егоров А. Б.* Римское народное собрание. Правовой статус и властные полномочия // Вестник СПбГУ. 2010. Сер. 2. Вып. 2. С. 59–72; *Гридин С. И.* Административное

называлось *provocatio* (лат. «воззвание, вызов»)³⁶: требующий пересмотра постановления магистрата³⁷ мог закричать: «Я к тебе обращаюсь!» (лат. *Ego te provoco!*). И тогда народный трибун (лат. *tribunus plebis*) способствовал вынесению «народного решения» (лат. «*judicium populi*») по приговору магистрата, т. е. происходил апелляционный суд народа³⁸.

По изложению историков II–I вв. до Р. Х., в первый год республиканского периода римской истории (509–31 гг. до Р. Х.) был принят основополагающий закон для пересмотра судебных решений — «Валериев закон о провокации/обращении» (лат. «*Lex Valeria de provocatione*»), первый из трёх римских «Валериевых» законов о «провокации/обращении» к народу³⁹. Согласно Плутарху, Публий Валерий Публикола «издал законы, из которых один наделял толпу особенно большой силой, разрешая обвиняемому обжаловать решение консулов перед народом»⁴⁰. По первому «Валериеву закону о провокации/обращении» магистрат не имел права вынести смертный приговор гражданину, пока тот не воспользуется этим правом защиты⁴¹.

По описанию Тита Ливия:

«Вслед за тем предложил он законы, которые не только сняли с него подозрение в желании царствовать, но дали делу такой поворот, что он даже стал угоден народу. Отсюда и пошло его прозвание Публикола. (2) С наибольшей благодарностью приняты были законы о праве жаловаться народу на магистратов и о проклятии и имуществу

производство в Римском праве // Вестник Университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА). 2021. № 6. С. 133–144.

- 36 Панокин А. М. Пересмотр судебных решений в Древней Греции и Древнем Риме. С. 141.
- 37 О том, кто такие магистраты: «Магистраты, сенат и народное собрание образовывали в римской республике три главные ветви власти. В руках магистратов была сосредоточена исполнительная власть, право законодательной инициативы и (совместная с сенатом) значительная часть административных функций. Магистрат, в традиции римского публично-правового порядка, это не чиновник, не служащий, названный (*sic*) для выполнения определённых функций, а частица римского народа, носитель его прав и величия». См.: Мартасов Д. В. Магистраты: виды, роль, значение в Древнем Риме // Политика, государство и право. 2012. № 3. URL: <https://politika.snauka.ru/2012/03/215>
- 38 Παπαγιάννη Ε., Αρναούτογλου Η., Δημπούλου Α. και άλλοι. Ιστορία Δικαίου. [Χωρίς τόπο], 2015. Σ. 95; Roselaar S. *Lex Valeria de provocatione*. P. 1. URL: [https://drive.google.com/file/d/1zBwOh9UT1m9\\_xFBSWAH1k0\\_-rqHNL3t4/view](https://drive.google.com/file/d/1zBwOh9UT1m9_xFBSWAH1k0_-rqHNL3t4/view)
- 39 Подробнее см.: Ibid. P. 2.
- 40 *Plutarchus. Publicola* 3:1–3. Рус. пер.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. I. Москва, 1994. С. 134.
- 41 *Cicero. De re publica* 2, 53 // *M. Tulli Ciceronis De re publica, librorum sex quae manserunt* / ed. K. Ziegler. [Leipzig], 1969. (*M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*). P. 71:3–6.

и самой жизни всякого, кто помыслит о царской власти. (3) Законы эти провёл он один, чтобы одному получить и признательность, и только тогда созвал собрание для выборов второго консула»<sup>42</sup>.

Согласно «Законам двенадцати таблиц» (сер. V в. до Р. X.)<sup>43</sup> только «высшее собрание» (*лат.* «*maximus comitiatus*» или, возможно, «*comitia centuriata*»<sup>44</sup>) может вынести смертный приговор, а все судебные постановления могут быть обжалованы через апелляцию<sup>45</sup>.

«1–2. Привилегий, [т. е. отступлений от закона в свою пользу. — *И. Д.*], пусть не испрашивают. Приговоров о смертной казни римского гражданина пусть не выносят, иначе как в центуриатных комициях <...>. Преславные законы XII таблиц содержали два постановления, из которых одно уничтожало всякие отступления от закона в пользу отдельных лиц, а другое запрещало выносить приговоры о смертной казни римского гражданина иначе, как в центуриатных комициях»<sup>46</sup>.

«5. В XII таблицах имелось постановление о том, что впредь всякое решение народного собрания должно иметь силу закона»<sup>47</sup>.

В 449 г. до Р. X. «Валериев и Горациев закон» о провокации/обращении (*лат.* «*Lex Valeria Horatia*») подтвердил возможность и необходимость апелляции к народу для суда магистрата<sup>48</sup>. По описанию Тита Ливия,

«новый закон, запрещавший избрание каких бы то ни было должностных лиц без права обжалования их действий: всякого, кто его нарушит, можно и должно убить, и это убийство не будет считаться уголовным преступлением <...>. Народный трибун Марк Дуиллий предложил плебеям закон, который они приняли, о том, что всякий, кто оставит плебеев без трибунов или захочет избрать консулов без права обжалования, подлежит каре розгами или топором»<sup>49</sup>.

42 *Titus Livius. Historia Romanae* II, 8, 1–3. Рус. пер. цит. по: *Тит Ливий. История Рима от основания города*. Кн. II. URL: <https://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1364000200>

43 О законах XII таблиц см.: *Гридин С. И.* Административное судопроизводство в римском праве. С. 133–144.

44 *Roselaar S.* *Lex Valeria de provocatione*. P. 2. URL: [https://drive.google.com/file/d/1zBwOh9UT1m9\\_xFBSWAH1k0\\_-rqHNL3t4/view](https://drive.google.com/file/d/1zBwOh9UT1m9_xFBSWAH1k0_-rqHNL3t4/view)

45 *Ibid.*

46 Таблица IX, 1–2 (= *Цицерон*. О законах III, 4, 11, 19, 44). Цит. по: *Законы XII таблиц*. URL: <https://ancientrome.ru/ius/i.htm?a=1446588975>

47 Таблица XII, 5 (= *Ливий*, VII, 17, 12). Цит. по: *Законы XII таблиц*. URL: <https://ancientrome.ru/ius/i.htm?a=1446588975>

48 *Roselaar S.* *Lex Valeria de provocatione*. P. 2.

49 *Titus Livius. Historia Romanae* III, 55, 5.14. Рус. пер. цит. по: *Тит Ливий. История Рима от основания города*. Кн. III. URL: <https://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1364000300>



В 300 г. до Р. Х. «Валериев закон о провокации/обращении» (лат. «*Lex Valeria de provocatione*») <sup>50</sup> был предложен Марком Валерием в смягчённой форме — без физического наказания для его нарушителей, но с такими последствиями, как «бесславие» (лат. «*infamia*») <sup>51</sup>. Данный закон являлся наиболее серьёзным и авторитетным по сравнению с двумя предшествующими <sup>52</sup>. Его отличительная особенность заключалась в том, что магистрат допускал «обращение» (лат. «*provocatio*») даже без посредства трибуна <sup>53</sup>. В то же самое время этот закон воспринимался как попытка поставить под сомнение справедливые решения единожды вынесенного суда — через повторную апелляцию <sup>54</sup>.

Учёные спорят о том, был ли закон 300 г. до Р. Х. первым и единственным римским законом об обращении к народу, а остальные всецело являлись плодом ошибки древних авторов — проекцией этого закона 300 г., опрокинутой в прошлое, — или по крайней мере один, а то и оба этих закона существовали в какой-то форме. Так или иначе, есть основания считать, что апелляция к народу применялась в Римской республике и до 300 г. до Р. Х.

В начале II в. до Р. Х. были приняты три «Закона Порция» (лат. «*Leges Porciae*») <sup>55</sup>, которые накладывали «тяжелейшую кару» (лат. «*gravis poena*») <sup>56</sup> за убийство или бичевание Римского гражданина. Речь может идти о смертной казни (впрочем, источники не сообщают о таких случаях). Однако законы Порция, возможно, усилили значение апелляции/обращения тем, что смертный приговор не мог быть вынесен без решения народа (лат. *iudicium populi*) <sup>57</sup>. Представителям магистрата было категорически запрещено «связывать, или бичевать, или убивать Римского гражданина». Недаром ап. Павел ссылался на то, что *Римского гражданина нельзя бичевать, да ещё без суда* (см. Деян. 22, 25). Также

50 См.: *Bauman R. A. The Lex Valeria de provocatione of 300 B.C. // Zeitschrift für Alte Geschichte. 1973. Bd. 22. H. 1 (1st Qtr). S. 34–47.*

51 *Titus Livius. Historia Romae 10, 9.*

52 *Roselaar S. Lex Valeria de provocatione. P. 2.*

53 *Ibid. P. 3.*

54 См.: *Dionysius Halicarnassensis. Antiquitates Romanae 11, 21, 5:5 – 6:1.* Рус. пер.: «Валерий и им поставленные, [и] те дела, [которые были поручены им] после получения консульской власти и по которым судебные процессы уже завершились, они приказали пересмотреть, за исключением, разве что, своих друзей, а решения, принятые всеми вами, приказали считать не вступившими в силу».

55 *Roselaar S. Lex Valeria de provocatione. P. 2–3.*

56 Все вместе известны как Закон Порция (лат. *Lex Porcia*).

57 *Titus Livius. Historia Romae 10, 9.*

в силу этих законов апелляция, вероятно, стала использоваться в войске, где до этого власть начальствующих лиц была неограниченной<sup>58</sup>.

С 149 г. до Р. Х. в Римской республике появились суды постоянных комиссий из сенаторов (а затем и всадников), решения которых не подлежали обжалованию. Постепенно они заменили суд народного собрания<sup>59</sup>.

В 132 г. до Р. Х. «Закон Семпрония» (*лат.* «*Lex Sempronia de capite civis Romani*») полностью запретил выносить смертные приговоры без «народного суда» (*лат.* «*iudicium populi*»)<sup>60</sup>. В изложении Цицерона:

«Гай Цезарь великолепно, разумеется, знает, что существует Семпрониев закон, касающийся прав римских граждан; знает, что не может быть никоим образом гражданином тот, кто является врагом государства; известно, наконец, ему и то, что самого составителя Семпрониева закона постигла кара от имени государства без соизволения народа»<sup>61</sup>.

В 123 г. до Р. Х. «Закон Ацилия о вымогательстве» (*лат.* «*Lex Acilia repetundarum*»)<sup>62</sup> придал апелляции ещё большее значение, предложив награду тому, кто обвинил римского магистрата и выиграл дело<sup>63</sup>.

Однако по оценке французского исследователя Ж. Годеме, «провокация / обращение к народу» (*лат.* «*provocatio ad populum*») имело скорее политический, нежели юридический характер<sup>64</sup>. Апелляция как таковая — перед «единственным судьёй» (*лат.* «*iudex unus*»), чьи решения не подлежат обжалованию, — стала осуществляться только с начала империи, т. е. начиная с I в. по Р. Х.

## 2. Апелляция в имперский период Римской империи

В эпоху гражданских войн в Древнем Риме (133–30 гг. до Р. Х.) римский сенат дал возможность магистратам принимать чрезвычайные полномочия. Членам магистратов: консулам, преторам, народным трибунам и проконсулам — была предоставлена неограниченная власть, в том

58 См.: *Roselaar S. Lex Valeria de provocatione. P. 4.*

59 *Ibid. P. 4.*

60 *Панокин А. М. Пересмотр судебных решений в Древней Греции и Древнем Риме. С. 142.*

61 *Roselaar S. Lex Valeria de provocatione. P. 4.*

62 *Cicero. In Catilinam IV, 5. Рус. пер. цит. по: Марк Туллий Цицерон. Речи против Катилины. Речь IV // О заговоре Катилины. Речи против Катилины / Гай Саллюстий Крисп, Марк Туллий Цицерон; пер. С. П. Гвоздев. Москва, 2021. С. 145.*

63 См.: *Badian E. Lex Acilia Repetundarum // The American Journal of Philology. 1954. Vol. 75. № 4. P. 374–384.*

64 *Roselaar S. Lex Valeria de provocatione. P. 4.*

числе и судебная. В частности, они получали право выносить смертный приговор для римских граждан по законам военного времени, без права провокации / обращения к народному собранию со стороны осуждённого. Однако данные меры оставались исключением из правила и применялись в крайних обстоятельствах военной эпохи, о чём ясно писал Саллюстий (в связи с заговором Катилины 22 октября 63 г. до Р. Х.):

«Подобным сенатским постановлением, по римским обычаям, должностному лицу вверяется исключительная власть набирать войско, вести войну, поддерживать всеми возможными средствами порядок среди союзников и граждан и, кроме того, сосредоточивать в своих руках верховное командование и высшую судебную власть как внутри государства, так и на театре военных действий. Иначе без приказа народа консул ни в какой мере не пользуется подобными прерогативами»<sup>65</sup>.

Исключение, принятое для военного времени, позже стало правилом и для мирного. В 120-х гг. до Р. Х. был создан «Высший сенаторский совет» (*лат.* «*Senatus Consultum Ultimum*»), дававший Сенату неограниченную власть для наказания граждан, представлявших угрозу государству. При этом обращение (*лат.* *provocatio*) не могло применяться в ряде установленных случаев или вопросов, которые стали именоваться «постоянными» (*quaestiones perpetuae*). Это понизило значимость *provocatio*<sup>66</sup>.

Во времена императора Клавдия (10 г. до Р. Х. — 54 г. по Р. Х.) был создан специальный государственный орган, занимавшийся рассмотрением апелляционных жалоб. Скорее всего, во времена правления Клавдия появляется апелляция перед правителем — в период между 37 и 60 гг. по Р. Х.<sup>67</sup> При следующем императоре, Нероне, апелляция начинает осуществляться перед сенатом<sup>68</sup>.

Следует отметить, что в Римской империи апелляцией начинает заниматься государство в эпоху начала христианского благовестия. Христос «Солнце правды» пришёл в мир, родился во времени и воплотился ради исполнения Божественного Смотра — Домостроительства (*греч.* Οἰκονομία), в т. ч. и прежде всего в пределах Римской империи,

65 Gaudemet J. *Institutions de l'Antiquité*. Paris, 1967. P. 646.

66 Гай Саллюстий Крисп. О заговоре Катилины 29, 3 // О заговоре Катилины. Речи против Катилины / Гай Саллюстий Крисп, Марк Туллий Цицерон; пер. С. П. Гвоздев. Москва, 2021. С. 56.

67 Roselaar S. *Lex Valeria de provocatione*. P. 4.

68 Gaudemet J. *Institutions de l'Antiquité*. P. 646, n. 5.

в которой особо декларировалась идея правды и справедливости (*лат.* *iustitia*, *греч.* *δικαιοσύνη*).

В римском судебном процессе ключевую роль стал играть экстраординарный процесс<sup>69</sup>. Этому способствовало укрепление государственной власти в лице императора и его помощников. Ещё в 23 г. до Р. Х. во времена ранней империи (*лат.* *principatum*) Августа были приняты два закона: «Юлиев закон частных судебных решений» (*лат.* «*lex Iulia iudiciorum privatorum*») и «Юлиев закон публичных судебных решений» (*лат.* «*lex Iulia iudiciorum publicorum*»). Представители высшей власти: наместники и муниципальные магистраты римских провинций — получили право самостоятельного решения дел, без участия второй судебной инстанции. Данный подход стал рассматриваться как экстраординарный, он и оказался лежащим в основе «расследования за пределами обычного порядка» (*лат.* «*extra ordinem cognitio*»), предельно важного для формирования апелляционного процесса.

Процедура апелляции содержалась в юридической процедуре «Процесс судебных решений» (*лат.* «*Ordo iudiciorum privatorum*»)<sup>70</sup>. Данная процедура была первоначально распространена в эллинистических провинциях, что подчёркивает глубокую связь между эллинистической и римской юридическими традициями. Помимо прочего, в процедуре «Расследование за пределами обычного порядка» (*лат.* «*Cognitio extra ordinem*») римский император мог отменять приговоры своих должностных лиц<sup>71</sup>.

Во II в. апелляция подверглась определённой регламентации, хотя процесс апелляции мог ещё осуществляться в устной форме, например, в эпоху императора Адриана<sup>72</sup>.

Судебная власть в Римской империи постепенно усиливалась и «снизу», и «сверху», то есть вбирала в себя административно-судебные полномочия народа и императора. Так, император Септимий Север (146–211 гг.) переложил часть своих полномочий как высшего апелляционного судьи на преторианского префекта<sup>73</sup>.

69 *Gaudemet J. Institutions de l'Antiquité. P. 646, n. 5.*

70 Другое наименование — когниционный процесс или производство.

71 *Gaudemet J. Institutions de l'Antiquité. P. 646–647. Со ссылкой на: Perrot E. L'appel dans la procédure de l'ordo iudiciorum. Thèse. Paris, 1907.*

72 *Gaudemet J. Institutions de l'Antiquité. P. 647. См. о данной процедуре: Παπαγιάννη Ε., Αρναούτογλου Η., Δημοπούλου Α. και άλλοι. Ιστορία Δικαίου. Σ. 94; Иванова О. В. Защита прав лиц, не участвовавших в деле, в римском гражданском процессе // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 2009. № 1. С. 81–92.*

73 *Gaudemet J. Institutions de l'Antiquité. P. 647.*

В то же самое время апелляционная практика подвергалась критике: так, в Риме Гней Домиций Анний Ульпиан (*лат.* Domitius Ulpianus, 170–223 гг.) оставил следующее заявление:

«Нет никого, кто бы не знал, сколь частым и сколь необходимым является применение апелляции, поскольку это, без сомнения, исправляет несправедливость либо неопытность судей, хотя иногда изменяет в худшую сторону правильные решения — ведь не всегда лучше решает тот, кто принимает решение последним»<sup>74</sup>.

В 294 г. император Диоклетиан (245–313 гг.) издал указ, согласно которому экстраординарный процесс «Расследование за пределами обычного порядка» становился единственным возможным среди других судебных процессов. При императоре Диоклетиане в соответствии с тетрархией появились четыре преторианских префекта, обладавших правом приёма апелляционных обращений<sup>75</sup>, — очередное подтверждение того факта, что судебная система развивалась параллельно со становлением государственного устройства.

Согласно процедуре «Расследование за пределами обычного порядка» (*лат.* «Cognitio extra ordinem») апелляция осуществлялась следующим образом. Первый уровень апелляции — обращение от муниципальных магистратов к правителям; второй — к высшему правителю, то есть преторианскому префекту<sup>76</sup>. Особую роль стал играть префект города Рима, взяв на себя судебные полномочия и привилегии претора<sup>77</sup>.

Император Диоклетиан считал суд по апелляции более важным нежели первый суд, в котором запрещалось возвращать подлежащее пересмотру дело:

«Тем, кто будет рассматривать апелляции и постановлять решения, следует выносить их таким образом, чтобы они понимали, что так как апелляция была подана после прекращения процесса в силу вынесенного решения, то ни по какой причине не допускается отсылать дело судье, которому это решение принадлежало. Но всякий спор следует завершать собственным решением, так как считается, что польза от установленного правила заключается в том, что после вынесения решения тем, кто рассматривает апелляцию,

74 Ж. Годеме указывает в общем, что император стал передавать свои судебные полномочия сенату и высшим должностным лицам (*Gaudemet J. Institutions de l'Antiquité. P. 647*).

75 Дигесты 49, 1, 1. Рус. пер. А. М. Сморчкова цит. по: 49 книга Дигест. URL: <https://rimpravo.ru/49-kniga-digest-iustiniana>

76 Панокин А. М. Пересмотр судебных решений в Древней Греции и Древнем Риме. С. 143.

77 *Gaudemet J. Institutions de l'Antiquité. P. 647*.

не может быть совершен ее возврат судье, на которого подана апелляция жалоба»<sup>78</sup>.

Установивший единство императорской власти и сделавший Православие дозволенной религией святой император Константин (272–337 гг.), с одной стороны, значительно наделил правом пересмотра судебных решений преторианских префектов, префекта Рима, проконсулов и викариев (т. е. было увеличено число апелляционных судов), а с другой стороны, сам он получил право обжалования решений любого судьи, кроме преторианского префекта (правившего *vice sacra*, т. е. заменяя императора)<sup>79</sup>. Т. о., император Константин отчасти восстановил монархический принцип в судопроизводстве<sup>80</sup>, который предвительно появился в ранний период существования Римской империи как принципата, но потом был ослаблен.

Во времена императора Константина последовательность судебных инстанций в процессе обжалования может быть представлена следующим образом:

- наместники провинций;
- экзархи диоцезов;
- префекты<sup>81</sup> (кроме преторианского префекта<sup>82</sup>);
- император.

Право на апелляцию оказывалось дополнительным правом для тех, кто мог судиться законным образом:

«Необходимо также, чтобы те, кто получает право на рассмотрение дела судьёй, уполномоченным императором, получали и право на апелляцию»<sup>83</sup>.

Константинопольская префектура получила судебные преимущества над решениями двух преторов столицы<sup>84</sup>, а более расширенные

78 *Gaudemet J. Institutions de l'Antiquité. P. 782.*

79 Кодекс Юстиниана. Книга седьмая, LXII // Кодекс Юстиниана / пер. с лат.; отв. ред. А. В. Копылов. Кн. 7. Москва, 2002. С. 211.

80 *Gaudemet J. Institutions de l'Antiquité. P. 782, 803.*

81 См.: *Макаров Д. А. Система права Византийской империи. С. 106–107.*

82 Кодекс Юстиниана. С. 219: «Поэтому если проигравший будет утверждать, что апелляция вручена, но не принята судьёй, то пусть он обратится к префектам, чтобы судиться у них как будто бы апелляция принята» (Из документа 1 сентября 331 г. Кодекс Юстиниана. Книга седьмая, LXII).

83 «Но мы не позволяем подавать апелляционную жалобу на решение преторианского префекта» (Там же).

84 От 12 января 321 г. (Там же).

полномочия выносить высший суд в отношении ряда других регионов она получила позднее — при императоре Констанции<sup>85</sup>.

Представления о церковном суде и справедливости в раннехристианскую эпоху отразились в творениях мужей апостольских, Послании Варнавы, Пастыре Ермы и Дидахе, а также в текстах раннехристианских авторов, в том числе занимавшихся экзегезой стихов Священного Писания о суде и воздаянии<sup>86</sup>.

На Анкирском и Неокесарийском Поместных Соборах IV в., предшествовавших I Вселенскому Собору, стали приниматься правила, составившие начало канонической традиции Церкви<sup>87</sup>. Они ориентировались, в т. ч., и на императорское законодательство. Только в эпоху императора Константина была предпринята первая попытка систематизировать эти собрания права<sup>88</sup>. Подробнее об апелляции в церковном праве планируем высказаться в особой статье.

### Заключение

С VI в. до Р. Х. до IV в. по Р. Х. апелляция прошла долгий, почти 1000-летний путь от высшей инстанции народного суда до высшей инстанции суда лиц, ближайших к императору, или самого императора. Экстраординарный процесс, постепенно усиливавший свои позиции в эпоху раннего христианства (I–IV вв.), стал возможностью реализовать апелляцию как форму повторного рассмотрения спора. По мере сакрализации личности и служения императора и апелляция должна была становиться всё более и более централизованной и сосредоточенной в итоге в руках представителя Бога на земле — императора<sup>89</sup>. Провиденциально

85 Кодекс Юстиниана. С. 217: «Тот же Август к городскому префекту Юлиану. Если у одного или другого претора в процессе рассмотрения спора какой-либо стороной в качестве средства защиты будет подана апелляционная жалоба, то пусть апеллант исполнит священное решение городской префектуры < Константинополя >» (Кодекс Юстиниана. Книга седьмая, LXII).

86 Кодекс Юстиниана. С. 219: «Тот же Август к сенату. В случаях, когда апелляция подается в отношении < решений, принятых в > Вифинии, Пафлагонии, Лидии, Гелеспонте, а также на островах и в Счастливой Фригии, в Европе и Родопе, а также Гемимонте, то пусть апеллант обращается в священный суд префектуры города < Константинополя >». Дано в 5-й день до майских нон в консульство Тавра и Флоренция. [3 мая 361 г.]. (Там же).

87 Подробнее см.: *Wessel S. The Formation of Ecclesiastical Law in the Early Church // Hartmann W., Pennington K. The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Washington (D. C.), 2012. (History of Medieval Canon Law; 4). P. 1–23.*

88 См.: *Ibid.*

89 *Ibid.* P. 21.

эта роль выпала на долю первого христианского императора прав. Константина Великого, хотя ему не удалось до конца провести процесс предельного сосредоточения высшей апелляционной инстанции в руках единовластного императора<sup>90</sup>. Впоследствии в Византии император оставался высшим органом судебной власти, как видно по книжной миниатюре, на которой изображен император Лев VI Мудрый, принимающий просителей с апелляцией<sup>91</sup>.

В доимператорский период античной истории высшей судебной инстанцией было народное собрание, а в императорский период таковой постепенно становился Римский / Ромейский император. Именно в его руках была сосредоточена высшая судебная власть, которую он мог делегировать своим ближайшим помощникам и лицам, занимавшим самые высокие посты в имперской администрации. Православная Церковь, после прекращения гонений вступившая в период веротерпимости с элементами государственной поддержки, ориентировалась на государственное административное деление, а также должна была в определённой степени перенять элементы государственной судебной системы. Однако перед Церковью — достаточно свободной в своём духовном волеизъявлении — открылась удивительная возможность создать собственную судебную систему без прямого копирования. Именно такая система и стала складываться на христианском Востоке — при равенстве иерархов — глав Поместных Церквей между собой, означавшем, в т. ч., и судебное равенство.

### Источники

*Aelius Aristides*. Ῥώμης ἐγκώμιον // *Aristides*. Vol. 1 / ed. G. Dindorfii [W. Dindorf]. Lipsiae [Leipzig]: Libraria Weidmannia; Reimer, 1829. [Hildesheim: Olms, 1964]. P. 321–370.

*Anonymus*. Ῥητορικὰ λέξεις // Ῥητορικὰ λέξεις: editio princeps / ed. M. N. Naoumides. Ἐν Ἀθήναις: Τυπ. Τοῦδάνου Μυρτίδη, 1975. (Ἀθηνᾶ. Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων; τ. 20). Σ. 59–85.

*Aristoteles et Corpus Aristotelicum*. Fragmenta varia // *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* / ed. V. Rose. Lipsiae [Leipzig]: Teubneri [Teubner], 1886. [1967]. P. 23–425.

*Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 27. Col. 59–590.

*Athanasius Alexandrinus*. Quaestiones in Scripturam Sacram [Sp.] // PG. T. 28. Col. 711–774.

90 По словам С. Я. Гагена, в Византии «принцип законности сочетается с автократией и абсолютизмом» в лице императора. См.: *Гаген С. Я.* Император и закон: рациональное и символическое в византийском правосознании // *Imagines mundi: альманах исследований всеобщей истории XVI–XX вв.* 2008. № 5. Серия «Интеллектуальная история». Вып. 3. С. 56.

91 См.: *Παπαγιάννη Ε., Αρναούτογλου Η., Δημοπούλου Α. και άλλοι.* Ιστορία Δικαίου. Σ. 167.



- Athanasius Scholasticus*. *Novellae constitutiones* // *Das Novellensyntagma des Athanasios von Emesa* / hrsg. D. Simon, S. Troianos. Frankfurt am Main: Löwenklau Gesellschaft, 1989. (FBR; Bd. 16). S. 2–500.
- Basilica (vel Leges)*. *Liber juridicus alphabeticus sive synopsis minor* // *Ecloga Privata Aucta* / ed. P. Zepos (post C. E. Z. von Lingenthal). Athenis: Fexis, 1931. (JGR; vol. 6). P. 327–547.
- Basilica (vel Leges)*. *Scholia in Basilicorum libros I–XI // Basilicorum libri LX*. Series B: [in 9 vols.] / ed. H. J. Scheltema. Vol. 1. Groningen; Djakarta: Wolters; 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1953. (*Scripta Universitatis Groninganae*). P. 1–448.
- Cicero*. *De re publica* // *M. Tulli Ciceronis De re publica, librorum sex quae manserunt* / ed. K. Ziegler. Lipsiae [Leipzig]: Teubner, 1969. (*M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*).
- Collectio verborum utilium e differentibus rhetoribus et sapientibus multis* (Σβ) (*recensio aucta e cod. Coislin. 345*) // *Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecae regiae Parisiensis*. Vol. 1 / ed. L. Bachmann. Lipsiae [Leipzig]: Hinrichs, 1828. [Olms: Hildesheim, 1965]. P. 3–422.
- Dio Chrysostomus*. *Orationes* // *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum* Quae exstant omnia. Vols. 1–2. Berlin: Weidmann, 1893 (1); 1896 (2). [1962].
- Diogenianus Heracleensis (Ponti)*. *Paroemiae (epitome operis sub nomine Diogeniani)* (e cod. Vindob. 133) *Corpus paroemiographorum Graecorum*: [in 2 t.]. T. 2 / ed. E. L. von Leutsch. Göttingae [Göttingen]: Sumptus fecit Libraria Dieterichiana, 1851. [Hildesheim: Olms, 1958]. P. 1–52.
- Dionysius Halicarnassensis*. *Antiquitates Romanae* // *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae supersunt*: in 4 vols. / hrsg. K. Jacoby. Leipzig: Teubner, 1885 (1); 1888 (2); 1891 (3); 1905 (4). [1967].
- Glossae rhetoricae* (Λέξεις ῥητορικαί) (e cod. Coislin. 345) // *Anecdota Graeca*. Vol. 1 / ed. I. Bekker. Berlin: Nauck, 1814. P. 195–318.
- Gregorius Nyssenus*. *De oratione Dominica orationes I–V* // *Grégoire de Nysse. Homélie sur le Notre Père* / éd. C. Boudignon, M. Cassin, J. Seguin. Paris: Éditions du Cerf, 2018. (SC; vol. 596). P. 292–525.
- Harpocration (Gramm.) Alexandrinus*. *Lexicon in decem oratores* // *Harpocration. Lexeis of the Ten Orators* / ed. J. J. Keaney. Amsterdam: Hakkert, 1991. P. 1–268.
- Hermogenes*. *Περὶ στάσεων* // *Hermogenis Opera* / ed. H. Rabe. Leipzig: Teubner, 1913. [1969]. P. 28–92.
- Julius Pollux*. *Onomasticon (lib. VI–X)* // *Pollucis Onomasticon*: [in 2 fasc.] / ed. E. Bethe. Fasc. 2. Lipsiae [Leipzig]: Teubner, 1931. (LGr; vol. 9.2). P. 1–248.
- Origenes*. *Homiliae in Job (fragmenta in catenis, typus I+II)* (e codd. Vat.) // *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*: [in 7 t. (t. 1–6, t. 8)]. T. 2 / ed. J. B. Pitra. Parisiis [Paris]: Typis Tusculanis, 1884. [Farnborough: Gregg Press, 1966]. P. 361–391.
- Origenes*. *Selecta in Psalmos* [Dub.] (*fragmenta e catenis*) // PG. T. 12. Col. 1053–1320, [1319–1368], 1367–1370, [1369–1388], 1387–1390, [1391–1410], 1409–1686.
- Photius*. *Lexicon (E–M)* // *Photii patriarchae Lexicon*. Vol. 2 (E–M) / ed. C. Theodoridis. Berlin; New York (N. Y.): De Gruyter, 1998. P. 3–592.

- Plato. Leges // Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1907. [1967]. St II. 624a–969d.
- Plutarchus. De amore prolis* (lib. 24–45) // *Plutarchi Moralia*: [in 7 vols.]. Vol. 3 / ed. W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking. Lipsiae [Leipzig]: Teubneri [Teubner], 1929. [1972; Monachii [München]; Lipsiae [Leipzig]: Saur, 2001]. P. 1–542.
- Plutarchus. Publicola // Plutarchi Vitae parallelae*: [in 3 vols.]. Vol. 1.1 / ed. K. Ziegler. Leipzig: Teubner, 1969. P. 124–152.
- Scholia in Platonem (scholia vetera) // Scholia Platonica* / ed. W. C. Greene. Haverford (Pa.): American Philological Association, 1938. P. 1–405, 407–413.
- Sopater Atheniensis. Διαίσεις ζητημάτων // Rhetores Graeci*. Vol. 8 / ed. C. Walz. Stuttgartiae [Stuttgart], Tubingae [Tübingen]: J. G. Cotta; Londini [London]: Black, Young & Young; Lutetiae [Paris]: Firmin Didot, 1835. [Osnabrück: Otto Zeller, 1968]. P. 2–385.
- Suda. Lexicon // Suidae lexicon*: [in 4 partes] / ed. A. Adler. Pars 2 (Δ–Θ). Lipsiae [Leipzig]: Teubner, 1931. [Stuttgartiae [Stuttgart]: Teubner, 1994]. (LGr; vol. 1.2). P. 1–740.
- Συναγωγή λέξεων χορησίμων (Versio antiqua) // *Synagoge (Συναγωγή λέξεων χορησίμων)*: Texts of the Original Version and of MS. B / ed. I. C. Cunningham. Berlin; New York (N. Y.): De Gruyter, 2003. (SGLG; Bd. 10). S. 73–523.
- Гай Саллюстий Крисп. О заговоре Катилины // О заговоре Катилины. Речи против Катилины / Гай Саллюстий Крисп, Марк Туллий Цицерон; пер. С. П. Гвоздев. Москва: Юрайт, 2021. С. 33–90.*
- Кодекс Юстиниана / пер. с лат.; отв. ред. А. В. Копылов. Кн. 7. Москва: Статут, 2002.
- Марк Туллий Цицерон. Речи против Катилины. Речь IV // О заговоре Катилины. Речи против Катилины / Гай Саллюстий Крисп, Марк Туллий Цицерон; пер. С. П. Гвоздев. Москва: Юрайт, 2021. С. 140–154.*
- Плутарх. Сравнительные жизнеописания*: [в 2 т.]. Т. I. Москва: Наука, 1994.

## Литература

- Андрей (Шагуна), архиеп.* Краткое изложение канонического права Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Санкт-Петербург: Тип. Департамента уделов, 1872.
- Гаген С. Я.* Император и закон: рациональное и символическое в византийском правосознании // *Imagines mundi*: альманах исследований всеобщей истории XVI–XX вв. 2008. № 5. Серия «Интеллектуальная история». Вып. 3. С. 41–60.
- Гридин С. И.* Административное производство в Римском праве // *Вестник Университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА)*. 2021. № 6. С. 133–144.
- Егоров А. Б.* Римское народное собрание. Правовой статус и властные полномочия // *Вестник СПбГУ*. 2010. Серия 2. Вып. 2. С. 59–72.
- Заозерский Н. А.* Церковный суд в первые века христианства. Кострома: Тип. Андроникова, 1878.
- Иванова О. В.* Защита прав лиц, не участвовавших в деле, в римском гражданском процессе // *Вестник Московского университета. Серия 11. Право*. 2009. № 1. С. 81–92.

- Латышев В. В.* Очерк греческих древностей. Пособие для гимназистов старших классов и для начинающих филологов: [в 2 ч.]. Ч. I: Государственные и военные древности. Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова и К<sup>о</sup>, <sup>2</sup>1888.
- Литвинова Л. В.* Апелляция // Православная энциклопедия. 2001. Т. 3. С. 21–23.
- Макаров Д. А.* Система права Византийской империи: историко-правовой аспект: [дис... канд. юрид. н.: 12.00.01]. Санкт-Петербургский государственный инженерно-экономический университет. Санкт-Петербург, 2007.
- Мищенко Ф. Г.* Суд присяжных в Афинах // Журнал Министерства народного просвещения. 1892. Сентябрь. Отдел классической филологии. С. 119–141.
- Нефедовский Г. В.* Церковь, правосудие и суд в Византийской империи // Философия права. 2017. № 1 (80). Р. 96–99.
- Паокин А. М.* Пересмотр судебных решений в Древней Греции и Древнем Риме // Актуальные проблемы российского права. 2016. Октябрь. № 10 (71). С. 138–146.
- Соколов Н. К.* Церковный суд в первые три века христианства // Православное обозрение. 1870. Второе полугодие (№ 7–12). С. 302–327.
- Badian E.* Lex Acilia Repetundarum // The American Journal of Philology. 1954. Vol. 75. № 4. Р. 374–384.
- Bauman R. A.* The Lex Valeria de provocatione of 300 B.C. // Zeitschrift für Alte Geschichte. 1973. Bd. 22. H. 1 (1st Qtr.). S. 34–47.
- Gaudemet J.* Institutions de l'Antiquité. Paris: Sirey, 1967.
- Evdokimov P., Clement O.* Vers le Concile. Appel à l'Eglise // Contacts. 1971. № 73–74. Р. 191–210.
- Perrot E.* L'appel dans la procédure de l'ordo iudiciorum. Thèse. Paris, 1907.
- Wessel S.* The Formation of Ecclesiastical Law in the Early Church // *Hartmann W., Pennington K.* The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Washington (D. C.): Catholic University of America Press, 2012. (History of Medieval Canon Law; vol. 4). Р. 1–23.
- Παπαγιάννη Ε., Αρσαούτογλου Η., Δημοπούλου Α. και άλλοι.* Ιστορία Δικαίου. [Χωρίς τόπο]: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015.
- Παπακωνσταντίνου Κ. Κ.* Συμβολή στη μελέτη των λειτουργιών της δικαστικής απόφασης στην αρχαία Ελλάδα. Θεσσαλονίκη: University Studio Press; Εκδόσεις Επιστημονικών Βιβλίων και Περιοδικών, 2015.
- Τρωιάνος Σ. Ν.* Εκκλησιαστική δικονομία μέχρι θανάτου Ιουστινιανού. Διατριβή επί διδακτορία υποβληθείσα εις την νομικήν σχολήν του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Αθήναι, 1964.

### Интернет-ресурсы

- 49 книга Дигест / пер. А. М. Сморгцова. [Электронный ресурс]. URL: <https://rimpravo.ru/49-kniga-digest-iustiniana> (дата обращения: 7.7.2025).
- Мартасов Д. В.* Магистраты: виды, роль, значение в Древнем Риме // Политика, государство и право. 2012. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://politika.snauka.ru/2012/03/215> (дата обращения: 4.7.2025).

Законы XII таблиц. [Электронный ресурс]. URL: <https://ancientrome.ru/ius/i.htm?a=1446588975> (дата обращения: 7.7.2025).

*Тит Ливий*. История Рима от основания города. Книга II. [Электронный ресурс]. URL: <https://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1364000200> (дата обращения: 7.7.2025).

*Тит Ливий*. История Рима от основания города. Книга III. [Электронный ресурс]. URL: <https://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1364000300> (дата обращения: 7.7.2025).

*Roselaar S.* Lex Valeria de provocatione. [Электронный ресурс]. URL: [https://drive.google.com/file/d/1zBwOh9UT1m9\\_xFBSWAH1k0\\_-rqHNL3t4/view](https://drive.google.com/file/d/1zBwOh9UT1m9_xFBSWAH1k0_-rqHNL3t4/view) (дата обращения: 6.7.2025).

# БОГООСТАВЛЕННОСТЬ В СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

К ВОПРОСУ ОБ УКОРИЗНЕННОСТИ

Александр Дмитриевич Пономарёв

магистр теологии  
студент Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
aponomarev@mpda.ru; ponomareff@theological.ru

**Для цитирования:** Пономарёв А. Д. Богооставленность в сотериологическом контексте: к вопросу об укоризненности // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 125–146. DOI: 10.31802/GV.2025.57.2.006

## Аннотация

УДК 27-1

Статья посвящена осмыслению богооставленности, её богословскому анализу в сотериологическом и христологическом контекстах. В частности, рассматривается отношение к богооставленности у прп. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина, которые хоть и считали, что Спаситель усвоил богооставленность относительным, пропиеческим образом, но непосредственно сам вопрос об укоризненности не ставили, что послужило основанием для постановки такого вопроса в данной статье. Как результат, было предложено разделять богооставленность, подобно неведению, на укоризненную и безукоризненную. Опираясь на малоизвестную цитату свт. Кирилла Александрийского были найдены аргументы в пользу определения последней. Главный вывод настоящей статьи заключается в том, что у нас есть основания говорить о безукоризненной богооставленности нашей природы, которая является последствием грехопадения Адама, наследуется нами подобно другим естественным страстям и которая преодолевается в Крещении, в котором человек получает благодать Святого Духа и становится членом Тела Христова. С сотериологической позиции выделение и обоснование безукоризненной богооставленности даёт нам возможность говорить о ней как о реально испытанной на Кресте Господом Иисусом Христом по Его человечеству и, как следствие, исцеленной Им ради нашего спасения и врачевания падшей природы.

**Ключевые слова:** богооставленность, укоризненные страсти, безукоризненные страсти, относительное усвоение, благодать, энергия, человеческая природа, первородный грех, неведение, спасение, прп. Максим Исповедник, свт. Кирилл Александрийский.

Статья поступила в редакцию 3.12.2024; одобрена после рецензирования 3.2.2025

---

## God-Forsakenness in Soteriological Context: On Question of Reproachfulness

**Alexander D. Ponomarev**

MA in Theology

student of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

aponomarev@mpda.ru; ponomareff@theological.ru

**For citation:** Ponomarev, Alexander D. “God-Forsakenness in Soteriological Context: On Question of Reproachfulness”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 125–146 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.006

**Abstract.** The article is focused on understanding of God-abandonment and its theological analysis in the soteriological and Christological contexts. Specifically, here examines the attitude to God-forsakenness in theological thought of St. Maxim the Confessor and St. John of Damascus, who, despite they believed that the Savior accommodate God-abandonment in prosopic way, did not directly raise the question of its reproachfulness, which served as a reason for questioning it in this article. As a result, it is proposed to divide God-abandonment, like the ignorance, into sinful and sinless. Based on a little-known quote from St. Cyril of Alexandria, compelling arguments were found in favor of defining the latter. The main conclusion of this article is the admission of the blameless God-forsakenness of our nature, which is a consequence of the fall of Adam, is inherited by us like other natural sinless passions and is overcome in Baptism, when a person receives the Holy Spirit and becomes a member of the Body of Christ. From the soteriological point of view, the identification and justification of impeccable God-forsakenness gives us the opportunity to speak of it as having been really experienced on the Cross by the Lord Jesus Christ in His humanity and, as a result, healed by Him for the sake of our salvation and the curing of fallen nature.

**Keywords:** God-forsakenness, reproachful passions, blameless passions, relative assimilation, grace, energy, human nature, original sin, ignorance, salvation, St. Maximus the Confessor, St. Cyril of Alexandria.

The article was submitted on 12/3/2024; approved after reviewing on 2/3/2025

## Введение

По определению Ж.-К. Ларше, богооставленность есть «чувство покинутости Богом или утраты Его благодати»<sup>1</sup>. Понятие «богооставленность» не имеет точного аналога в греческом языке. Наиболее часто в святоотеческой письменности используется слово ἡ ἐγκατάλειψις, что в большинстве случаев можно перевести как «оставленность (покинутость)». Релевантность этих двух терминов (оставленность и богооставленность) обеспечивается контекстом, когда речь идёт преимущественно об оставлении Богом (греч. ἡ ἐγκατάλειψις τοῦ Θεοῦ)<sup>2</sup> или об оставлении Божественной благодатью (греч. ἡ ἐγκατάλειψις τῆ χάριτι<sup>3</sup>)<sup>4</sup>.

В святоотеческом богословии богооставленность имеет два направления: в одном речь идёт об оставлении подвижника благодатью в духовной жизни, а в другом говорится о богооставленности Спасителя на Кресте. У святых отцов оба эти направления не всегда связаны между собой. Для нас преимущественно будет актуально второе, христологическое, направление.

О богооставленности Христа на Кресте мы можем говорить на основании евангельского свидетельства. Речь идет о «Вопле оставленности»<sup>5</sup>, т. е. словах: «*Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?*» (Θεέ Μου Θεέ Μου, ἵνατί Με ἐγκατέλιπες;)<sup>6</sup> (Мф. 27, 46; подобно и в Мк. 15, 34<sup>7</sup>). Эти слова встречаются в 21-м псалме (Пс. 21, 2)<sup>8</sup>, однако святые отцы никогда не считали, что Христос со Креста просто цитирует фразу из известного Ему псалма, но сам псалом воспринимали как пророчество о Спасителе<sup>9</sup>. При сотериологическом подходе главный вопрос

1 Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский. Москва, 2016. С. 154.

2 Например, см.: *Iohannes Chrysostomus. Expositio in psalmos. Psalm XII // PG. 55. Col. 150.*

3 Например, см.: *Iohannes Chrysostomus. Ecloga de humilitate animi, homil. VII // PG. 63. Col. 618–619.*

4 В большинстве случаев оставленность Богом или Божественной благодатью уже подразумевается авторами при использовании слова ἐγκατάλειψις (без дополнительных уточняющих атрибуций), так как из контекста понятно, о каком оставлении идёт речь.

5 В западном богословии принято называть эти слова Иисуса «Cry of Dereliction» (англ.).

6 Ср.: GNT. S. 98.

7 «*Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?*» («ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;») (GNT. S. 172).

8 «*Боже мой! Боже мой! [внемяли мне] для чего Ты оставил меня?*» («Ὁ θεός ὁ θεός μου, πρόσχεσ μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με») (Psalmi // Septuaginta. Vol. 2 / ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979. S. 19).

9 Т. е. не Христос цитирует известный Ему псалом, а псалом пророчесствует о том, что Господь Иисус переживёт и произнесёт на Кресте. Так, например, блж. Феодорит Кирский

звучит следующим образом: испытал ли Господь на Кресте чувство богооставленности и была ли нужда в исцелении нашей оставленности, которая постигла человечество после грехопадения?

Несмотря на то, что достаточно много<sup>10</sup> отцов оставили свои толкования на тему богооставленности Христа, в целом она не получила у них широкого освещения. В святоотеческой письменности данная тема затрагивается скупом, только в виде отдельных комментариев, часто вплетённых в иную догматическую дискуссию. Понимание «Вопля оставленности» Спасителя никогда не было специально обсуждаемо ни на Вселенских Соборах, ни в переписках или богословских спорах между авторами той эпохи. Проблема осложняется ещё и тем, что Крестная молитва Спасителя затрагивает основные догматы: триадологический и христологический, а большая часть доступных нам толкований относится ко времени, когда не была окончательно прояснена основная богословская терминология, а именно: термины «лицо» (*греч.* «πρόσωπον»), «ипостась» (*греч.* «ὑπόστασις»), «природа» (*греч.* «φύσις») и «сущность» (*греч.* «οὐσία»)<sup>11</sup>, сами догматы не были окончательно сформулированы, не были преодолены (и даже ещё не сформировались) ереси несторианства и аполинарианства, монофизитства и монофелитства<sup>12</sup>. Не

воскликает: «Как же можно отвергать свидетельство самой Истины?.. Изрекает же сие Владыка Христос как человек» (*Феодорит Кирский, блж. Изъяснение псалмов. Изъяснение псалма 21, 2 // Он же. Творения. Т. 2. Москва, 2004. С. 76*). Экзегеза, подразумевающая цитирование Христом псалма, преимущественно принадлежит протестантской среде, хотя встречается и у некоторых православных авторов. Например, такой точки зрения придерживается архим. Ианнуарий (Ивлиев): «Возглас Иисуса Христа не следует понимать как жалобный стон о богооставленности. Иисус молится, вспоминая в своей предсмертной молитве 21-й Псалом...» (*Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Марка. Богословско-экзегетический комментарий. Москва, 2019. С. 391*).

- 10 Среди них можно выделить прп. Ефрема Сирина, свт. Илария Пиктавийского, прп. Афанасия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, свт. Амвросия Медиоланского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, блж. Феодорита Кирского и прп. Иоанна Дамаскина. Отдельно стоит отметить прп. Максима Исповедника, который, хотя целенаправленно и не рассматривал проблему толкования богооставленности Христа на Кресте, внёс неоценимый вклад для понимания Гефсиманского моления Спасителя, что может быть использовано при осмыслении похожего по сложности и сродного по проблематике евангельского места.
- 11 См. подробнее: *Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. Москва, 2019. С. 35–53.*
- 12 Если для христианских богословов доникейской эпохи христологическая проблематика сочетания во Христе человеческой ограниченности и Божественной неограниченности была достаточно смутной, то в противостоянии основным ересям (арианства, несторианства, монофизитства и монофелитства, и др.) христологическое «напряжение»



удивительно, что святоотеческая экзегеза таких сложных слов Христа достаточно разнородна и не разработана.

Впрочем, у отцов прослеживаются два разных подхода. Первый предлагает толкования «от относительного усвоения»<sup>13</sup>, в котором богооставленность Христа понимается как изображение Им нашей человеческой оставленности, реально при этом Им не испытанной. Второй тип допускает реальное переживание Христом чувства оставленности, испытанное Им в Своём человечестве благодаря энергийному перихоресису природ. С точки зрения сотериологии второй тип не вызывает принципиальных вопросов. Первый же подход выглядит более проблемным, так как изобразительное толкование не подразумевает реального восприятия и последующего исцеления (преодоления) богооставленности. Можно предположить, что принципиальное отличие подходов вызвано различным пониманием непосредственно самой богооставленности, а именно её укоризненностью, т. е. греховностью<sup>14</sup>. Но если у отцов встречается (хоть и фрагментарное) толкование богооставленности Спасителя, то прямой постановки ими вопроса об укоризненности богооставленности мы не находим. Однако, как может показаться на первый взгляд, прп. Максим Исповедник и св. Иоанн Дамаскин, благодаря которым окончательно закрепились традиции толкования сложных мест Писания «от относительного усвоения», были наиболее близки к тому, чтобы понимать богооставленность именно как укоризненную страсть.

### **1. Вопрос об укоризненности богооставленности у преподобных Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина**

В православном богословии классическим является разделение страстей на укоризненные и безукоризненные (греховные и безгрешные соответственно). Такое разделение чётко было сформулировано прп. Максимом Исповедником в «Богословско-полемических трактатах» в полемике с монофелитством:

«Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они — наказание (ἐπιτιμία), а в другом — бесчестье (ἀτιμία); и в первом они проявляют, а во втором совершенно

возрастает до необходимой степени, чтобы поставить ключевые богословские и терминологические вопросы и найти на них соборные ответы.

13 Подробнее об этом далее.

14 Поскольку во Христе немислим никакой грех, то допустить укоризненную богооставленность можно было только по относительному (изобразительному) усвоению.

искажают характер нашей природы. Итак, τό [неукоризненные страсти] Он как человек ради нас по Собственной воле воспринял сущностно, одновременно становясь залогом нашей природы и отменяя вынесенный нам приговор; а это [т. е. укоризненные страсти], в свою очередь, как человеколюбец усвоил Себе домостроительно, узнаваемый как один из нас и по нашему непокорному нраву [тропосу], чтобы, совершенно его за нас истребив, как огонь — воск или солнце — испарения земли, Он смог уделить нам Своих свойств и сделать бесстрастными уже здесь и нетленными по обетованию»<sup>15</sup>.

Под домостроительным усвоением имеется в виду относительное усвоение. Относительное усвоение — традиция толкования трудных мест Писания таким образом, в котором Господь произносит «сложные слова» от лица человечества (ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος)<sup>16</sup>. Уже в IV в. свт. Афанасий Великий<sup>17</sup> и свт. Григорий Богослов<sup>18</sup> понимали богооставленность именно так, потому что для них допустить оставленность Сына на Кресте Божеством или Отцом, по сути, означало признание арианской ереси.

Соответственно, в полемике с монофелитством прп. Максим формулирует и различный способ усвоения Христом страстей: безукоризненные

- 15 *Беневич Г. И.* Толкование Гефсиманского моления и проблема относительного усвоения // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Санкт-Петербург, 2014. С. 109.
- 16 *Athanasius Alexandrinus.* Expositiones in Psalmos. Psalmus XXI (2) // PG. 27. Col. 132BC.
- 17 «Это [«Боже, Боже мой...»] говорит Спаситель от лица человечества (греч. ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος; лат. ex persona humanitatis) и, чтобы положить конец клятве и обратит Отчее лицо к нам, просит Отца призреть, к Себе приложив нашу нужду, потому что мы были отвержены и оставлены за преступление Адама, ныне же восприняты и спасены» (Курсив мой. — А. П.). См.: *Athanasius Alexandrinus.* Expositiones in Psalmos. Psalmus XXI (2) // PG. 27. Col. 132BC. Рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* Толкование на Псалом 21 // Толкование на псалмы. Москва, 2011. С. 76.
- 18 «Такое же, кажется мне, значение имеют слова: “Боже, Боже Мой...” Ибо не Сам Он оставлен или Отцом, или собственным Божеством, Которое (как думают некоторые) убоялось будто бы страдания и потому сокрылось от страждущего (кто принудил Его или в начале родиться на земле, или взойти на крест?); но (как говорил уже я) в лице Своем изображает нас [в Себе представляет нас] (“Ἐν ἑαυτῷ δὲ, ὅτερ εἶπον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον”). Мы были прежде оставлены и презрены, а ныне восприняты и спасены страданиями Бесстрастного. Подобно сему усваивает Он Себе и наше неразумие, и нашу греховность [καὶ τὸ πλῆμμελὲς οἰχειούμενος, т. е. скорее “нашу небезошибочность”. — А. П.], как видно из продолжения Псалма; потому что двадцать первый Псалом явно относится ко Христу» (*Gregorius Nazianzenus.* Oratio XXX, V // PG. 36. Col. 109AB. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе // *Он же.* Творения. Т. 1. С. 431–432).

усваиваются Им сущностно (по человеческой природе), а укоризненные только относительно. Тем самым прп. Максим соотносит относительное усвоение с укоризненными страстями, чего не было сделано предыдущими отцами. Что же касается богооставленности, то эксплицитно Исповедник нигде не причисляет её к укоризненным страстям. Это делал умеренно монофелитствующий диакон Феодор, на апории которого прп. Максим отвечал своему другу пресвитеру Марину в «Opusc. 19»<sup>19</sup>. То, что оставленность, по мнению прп. Максима, не могла быть усвоена Христом сущностно (следовательно, могла быть усвоена только относительно), не вызывает сомнений, однако непосредственно саму богооставленность на предмет укоризненности он нигде<sup>20</sup> не осмысляет.

- 19 Первая апория диакона Феодора, византийского ритора и синодикария архиепископа Константинопольского Павла // *Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения* (Opuscula Theologica et Polemica). Opusc. 19 / пер. Д. А. Черноглазова. Санкт-Петербург, 2014. С. 432: «Если отцы приписали Христу неведение по тому же логосу, что и волю, то необходимо [следующее]: те, которые говорят, что усматривают у Христа волю не по усвоению (κατ' οἰκειώσιν), пусть признают, что Он Сам не ведаёт — но какой же Он Бог, если Он не ведаёт будущего? — и допустят, что Он простой человек, согласно уже осуждённой ереси агноитов. Если же, стыдясь подобной нелепости, они говорят о неведении по усвоению, равно как и об оставлении (ἐγκρατάλειψιν) и непокорности (ἀνυποταξίαν), то пусть они по тому же тропосу говорят и о воле. Ведь отцы поставили неведение в один ряд с волей, сохранив для него тот же логос, как говорит и Афанасий в своём сочинении против ариан, и Григорий Богослов в “Первом Слове о Сыне”, и другие [отцы] в других сочинениях».
- 20 В связи с этим заметим, не понятно, по какой причине современный нам учёный профессор Московской духовной академии игум. Дионисий (Шлёнов) в своей работе «Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника» ставит богооставленность в один ряд с укоризненным неведением: «Совершенная безгрешность “неукоризненных страстей” доказывается тем, что неведение и богооставленность, которые стали характеризовать человеческую природу в состоянии греховного отпадения от Бога, не входят в их число» (Курсив мой. — А. П.). См.: *Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / ред. Д. А. Поспелов. Москва, 2004. С. 369. На это ответим: во-первых, прп. Максим не уточняет, о каком неведении идёт речь в «Opusc. 19», который комментирует о Дионисий (причём из контекста скорее следует, что об укоризненном), а во-вторых, по какой причине присовокупляет «и богооставленность» — совершенно неясно, так как ни И. А. Орлов (в своей магистерской диссертации И. Орлов вообще ни разу не упоминает богооставленность. См.: *Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар, 2010*), ни Ж.-К. Ларше (*Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. С. 309–312*), на работы которых ссылается о Дионисий, о богооставленности тоже не пишут.*

Более того, в трудах прп. Максима мы в принципе не находим осмысления богооставленности как таковой. Единственным местом, где он говорит о ней, является выделение им четырех различных видов богооставленности в «Четвертой сотнице о любви»:

«...домостроительная (οἰκοδομική)<sup>21</sup> богооставленность, как это было с Господом, дабы через кажущуюся богооставленность (δοκούσῃς ἐγκατάλειψεως)<sup>22</sup> были спасены покинутые»<sup>23</sup>.

Никаких комментариев к своему утверждению Исповедник не даёт. Мы можем только предполагать, что он говорит здесь, скорее всего, не о богооставленности Христа на Кресте, а о богооставленности при Гефсиманском борении. Профессор А. И. Сидоров, комментируя эти слова прп. Максима, считает, что под домостроительной богооставленностью здесь имеется в виду оставленность

«промыслительная, распространяющаяся на всех спасаемых. Прп. Максим называет ее еще “кажущейся” (δοκούσῃς), не в смысле *нереальности и призрачности* (ибо это повлекло бы за собой докетизм, в принципе неприемлемый для православного мирозерцания), но в смысле именно “домостроительности”. По человечеству Христос действительно и реально испытывал чувство богооставленности, но так как в Нем “логос” и “тропос” человеческой природы, в отличие от нас, были полностью созвучны между собой, то Он и абсолютно подчинил Свою человеческую волю воле божественной. Отсюда и “кажимость” богооставленности»<sup>24</sup> (Курсив мой. — А. П.).

Речь здесь идёт о том, что в одном из двух<sup>25</sup> экзегетических подходов прп. Максима Исповедника Спаситель в Гефсимании в естественном уклонении от страданий переживает домостроительное «сжатие»

21 *Maximus Confessor. Liber asceticus. Centuria IV, 96 // PG. 90. Col. 1071C.*

22 *Ibid.*

23 *Максим Исповедник, прп. Четвёртая сотница о любви 96 // Добротолюбие. Т. 3. Москва, 2010. С. 225.*

24 *Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. 1 / пер. А. И. Сидорова. Москва, 1993. С. 295, сн. 225.*

25 В толковании Гефсиманского моления прп. Максим Исповедник прибегает к двум разным экзегетическим подходам. В первом он следует традиционному толкованию трудных мест Писания «от относительного усвоения», а в другом — допускает, что Божественная энергия оставила человеческую природу Христа, что позволило проявиться ветхому тропосу существования природной воли Христа. См. подробнее: *Малышев А. В. Гефсиманское моление Христа в толкованиях прп. Максима Исповедника и свт. Иннокентия Херсонского // Материалы VIII Международной студенческой научно-богословской конференции. Сборник докладов. Санкт-Петербург, 2016. С. 84–91.*

(греч. «συστολή»)<sup>26</sup> перед угрозой смерти, которое подтверждает нам полноту Его человеческой природы. И это сжатие, проявившее в Нём ветхий тропос существования, могло произойти благодаря отступлению, оставлению человечества Спасителя Божественной энергией, что и называется им богооставленностью<sup>27</sup>.

Итак, в богословскую оптику прп. Максима богооставленность не входит, оставаясь где-то на периферии его мысли. Однако Исповедник уделяет значительное внимание неведению Христа — схожей по сложности теме. Он различает неведение на достойное укоризны (греч. «ἡ μὲν διαβαλλομένη») и безукоризненное (греч. «ἡ δὲ ἀδιάβλητος») и однозначно говорит, что безукоризненное неведение свойственно человеческому естеству Христа, т. е. оно было воспринято Им сущностно в воплощении<sup>30</sup>. Как заключает А. И. Сидоров, суммируя общую святоотеческую установку:

«Христос не ведает в силу воспринятого Богом Словом человеческого естества»<sup>31</sup>.

Не подлежит сомнению, что безукоризненное неведение безгрешно, в чём и заключается сама суть безукоризненности, поскольку зависит не от человека, а от наследуемой страстности природы.

Православная Церковь исповедует такую сотериологическую установку, в которой воспринятое Сыном Божиим человеческое естество было подвержено безукоризненным, естественным страстям (голоду, холоду, болезни, тленности, страху смерти, неведению, смертности и т. п.), которые, в свою очередь, являются последствием грехопадения<sup>32</sup>. Т. е. Господь Иисус Христос воспринял во всём приличное

26 *Мальшев А. В.* Гефсиманское моление Христа в толкованиях прп. Максима Исповедника и свт. Иннокентия Херсонского. С. 86.

27 См. подробнее: Там же.

28 *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* / ed. J. H. Declerck. Turnhout, 1982 // CCSG. 10. P. 155.

29 Ibid.

30 Всё же нельзя согласиться с утверждением, по которому Господь не воспринял неведение сущностно, «иначе Он оказался бы простым человеком, обладающим неведением по естеству» (*Дионисий (Шлёнов), иером.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима исповедника С. 369). Не подлежит сомнению, что всем, что безукоризненно, в том числе и неведением, Христос обладает именно сущностно по человеческому естеству. Но этот факт, конечно же, не делает Его простым человеком.

31 *Сидоров А. И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания // БВ. 2005–2006. № 5 (6). С. 256.

32 См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Москва, 2002. С. 277.

нам, кроме греха, — естество в том состоянии, в каком оно было после грехопадения (а не в состоянии первозданного Адама)<sup>33</sup>. Причём по причине ипостасного соединения божественной и человеческой природ и обожения последней, образ проявления естественных страстей у Господа был отличным от нашего. Однако даже если говорится, что естественные страсти не предшествовали воле Христа и проявлялись в Нём не по природной необходимости, но добровольно<sup>34</sup>, то совершенно не подразумевается, что сами естественные страсти не содержатся в Его воспринятой человеческой природе. Несмотря на это, как справедливо замечает Г. И. Беневиц, всё же остаётся открытым вопрос, считал ли прп. Максим,

«что Христос когда-либо попускал Своей человеческой природе реально испытывать неукоризненное неведение так, как Он попускал ей испытывать голод или страх»<sup>36</sup>.

Профессор А. И. Сидоров склоняется к утвердительному ответу на этот вопрос<sup>37</sup>, потому что если мы будем говорить о том, что божественная природа «не позволяла» проявляться полноте человечества Христова (включая безукоризненные состояния, присущие человеческой природе после грехопадения), но как бы подавляла её, то мы невольно придём к асимметричной христологии, смещённой в сторону

33 См.: *Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 2) // БВ. 2024. № 2 (53). С. 47.

34 См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3, 20 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. Санкт-Петербург, 1913. С. 286: «Конечно, естественные наши страсти были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем, когда Он попускал плоти терпеть свойственное ей, а превыше естества потому, что естественное во Христе не предвзяло Его хотения. В самом деле, в Нем ничего не усматривается вынужденного, но все — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер».

35 Отметим, что мысль о *попущании* естественных страстей Господом в каждый конкретный момент времени близка к афтартодокетизму и требует отдельного исследования. Прот. Сергей Булгаков высказывал критику относительно такого «окказионалистического понимания». См.: *Сергей Булгаков, прот.* О Богочеловечестве. Богочеловеческое самосознание Христа. [2.] Борения и искушения // *Он же.* Агнец Божий. Paris, 1933. Ч. 1. С. 321.

36 *Беневиц Г. И.* [Комментарии] // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. С. 630, сн. 715.

37 *Сидоров А. И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания. С. 258: «Думается, что в данном случае для него “мысленное” и “реальное” совсем не исключают друг друга, а, скорее, накладываются друг на друга».

преобладания божественной природы над человеческой, что грозит монофизитством и нарушает халкидонский принцип неизменности и неслиянности, а «любая богословская позиция, которая умаляет человеческую природу Христа, представляет опасность для учения о спасении»<sup>38</sup>. Разрешение данной проблемы возможно через допущение энергийного перихоресиса природ.

Как правило, под перихоресисом природ подразумевается только лишь взаимообщение свойств (*лат.* Communicatio idiomatum)<sup>39</sup>. Однако у отцов встречается и такое понимание, при котором в различные периоды земной жизни Господь Иисус действовал и проявлял Себя по-разному: в какие-то моменты как истинный человек, как бы энергично разоблачившись Божественной природы, а в какие-то как истинный Бог, полностью подчинивший человечество Своему Божеству. Иными словами, это динамический, а не статический взгляд на христологию. На эту тему особенно выделяется не получившее широкой известности высказывание свт. Иоанна Златоуста из 7-й гомилии «Против аномеев»:

«...Он действительно облечен плотью, которая боится смерти. Поэтому что ей свойственно и бояться смерти, и раскаиваться, сомневаться и скорбеть. Он то оставляет её (плоть Свою) необитаемой и лишённой собственной силы (энергии) (καὶ ὑμνήν τῆς οἰκείας ἐνεργείας<sup>40</sup>)<sup>41</sup>, чтобы, показав слабость ее, уверить и в (действительном) существовании (ее) природы, то скрывает ее (плоть), чтобы ты научился, что Он был не просто человек»<sup>42</sup>.

Именно на эту цитату Златоуста дважды<sup>43</sup> опирается прп. Максим в своей экзегезе Гефсиманского моления, когда пытается объяснить, каким образом Христос претерпевает домостроительное безукоризненное сжатие. Т. е. энергийное оставление Христа позволяет проявиться

38 Коробов В. С. Константинопольский Собор 1170 года // БВ. 2021. № 4 (43). С. 50.

39 См.: Давыденков О., свящ. Communicatio idiomatum как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // Материалы ежегодной богословской конференции ПСТГУ. Москва, 1997. С. 7–15.

40 Стоит отметить, что в оксфордской и ватиканской рукописях (Oxoniensis New College 81; Vat. gr. 577) вместо слова ἐνεργείας употреблено слово δυνάμειος. Тогда мы читали бы так: «Он оставляет Свою плоть лишённой Собственных сил». (Joannes Chrysostomus. De aequalitate Patris et Filii. Hom. VII // SC. 396. P. 106, 156). На это также обращает внимание А. В. Малышев. См.: Малышев А. В. Гефсиманское моление Христа в толкованиях прп. Максима Исповедника и свт. Иннокентия Херсонского. С. 88, сн. 11.

41 Joannes Chrysostomus. De aequalitate Patris et Filii. Hom. VII // SC. 396. P. 156.

42 Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Казань, 1908. С. 109.

43 См.: Беневич Г. И. Толкование Гефсиманского моления и проблема относительного усвоения. С. 107.

ветхому тропосу существования, содержащемуся в самой Его человеческой природе. И если в Гефсимании Исповедник называет богооставленностью самоумаление энергии, то на Кресте мы можем допустить и большее Его энергийное оставление, которое и позволило Иисусу как человеку почувствовать безукоризненную богооставленность, которая прежде не проявлялась в силу Его ипостасного единства с божественной природой и совершенного обожения. Можно сказать иначе: божественное действие позволяет в полную силу, в полной мере проявиться человеческой природе в её состоянии после грехопадения (но, безусловно, без какого бы то ни было греха).

Св. Иоанн Дамаскин относительно данной тематики не привносит ничего принципиально нового. В «Точном изложении Православной веры» он компилирует святоотеческую мысль, в том числе многое повторяя за прп. Максимом. В своём понимании богооставленности Христа он следует толкованию «от относительного усвоения»<sup>44</sup>. Богооставленность он также причисляет к тем страстям, которые были усвоены Христом по относительному усвоению<sup>45</sup>. Непосредственно осмысления богооставленности у св. Иоанна Дамаскина мы тоже не находим.

Таким образом, конкретный вопрос об укоризненности богооставленности не ставился и не обсуждался ни прп. Максимом, ни позднее св. Иоанном Дамаскином. С одной стороны, можно подумать, что святые отцы не разбирали вопрос об укоризненности богооставленности,

44 «Слова же: „Боже мой, Боже мой, вскую Мя еси оставил?“ (Мф. 27, 46) — Он сказал, так как имел наше лицо Своим собственным. Ибо ни Бог Отец Его не был бы поставляем вместе с нами <...> ни Он, с другой стороны, никогда не был оставлен Своим Божеством, но мы были покинутые и пренебрежённые; так что Он молился об этом, усвоив Себе наше лицо (Ὡς τε τὸ ἡμέτερον οἰκειοῦμενος πρόσωπον ταῦτα προσήψατο)» (*Ioannes Damascenus. De Fide Orthodoxa III, 24: De Domini oratione // PG. 94. Col. 1093A. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение Православной веры 3, 24. О молитве Господней // Он же. Творения. С. 264*).

45 «Одно [усвоение] — естественное и существенное, а другое — личное (προσωπικῆ) и относительное (σχετικῆ). Естественное и существенное — то, соответственно коему Господь по человеколюбию принял естество наше и все наши естественные свойства <...>. Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например, ради сострадания или любви, принимает на себя лице другого и, вместо него, говорит в пользу его речи, к нему самому несколько не относящиеся (самого несколько не касающиеся). Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие наше, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству (не естественно), усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому что принял наше лице и поставил Себя наряду с нами» (*Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры 3, 25. Об усвоении // Он же. Творения. С. 291*).



потому что перечисляли богооставленность в списке тех страстей, которые Христос воспринял по относительному усвоению, следовательно, для них было настолько очевидно, что богооставленность греховна и укоризненна, что даже и говорить об этом не было нужды. На наш взгляд, подобное утверждение будет менее убедительным, нежели заключение о том, что они просто-напросто не задавались этим вопросом целенаправленно. К тому же, правильно не гадать об этом, а поставить такой вопрос сейчас и попытаться на него ответить.

## 2. Безукоризненная богооставленность человеческой природы как последствие грехопадения

Если обратиться к Священной истории, то мы увидим, что удаление человека от Бога изначально, «онтологически»<sup>46</sup> произошло в результате грехопадения, когда Адам возгордился и захотел вкусить от древа познания, ибо *начало греха — гордость... Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его* (Сир. 10, 14–15). До грехопадения человек находился в непосредственном общении с Богом. Божественная благодать была укоренена в самой природе человека и открывала ему путь к обожению. Душа и тело его были пронизаны благодатью. В «Пространном катихизисе» свт. Филарета (Дроздова) говорится, что грех «отделил человека от Бога и благодати Его», соделал чуждым Божественной жизни<sup>47</sup>. В нём также даётся определение духовной смерти:

«когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее высшей духовной жизнью»<sup>48</sup>.

Св. Иоанн Дамаскин пишет, что человек был создан обоживающимся, т. е. способным к принятию всё большей благодати, и что до грехопадения он был бессмертным и безгрешным именно по благодати<sup>49</sup>. В то же время обожение не подразумевало изменения онтологического статуса природы, т. е. человек не становился Богом по существу, но благодаря непосредственному богообщению природа человека «онтологически» была облагодатствованной и в силу этого нетленной. Подобно

46 Слово «онтология» употреблено в том смысле, что речь идёт о природе человека в её взаимоотношении с бытием и с Богом, а также в смысле первоначального возникновения богооставленности как феномена.

47 Пространный Катихизис 160. С. 38.

48 Там же. 166. С. 39.

49 См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. Точное изложение православной веры. Москва, 2002. С. 209–210.

неведению, — которое, по утверждению прп. Максима, не входит в число конституирующих свойств нашего естества (*греч.* μήτε ἡμῶν κατὰ φύσιν ὡς συστατικόν), а свойственно людям после грехопадения<sup>50</sup>, — мы вправе утверждать, что богооставленность не является конституирующим свойством человеческой природы, но является её характеризующим и неотъемлемым состоянием после грехопадения и причиной её тленности. В результате грехопадения разорвалась благодатная связь человека с Творцом и нарушилось их непосредственное единство. Более того, после грехопадения Бог начинает восприниматься человеком как внешний объект, а само присутствие Божие становится для него невыносимым (см. Исх. 33, 20)<sup>51</sup>. Утратив Божественную благодать, сама человеческая природа исказилась и растлилась.

Однако в теме грехопадения святые отцы практически всегда сосредоточены на паре понятий грех — смерть и их взаимосвязи. О богооставленности как непосредственном состоянии человеческой природы в цепи событий грехопадения они практически не говорят. Одно из немногих и потому весьма ценных свидетельств мы можем найти в трактате «О правой вере к царицам» свт. Кирилла Александрийского, где богооставленность Адама выделяется в качестве отдельного события (феномена) и помещается им в логическую цепочку понятий грех — богооставленность — смерть:

«...когда праотец Адам погрешил данную ему заповедь и пренебрег божественными законами, то природа (φύσις) человеческая некоторым образом оказалась оставленной Богом, а через это она стала проклятой и одержимой смертью. Но когда, намереваясь преобразовать в нетление то, что страждет, пришло Единородное Слово Божие, восприняло семя Авраама и уподобилось братьям, Оно должно было вместе с этим древним проклятием<sup>52</sup> и прившедшим тлением прекратить и то оставление (ἐγκατάλειψιν), которому подверглась вначале природа человека (ἀνθρώπου φύσις). Итак, будучи [как бы] одним из оставленных (Ὡς οὖν εἰς ὑπάρχων τῶν ἐγκαταλελειμμένων)<sup>53</sup>,

50 Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания. С. 257.

51 «И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33, 20).

52 Под проклятием свт. Кирилл понимает смертность, тленность и страстность естества. См. подробнее: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 1) // БВ. 2024. № 1 (52). С. 46.

53 Прп. Иустин (Попович) переводит это место так: «А так как Божие Единородное Слово пришло воссоздать падшее в нетлении, и воспринять семя Авраамово, и во всем уподобиться братьям (Евр. 2, 16–17), то нужно было вкупе с тем древним проклятием

ради чего и Само Оно, подобно нам, приобщилось крови и плоти, Оно говорит: “Вскую Мя еси оставил?”, что, очевидно, свойственно Тому, Кто разрешает постигшее нас оставление и, словно о Самом Себе, умоляет Отца и призывает Его оказать такое же благоволение к нам, какое оказано Ему Самому, и притом первому. Ведь Христос стал для нас началом и причиной всякого блага, так что если даже скажут, что как человек Он получил нечто от Отца, то в этом Он позаботился для нашей природы, будучи Сам преисполнен всего и совершенно ни в чем не нуждаясь, как Бог»<sup>54</sup>.

Как отмечает иеромонах Феодор (Юлаев), главное достоинство данного трактата «заключается не в уточнении богословского языка свт. Кирилла Александрийского перед лицом несторианского неправомыслия, но в том особенном внимании, какое уделено в ней

и навлечённым тлением прекратить богооставленность, в которой издавна пребывало человеческое естество. Итак, будучи одним из покинутых, *ибо и Сам, подобно нам, стал причастным плоти и крови* (см. Евр. 2, 14), Он и произнёс: “Для чего Ты Меня оставил?” — чем явно упреждал постигшую нас оставленность и сим умиловил Отца по отношению к Себе, призывая на Себя потребную нам милость» (*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Москва, 2006. Т. 3. С. 93). На наш взгляд, это является допустимым переводом, потому что *ὡς* вместе с причастием *ὑπάρχων* можно понять как объективную причину. Однако тот факт, что далее свт. Кирилл употребляет слово *οἶον* («словно о Самом Себе умоляет Отца»), по общему смыслу скорее подтверждает перевод св. Василия Дмитриева 1916 г., который был использован в качестве основы для своей работы иером. Феодором (Юлаевым) (данный перевод был обнаружен в архиве Московской духовной академии в первой декаде 2000-х гг., см.: *Дмитриев В., св.сч.* Перевод и анализ сочинения свт. Кирилла Александрийского: *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως, τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.* Сергиев Посад: МДА, 1916. [Машинопись]; *Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царицам // БВ. 2009. № 8–9. С. 79). См.: *Cyrrillus Alexandrinus. De recta fide ad reginis (orat. alt.) 18 // PG. 76. Col. 1357AB.*

- 54 *Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царицам 17 / пер. с др.-гр. св.сч. Василия Дмитриева (1916 г.) под ред. иерод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2009. № 8–9. С. 97–98. См. также исходный текст по «Patrologia Græca»: *Cyrrillus Alexandrinus. De recta fide ad reginis (orat. alt.) 18 // PG. 76. Col. 1357AB*: «Φαμὲν τοίνυν, ὅτι τοῦ προπάτορος Ἀδὰμ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ πατήσαντος ἐντολὴν, καὶ τοῦ θεοῦ ἀλογήσαντος νόμου, ἐγκαταλείπεται πῶς ἢ ἀνθρώπου φύσις παρὰ τοῦ θεοῦ· γέγονε δὲ ἐπάρατος διὰ τοῦτο, καὶ θανάτῳ κάτοχος. Ἐπειδὴ δὲ τὸ πεπονηθὸς ἀναστοιχειώσων εἰς ἀφθαρσίαν ἐπέδημησεν ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, ἐπελάβετό τε σπέρματος Ἀβραάμ, καὶ ὠμοιώθη τοῖς ἀδελφοῖς, ἔδει μετὰ τῆς ἀρχαίας ἐκείνης ἀρᾶς καὶ τῆς ἐπεισάκτου φθορᾶς καταλῆξαι τὴν ἐγκατάλειψιν, ἣν ὑπέμεινεν ἐν ἀρχαῖς ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις. Ὡς οὖν εἰς ὑπάρχων τῶν ἐγκαταλειμμένων, καθὸ καὶ αὐτὸς παραπλεσιῶς ἡμῖν μετέσχεν αἱματος καὶ σαρκὸς, τὸ, «Ἴνα τί με ἐγκατέλιπες;» φησὶν· ὅπερ ἦν λύοντος ἐναργῶς τὴν συμβάσαν ἡμῖν ἐγκατάλειψιν, καὶ οἶον ἐκδυσωποῦντος ἐφ’ ἡμῖν ὡς ἐφ’ αὐτῷ καὶ πρῶτῳ παντὸς γὰρ ἡμῖν γέγονενὸ Χριστὸς ἀγαθοῦ καὶ ἀρχῆ καὶ πρόξενος».

сотериологии»<sup>55</sup> — домостроительству нашего спасения<sup>56</sup>. При этом святитель, опровергая аполлинарианство, защищает полноту воспринятой Сыном человеческой природы<sup>57</sup>. Следует подчеркнуть, что слово φύσις свт. Кирилл в данном трактате употребляет преимущественно только по отношению к божеству Христа, тогда как по отношению к человеческой природе он чаще использует библейские понятия «плоть» (греч. «σάρξ»), «тело» (греч. «σῶμα»), «человек», «человечество» (греч. «ἄνθρωπότης») или «человеческое» (греч. «τὸ ἀνθρώπινον»); всего несколько раз слово φύσις им было отнесено к человечеству Спасителя<sup>58</sup>. Отсюда следует вывод, что употребление им слова φύσις в приведённой нами цитате, скорее всего, было его осознанным терминологическим выбором.

Приведённая цитата уникальна сразу по трём причинам. Во-первых, как уже было сказано, свт. Кирилл выделяет богооставленность природы как следствие грехопадения и основную причину смерти. Во-вторых, на первый план мысли святителя выступает сотериология — необходимость преодоления (прекращения) Христом богооставленности природы, постигшей человека вследствие греха Адама. С учётом того, что сотериологическое значение богооставленности Христа практически не исследовано и крайне редко затрагивается отцами, эта цитата представляет огромную ценность. В-третьих, свт. Кирилл здесь связывает человеческую богооставленность с богооставленностью Христа на Кресте, показывая прямую зависимость между ними.

Из мысли свт. Кирилла следует, что богооставленность является именно последствием грехопадения (следствием греха как такового), тем последствием, которое характеризует состояние падшей человеческой природы. Смертным человека сделал не грех, а лишение благодати, то есть первородный грех явился причиной богооставленности, а причиной смерти — богооставленность как таковая.

Об укоризненности богооставленности святитель здесь не говорит. Но можно сказать, что первородный «грех богооставленности» Адама и Евы, как грех противления воле Творца, всё же был их личным грехом, и потому укоризненным. Однако если мы утверждаем, по слову

55 Кирилл Александрийский, свт. О правой вере к царицам // БВ. 2009. № 8–9. С. 76.

56 Ещё проф. А. И. Сидоров отмечал, что сотериология свт. Кирилла в целом малоизучена и недооценена. См.: Сидоров А. И. Размышления о судьбе православной патрологии // Дайджест богослов.ги. 2011. С. 31.

57 Сидоров А. И. Размышления о судьбе православной патрологии. С. 31.

58 Там же.

свт. Кирилла, что природа человеческая в результате грехопадения некоторым образом оказалась оставлена Богом, то эту оставленность природы также следует причислить к разряду естественных безукоризненных страстей, природно наследуемых людьми без их личной вины<sup>59</sup>. Александрийский святитель также говорит о необходимости прекращения — исцеления Христом природной богооставленности в Себе Самом. Как Бог Он, конечно же, не нуждался в подобного рода исцелении природы, «будучи Сам преисполнен всего и совершенно ни в чём не нуждаясь»<sup>60</sup>, но как человек, воспринявший нашу природу в её падшем состоянии, домостроительно исцеляет ради нашего спасения также и наше состояние богооставленности, которому изначально наша природа подверглась (что подтверждается его фразой: «...в этом Он позаботился для нашей природы»<sup>61</sup>).

Таким образом, если богооставленность человеческой природы понимать как безукоризненное следствие греха, то тогда мы можем сказать, что, согласно множеству свидетельств из Священного Писания (Ис. 53, 4; Мф. 8, 17; Ин. 1, 29; 1 Ин. 3, 5; 1 Пет. 2, 24; 1 Пет. 3, 18; 2 Кор. 5, 21; Евр. 1, 3; Евр. 9, 28), Христос берёт на Себя, т. е. переживает непосредственно в Своей человеческой природе весь ужас и последствия человеческого греха (кроме самого греха), ради их исцеления и преодоления. Можно сказать, что подобно тому, как Господь «*смертию смерть поправ*»<sup>62</sup>, так Он и богооставленностью нашу богооставленность поправ.

Допуская безукоризненную богооставленность природы, мы, вероятно, можем объяснить и то качественное различие между состояниями человека в Ветхом и Новом Завете. С одной стороны, во времена Ветхого Завета богообщение было доступно богоизбранному народу по действию Святого Духа, был доступен путь праведности через соблюдение заповедей и Богом данного закона. Святые Ветхого Завета, например царь Давид, свидетельствуют о том, что в их жизни Бог то приближался, то отдалялся от них. Но, с другой стороны, до пришествия в мир Спасителя между человеком и Богом было средостение, прямое общение было недоступно, не было посредника, который *положил бы руку свою* на человека и Бога (Иов. 9, 33). И это отражалось именно

59 Подробнее см.: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 2) // БВ. 2024. № 2 (53). С. 32–57.

60 См. цитату свт. Кирилла выше.

61 Там же.

62 Ср.: Цветная Триодь. Служба в Светлое Христово Воскресение. Во Свягую и Великую Неделю Пасхи. Слова из пасхального тропаря.

на качественном отличии самой природы — она оставалась тленной. Нетление природы было недоступным. Останки ветхозаветных святых, за редким исключением, «всегда погребались и никогда не изнасились из земли для почитания»<sup>63</sup>. Даже если вспомнить, как в Книге Царств повествуется о воскрешении умершего, прикоснувшегося к костям пророка Елисея (см. 4 Цар. 13, 21)<sup>64</sup>, то всё равно это были именно костные останки, а не нетленные мощи святых, которые мы имеем в Новозаветную эпоху.

С воплощением Сына Божия духовная жизнь выходит на принципиально новый уровень, в котором открыта возможность непосредственного соприкосновения с благодатью. В Крещении христианин принимает дар Духа Святого, «начаток» (*греч.* «ἀπαρχή») <sup>65</sup> обожения<sup>66</sup>, который он далее может в себе развивать или терять в зависимости от того, какую жизнь он ведёт. Христианину дана возможность участвовать в таинствах, причащаться Святых Христовых Тайн, которые наполняют его благодатью. Можно допустить, что, получая в таинстве Крещения Духа Святого как начаток обожения, преодолевается та первородная, наследуемая безукоризненная богооставленность человеческой природы, тем самым открывая ей (природе) путь нетления и непосредственного богоприобщения.

Многие святые отцы и христианские подвижники свидетельствуют об опыте богооставленности, причём в ряде случаев Бог сам отдаляется от человека, не по причине греха, а ради педагогического наставления<sup>67</sup> или возбуждения в подвижнике большей ревности по Нему. Как заключает Ж.-К. Ларше, анализируя различные виды богооставленности,

«иногда человек в этом не виновен; богооставленность — это испытание, позволяющее проявить свою добровольную преданность Богу и показать свои добродетели»<sup>68</sup>.

63 Смолин И., диак. Миссионерский щит веры в ограждение от сектантских заблуждений. Санкт-Петербург, 1904. С. 66.

64 «И было, что, когда погребали одного человека, то, увидев это полчище, [погребавшие] бросили того человека в гроб Елисеев; и он при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои» (4 Цар. 13, 21).

65 См., например: *Marcus Monachus. Tractatae* I, 9 // SC. 445. P. 356.

66 См.: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 2). С. 43–44.

67 Прп. Максим называет такой вид богооставленности «ради испытания и отеческого наидания» (*Максим Исповедник, прп.* Четвертая сотница о любви 96 // Добротолюбие. Т. 3. С. 255).

68 Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский. С. 218.

Если Сам Бог иногда бывает виновником богооставленности человека, благочестиво ли тогда будет причислять богооставленность к укоризненным страстям? Ведь тогда получится, что Бог есть виновник укоризненных (греховных!) страстей. Допустить такое не представляется возможным.

Таким образом, подобно неведению, у нас есть основания разделять богооставленность на укоризненную и безукоризненную. Укоризненная — зависящая от нас, при которой мы либо намеренно сами оставляем Бога, отворачиваемся от Него, либо намеренно грешим, чем не даём возможности Ему присутствовать в нас и наполнить благодатью. Безукоризненная — та оставленность, которая не зависит от нас, когда мы хотим быть с Богом, но в силу наследуемой нами падшей природы не можем почувствовать прикосновение благодати Божией, потому что сама природа наша повреждена грехом. Подобного рода «онтологическая» оставленность исцеляется в таинстве Крещения, когда человек получает дар Святого Духа и становится членом Тела Христова.

Следовательно, мы можем допустить, что безукоризненная богооставленность была воспринята Спасителем по человеческой природе при воплощении, так как Он воспринял человеческое естество в его падшем состоянии, т. е. со всеми присущими безукоризненными последствиями грехопадения. По причине ипостасного соединения с божественной природой Его человечество было обожено, в силу чего естественные страсти и состояния в Нём проявлялись добровольно и не вели ко греху (как это бывает в нас). Однако, допуская энергийный перихоресис природ, мы можем объяснить, каким образом Господь по-человечески мог реально испытать богооставленность в Себе ради добровольного исцеления нашего падшего состояния<sup>69</sup>.

### Заключение

В статье был исследован вопрос об укоризненности богооставленности в сотериологическом контексте и было предложено различать её на укоризненную и безукоризненную. Главным основанием для данного вывода является рассмотренная нами цитата свт. Кирилла Александрийского,

69 Схожую мысль находим в «Толковании на Диатессарон» (Четвероевангелие): *Ефрем Сирин, св.* Творения. Москва, 2014. Т. 7. С. 273: «Божественная природа Его отдала человеческую, потому что она покинула и оставила ее при страдании. Однако Божество не так отступило от человечества, чтобы (совсем) отделиться, но сокрылось от умерщвленного и убийц по своей силе. Ведь если бы Божество проявило себя, то Тот, Кто был умерщвлен, не боялся бы, и если бы оно открылось, то убийцы не могли бы умертвить Его».

в которой он утверждает, что в результате грехопадения природа человеческая оказалась оставленной Богом, а также говорит о том, что Господь Иисус Христос на Кресте «разрешает постигшее нас оставление». В качестве аргументов для различения безукоризненной богооставленности, удалось выделить следующие:

- 1) святые отцы не задавались непосредственным вопросом об укоризненности богооставленности;
- 2) богооставленность человеческой природы является следствием греха прародителей и причиной её тленности, такую богооставленность можно называть «онтологической» или первородной;
- 3) безукоризненная богооставленность позволяет объяснить качественное различие природы человека в эпоху Ветхого и Нового Завета (в Ветхом Завете нетление природы было невозможным);
- 4) подобно безукоризненному неведению мы вправе утверждать, что Христос усвоил безукоризненную богооставленность Своей человеческой природе при воплощении и добровольно её испытал на Кресте ради нашего спасения (исцеления падшей природы);
- 5) получая в таинстве Крещения благодать Святого Духа и становясь членом Тела Христова, разрешается наследуемая богооставленность природы и для крещаемого открывается путь обожения и нетления;
- 6) отрицание безукоризненной богооставленности и признание только укоризненной может привести к выводу о том, что Бог является виновником укоризненных страстей, что противоречит христианскому пониманию Бога как Любви.

Различение богооставленности на безукоризненную и укоризненную может быть дальнейшим ключом к возможному согласованию различных святоотеческих толкований богооставленности Христа, значительным восполнением сотериологии, а также ценным терминологическим уточнением, способствующим систематизации различных видов богооставленности в духовной жизни христианина.

### Архивные материалы

*Дмитриев В., свящ.* Перевод и анализ сочинения свт. Кирилла Александрийского: Περί τῆς ὀρθῆς πίστεως, τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Сергиев Посад: МДА, 1916. [Машинопись] // ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 5. Л. 1–12.



### Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 27. Col. 60–545.
- Cyrillus Alexandrinus*. Ad Theodosium imperatorum de recta fide // PG. T. 76. Col. 1133–1200.
- Gregorius Nazianzenus*. Orationes XXVII–XLV // PG. T. 36. Col. 9–623.
- Jean Chrysostome*. Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les anomées homélies VII–XII / introduct., texte crit., trad et notes par A.-M. Malingrey. Paris: Cerf, 1994. (SC; vol. 396).
- Marc le Moine*. Traités. T. I / éd. G. M. de Durand. Paris: Cerf, 1999. (SC; vol. 445).
- Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia / ed. by J. N. Declerck. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1982. (CCSG; vol. 10).
- Septuaginta / ed. by A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. П. П. Сойкина, 1913.
- Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Казань: Центр. тип., 1908.
- Добротолюбие: [в 5 т.]. Т. 3. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2010.
- Ефрем Сирин, св.* Творения. Т. 7: Толкование на Четвероевангелие. Москва: Русский паломник, 2014.
- [*Иоанн Дамаскин, св.*] Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913.
- Иоанн Дамаскин, св.* Творения. Точное изложение православной веры / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. Москва: Индрик, 2002.
- Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царицам / пер. с др.-греч. свящ. Василия Дмитриева (1916 г.) под ред. иерод. Фёдора (Юлаева) // Богословский вестник. 2008–2009. № 8–9. С. 68–141.
- Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневица. Санкт-Петербург: РХГА, 2014.
- Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1 / пер. А. И. Сидорова. Москва: Мартис, 1993.
- Феодорит Кирский, блж.* Творения. Т. 2. Изъяснение псалмов. Москва: ИС РПЦ, 2004.

### Литература

- Булгаков С., прот.* Агнец Божий. Paris: YMCA Press, 1933.
- Давыденков О., свящ.* Communicatio idiomatum как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // Материалы ежегодной богословской конференции ПСТГУ. Москва: ПСТГУ, 1997. С. 7–15.
- Дионисий (Шлёнов), иером.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / ред. Д. А. Поспелов. Москва: Храм Софии Премудрости Божией, 2004. С. 339–378.

- Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 1) // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 32–63.
- Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 2) // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 32–57.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Марка. Богословско-экзегетический комментарий. Москва: ББИ, 2019.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. Т. 3 / пер. с серб. С. Фонова; ред. А. И. Сидорова. Москва: Паломник, 2006.
- Коробов В. С.* Константинопольский Собор 1170 года // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 48–63.
- Ларше Ж.-К.* Преподобный Силуан Афонский / пер. с фр. М. Н. Насонова, У. С. Рахновской; предисл. архим. Симеона (Брюшвайлера). Москва: ПСТГУ, 2016.
- Мальшев А. В.* Гефсиманское моление Христа в толкованиях прп. Максима Исповедника и свт. Иннокентия Херсонского // Материалы VIII Международной студенческой научно-богословской конференции. Сборник докладов. Санкт-Петербург: СПбДА, 2016. С. 84–91.
- Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010.
- Сидоров А. И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания // Богословский вестник. 2005–2006. № 5 (6). С. 229–272.
- Сидоров А. И.* Размышления о судьбе православной патрологии // Дайджест богослов. 2011. С. 26–35.
- Смолин И., диак.* Миссионерский щит веры в ограждение от сектантских заблуждений. Санкт-Петербург: Миссионерское обозрение, 1904.
- Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. Москва: ПСТГУ, 2019.
- Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996.

# О СИНТЕЗЕ «ПРАВОВОГО» И «ПРИРОДНОГО» ПОНИМАНИЯ ИСКУПЛЕНИЯ

Дмитрий Евгеньевич Вайнштейн

магистр теологии  
студент ИДО ПСТГУ  
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1  
dimitry.weinstein@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0006-0914-0407>

**Для цитирования:** *Вайнштейн Д. Е.* О синтезе «правового» и «природного» понимания Искупления // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 147–166. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.007

## **Аннотация**

УДК 27-14 (27-184.8)

Цель публикации — проанализировать и сопоставить понимание Искупления Ансельмом Кентерберийским, учение которого было воспринято русским «школьным» богословием XIX в., со взглядами критиков «правового» понимания Искупления кон. XIX-го — нач. XX в. К источникам исследования относятся трактат Ансельма «*Cur Deus Homo*», работы русских и византийских богословов. Автор приходит к выводу, что взгляды основных сторонников и противников «юридизма» в русском богословии не содержат принципиальных противоречий, но дополняют друг друга, однако и авторы русских «школьных» догматик XIX в., и Ансельм пренебрегли таким аспектом, как восприятие Христом единой человеческой природы в Воплощении, что необходимо для понимания Искупления. В статье также анализируется не учтённое участниками «спора об Искуплении» византийское богословское наследие: взгляды еп. Николая Мефонского, свт. Григория Паламы и св. прав. Николая Кавасилы. Результаты исследования позволяют говорить о возможности и необходимости синтеза «правового» и «природного» понимания Искупления в православном богословии.

**Ключевые слова:** искупление, удовлетворение Божественной справедливости, природное единство, воплощение, поздневизантийское богословие.

Статья поступила в редакцию 5.10.2024; одобрена после рецензирования 26.11.2024

---

## On Synthesis of «Legal» and «Natural» Understanding of Redemption

**Dmitry E. Weinstein**

MA in Theology

Institute of Distance Education at the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities named after St. Theophan the Recluse

6/1 Likhov lane, Moscow 127051, Russia

dimitry.weinstein@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-0914-0407>

**For citation:** Weinstein, Dmitry E. "On Synthesis of 'Legal' and 'Natural' Understanding of Redemption". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 147–166 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.007

**Abstract.** The article aims to analyse and compare the understanding of Redemption by Anselm of Canterbury, whose teaching was adopted by the Russian «school» theology of XIX century, and the views of the critics of «legal» understanding of Redemption in the end of XIX century — beginning of XX century. Sources for the research include Anselm's treatise *Cur Deus Homo* as well as works by Russian and Byzantine theologians. The author comes to a conclusion that the views of the main adherents and opponents of «juridicalism» in Russian theology do not contain fundamental contradictions, but complement each other; however both Russian «school» theology and Anselm downplayed the aspect of Christ's assumption of human nature in the Incarnation, which is necessary for understanding Redemption. The article also analyzes Byzantine theological heritage not taken into account by the participants in the «dispute over Redemption», including the works of Bishop Nicholas of Methone, St. Gregory Palamas and St. Nicholas Kabasilas. The examination shows the possibility and necessity of a synthesis of «legal» and «natural» understanding of Redemption in Orthodox theology.

**Keywords:** atonement, satisfaction of divine justice, natural unity, incarnation, late Byzantine theology.

The article was submitted on 10/5/2024; approved after reviewing on 11/26/2024

## Введение

В предисловии к книге прот. П. Гнедича «Догмат Искупления в русской богословской науке» прот. М. Козлов характеризует современное состояние вопроса об Искуплении в русском богословии следующим образом:

«...единого учения об искуплении нет, по крайней мере в русском православном богословии, в отличие от большинства других разделов догматики <...>. Разные авторы, и равно серьезные авторы, понимают и учат об искуплении весьма различным образом, существует несколько различных “теорий”, ни одна из которых не может претендовать на то, чтобы быть до конца официальной, единственной претендующей на окончательное выражение церковной истины»<sup>1</sup>.

Действительно, дискуссия об Искуплении привела в XX в. к наличию сразу нескольких «конкурирующих» теорий Искупления: основными стали «юридическая» и «органическая», причём ни одна из них не возобладала над другими. Но можно ли представить, что Православная Церковь более чем за две тысячи лет не смогла сформулировать учение об Искуплении — самый центральный аспект, сердцевину своего Предания? Можно ли смириться с этим как с нормой и неизбежностью? Возможно, это учение в принципе не может быть выражено догматически?

По-видимому, именно к такому выводу приводят рассуждения ряда известных богословов. Так, прот. Г. Флоровский утверждает:

«О Крестной тайне Церковь свидетельствует не в однозначных догматических формулах. И до сих пор она повторяет богодухновенные слова Нового Завета, слова апостольского проповедания, говорит в образах и описательно. Это значит, что трудно найти слова и речения, которыми удавалось бы точно и до конца выразить “великую тайну благочестия”»<sup>2</sup>.

В. Н. Лосский прямо говорит о невозможности адекватно выразить учение об Искуплении:

«Присущая восточному богословию апофатическая характеристика находит свое выражение во множестве образов, предлагаемых греческими отцами нашему уму, чтобы возвести его к созерцанию дела, совершенного Христом и непостижимого для ангелов, по выражению апостола Павла <...>. Однако если мы захотим какому-либо из этих образов придать значение, адекватное тайне нашего спасения,

- 1 Козлов М., прот. Предисловие научного редактора // Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. Москва, 2007. С. 13–14.
- 2 Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Православная мысль. 1930. № 2. С.153.

то мы рискуем заменить “тайну, сокрытую в Боге прежде всех веков” [Кол. 1, 26], чисто человеческими и неподходящими понятиями»<sup>3</sup>.

Прот. В. Леонов ещё больше заостряет позицию В. Н. Лосского:

«Православное учение об Искуплении не может быть выражено в форме последовательного рационального построения, поскольку в этом случае оно должно включать в себя неведомый для людей замысел Божий и многие аспекты трансцендентного бытия как необходимую теоретическую составляющую, что невозможно по сути»<sup>4</sup>.

Но есть ли для такого вывода достаточные основания? Неисследимость бытия Божия не препятствовала Церкви формулировать триадологические или христологические догматы, в которых, наряду с необходимым (и очень значительным) элементом апофатизма, есть и положительное содержание. Почему же невозможность рационального выражения декларируется именно в отношении Искупления?

Как прот. Г. Флоровский, так и В. Н. Лосский приводят в поддержку своей мысли слова свт. Григория Богослова:

«Кому и для чего пролита сия изливающая за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы?.. кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как сие оскорбительно!.. А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу...?»<sup>5</sup>

Прот. Г. Флоровский утверждает, что риторические вопросы святителя доказывают невозможность понимания Крестной Жертвы в правовых или моральных категориях:

«Разве “справедливость” стесняет милосердие и любовь так, чтобы нужна была Крестная смерть для освобождения милующей любви Божией от запретов уравнительного правосудия...?»<sup>6</sup>

Однако, как указывает и прот. Г. Флоровский<sup>7</sup>, свт. Григорий Богослов сам даёт ответ на собственный вопрос:

3 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2010. С. 172.

4 Леонов В., прот. Основы православной антропологии. Москва, 2023. С. 319–320.

5 Gregorius Nazianzenus. Oratio XLV in sanctum pascha 22 // PG. 36. Col. 653AB. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 45 на Святую Пасху. Цит. по: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 173–174.

6 Флоровский Г., прот. О смерти крестной. С. 154.

7 Там же. С. 155.

«Или из сего видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и всё устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим?»<sup>8</sup>

Слова свт. Григория лишь опровергают крайние мнения (например, о том, что Бог нуждался в жертве), но не свидетельствуют о невозможности богословских формулировок учения об Искуплении, которые появлялись в дальнейшем<sup>9</sup>.

Таким образом, тезис о невозможности догматически выразить это учение вряд ли можно признать верным. О том, что современное состояние данного вопроса не осознаётся как нормальное, свидетельствует, во-первых, само издание, через полвека после её написания, диссертации прот. П. Гнедича, содержащей подробный обзор дискуссии об Искуплении в русском богословии кон. XIX-го — 1-й пол. XX в.<sup>10</sup>, и, во-вторых, продолжающиеся попытки прийти в том или ином виде к синтезу «правового» и «природного» пониманий Искупления<sup>11,12</sup>. Настоящая статья имеет целью обосновать возможность и необходимость такого синтеза. Для этого сначала обратимся к упомянутой дискуссии об Искуплении и постараемся показать отсутствие принципиальных противоречий между «правовой» и «природной» точками зрения, после чего перейдём к исследованию вопроса об Искуплении в византийском богословии.

## 1. Теория Ансельма и критика «юридизма» в русском богословии

### 1.1. «Правовое» понимание Искупления

Благодаря труду, проделанному прот. П. Гнедичем, нет необходимости подробно анализировать точки зрения участников дискуссии. Недостатком его работы — не умаляющим её достоинств — является несколько

8 *Gregorius Nazianzenus. Op. cit. Col. 653B. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 45 на Святую Пасху. Цит. по: Лосский В. Н. Указ. соч. С. 174.*

9 Как будет показано ниже, тема Крестной Жертвы получила важное разъяснение в определениях Константинопольских Соборов 1156–1157 гг.

10 *Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. Москва, 2007. Кандидатская диссертация была защищена в 1962 г.*

11 *Буздалов А. «Рукописание грехов». URL: <https://history-of-ideas.ru/article/80>*

12 *Горбачев А. А. Новый Пурим: Опыт согласования юридической и органической теорий спасения. URL: <https://pravoslavie.ru/131844.html>*

карикатурное и потому не совсем справедливое изложение взглядов, присущих сторонникам «правового» понимания Искупления. Постараемся отчасти восполнить этот недостаток, рассмотрев при этом ключевые аргументы обеих сторон.

Под «правовым» пониманием Искупления мы понимаем главным образом заимствованную русским «школьным» богословием XIX в. теорию Ансельма Кентерберийского, согласно которой человек, не выполнив долг повиновения Богу, лишил Его по праву Ему принадлежавшей чести, нанеся Ему тем самым оскорбление, являющееся бесконечным ввиду бесконечности величия Божия. Удовлетворение за это оскорбление не мог принести никто, кроме самого Бога; однако должником являлся человек, поэтому было необходимо, чтобы его принёс Тот, Кто является одновременно Богом и человеком, — Иисус Христос<sup>13</sup>. В развитие этой теории Фома Аквинский разработал учение об искупительных заслугах Христовых страданий, которые усваиваются верующим как членам Тела Христова<sup>14</sup>.

Теория Ансельма Кентерберийского получила широкое распространение в России задолго до «Православно-догматического богословия» митр. Макария (Булгакова). Интересно, что понятий «удовлетворения» и «заслуг» нет ни в «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания, ни в «Православном исповедании» свт. Петра (Могилы). Однако учение об удовлетворении Божественной справедливости есть уже у свт. Димитрия Ростовского<sup>15</sup>, а в «Катехизисе» митр. Платона (Лёвшина) теория Ансельма изложена как неотъемлемая часть «школьного» богословия<sup>16</sup>. Включение положения об удовлетворении и заслугах в третью редакцию «Христианского катихизиса» свт. Филарета (Дроздова)<sup>17</sup> лишь закрепило уже существовавшую традицию.

В «Православно-догматическом богословии» (1849–1853 гг.) митр. Макарий (Булгаков) говорит о том, что человек бесконечно оскорбил

13 *Anselmus Cantuariensis. Cur Deus homo // S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia / ed. F. S. Schmitt. Vol. 2. Edinburgh, 1946. P. 39–133.*

14 *Thomas Aquinas. Summa theologiae, III, Q. 48–49.*

15 *Макарий (Булгаков), митр. Святого отца нашего Димитрия, Ростовского святителя и чудотворца, догматическое учение, выбранное из его сочинений // ХЧ. 1842. Ч. 4. № 12. С. 384–385.*

16 *Платон (Лёвшин), митр. Катихизис, или первоначальное наставление в Христианском законе. Катихизис четвертый // Он же. Платоновы проповеди. Т. 8. Санкт-Петербург, 1781. С. 70–77.*

17 *Филарет (Дроздов), свт. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва, 1895. С. 53.*



грехом бесконечно благого Создателя, и это требует удовлетворения бесконечной правде Божией<sup>18</sup>. Суть нашего искупления, согласно митр. Макарию, в уплате долга:

«Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил своею кровию долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии; иначе, взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения наших грехов»<sup>19</sup>.

Схожей позиции придерживались и авторы других «школьных» догматик XIX в. Учение свт. Филарета (Гумилевского) об Искуплении, изложенное в его «Православном догматическом богословии», лишь немногим отличается от учения митр. Макария<sup>20</sup>; по утверждению свт. Филарета, теория Ансельма согласна «в основаниях своих с церковным учением»<sup>21</sup>. Свт. Сильвестр (Малеванский), автор «Опыта православно-догматического богословия», считал, что теория Ансельма, «при крайней своей схоластичности», не заключает в себе «ничего несогласного с мыслью древней Вселенской Церкви»<sup>22</sup>.

Критика «юридизма» возникла в рамках более широкого процесса «конфессионализации», самоопределения православного богословия относительно западных конфессий<sup>23</sup>.

Вдохновителем и покровителем нового направления стал митр. Антоний (Храповицкий), который, впрочем, сам не дал развернутой богословской аргументации против «юридизма», указав лишь на факт заимствования, несомненный, но недостаточный для опровержения, и на работы других авторов, в числе которых будущий патриарх Сергий (Страгородский) и сщмч. Иларион (Троицкий)<sup>24</sup>.

18 Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 2. Москва, 1999. § 124. С. 10–11.

19 Там же. § 153. С. 148.

20 Как отмечает прот. П. Гнедич, свт. Филарет, в отличие от митр. Макария, возражает против учения о «преизбыточествующем удовлетворении» (*Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. С. 46).

21 Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Чернигов, 1864. § 205. С. 142.

22 Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия. Т. 4. Санкт-Петербург, 2008. § 102. С. 174.

23 См.: Хондзинский П., прот. Русское «новое богословие» в конце XIX – начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 121–141.

24 Антоний (Храповицкий), митр. Догмат Искупления // БВ. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 156–157.

В диссертации патр. Сергия «юридическое» понимание Искупления критикуется как предполагающее «перемену гнева Божия на милость <...>, действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека», так что «Бог не вменяет человеку греха и провозглашает его праведным, тогда как человек в душе остается все тем же грешником»<sup>25</sup>. Это стало одним из основных пунктов критики «юридизма»: учение о «перемене гнева Божия на милость» с догматической точки зрения предполагает изменяемость и противоречия в Боге, а с нравственной — лишает человека мотивации для изменения к лучшему. Непосредственным объектом критики патр. Сергия являлось западное богословие XIX в.; однако отметим, что в отношении теории Ансельма Кентерберийского и русских «школьных» догматик его критика вряд ли была бы справедливой.

У Ансельма оскорбление Божественного величия не подразумевает оскорбленного Бога, но лишь оскорбившего Его человека:

«...Бога, насколько это касается Его Самого, никто не может почтить или лишить чести, но, очевидно, кто-либо делает это, насколько это касается его самого, когда он подчиняет свою волю Его Воле или уклоняется от этого»<sup>26</sup>.

Категории «оскорбления» и «удовлетворения» не понимаются Ансельмом антропоморфно, как некие эмоции или страсти в Боге; это (как и «долг») — юридические понятия, используемые в качестве метафоры. Реальность, понимаемая под этой метафорой, — это нарушение тварью установленного Богом миропорядка: проявляя непослушание Божией воле, создание «колеблет порядок и красоту вселенной, насколько это касается его самого, хотя не может оскорбить или запятнать Божье могущество или достоинство»<sup>27</sup>.

«Правовое» понимание Искупления не предполагает, что Бог подвержен изменениям из-за человеческих поступков; удовлетворение Божьей справедливости нужно не для Бога, а для спасения нарушившего её человека. Свт. Серафим (Соболев) так возражает патр. Сергию:

«Господь не требует от нас удовлетворения или умиловления лично для Себя Самого, ибо ни в чем не нуждается, но Он этого требует для нашего спасения, ибо без удовлетворения Его Божественного правосудия не могла совершиться искупительная крестная

25 *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Санкт-Петербург, 1910. С. 23.

26 *Anselmus Cantuariensis.* Cur Deus homo. Cap. 1.15. P. 74.

27 *Ibid.*

жертва Сына Божия и не может совершаться наше собственное спасение, в основе которого находится не только Божественная любовь, но и Божественное правосудие»<sup>28</sup>.

Основные тезисы «юридизма», подвергшиеся богословской критике в ходе дискуссии об Искуплении, прот. П. Гнедич суммирует так:

«Сущность его составляет <...> понятие о Боге и Его свойствах, противоположных и потому взаимно ограниченных, а вторым существенным признаком является признание необходимости особой жертвы, удовлетворения, умиловления, оплаты, без чего Бог не может отпустить грех и спасти грешника»<sup>29</sup>.

Оказывается, что ни один из этих тезисов не характеризует теорию Ансельма: последний не утверждает ни подверженности Бога некоей необходимости, ни противоречия между Его свойствами. У митр. Макария (Булгакова) прот. П. Гнедич усматривает противопоставление Божественной правды и благодати<sup>30</sup>, замечая, что оно является непоследовательностью в его системе, и утверждая, что именно это противопоставление было воспринято последующими сторонниками «юридической» теории<sup>31</sup>. Богословская критика «юридизма», хотя и справедливая в отношении последнего, «бьёт мимо цели», когда настаивает на том, что эти недостатки присущи самому по себе учению об «удовлетворении».

Весомым, если не решающим, аргументом в пользу того, что учение об удовлетворении Божественной справедливости не противоречит православной догматике, является сам факт принятия этого учения Отцами, принадлежащими к числу наиболее выдающихся русских богословов, такими как свт. Димитрий Ростовский, свт. Филарет (Дроздов), свт. Филарет (Гумилевский), свт. Феофан Затворник<sup>32</sup>, свт. Серафим (Соболев). Отвержение же «юридической» теории Искупления, «юридизма» или учения об удовлетворении Божественной справедливости создало в XX в. разрыв в отечественной богословской традиции, который не может быть уврачёван без пересмотра взглядов на это учение.

28 Серафим (Соболев), свт. Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. С. 158.

29 Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. С. 30.

30 Прот. П. Гнедич ссылается на слова: «...примирить в деле искупления человека вечную правду с вечной благодатью» (Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. С. 15).

31 Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. С. 292.

32 Феофан Затворник, свт. Толкование первых восьми глав Послания св. апостола Павла к Римлянам. Москва, 1890. С. 231–232.

### 1.2. «Природное» понимание Искупления

Священномученик Иларион (Троицкий) резко критиковал понятия «удовлетворения» и «заслуг»<sup>33</sup>, однако обосновывал это, по сути, лишь фактом заимствования их у схоластов. Его аргументация против «юридизма» наиболее полно представлена в статье «Вифлеем и Голгофа (письмо к Другу)», в котором святитель подытоживает свои возражения следующим образом:

«...невозможно согласиться с юридической теорией спасения, которая пренебрегает и воплощением, и воскресением, а знает одну только Голгофу с померкшим солнцем, со смятенной тварью, с трепещущей землей, с распадающимися камнями <...>. Теория эта, приспособленная к Православию, противоречива, ничего не объясняет. Наконец, она прямо вредна для нравственной жизни»<sup>34</sup>.

По существу, аргументация сщмч. Илариона (Троицкого) направлена на неполноту, на выхолащивание, обеднение учения Церкви «школьными» догматиками. Святитель справедливо упрекает «Православно-догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова) в огромном, зияющем пробеле:

«Там о воплощении даже нет отдельного параграфа. Интересен § 86 — Следствия ипостасного соединения двух естеств в Иисусе Христе. Следствия различаются троякие: а) по отношению к Нему Самому, б) по отношению к Пресвятой Деве, Матери Его, в) по отношению к Пресвятой Троице. А для рода человеческого ипостасное соединение двух естеств в Иисусе Христе как будто осталось без последствий! Ведь это значит, что расторгается неразрывная связь между воплощением Сына Божия и нашим спасением»<sup>35</sup>.

Упрёк этот верен и по отношению к другим «школьным» догматикам XIX в.

Серьёзным недостатком «правового» понимания Искупления является отсутствие в нём «природного» аспекта<sup>36</sup>. Ансельм Кентерберийский

33 *Иларион (Троицкий), сщмч.* Богословие и свобода Церкви // *Он же.* Творения. Т. 2. Москва, 2004. С. 262.

34 *Иларион (Троицкий) сщмч.* Вифлеем и Голгофа (письмо к Другу) // *Он же.* Творения. Т. 2. Москва, 2004. С. 283.

35 Там же. С. 278.

36 Единству человеческого естества посвящена также статья: *Иларион (Троицкий), сщмч.* Триединство Божества и единство человечества // По образу Святой Троицы: сборник богословских статей. Сергиев Посад, 2013. С. 73–102. Обсуждение этой статьи см. в: *Вайнштейн Д. Е.* К вопросу об онтологическом единстве человеческой природы // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2024. Вып. 112. С. 129–143.

говорит о том, что удовлетворение должно было быть принесено человеком, потому что согрешил человек<sup>37</sup>; однако, не будучи знаком с византийским богословием, он не развивает тему природного единства человечества. Но без этого единства невозможно понять ни распространение первородного греха от Адама на всех людей, ни наше Искупление Крестной Жертвой, ни обновление и освящение во Христе.

Именно на этот недостаток указывает сщмч. Иларион (Троицкий):

«...почему спасительна для меня эта страшная Голгофа? Не сама по себе, а потому, что в Вифлееме Сын Божий мое естество воспринял в единство Своей Ипостаси»<sup>38</sup>.

По его учению,

«реальным единством человеческого естества объясняется переход Адамова греха на ветхозаветного человека. Тем же единством объясняется спасение всех во Христе. Не долги здесь перекадываются с одного на другого, но самое естество человеческое изменяется»<sup>39</sup>.

Отсутствие этого учения у Ансельма Кентерберийского и в русских «школьных» догматиках имеет следствием отсутствие прямой связи между Искуплением и внутренним обновлением человека во Христе, сведение Искупления к внешнему «зачёту» Его заслуг за наши грехи:

«Христос за нас пострадал, долги наши заплатил. Стали ли мы от этого лучше, чище? С нас снята вина за грех <...>. Нужно ли нам избегать греха, бороться с ним? Ведь удовлетворение-то принесено “преизбыточествующее”, бесконечное»<sup>40</sup>.

Несмотря на полемические преувеличения и неточности<sup>41</sup>, учение святителя Илариона об Искуплении не сводится к одному лишь «природному» пониманию. Святитель говорит и о непослушании воле Божией и о его преодолении Христом на Кресте:

37 *Anselmus Cantuariensis*. *Cur Deus homo*. Cap. 1.11. P. 68–69. Рус. пер.: «...каждый, кто грешит, должен заплатить Богу честь, которую он похитил; таково удовлетворение, которое должен принести каждый грешник Богу». «Но [удовлетворение] должен принести не кто иной, как человек. Иначе человек не удовлетворил» (*Ibid*. Cap. 2.6. P. 101).

38 *Иларион (Троицкий)*, сщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 285.

39 Там же. С. 284–285.

40 Там же. С. 281.

41 Например: «Грех не преступление, не оскорбление Бога. Это болезнь и несчастье человека» (Там же. С. 284). Здесь сщмч. Иларион (Троицкий) прямо противоречит «Катихизису» свт. Филарета Московского, однако если уточнить эти слова, сказав вместо «не» «не только», то противоречие станет дополнением.

«В раю люди согрешили. Их грех состоял в непослушании воле Божией, то есть в утверждении своей воли, в своеволии. Человек отвернулся от Бога, злоупотребив свободой»<sup>42</sup>.

Этот аспект своеволия и непослушания исцеляется, согласно священномученику, послушанием Господа до смерти на Голгофе:

«Восприняв человеческое естество, Сын Божий вместе с ним преодолевает греховное самоутверждение твари. На Голгофе совершенно было Богочеловеком отречение от воли греховной, человеческой»<sup>43</sup>.

Критика «юридизма» не смогла опровергнуть самого по себе учения об «удовлетворении», однако она оказалась справедливой в отношении того, чего в нём не хватает: «правовое» понимание Искупления является недостаточным без «природного», без учения о восприятии Христом единого человеческого естества. Противопоставление «правового» и «природного» понимания скорее вносит богословскую путаницу, чем проясняет дело. Более верно говорить вслед за свт. Серафимом (Соболевым) об их неразрывной взаимосвязи:

«Христос сделался Восстановителем нашего падшего естества именно потому, что Он был страдательным орудием умилоствления»<sup>44</sup>.

## 2. Константинопольские Соборы 1156–1157 гг. и богословие епископа Николая Мефонского

Прот. П. Гнедич изумляется тому, что определения Константинопольских Соборов 1156–1157 гг. и написанные в их защиту сочинения епископа Николая Мефонского не были использованы практически никем(!) из участников дискуссии об Искуплении в русском богословии<sup>45</sup>. Можно лишь разделить его изумление.

42 *Иларион (Троицкий)*, *сщмч.* Вифлеем и Голгофа. С. 284.

43 Там же. С. 285. Под греховной волей здесь нельзя понимать природную человеческую волю, речь идет о дефекте произволения, который наследуется, по словам прп. Максима Исповедника, «как бы по закону природы» и который не был воспринят Самим Христом: «...непреложностью произволения [Господь] исправил страстное начало естества» (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 21, 42 // PG. 90. Col. 312C, 405D. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Москва, 1993. Кн. 2. Ч. 1. С. 60, 130).

44 *Серафим (Соболев)*, *свт.* Искажение православной истины в русской богословской мысли. С. 118. Свт. Серафим возражает патриарху Сергию (Страгородскому) по поводу его слов о том, что Церковь «видит во Христе не страдательное орудие умилоствления, а восстановителя нашего падшего естества» (*Сергий (Страгородский)*, *архиеп.* Православное учение о спасении. С. 7).

45 *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. С. 446–447.

Богословие этих Соборов вытекает из христологии Вселенских Соборов, прежде всего из учения VI Вселенского Собора о двух действиях во Христе. Собор 1157 г. анафематствовал тех, кто говорит,

«что во время миротворительной Страсти Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа Жертву честного Его Тела и Крови, принесенную Им о нашем спасении, как Архиереем, действовавшим ради нас по-человечески (так как Он Сам и Бог и Жрец и Жертва), Он принес Сам Богу и Отцу, но не принял как Бог с Отцом Сам Единородный и Дух Святой»<sup>46</sup>.

Еп. Николай Мефонский, обосновывая это положение, указывает на то, что действие Святой Троицы едино и что Христос по Божеству никогда не действует отдельно от Отца и Святого Духа, поэтому на Кресте Христос есть

«как Священник приносящий, и как Плоть и Кровь приносимый в жертву, и как Бог приемлющий со Отцем и Духом приносимую святыню»<sup>47</sup>.

Это положение фундаментально для учения об Искуплении. Крестная Жертва не совершается внутри Божества; это человеческое действие Христа как Жреца и Жертвы и Божественное действие всей Святой Троицы как приемлющей Жертву. Жертва эта нужна не для Бога, а для нашего избавления и освящения; именно человеческое, а не только Божественное действие нужно было для Искупления, потому что именно человек своим действием отступил от Бога. Хотя и гораздо более бедное по содержанию, учение Ансельма Кентерберийского о том, что удовлетворение должен принести сам должник, могло бы быть выражено и в терминах византийского богословия.

Еп. Николай настаивает на том, что учение о грехе и искупительной Жертве должно быть свободно от антропоморфизмов в отношении Бога. Согласно ему, гнев Божий не следует понимать в собственном смысле неразумной страсти; его следует понимать в смысле наказания (*греч.* «ἐπιφορὰν τῆς ὀργῆς», букв. «излияния гнева»), которое по суду Божию (*греч.* «δίκη») навлекает на себя согрешивший<sup>48</sup>. Вслед за свт. Григорием Богословом он говорит о том, что «Отцу неприятна кровь Сына»<sup>49</sup>.

46 Черемухин П. А. Учение о домостроительстве спасения в византийском богословии // БТ. 1964. Сб. 3. С. 155.

47 *Nicolaus Methonaeus. Orationes 6* // Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη. Τ. 1. Ἐν Λειψίᾳ, 1866. Ρ. 344.

48 *Ibid.* Ρ. 344–345.

49 *Ibid.* Ρ. 347.

Преступление заповеди Божией навлекло на нас гнев, из-за чего мы стали врагами Божиими<sup>50</sup>, однако Бог не враждует с нами; это мы враждуем с Ним и нуждаемся в примирении. Это примирение происходит тогда, когда на Кресте уничтожается вражда нашей природы с Ним, по словам ап. Павла:

«Будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5, 10)<sup>51</sup>.

Методы рассуждения еп. Николая Мефонского и Ансельма Кентерберийского различны; тем не менее категории гнева Божия и примирения через Крестную Жертву, используемые еп. Николаем Мефонским, который опирается на богатую богословскую традицию святых отцов и Вселенских Соборов, могут быть сопоставлены с Ансельмовыми понятиями наказания за нарушенную честь и примирения через удовлетворение, принесенное Христом за наши грехи. В обоих случаях эти категории не понимаются антропоморфно, в смысле влияния нашего греха, либо принесенной Жертвы непосредственно на Самого Бога; они связаны с нарушением человеком Божией воли и необходимости примирения со стороны человека.

### 3. Синтез «правового» и «природного» понимания Искупления в поздневизантийском богословии

Русское богословие XX в. отмечено значительным ростом интереса к наследию свт. Григория Паламы и других поздневизантийских святых отцов. Хотя «спор об Искуплении» происходил примерно в то же время и зачастую с участием тех же авторов, взгляды поздневизантийских мыслителей, как ни странно, не получили в нём никакого отражения. Между тем последние были осведомлены о дискуссиях об Искуплении на Западе, а с середины XIV в. им стали доступны тексты средневековых латинских авторов в греческом переводе. В их работах «правовое» понимание Искупления (хотя до патриарха Геннадия Схолария<sup>52</sup> вряд ли можно говорить о заимствовании теории Ансельма Кентерберийского) было осмыслено и интегрировано с «природным» пониманием.

50 *Nicolaus Methonaeus. Orationes.* P. 345.

51 *Ibid.* P. 347.

52 Г. Схоларий излагает это понимание в: *Gennadius Scholarius. Orationes et Panegyrici* 15, 8–9 // *Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios.* Vol. 1. Paris, 1928. P. 230–233. Рус. пер.: *Геннадий Схоларий, патр.* Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа 8–9 // *Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского.* Санкт-Петербург, 2007. С. 422–424.



Свт. Григорий Палама описывает аспект Божественной справедливости в первородном грехе такими словами:

«Поскольку человек вначале был справедливо оставлен Богом, потому что он первый Его оставил и добровольно притек к начальнику зла, доверившись ему, обманом советовавшему противоположное, то он справедливо и был отдан ему»<sup>53</sup>.

В понимании святителем первородного греха «правовой» аспект тесно связан с «природным»:

«[он указывает на] бывшее от праотцов проклятие и общее осуждение, излитое на всех от одного Праотца, как от родового корня передаваемое и сонаследованное вместе с естеством»<sup>54</sup>.

Освобождение человека из рабства также стало действием Божественной справедливости,

«[ведь] чтобы правда предшествовала силе, и есть дело Божественного поистине и благого владычества, а не тирании»<sup>55</sup>.

Согласно свт. Григорию Паламе,

«поскольку человек, испытав на себе гнев Божий (гнев же Божий заключался в том, что человек справедливо был оставлен Благим), был предан в плен диаволу, то должно было человека примирить с Творцом, ибо иначе и не было бы возможным освободить его от этого рабства. Следовательно, была нужда в Жертве, примиряющей нас с Высочайшим Отцом и освящающей осквернившихся общением с лукавым. Значит, была нужда в Жертве очищающей и чистой, но также была нужда и в Священнике, Чистом и Безгрешном»<sup>56</sup>.

При этом для соблюдения Божественной справедливости одержать победу над диаволом и освободиться из рабства должно было то же самое естество, которое пало. Поскольку человек находился в плену и не мог освободиться сам, Слово вочеловечивается, восприв в Себя чистое от греха человеческое естество:

«Он, быв Исполнителем каждой Божией заповеди, всего закона Божия, этим самым справедливо был свободен от диавольского рабства.

53 *Gregorius Palamas. Nomilia 16 // ЕПЕ. 72. Σ. 424. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 16 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Москва, 1993. С. 210.*

54 *Gregorius Palamas. Nomilia 5 // ЕПЕ. 72. Σ. 142. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 5 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. С. 66.*

55 *Gregorius Palamas. Nomilia 16 // ЕПЕ. 72. Σ. 426. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 16 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. С. 211.*

56 *Gregorius Palamas. Nomilia 16 // ЕПЕ. 72. Σ. 450. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 16 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. С. 226.*

И таким образом, победивший некогда человека диавол бывает побежден Человеком; и некогда победивший созданное по образу Божию естество и по сему весьма чванившийся свергается с возвышения; и вот, человек восстает от душевной и истинной смерти»<sup>57</sup>.

Вслед за совершением Искупления и Воскресением Господь «восшел на небеса, привлекая туда уверовавших в Него» и таким образом «не только самому естеству, которое по неразрывному соединению Он имел от нас, но и каждому верующему в Него Он даровал совершенное искупление»<sup>58</sup>. Освятив и оправдав человеческое естество в Своей Ипостаси на Кресте, воскресив и вознеся его к Отцу, Христос смог распространить обновлённое состояние естества на Церковь: верующие присоединяются через Таинства к Его обновлённому естеству, Его Телу.

Св. прав. Николай Кавасила был хорошо знаком с западным богословием, в том числе благодаря близкой дружбе с Димитрием Кидонисом, переводчиком с латыни Фомы Аквинского и других схоластов. По словам П. Нелласа,

«будучи осведомлён об основных мнениях западных [авторов] об оправдании, Кавасила берёт из них то, что правильно и согласно с католическим отеческим преданием, и включает в свой широкий христологический и мистериологический синтез»<sup>59</sup>.

Синтез прав. Николая Кавасилы включает элементы Ансельмовой теории, в т. ч. оскорбление Божественного величия:

«Ибо грех наносит оскорбление Самому Богу, ибо *преступлением законна*, сказано, *бесчестишь Бога* (Рим. 2, 23) <...>. Ибо наименьшему легче всего оскорбить величайшего, возместить же честью оскорбление невозможно, особенно когда оскорбитель многим тому обязан, настолько великим, как безмерно различие [между ними]»<sup>60</sup>.

Как отмечает П. Неллас, прав. Николай тесно связывает справедливость, как добродетель Творца, с отражающим её миропорядком, установленным Богом. Нарушение человеком этого порядка оскорбляет Божественную справедливость<sup>61</sup> и приводит к тому, что законы

57 *Gregorius Palamas*. Nomilia 16 // ЕПЕ. 72. Σ. 432. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 16 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. С. 215, с изм.

58 *Gregorius Palamas*. Nomilia 5 // ЕПЕ. 72. Σ. 144. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 5 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. С. 66.

59 Νέλλας Π. Ἡ περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα. Περίαιεὺς, 1975. Σ. 57.

60 *Nicolaus Cabasilas*. Vita in Christo 4 // PG. 150. Col. 585C. Рус. пер.: Николай Кавасила, прав. О жизни во Христе. Москва, 2006. С. 66, с изм.

61 Νέλλας Π. Ἡ περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα. Σ. 64–65.

мироздания начинают действовать против нарушителя, который сам становится причиной своего наказания<sup>62</sup>. Это в значительной степени перекликается с процитированным выше положением Ансельма, хотя П. Неллас замечает, что, в отличие от Кавасилы, епископ Кентерберийский считает Бога причиной мучений и смерти согрешившего человека<sup>63</sup>.

По словам М. Плестеда,

«принимая отдельные латинские категории, Кавасила признаёт, что нет ничего самого по себе плохого в том, чтобы использовать правовую терминологию и юридические понятия для рассмотрения действия искупления, если они не будут единственной системой отсчёта»<sup>64</sup>.

Учение прав. Николая сочетает в себе как «правовое», так и «природное» понимание; как и свт. Григорий (Палама), прав. Николай Кавасила говорит, что Христос освободил человеческое естество, одержав победу как человек:

«Бог Себе присволяет борьбу за людей, ибо Он человек, а человек побеждает грех, будучи чист от всякого греха, ибо Он был Бог. И таким образом естество освобождается от поношения и облагается венцом победы, когда пал грех»<sup>65</sup>.

Таким образом, по учению поздневизантийских святых отцов, Божественная справедливость в отношении первородного греха состояла в том, что Бог справедливо оставил человека, который сначала оставил Бога. Бог не питает вражды к человеку; Он вечно и неизменно любит человека и гневается на грех, непослушание Своей благой воле. Человек, согрешив и доверившись диаволу, добровольно нарушил Божественную справедливость и подпал под действие Божьего гнева; чтобы избавиться от него, необходимо было также человеческое действие, а не только Божественное.

Это учение о Божественной справедливости не может быть отделено от учения о единстве человеческого естества. Примириться с Богом и победить диавола должно было то же естество, что было побеждено и отвернулось от Бога. Никто, кроме человека, не мог восстановить нарушенную им самим Божественную справедливость. Но поскольку сам

62 Νέλλας Π. Ἡ περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα. Σ. 64–65.

63 Ibid. Σ. 88–89. Обсуждение того, справедливо ли это замечание, выходит за рамки настоящей статьи.

64 Plested M. *Orthodox Readings of Aquinas*. Oxford, 2012. P. 102–103.

65 Nicolaus Cabasilas. *Vita in Christo 1* // PG. 150. Col. 513B. Рус. пер.: Николай Кавасила, прав. О жизни во Христе. С. 19.

нарушитель этого сделать был не в силах, Бог стал человеком, приняв наше естество, чтобы оправдать его, освободить и освятить Крестной Жертвой сначала в Своей Ипостаси, а затем посредством таинств, распространив это оправдание и освящение на нас.

### Заключение

Из рассмотренного видно, что противопоставление «правового» и «природного» понимания в качестве альтернативных объяснений Искупления является искусственным. Теория Ансельма об удовлетворении Божественной справедливости, созданная в отрыве от византийской богословской традиции, не была сама по себе неверной, но из-за отсутствия необходимого «природного» аспекта оказалась недостаточной в качестве описания Искупления.

Односторонность Ансельмовой теории была унаследована отечественным «школьным» богословием XIX в. Реакцией критиков «юридизма» на этот недостаток, к сожалению, стало не восполнение пробелов «школьного» богословия, а стремление полностью изгнать из него «правовое» понимание, которое — как показывают и поздневизантийская, и русская богословские традиции — является, вкупе с «природным», частью православного учения об Искуплении. Позднейшее русское богословие не было столь же непримиримо к «юридизму», но, выявив недостатки у всех имевшихся теорий Искупления, объявило, что любое его богословское описание может быть лишь относительным и неадекватным образом реальности.

С этим тезисом можно согласиться лишь в одном смысле: по отдельности ни «правовое», ни «природное» понимание Искупления не выражают в полной мере учения Церкви. Однако их синтез — который уже был достигнут в византийском богословии, и возможность которого усматривается в трудах наиболее выдающихся русских богословов, даже находившихся, подобно сщмч. Илариону (Троицкому) и свт. Серафиму (Соболеву), по разные стороны в «споре об Искуплении», — позволит, как можно надеяться, преодолеть затруднение отечественной богословской науки в этом важнейшем вопросе.

### Источники

*Anselmus Cantuariensis. Cur Deus homo // S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia / ed. F. S. Schmitt. Vol. 2. Edinburgi: Nelson, 1946. P. 39–133.*

- Gennadius Scholarius. Orationes et Panegyrici // Oeuvres complètes de Georges Scholarios. Vol. 1: Oeuvres oratoires, traités théologiques sur la Providence et sur l'âme / éd. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie. Paris: Maison de la bonne presse, 1928. P. 1–246.*
- Gregorius Nazianzenus. Oratio XLV in sanctum pascha // PG. T. 36. Col. 621–664.*
- Gregorius Palamas. Homiliae I–XX // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 9. Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985. (Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (ΕΠΕ); τ. 72). Σ. 26–596.*
- Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // PG. T. 90. Col. 244–786.*
- Nicolaus Cabasilas. Vita in Christo // PG. T. 150. Col. 491–726.*
- Nicolaus Methonaeus. Orationes // Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη ἐμπεριεχουσα Ἑλλήνων θεολόγων συγγράμματα, ἐκ χειρῶν γραφῶν τῆς ἐν Μόσχᾳ βιβλιοθήκης νῦν πρώτον ἐκδιδόμενα ἀρχιμανδρίτου Α. Κ. Δημητράκοπούλου. Τ. 1. Ἐν Λειψίᾳ, 1866. [Hildesheim: G. Olms, 1965]. P. 219–380.*
- Геннадий Схоларий, патр.* Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа // Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2007. С. 411–432.
- [*Γρηγόριος Παλάμα, свт.*] Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Москва: Паломник, 1993.
- Иларион (Троицкий), смчм.* Богословие и свобода Церкви // *Иларион (Троицкий), смчм.* Творения: [в 3 т.]. Т. 2. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 235–263.
- Иларион (Троицкий), смчм.* Вифлеем и Голгофа (письмо к Другу) // *Иларион (Троицкий), смчм.* Творения: [в 3 т.]. Т. 2. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 277–288.
- Иларион (Троицкий), смчм.* Троиединство Божества и единство человечества // По образу Святой Троицы: сборник богословских статей. Сергиев Посад: СТСЛ, 2013. С. 73–102.
- Макарий (Булгаков), митр.* Святого отца нашего Димитрия, Ростовского святителя и чудотворца, догматическое учение, выбранное из его сочинений // Христианское чтение. 1842. Ч. 4. № 12. С. 311–521.
- Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Москва: Паломник, 1999.
- [*Максим Исповедник, прп.*] Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2: Вопросы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV / пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. Москва: Мартис, 1993.
- Николай Кавасила, прав.* О жизни во Христе. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2006.
- [*Платон (Лёвшин), митр.*] Поучительные слова при высочайшем дворе е. и. в. ... государыни Екатерины Алексеевны ... и в других местах с 1763 года по 1778 год. Т. 8: Катихизис, или Первоначальное наставление в христианском законе, которое по обычаю в Московской славяно-греко-латинской академии издавна принятому, преосвященным Платоном, архиепископом Московским и Калужским в то время, как он был в помянутой Академии пиитики учителем, всенародно толковано было в академической аудитории, с сентября 1757 по 15 июля 1758 года. Москва: Сенатская тип., у Ф. Гиппиуса, 1781.

- Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравств.-субъектив. стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеч. Санкт-Петербург: И. Л. Тузов, 41910.
- [*Сильвестр (Малеванский), архим.*] Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, профессора Киевской духовной академии. Санкт-Петербург: Общество памяти игумении Таисии, 2008.
- Феодан Затворник, свт.* Толкование первых восьми глав Послания св. апостола Павла к Римлянам Москва: Афонск. Рус. Пантелеимонова монастыря, 1890.
- Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие: [в 2 ч.] / сочинение Филарета, архиепископа Черниговского. Чернигов: В тип. Ильинского монастыря, 1864.
- Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва: Синод. тип., 1895. [Санкт-Петербург: Общество памяти игумении Таисии, 2008].

### Литература

- Антоний (Храповицкий), митр.* Догмат Искупления // Богословский вестник. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 155–167 (начало).
- Вайнштейн Д. Е.* К вопросу об онтологическом единстве человеческой природы // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. Вып. 112. С. 129–143.
- Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2007.
- Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2023.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2010.
- Серафим (Соболев), свт.* Искажение православной истины в русской богословской мысли. София: [Б. и.], 1943.
- Флоровский Г., прот.* О смерти крестной // Православная мысль. 1930. № 2. С. 148–187.
- Хондзинский П., прот.* Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 121–141.
- Черемухин П. А.* Учение о домостроительстве спасения в византийском богословии // Богословские труды. 1964. Сб. 3. С. 145–185.
- Plested M.* Orthodox Readings of Aquinas. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Νέλλας Π.* Ἡ περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα. Συμβολὴ εἰς τὴν ὁρθόδοξον σωτηριολογίαν. Πειραιεὺς: Σ. Καραμπερόπουλος, 1975. [Ἀθήναι: Ἄρμός, 2011].

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

# РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия  
доцент кафедры богословия Московской духовной академии  
доцент кафедры церковной истории Сретенской духовной  
академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
priest@list.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

**Для цитирования:** *Корытко О., прот.* Религиозность как антропологическая категория: теологический дискурс // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 167–184. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.008

## **Аннотация**

УДК 2-1 2-13 2-18

В статье анализируется проблема определения понятий «религия» и «религиозность», в рамках православного мировоззрения, с учетом данных смежных научных дисциплин (религиоведения, философии, социологии, психологии). Рассматриваются различные подходы к пониманию природы обоих предметов. Указывается, что решение данного вопроса имеет принципиальный характер, поскольку в зависимости от результатов будут по-разному очерчено проблемное поле исследований. Религиозность интерпретируется как проекция идей конкретной религиозной традиции на внутреннюю жизнь человека или социума. Из наличия множества религиозных традиций делается вывод о существовании многих вариантов религиозности, а также о возможности их взаимного влияния. Базовой единицей религиозности признается «архетип», в том виде, как он понимается в святоотеческой традиции (в частности, у св. Иринея Лионского, в *Corpus Areopagiticum*). Данный термин сближается с терминами «первообраз»

(греч. «προτύπο»), «предначертание» (греч. «παράδειγμα»), а также с термином «логос» (греч. «λόγος»), применительно к творению мира (свт. Амвросий Медиоланский, блж. Августин Иппонский, св. Иоанн Дамаскин, прп. Максим Исповедник). Пространством воплощения архетипов является духовная культура, понимаемая как многоуровневая семиотическая система, постоянно формирующаяся под воздействием религиозной традиции. Совокупность архетипов в различных модусах и силе их актуализации формирует неповторимый паттерн конкретной религиозности (личностной, групповой, национальной).

**Ключевые слова:** антропология религии, религия, религиозная традиция, религиозность, архетипы, духовная культура, семиотическая система, национальная религиозность.

Статья поступила в редакцию 13.2.2025; одобрена после рецензирования 1.3.2025

---

## Religiosity as an Anthropological Category: Theological Discourse

**Archpriest Oleg Korytko**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

Associate Professor at the Department of Church History at the Sretensky Theological Academy

19/3 Bolshaya Lubyanka st., Moscow 107031, Russia

priest@list.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0812-435>

**For citation:** Korytko, Oleg, archpriest. "Religiosity as an Anthropological Category: Theological Discourse". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 167–184 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.008

**Abstract.** The article analyzes the determining of such concepts as «religion» and «religiosity» within the framework of the Orthodox worldview, considering data from related academic disciplines (religious studies, philosophy, sociology, psychology). Various approaches to understanding of the nature of both notions are reviewed. It is argued that the solution of this issue is of a fundamental nature, since, depending on the results, the problem research field will be outlined in different ways. Religiosity is interpreted as a projection of the ideas of a particular religious tradition onto the inner life of a person or society. The existence of many religious traditions suggests that there are many different variants of



religiosity, alongside a possibility of their mutual influence. «Archetype» is recognized as the basic unit of religiosity in the way it is understood in the patristic tradition (in particular by St. Irenaeus of Lyon, in the *Corpus Areopagiticum*). This term is close to the terms «prototype» (πρωτότυπο), «predestination» (παράδειγμα), as well as the term «logos» (λόγος), in relation to the creation of the world (St. Ambrose of Milan, St. Augustine of Hippo, St. John of Damascus, Ven. Maximus the Confessor). A spiritual culture, understood as a multilevel semiotic system constantly formed under the influence of religious tradition is the space of the embodiment of archetypes. The plurality of archetypes in various modi and in the power of their actualization shapes a unique pattern of specific religiosity (personal, group, ethnic ones).

**Keywords:** anthropology of religion, religion, religious tradition, religiosity, archetypes, spiritual culture, semiotic system, ethnic religiosity.

The article was submitted on 2/13/2025; approved after reviewing on 3/1/2025

## И. Введение

Теология, как известно, относится к сфере человеческой деятельности, которую традиционно воспринимают как религиозную.

Религия в таком случае является, метафорически выражаясь, «средой обитания» и, одновременно, полем исследовательской деятельности теолога. При этом по умолчанию предполагается, что теолог, как человек, принадлежащий к конкретной духовной традиции, не может быть чужд религиозности. Именно её содержание он и изучает, в случае с православной традицией, имея своей предельной целью выявление в ней плодов действия Духа Святого, наставляющего чад Божиих на всякую истину (Ин. 16, 13).

Таким образом, для теологической науки, прежде постановки вопроса о вероисповедной принадлежности исследователя, в качестве базовой должна быть решена задача по очерчиванию её предметной области в самом широком значении. Начать следует с выяснения, что такое «религиозность», каков объём и содержание данного понятия. От того, насколько успешно будет решена эта задача, зависит ясность и отчётливость понимания того, что религиозности последует, составляя совокупность всего относящегося к религиозной сфере.

## II. Предварительные замечания о терминах

Понятие «религиозность» имеет весьма широкое распространение прежде всего в бытовом, медийном и публицистическом контексте. Вместе с тем, оно часто используется и исследователями религии. При этом, как и многие другие термины глобального характера, то есть адресующие человека к фундаментальным мировоззренческим вопросам, данный термин не имеет единого, приемлемого для всех или по крайней мере большинства исследователей религиозных феноменов определения.

Тем не менее, вполне очевидно этимологическое родство данной лексемы со словом «религия». Соответственно, самое общее, базовое определение религиозности — то, что непосредственно связано с религией. При этом сам феномен религии, в свою очередь, также требует определения. Показательно, что начиная с самых ранних попыток изучения религии в рамках классического гуманитарного знания проблема определения природы изучаемого явления представлялась неразрешимой. Уже У. Джеймс (1842–1910), философ и один из первых

исследователей религиозных переживаний, фактически отказался не только от попыток выявить природу религии, но и вообще — составить сколь-либо ясное представление о границах данной предметной области. Его суждение по данной теме приобрело хрестоматийный характер:

«Слово религия следует рассматривать, скорее, как собирательное имя, чем как обозначение однородного и цельного явления»<sup>1</sup>.

За минувшее столетие ситуация не претерпела радикальных изменений. Так Д. В. Ольшанский, будучи в определённом смысле — продолжателем традиции, начатой У. Джеймсом, поскольку он является авторитетным русскоязычным специалистом по психологии социальных групп, указывает: «Понятие религии до сих пор остаётся одним из труднейших для определения», и поэтому «единого определения религии нет, и потому в ходу у исследователей буквально сотни дефиниций»<sup>2</sup>.

### III. Предметное поле религиозных исследований

В рамках христианской теологии довольно рано оформилось понимание религии как связи с Богом. Именно так в III в. Лактанций предложил интерпретировать *лат.* «religio»<sup>3</sup>. Продолжателем этой логики оказался блж. Августин, обративший внимание на префикс «re-» и истолковавший слово в контексте библейских нарративов о грехопадении и искуплении<sup>4</sup>.

Подобный подход, гармонично вписывающийся в христианскую догматику, оставлял без ответа вопрос о ценности иных религиозных традиций и *de facto* отождествлял религию с христианством. Это ставило вопрос об отношении к иным религиозным традициям, которым теперь необходимо было бы отказать в религиозности. Сложилась ситуация внутреннего противоречия. Использование термина «религия» по отношению к нехристианским традициям сохранялось на протяжении веков и сохраняется до сего дня на фоне несколько не оспариваемого

1 Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. Москва, 2017. С. 23.

2 Ольшанский Д. В. Психология масс. Санкт-Петербург, 2002. С. 239.

3 Лактанций. Божественные установления / пер. В. М. Тюленева. Санкт-Петербург, 2007. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 296.

4 Аврелий Августин, блж. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1999. С. 514–515.

представления об уникальности христианства и эксклюзивности предлагаемого им пути.

По сути, это означало неэффективность попыток определения религии, отталкиваясь от данных о происхождении лексемы. Справедливости ради следует сказать, что существовал и иной подход к истолкованию латинского термина, апеллирующий к идее эксклюзивности определённых предметов и явлений, и выделения их в особую группу, предполагающую особое благоговейное и регулярное обращение к элементам, её составляющим<sup>5</sup>. Однако такое определение, с его обобщающей логикой, никоим образом не подчёркивало исключительность христианской традиции и потому оказалось для неё не столь востребованной. Кроме того, у него, по-видимому, был не очень приятный для христианской культуры шлейф, свидетельствующий об античных корнях данного подхода.

В любом случае по-настоящему актуальной проблема понимания религии стала лишь в эпоху Нового времени, с появлением нового типа познания, культивирующего принцип сомнения как эпистемологического инструмента. Роль триггера здесь, несомненно, принадлежит Р. Декарту, открывающему новый этап европейской культуры мышления. Он, в частности, писал, что вопросы о Боге и душе следовало бы разрешать «скорее, посредством доводов философии, чем богословия»<sup>6</sup>.

Вопрос приобрёл ещё большую остроту с появлением в Европе текстов, принадлежащих иным культурным и религиозным традициям, и особенно в связи с переводом их на современные европейские языки. Стала очевидной необходимость их классификации и объяснения в качестве элементов, относящихся к общему классу, который интуитивно воспринимался как религиозный.

В XIX в. накопившиеся данные пробудили интерес к изучению религиозных феноменов в широком общечеловеческом спектре, что со временем вызвало к жизни специальные исследования, направленные на изучение религии как особого явления человеческого бытия. Исторически оформилось два направления: историческое и философское. Это ставило вопрос о специфической предметной области для науки о религии. В 1887 г. П. Д. Шантепи де ла Соссе предложил выделить новую научную область, которую он назвал «феноменология религии».

5 См.: *Марк Туллий Цицерон. О природе богов II, 72 // Цицерон. Философские трактаты.* Москва, 1985. С. 124.

6 *Декарт Р. Метафизические размышления // Он же. Избранные произведения / пер. В. В. Соколова.* Москва, 1950. С. 321.

Она, как предполагалось, должна была занять место «на границе между историей и философией»<sup>7</sup> религии.

Несколько позже в рамках философского знания появилась отдельная область со схожим названием «философская феноменология», обязанная своим происхождением Э. Гуссерлю (1859–1938), который на рубеже XIX–XX в. издал работу «Логические исследования»<sup>8</sup>, имевшую фундаментальный характер. В рамках феноменологических исследований религия подверглась изучению с феноменологических позиций, благодаря чему стало возможно говорить о появлении философской феноменологии религии<sup>9</sup>.

Позиции де ла Соссе и философов-феноменологов, сделавших религию предметом феноменологического исследований, различались весьма существенно и едва ли возможно говорить об общей методологической базе или даже о единстве предметного содержания. Однако уже на рубеже веков стало понятно, что религия обладает своей собственной природой и ее изучение не может быть сведено к исследованию определённых исторических фактов, а равно и к попыткам воздвигнуть понимание религии на философском основании.

Переломным событием, обозначившим поистине прорыв во взглядах на феномен религии, стал выход книги Р. Отто (1869–1937), «Священное»<sup>10</sup> (1917). Общность религии объяснялась здесь через категорию священного, святого, проявление которого обладает непреодолимой притягательностью и одновременно приводит человека в состояние мистического трепета. Категория Священного рассматривалась как сущностный элемент всякой религии. Это позволяло указать на противопоставление «профанного» и «сакрального», как на неизбежное следствие и соответственно — ключевой симптом манифестации сакрального в «мире сем».

7 Иллюстрированная история религий / под ред. Д. П. Шантепи де ла Соссе; с приложением библиографического указателя русской литературы по истории религий, просмотренного С. Н. Трубецким. Т. 1. Москва, 1992. С. 7.

8 Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik. (Logical Investigations. Vol. 1: Prolegomena to Pure Logic). Halle a. S.: Niemeyer, 1900; *Idem*. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Logical Investigations. Vol. 2.). Niemeyer, Halle, 1901.

9 Подробнее см.: Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. Москва: РГГУ, 2017.

10 Рус. пер.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. А. М. Руткевич. Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2008.

Параллельно предлагались самые различные определения религии, выстроенные на различных основаниях, имевших косвенное отношение к непосредственно рассматриваемому предмету, но отмечавших весьма важные для религии черты, применительно к модусам её бытия в эмпирическом мире. Самыми фундированными, но не исчерпывающими оказались социологический и психологический подход, давшие серьезный материал для дальнейшего осмысления религиозных феноменов. Первый подход указывал на религию, как на «явление в высшей степени социальное»<sup>11</sup>. Второй же акцентировал внимание на внутренней, душевной жизни человека религиозного, и указывал на наличие специфического опыта, рассматривавшегося «в качестве первоэлемента религии»<sup>12</sup>.

Попутно стоило бы заметить, что последний подход не был чужд и христианской теологии. В частности, можно было бы вспомнить знаменитые слова блж. Августина:

«Не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»<sup>13</sup>.

Отдавая должное попыткам различных исследователей и мыслителей выявить природу религии и дать ей объяснение, мы могли бы сформулировать следующее определение:

**Религия** — социально-культурная (семиотическая) система, центральное место в которой занимает общность людей, исповедующих идею существования «иного», отличного от «нашего» эмпирического мира (дихотомии профанного и сакрального), и культивирующая практики общения с сакральным посредством особых духовных (трансперсональных) состояний.

#### IV. Религия и религиозность

Не менее сложным представляется вопрос с объёмом и содержанием понятия «религиозность». Здесь также возможно было бы указать на ряд социологических, культурологических, психологических подходов. Однако в любом случае, как бы исследователь ни предлагал

11 *Апполонов А.* «Элементарные формы религиозной жизни» Эмиля Дюркгейма // *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. Москва, 2018. С. 21–22.

12 *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психо-техника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург, 1998. С. 26.

13 *Августин Аврелий.* Исповедь / пер. М. Е. Сергиенко. Санкт-Петербург, 2013. С. 5.

понимать «религиозность», она всегда мыслится производной от понятия «религия». Это — всегда её след, её отпечаток, выступающий в качестве указания на объект. Вопрос лишь только в том, на какой почве мы будем рассматривать оставленные религией следы: душевной, социальной, культурной. Если же поставить себе задачу избежать, насколько это возможно, временного сдвига и рассматривать «религию» и «религиозность» одновременно — как два взаимосвязанных феномена, то следовало бы прибегнуть к концепции проекции или отражения религиозных идей в сознании или даже шире — в душе человека.

Религиозность в таком случае — это мироощущение (мировосприятие), основанное на религиозном чувстве (духовной жажде) как переживании «Сакрального» («Священного») и сложившееся под влиянием определённой духовно-культурной традиции (или традиций), в свою очередь сформированной религиозным опытом предшествующих поколений.

При этом следовало бы отметить, что поскольку в мире имеется множество религий, и более того, внутри едва ли не каждой из них существует ещё и конфессиональное разнообразие, то необходимо признать существование разных вариантов (модусов) религиозности. Например, возможно говорить о христианской религиозности вообще и о католической или православной религиозности в частности. Кроме того, свой вклад в формирование определённых вариантов религиозности вносят культурно-исторические, а также национальные факторы. Эта вариативность менее значима, но она очевидна всякому, кто имел возможность сравнить, например, греческое православие с арабским или с православием русской традиции.

С учётом указанных обстоятельств необходимо констатировать возможность взаимного наложения религиозных проекций, в результате чего появляются симбиотические конструкции или возникают особые типы религиозности с преобладанием черт, сформированных под влиянием одной традиции при очевидном или не очень присутствии черт, обусловленных влиянием иной традиции. Иногда подобные явления институализируются и получают закрепление своей особенности в соответствующем наименовании, например: греко-католики или армяно-католики, мессианские евреи или алавиты.

Религиозность как проекция религиозной традиции связана с внутренней жизнью человека, подчинённой законам работы сознания и шире — бытия души, а говоря языком секулярной науки — принципам функционирования психики.

## V. Структурные элементы религиозности. Архетипы

Формулирование таких принципов возможно посредством выявления и анализа устойчивых повторяющихся элементов, получающих отражение в творениях человеческого духа, прежде всего — в произведениях словесного творчества, ибо человек есть, по слову свт. Григория Нисского, «словесное и разумное животное»<sup>14</sup>. Словесность, очевидно, есть главное проявление разумности.

Количество этих структурных элементов, несомненно, велико, но — и это важно — не бесконечно. Соответственно, они должны иметь стереотипический, шаблонный характер, предполагающий повторяемость и сущностное тождество. В современной гуманитарной науке за этими структурными элементами прочно закрепилось понятие «архетипы».

Контекст использования термина довольно широк. В частности, сегодня возможно говорить, например, о «литературных архетипах»<sup>15</sup> или о «русском культурном архетипе»<sup>16</sup>.

Термин архетип был введён в широкий научный оборот К. Г. Юнгом, в трудах которого имеется целый ряд определений, при этом любое из них едва ли может считаться исчерпывающим. В теологическом дискурсе наиболее важным представляется определение, в котором Юнг называет архетипы

«активно действующими установками, идеями в платоновском смысле, предустанавливающими наши мысли, чувства и действия и постоянно оказывающими на них влияние»<sup>17</sup>.

Не вдаваясь в весьма важные, но неудобовместимые в рамки настоящей статьи детали, следовало бы сказать, что К. Юнг фактически признаёт сущностное тождество архетипов и платоновских идей и, по сути, выражает готовность использовать платоновский термин, если бы он не привносил с собой всё множество коннотаций, накопленных за века пребывания в европейской культуре. Оспаривать же взаимосвязь платонизма и христианского богословия едва ли было бы разумно, ибо, по слову блж. Августина, «никто не приблизился к нам более, чем философы платоновской школы»<sup>18</sup>.

14 Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 7. Москва, 1865. С. 341.

15 См.: Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. Москва, 1994.

16 См.: Вьюнов Ю. А. Русский культурный архетип. Страноведение России. Характер. Склад мышления. Духовные ориентации [учеб. пособие для студентов вузов]. Москва, 2011.

17 Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. Москва; Киев, 1997. С. 216.

18 Августин, блж. О граде Божием 8, 5 // Он же. Творения. Ч. 4. Киев, 1905. С. 9.



Справедливости ради следует сказать, что едва ли можно говорить об изобретении данного термина К. Юнгом, скорее — о его реновации и насыщении дополнительными смыслами. Сам он указывал на использование его Филоном Александрийским, сщмч. Иринеем Лионским, св. Дионисием Ареопагитом и в качестве понятия без формального употребления термина — блж. Августином, епископом Иппонским<sup>19</sup>.

Очевидно, что в святоотеческом богословии термин «архетип» близок терминам «первообраз» (греч. «πρωτότυπο»), «предназначение» (греч. «παράδειγμα»), в связи с чем было бы уместно вспомнить св. Иоанна Дамаскина с его защитой иконопочитания. Кроме того, содержательно близок к рассматриваемому термину термин «логос», используемый применительно к Божественному творению и промыслению о мире свт. Амвросием Медиоланским<sup>20</sup> и прп. Максимом Исповедником<sup>21</sup>.

В XX в. термин архетип довольно быстро перешагнул узкие границы психологии и стал использоваться в том числе в исследованиях по религии. Целесообразно было бы упомянуть такие имена, как К. Кереньи<sup>22</sup> (1897–1973), Э. Нойманн<sup>23</sup> (1905–1960), Д. Кэмпбелл<sup>24</sup> (1904–1987), а из православных мыслителей М. Элиаде<sup>25</sup> (1907–1986), А. С. Позов (Позидис)<sup>26</sup> (1890–1984) и конечно П. Н. Евдокимов<sup>27</sup> (1901–1970) — один

- 19 Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // *Он же. Архетип и символ* / пер. А. М. Руткевича. Москва, 2021. С. 106.
- 20 Фокин А. Р. Учение свт. Амвросия Медиоланского о Логосе как творческой Премудрости и Силе в контексте античной и патристической космологии // *ХЧ. 2021. № 4. С. 107–124.*
- 21 Фокин А. Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // *БВ. 2016. № 3–4 (22–23). 102–130.*
- 22 См.: Кереньи К., Юнг К. Г. Введение в сущность мифологии // *Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов.* Москва; Киев, 1997. С. 10–208.
- 23 См.: Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. Москва, 1998; *Он же. Великая Мать.* Москва, 2021; *Он же. Ребёнок.* Москва, 2015.
- 24 См.: Кэмпбелл Д. Мифический образ. Москва, 2004; *Он же. Тысячеликий герой.* Санкт-Петербург, 2023; *Он же. Маски Бога: [в 3 т.].* Москва, 2019–2022; *Он же. Богини: тайны женской божественной сущности.* Санкт-Петербург, 2020.
- 25 См.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // *Он же. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское* / пер. с фр. Москва, 2000. С. 23–126; *Он же. Очерки сравнительного религиоведения.* Москва, 1999; *Он же. Образы и символы* // *Он же. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское* / пер. с фр. Москва, 2000. С. 127–260; *Он же. Аспекты мифа* / пер. с фр. Москва, 2001.
- 26 См.: Позов А. (Авраам Позидис). Основы древнецерковной антропологии. Т. 2: Апокатастасис. Санкт-Петербург, 2008.
- 27 См.: Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира. Исследование христианской антропологии о харизмах женщины. Одесса, 2015.

из самых ярких деятелей Православного Свято-Сергиевского института в Париже. Отдельно хотелось бы обратить внимание на суждение последнего мыслителя, который в своих теологических трудах прямо декларировал, что «высказывания Юнга почти совпадают со святоотеческими»<sup>28</sup>.

## VI. Архетипические образы. Классификация

Между тем, следует иметь в виду, что архетипы суть умозрительные, универсальные схемы, сами по себе не воспринимаемые. Они получают своё выражение, только будучи наполнены конкретным содержанием, заимствованным из культурно-исторического контекста бытия личности, и манифестируют себя в архетипических образах. Последние, в свою очередь, могут получить воплощение, в том числе и зримое, в творениях человеческих: как нематериальных, например, в произведениях словесного творчества, так и вполне осязаемых, в виде символически интерпретируемых вещественных предметов. Следует заметить, что употребление термина «архетип» в контексте характеристики религиозных представлений отнюдь не требует не критичного усвоения теории К. Г. Юнга, которая, очевидно, не может быть непротиворечиво интегрирована в христианское мировоззрение. Заслуга этого, несомненно, выдающегося исследователя состоит в том, что он ввёл в широкий научный — прежде всего, гуманитарный — оборот термин «архетип», заимствовав его, как было показано выше, у святых отцов.

При этом все религиозные архетипы, а равно и основанные на них образы, соотносятся со «священным», «святостью» как главным атрибутом религии. Представляется возможной рубрикация религиозных архетипов и образов по трём классам, соотносимым с разными аспектами человеческого бытия: архетипы священного пространства, священного времени и священного бытийствования.

Архетипические образы, умопредставляемые сознанием и переживаемые душой, как было сказано выше, формируют культурный контекст нашего бытия. Будучи сами порождением человеческого духа, они, в свою очередь, влияют на формирование содержания душевной жизни человека конкретной культуры. Иначе говоря, это взаимный процесс.

Приведём пример. Вполне очевидно, что от человека, родившегося и обретшего опыт духовной жизни в контексте исламской традиции

Саудовской Аравии, едва ли возможно ожидать, что на каком-то этапе своего взросления он — без внешних влияний! — вдруг продемонстрирует навыки чтения буддийской мантры или иудейских берахот. Есть все основания полагать, что врождённая религиозность его души получит выражение в формах, усвоенных им из контекста окружающей традиции. Очевидно также, что подобный пример предполагает бесконечное число вариаций. В то же время, взрослея, человек может сам стать основоположником некоторых практик, дополняющих или видоизменяющих традицию, которые, в свою очередь, будут как часть целого усваиваться следующими поколениями верующих, примеры чего весьма многочисленны.

### **VII. Культура как семиотическая система и пространство «овеществления» архетипов**

Соотношение архетипов, архетипических образов и конкретной культурной среды (в данном случае — религиозной) формирует специфику как индивидуальной, так и групповой религиозности, по крайней мере, до национального масштаба включительно.

Культуру при этом следует рассматривать как масштабную семиотическую систему, неотъемлемой частью которой является культура религиозная, то есть совокупность всего, что принадлежит к конкретной религиозной традиции. Если попытаться до некоторой степени детализировать содержание, то необходимо выделить следующие элементы: символические нарративы, существующие в виде устных или письменных базовых текстов, задающих направление традиции; формализованные мировоззренческие представления, которые условно можно было бы назвать учением, — в той мере, в которой оно оформилось в конкретной религии; культ (во всей совокупности ритуально значимых проявлений) и традиционная практика личного благочестия (одобряемого поведения), как обрядового, так и этического характера.

Каждая из перечисленных категорий, в свою очередь, включает в себя множество структурно сложных элементов, которые составляют семиотические системы (подсистемы) более низкого уровня, находящиеся в отношении взаимопересечённости и взаимоналожения.

При этом необходимо понимать, что каждый из семиотических элементов существует лишь в общем контексте и приобретает своё смысловое наполнение только благодаря интерпретации. По верному замечанию одного из основоположников семиотики Ч. С. Пирса, «ничто не является знаком до тех пор, пока не будет интерпретировано

как знак»<sup>29</sup>. Используя терминологию основателя семиологии Ф. де Соссюра, можно было бы сказать, что «обозначающее» и «обозначаемое» пребывают во взаимной связи, и любое изменение в этом тандеме означает «полное смещение соотношения между означающим и означаемым»<sup>30</sup>.

Неверным было бы полагать, что проблематика знака и знаковых систем возникает только в последние столетия. Элементы семиотических построений можно видеть в трудах свт. Василия Великого и свт. Григория Богослова<sup>31</sup>. Блж. Августин, автор «*De doctrina christiana*», — работы, которую «должно рассматривать в качестве первого настоящего труда по семиотике»<sup>32</sup>, указывал:

«Все предметы мы вообще познаём посредством знаков»<sup>33</sup>.

На рубеже XIX–XX в. свящ. Павел Флоренский представил свою специфическую теорию знака, которая не получила широкого распространения. П. Флоренский настаивает на сущностной связи символа (для него этот термин имеет принципиальное значение) и того, с чем он связан<sup>34</sup>. Это, в частности, не могло не повлиять на его позицию в имяславческих спорах.

В то же время парадоксальным образом он указывает на недостаточность знака самого по себе, в том числе словесного, для адекватного отражения обозначаемого. Он пишет: «Слова способствуют обострению сознания, сознанию уже происшедшего духовного обмена, но не сами по себе производят этот обмен»<sup>35</sup>. Впрочем, концепция Флоренского не имела влияния на науку, сопоставимого с концепциями Соссюра и Пирса.

Весьма интересное преломление идея знака получает в постмодернистской философии, где предлагается весь мир рассматривать

29 Peirce C. S. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Vol. 2. Bloomington (Ind.), 1998. P. 172: «Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign».

30 Соссюр Ф., де. Заметки по общей лингвистике: пер. с фр. / ред. Н. А. Слюсаревой. Москва, 2001. С. 188.

31 См.: Курдыбайло Д. С., Герасимов И. А. О понятии символа в трудах свт. Василия Великого и Григория Нисского // Вестник РХГА. 2017. № 1 (18). С. 19–32.

32 Тодоров Ц. Теории символа. Москва, 1999. С. 32.

33 Августин, блж. Христианская наука, или основания священной герменевтики и церковного красноречия. Санкт-Петербург, 2006. С. 44.

34 См.: Флоренский П. А. Имена. Харьков; Москва, 2001; Он же. Антиномия языка // Вопросы языкознания. 1998. № 6. С. 88–125; Он же. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. Москва, 2006.

35 Флоренский П. А. Строение слова // Контекст. 1972. Москва, 1973. С. 353.

как текст, то есть систему знаков, и поэтому «вне текста не существует ничего»<sup>36</sup>.

Наиболее глубокий и последовательный анализ культуры как семиотической системы был сделан Ю. М. Лотманом.

«[Он ставит вопрос. — О. К.] о необходимости для “мыслящих” семиотических структур [под которыми он, очевидно, понимает людей. — О. К.] получить начальный импульс от другой мыслящей структуры, а тексто-генерирующим механизмам — получить в качестве пускового механизма некий текст извне заставляет вспомнить, с одной стороны, о так называемых автокаталитических реакциях, то есть реакциях, когда для получения конечного продукта (или для ускорения протекания химического процесса) необходимо, чтобы конечный результат уже присутствовал в каком-то количестве в начале реакции»<sup>37</sup>.

Иначе говоря, мы приходим к необходимости признания существования изначальных схем, базовых идей, называемых отцами Церкви, первообразами, предначертаниями и архетипами. Последнее слово, как было показано, прочно вошло в лексикон европейской культурной традиции и получило в том числе психологическую интерпретацию.

### VIII. Выводы

Всякая религия, будучи оформленной в виде социально институированной традиции, формирует свой, особый тип религиозности как проекции идей на внутренний мир человека и общества. Религиозность в таком случае следует понимать как антропологический феномен, неразрывно связанный с ней.

Внешним выражением этого антропологического феномена является религиозная культура, понимаемая в широком контексте как совокупность всех элементов религиозной традиции. Каждый человек оказывается погружённым в конкретную семиотическую среду, порождённую определённой религиозной традицией, и вместе с тем, усвоив её содержание, способен стать соучастником перманентного процесса развития традиции.

Это нематериальное пространство, представляющее собой взаимосвязь и неразрывное единство человеческого мировосприятия

36 Деррида Ж. О грамматологии. Москва, 2000. С. 318.

37 Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Он же. Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000. С. 152.

и локализованной, до некоторой степени «овеществлённой» духовной культуры народа, есть среда бытия архетипов — универсальных схем, которые в рамках христианской теологии следует понимать как изначально, промыслительно вложенные Создателем в человеческую природу идеи, «логосы тварей». Затемнение Божественного замысла человеческой греховностью не отменяет вневременного характера архетипов, манифестирующих себя во внутренней жизни человека в качестве архетипических образов, которые, в свою очередь, получают воплощение в прямом и переносном смысле в семиотической системе конкретной культурной традиции.

Совокупность указанных элементов, способ их структурирования и взаимообусловленности определяет своеобразие, оригинальный характер каждого конкретного модуса религиозности как антропологической категории.

#### Источники

- Августин Аврелий, блж.* Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999.
- Августин Аврелий, блж.* Исповедь / в пер. М. Е. Сергиенко; отв. ред. Н. Н. Казанский. Санкт-Петербург: Наука, 2013.
- Августин блж., еп. Иппонский.* Христианская наука, или основания священной герменевтики и церковного красноречия. Санкт-Петербург: ВІВЛІОПОЛІС, 2006.
- Августин, блж.* О граде Божием, к Марцеллину против язычников // Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 4. Киев: Тип. Горбунова, <sup>2</sup>1905. [Кн. 8–13].
- Григорий Нисский, свят.* Творения. Ч. 7. Москва: Тип. П. Готье, 1865. (ТСО; т. 44а).
- Лактанций.* Божественные установления / пер с лат., вступ. ст. и прим. В. М. Тюленева. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2007. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Марк Туллий Цицерон.* О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / пер. М. И. Рижского. Москва: Наука, 1985. (Памятники философской мысли). С. 60–190.

#### Литература

- Аполонов А.* «Элементарные формы религиозной жизни» Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с фр. В. В. Земсковой; под ред. Д. Ю. Куракина. Москва: Элементарные формы, 2018. С. 21–22.
- Вьюнов Ю. А.* Русский культурный архетип: Страноведение России: Характер. Склад мышления. Духовные ориентации: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности 032900 — рус. яз. и лит. Москва: Флинта; Наука, 2005.
- Декарт Р.* Метафизические размышления // Декарт Р. Избранные произведения / пер. с фр. и лат.; ред. и вступ. ст. В. В. Соколова. Москва: Академия Наук СССР; Институт философии; Государственное изд. политической литературы, 1950. С. 319–407.

- Деррида Ж.* О грамматиологии / пер. с фр.; вступ. ст. Н. Автономовой. Москва: Ad Marginem, 2000. (Коллекция «Философия по краям». Серия «1/16»).
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. Москва: Академический проект, 2017.
- Евдокимов П. Н.* Женщина и спасение мира. Исследование христианской антропологии о харизмах женщины. Одесса: Изд. «Optimum», 2015.
- Иллюстрированная история религий: в 2-х т. / под ред. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей.* С приложением библиографического указателя русской литературы по истории религий, просмотренного С. Н. Трубецким. Изд. 2-е. Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь; Российский фонд мира, 1992.
- Кэмпбелл Д.* Маски Бога: [в 3-х т.]. Москва: «Касталия», 2019–2022.
- Керенги К., Юнг К. Г.* Введение в сущность мифологии // *Юнг К. Г.* Душа и миф: шесть архетипов. Москва; Киев: Совершенство; Port-Royal, 1997. С. 11–208.
- Курдыбайло Д. С., Герасимов И. А.* О понятии символа в трудах свт. Василия Великого и Григория Нисского // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. № 1 (18). С. 19–32.
- Кэмпбелл Д.* Мифический образ / [пер. с англ. К. Е. Семёнова]. Москва: АСТ, 2004.
- Кэмпбелл Д.* Тысячеликий герой / [пер. с англ. О. Ю. Чекчурина]. Санкт-Петербург [и др.]: Питер, 2018. (Психология. The Best).
- Кэмпбелл Д.* Богини: тайны женской божественной сущности / [пер. с англ. О. Чекчурина]. Санкт-Петербург [и др.]: Питер, 2020.
- Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров // *Лотман Ю. М.* Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство-СПб, 2001. С. 150–390.
- Мелетинский Е. М.* О литературных архетипах. Москва: РГГУ, 1994. (Чтения по истории и теории культуры; вып. 4).
- Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания / пер. А. П. Хомик. Москва; Киев: Рефлбук; Ваклер, 1998. (Актуальная психология).
- Нойманн Э.* Великая Мать / [пер. И. Ерзина]. Москва: Добросвет, Изд. «КДУ», 2012.
- Нойманн Э.* Ребёнок. Москва: Клуб Касталия, 2015.
- Ольшанский Д. В.* Психология масс. Санкт-Петербург; Москва; Харьков; Минск: Питер, 2001. (Мастера психологии).
- Отто Р.* Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / [пер. с нем. А. М. Руткевич]. Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургского ун-та, 2008. (Профессорская библиотека).
- Позов А. С. (Авраам Позидис).* Основы древнецерковной антропологии: [в 2 т.]. Т. 2: Апокатастасис. [Санкт-Петербург]: Изд. Санкт-Петербургского ун-та, 2008.
- Пылаев М. А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. 2-е изд., доп. и перераб. Москва: РГГУ, 2017.
- Соссюр Ф., де.* Заметки по общей лингвистике: пер. с фр. / общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н. А. Слюсаревой. Москва: Изд. группа «Прогресс», 2001.
- Тодоров Ц.* Теории символа / пер. с фр. Б. Нарумова. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999. (Университетская библиотека).

- Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного: психо-техника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.
- Флоренский П. А.* Строение слова. Москва: [Б. м.], 1973. (Контекст; 1972).
- Флоренский П. А.* Антиномия языка // Вопросы языкознания. 1998. № 6. С. 88–125.
- Флоренский П., свящ.* Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании = Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. Москва: Храм св. мученицы Татианы, 2006.
- Флоренский П., свящ.* Имена. Харьков; Москва: Фолио; АСТ, 2000. (Мастера. Философия).
- Фокин А. Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. 2016. № 3–4 (22–23). С. 102–130.
- Фокин А. Р.* Учение свт. Амвросия Медиоланского о Логосе как творческой Премудрости и Силе в контексте античной и патристической космологии // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 107–124.
- Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. Москва: Ладомир, 1999.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское: [пер. с фр.]. Москва: Ладомир, 2000. С. 23–126.
- Элиаде М.* Образы и символы // *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское: [пер. с фр.]. Москва: Ладомир, 2000. С. 127–260.
- Элиаде М.* Аспекты мифа: [пер. с фр.]. Москва: Академический проект, 2001.
- Юнг К. Г.* Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. Москва; Киев: ЗАО «Совершенство»; «Port-Royal», 1997.
- Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // *Юнг К. Г.* Архетип и символ / пер. А. М. Руткевича. Москва: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2021. С. 105–142.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik. (Logical Investigations. Vol. 1: Prolegomena to Pure Logic). Halle a. S.: Niemeyer, 1900.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Logical Investigations. Vol. 2: Investigations into Phenomenology and the Theory of Knowledge). Halle a. S.: Niemeyer, 1901.
- Peirce C. S.* The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings: [in 2 vols.]. Vol. 2. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 1998.



# РЕКОНСТРУКЦИЯ БОГОСЛОВСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ ПРП. ПЕТРА (ДАМАСКИНА)

ЧАСТЬ 2. АНТРОПОЛОГИЯ БОГОПОЗНАНИЯ\*

Максим Александрович Горшенин

магистр богословия, магистр по общей лингвистике  
соискатель кафедры богословия Московской духовной  
академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
mgorshe.bremen@gmail.com

**Для цитирования:** *Горшенин М. А.* Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина). Часть 2. Антропология богопознания // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 185–206. DOI: 10.31802/GV.2025.57.2.009

## Аннотация

УДК 2-587.7 (27-1)

В статье продолжается анализ понятийного аппарата прп. Петра Дамаскина, описывающего познавательную деятельность. Знание анализируется по его источнику, или способу приобретения, и подразделяется на условно-естественное и сверхъестественное, т. е. превышающее природные возможности человека. Любой вид познания оказывается теологическим и проявлением синергии Бога и человека. Все виды знания, выделяемые в системе прп. Петра, классифицируются по их онтологическому статусу, т. е. отношению к уровням бытия человека. Выделяются знание информационное, опытное и мистическое (или созерцание) — три вида, отчасти соответствующие трём видам веры, различаемым свт. Игнатием (Брянчаниновым). Особое внимание обращает на себя понятие изначального, предварительного знания, называемого естественным ведением и даруемого человеку как первичное условие возможности спасения. В концепции естественного ведения прп. Петр значительно опирается на учение прп. Исаака Сирина. Истинное познание особым образом проявляется в человеке, трансформируя все силы его души и производя богоуподобление.

\* *Продолжение.* 1-я часть опубликована: *Горшенин М. А.* Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина). Ч. 1: Прп. Пётр Дамаскин как гносеолог // БВ. 2025. №1 (56). С. 95–112.

**Ключевые слова:** св. Пётр Дамаскин, догматическая интерпретация, гносеология, познание, богопознание, антропология, естественное ведение, онтологический статус знания, синергия, естественное и сверхъестественное познание, богоуподобление.

Статья поступила в редакцию 31.10.2024; одобрена после рецензирования 2.12.2024

---

## The Reconstruction of the Theological Gnoseology of St. Peter Damascene. Part 2: Anthropology of God-Cognition\*\*

**Maxim A. Gorshenin**

MA in Theology, MA in General Linguistics, University of Bremen  
aspirant at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia  
mgorshe.bremen@gmail.com

**For citation:** Gorshenin, Maxim A. “The Reconstruction of the Theological Gnoseology of St. Peter Damascene. Part 2: Anthropology of God-Cognition”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 185–206 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.009

**Abstract.** The article continues the analysis of the conceptual apparatus of St. Peter of Damascus describing cognitive activity. Knowledge is analyzed by its source, or method of acquisition, and is divided into conditionally natural and supernatural, i.e., that which exceeds the natural capabilities of man. Any kind of knowledge turns out to be theological and a manifestation of the synergy of God and man. The types of knowledge identified in St. Peter’s system are further classified by their ontological status, i.e., their relationship to the levels of human existence. Informational, experiential, and mystical (or contemplative) knowledge are distinguished — three types that partially correspond to the three types of faith distinguished by St. Ignatius (Brianchaninov). Particular attention is drawn to the concept of primordial, preliminary knowledge, called natural knowledge and granted to man as the primary condition for the possibility of salvation. In his concept of natural knowledge, St. Peter relies significantly on the teachings of St. Isaac the Syrian. True knowledge manifests itself in a unique way in a person, transforming all the powers of the soul and producing a likeness to God.

**Keywords:** St. Peter of Damascus (Peter Damascene), dogmatic interpretation, gnoseology, cognition, knowledge, cognition of God, anthropology, natural knowledge, ontological status of knowledge, synergy, natural and supernatural cognition, assimilation to God.

The article was submitted on 10/31/2024; approved after reviewing on 12/2/2024

\*\* *Continuation.* The first article was published: *Gorshenin M.A. The Reconstruction of the Theological Gnoseology of St. Peter Damascene. Part 1: St. Peter of Damascus as Gnoseologist // Theological Herald. 2025. № 1 (56). P. 95–112.*

«Как от одного слуха никто не может сделаться мастером <...>, так и духовное познание не от одного только поучения рождается, но от Бога, по благодати, даруется смиренномудрым»<sup>1</sup>.

*Прп. Пётр Дамаскин*

## Введение

В предыдущей статье<sup>2</sup> было выявлено центральное место гносеологической проблематики в системе прп. Пётра Дамаскина. Мы видели, что вся сотериологическая и аскетическая деятельность рассматривается прп. Петром с точки зрения познания и всегда в перспективе богопознания. В настоящей статье мы предпринимаем попытку классифицировать главные гносеологические категории понятийного аппарата прп. Петра и проанализировать их антропологические характеристики.

### 1. Обоснование возможности познания. Синергетический характер познания

Хотя в рассуждениях прп. Петра отсутствует специальная философская постановка вопроса о том, как вообще возможно познание человеком Бога и Божиих творений (включая себя самого), тем не менее в его учении содержатся некоторые данные для ответа на этот вопрос и проводится различие познания по его источнику, или способу приобретения. Обоснованием возможности познания является Сам Бог: только Он и дарует человеку подлинное знание. При этом сам способ и процесс приобретения знания может быть либо реализацией познавательных способностей, изначально вложенных Творцом в естество, либо иметь сверхъестественный характер. Это не совсем тождественно схоластическому противопоставлению естественного и сверхъестественного богопознания. У прп. Петра естественным считается познание, открывающееся как результат исцеления естественных познавательных способностей; доступным оно делается уже на путях духовного подвига.

- 1 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [3] // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπιτικῶν*. Τ. Γ'. Ἀθήνα, 1991. Σ. 19:11–12.15–16. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. Необходимое и весьма полезное указание семи телесных деланий // Петр Дамаскин, прп. Творения. Краткое изложение священного трезвения*. Кн. 1. Москва, 2021. С. 45.
- 2 *Горшенин М. А. Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина)*. Ч. 1: Прп. Пётр Дамаскин как гносеолог // БВ. 2025. № 1 (56). С. 95–112.

Однако можно предположить, что оно ещё не превосходит ту меру совершенства и облагодатствования, которую имел человек по сотворении, и в этом смысле оно естественно.

Фундаментальное положение православной антропологии, которое мы назвали «парадоксом человека»<sup>3</sup>, заключается в том, что естественным состоянием является для человека состояние приобщённости к благодати. По сути, для человека нет состояния чисто естественного: природное (при одном своём естестве) для него противоестественно, а то, что должно признать естественным, т. е. богообщение, для самой природы является сверхъестественным. Причина в том, что данная человеку по сотворении благодать не является частью его природы, хотя, с другой стороны, природа эта такова, что без общения с благодатью нормально существовать не может. Но так как человек, созданный в таком вышеестественном состоянии, предназначен был к ещё большему облагодатствованию, к развитию богообщения, то можно с известной долей условности назвать для него естественными характеристики, относящиеся к первоначальному состоянию, а возвращение к нему — восстановлением естественных свойств. Сверхъестественным будет тогда такое богообщение, которое превосходит первоначальное.

Заметим, что деление источников знания на естественные и сверхъестественные имеет место лишь в отношении к человеку; для Бога ничего сверхъестественного не существует. У прп. Петра встречается такая мысль: действия Бога, вышеестественные для нас, для Самого Бога естественны как действия Его естества<sup>4</sup>.

Прп. Пётр нередко отмечает различие добродетелей, свойственных нашей природе, и тех, которые превосходят её<sup>5</sup>; то же относится и к познаниям. Когда ум очищается слезами, то «приходит в первоначальное свое устройство, то есть в естественное ведение, которое было

3 См. об этом: Горшенин М. А. Антропологическое и сотериологическое измерение Богопознания в учении свт. Игнатия (Брянчанинова). URL: <https://bogoslav.ru/article/6176871>

4 См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIII // Φιλοκαλία*. Т. Г'. С. 158:31–32. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 23: О Божественных Писаниях, что в них нет разногласия // *Он же*. Творения. Кн. 2. С. 384–385.

5 Первые необходимы для спасения, вторые доставляют желающим совершенство. Так, благоразумный признаёт свой действительный долг пред Богом, а смиренномудрый, имея всякую добродетель, почитает себя должником. Милостыня естественна, нестяжание — вышеестественно. Также и девство выше естества, ибо не только отвергает грех, но побеждает саму природу. См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae [2] // Φιλοκαλία*. Т. Г'. С. 12:24–36. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало // *Он же*. Творения. Кн. 1. С. 28–29.

им потеряно чрез любовь к страстям»<sup>6</sup>. Его «называют мудростью, потому что ум видит (при нём) вещи согласно с их естеством»<sup>7</sup>, и рассмотрением (греч. διόρασις), т. е. познанием сокровенных намерений (греч. σκοπῶν) Божиих в Писании и в каждом создании<sup>8</sup>. Называется оно и «видением (θεωρία) существующего», т. е. постижением сущности (греч. τοὺς λόγους) чувственных и мысленных творений; «но оно естественно и происходит от чистоты ума»<sup>9</sup>. Это знание было в естестве прежде помярания ума страстями и может быть возвращено именно по очищении ума, когда из-под власти страстей, как из-под мрака, является рассмотрение. Ум приходит в себя, познаёт своё самодержавное достоинство; за смиренномудрие благодать открывает ослеплённое диаволом душевное око (в другом месте «εὐώνυμον ὀφθαλμόν» — «левый глаз»<sup>10</sup>), и человек получает способность видеть вещи по естеству, судить о них объективно, а не сквозь призму пристрастий<sup>11</sup>.

- 6 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIV // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 163:6–8. Рус. пер.: Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // Он же. Творения. Кн. 2. С. 395.*
- 7 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIV // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 163:8–10. Рус. пер.: Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // Он же. Творения. Кн. 2. С. 395–396.*
- 8 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIV // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 163:10–12. Рус. пер.: Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // Он же. Творения. Кн. 2. С. 396.*
- 9 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIV // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 163:12–16. Рус. пер.: Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // Петр Дамаскин, прп. Творения. Кн. 2. С. 396.*
- 10 Прп. Петр оставляет этот образ без всякого пояснения. По-видимому, имеется в виду следующая идея Евагрия. Ум обладает парой духовных очей для созерцания (т.е. познания) Бога: правый глаз созерцает Бога непосредственно, в молитвенном состоянии, тогда как левый предназначен для созерцания логосов тварей, т.е. для познания Бога через Его творение. См.: *Evagrius Ponticus. De malignis cogitationibus 42 // SC. 438. P. 296; Gabriel (Bunge), Schema-Archimandrit. Drachenwein und Engelsbrot: Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn und Sanftmut. Beuron, 2018. S. 80–81.*
- 11 См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XI // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 139:36 – 140:4. Рус. пер.: Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 11: О рассуждении // Он же. Творения. Кн. 2. С. 339–340; Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIV // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 163:19–23. Рус. пер.: Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // Он же. Творения. Кн. 2. С. 396; Petrus Damascenus. Admonitio animae suae [6] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 25:3–6. Рус. пер.: Петр Дамаскин, прп. О второй заповеди и о том, что страх рождает плач // Он же. Творения. Кн. 1. С. 59.*

Но существует и познание исключительно благодатное, один из его видов прп. Пётр называет прозорливостью (*греч. προόρασις*). Оно превышает естества, «ибо один только Бог провидит всё во всех, и (ведает), для чего Он создал каждую вещь или слово Божественного Писания, и по благодати дарует достойным знание»<sup>12</sup>. Здесь имеет место прямое откровение.

Впрочем, оказывается, что и рассмотрение, т. е. естественное познание смысла творений и Писаний, «не бывает без Бога, хотя оно и естественно»<sup>13</sup>. «Всякое ведение, добродетель и крепость есть благодать Божия»<sup>14</sup>, т. е. познание вообще возможно только через Бога<sup>15</sup>. Подтверждается это приводимым замечанием свт. Василия Великого, что «и еллины много придумали», но, не имея смирения и веры Авраамовой, не познали намерения Божия в творениях, «не нашли и Самого Бога»<sup>16</sup>. Эта диалектика естественного и сверхъестественного вскрывает антиномичный характер богопознания. Естественное познание тоже оказывается следствием действия благодати, а не одних природных сил; для его приобретения от падшего человека требуется духовный подвиг, ибо естественность относится здесь, как сказано, к первозданному естеству, а не к падшему. В теперешнем состоянии человек не имеет «естественного», беструдного доступа к этому знанию<sup>17</sup>.

- 12 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIV // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 163:16–19. Рус. пер.: Пётр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // Он же. Творения. Кн. 2. С. 396.*
- 13 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIV // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 163:24. Рус. пер.: Пётр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // Он же. Творения. Кн. 2. С. 306.*
- 14 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae [2] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 17:13–14. Рус. пер.: Пётр Дамаскин, прп. Начало // Он же. Творения. Кн. 1. С. 40.*
- 15 Ср.: *Болотова Е. А. Проблема человекообразности научной методологии // Сретенское слово. 2023. № 4 (8). С. 39: «всякое познание неотделимо от богопознания, оно только и возможно в свете этой абсолютной перспективы»; иначе знание обречено «на неполноту и тотальный разрыв между ноуменальным и феноменальным миром». Сама наука имела изначальным призванием — через природу познавать Бога и человека как образ Божий. Развитие деистической «объективности», устранив из человеческой реальности Бога, постепенно устранило как помеху и самого человека. См.: Там же. С. 38.*
- 16 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIV // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 163:24–27. Рус. пер.: Пётр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // Он же. Творения. Кн. 2. С. 396–397.*
- 17 Ср.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XI // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 140:8–11. Рус. пер.: Пётр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 11: О рассуждении // Он же. Творения. Кн. 2. С. 340.*

В этом смысле истинное познание всегда синергично, возникновение и развитие его происходит в едином богочеловеческом процессе.

Хотя прп. Петр говорит и о познании тварных реальностей, однако последнее видится не как самоцель, но как путь и средство к познанию Бога. Но это означает, с другой стороны, что и познание тварного является предметом богословской гносеологии. Познание (будь то условно-естественное или сверхъестественное) творений и их сущности (λόγος) ассоциируется у прп. Петра именно с постижением намерения (σκοπός) Божия о них<sup>18</sup>, ставится в один ряд с экзегезой Писаний. Вспомним, что само творение мира имело целью познание-прославление человеком Бога; в этом же и цель сотериологии. К этому мы ещё вернёмся.

В мистическом познании прп. Пётр насчитывает восемь ступеней. Начинаются они с созерцания нравственно-аскетических реальностей, что можно соотнести с самопознанием в контексте падшего мира; далее идёт созерцание Богочеловека Христа, познание тварных реальностей, видимых и невидимых. Хотя все эти ступени предворяют высшую ступень — собственно богословие (греч. Θεολογία)<sup>19</sup>, но и тварные предметы познаются в синергическом взаимодействии с Богом, следовательно, через откровение о них. Они познаются в качестве Божиих творений, в их отношении к Богу, что уже есть начальное боговедение. Вместе с тем это есть и единственно возможное истинное познание мира. Ибо как вещи-в-себе предметы не существуют, не имея в себе самих основания своего бытия, а как вещи-для-нас они, как правило, являются иллюзиями, ибо воспринимаются в категориях нашей страстности. Только познание их как вещей-для-Бога есть единственное адекватное их познание и одновременно познание в них Бога. Так, в противоположность позднему антропоцентрическому *cogito* Декарта, прп. Пётр полагает в основу своей гносеологии божественное Πῶς ἔγωγε — *Аз есмь* (Исх. 3, 14; Ин. 8, 58).

18 Ср. синаксарь Сыропустной недели, где раскрывается идея свт. Григория Богослова о райских растениях как о «божественных помыслах»: Адам должен был прославлять Бога, познавая творение (а не устремляться преждевременно к богосозерцанию) (Триодь Постная. Черновцы, 2001. Ч. 1. Л. 73). Так, познание тварного доставляет (в идеале) познание Бога, хотя и несовершенное.

19 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [11] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 32:28 — 33:11. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. О восьми мысленных ведениях // Он же. Творения. Кн. 1. С. 78–79.*

## 2. Виды познания

### 2.1. Изначальное естественное ведение

Началом всякого блага святой отец полагает естественное ведение (греч. φυσικὴ γυνῶσις), приобретаемое или прямо от Бога, или через Писания, или через данного в крещении Ангела Хранителя, ассоциируемого с совестью<sup>20</sup>. В содержание этого ведения автор включает нравственный императив к исполнению заповедей, которыми сохраняется крещальная благодать<sup>21</sup>. Интересно проследить, как прп. Пётр приходит к идее изначального ведения. Свой первый трактат он открывает мучившим его вопросом о «начале спасения и гибели человека», об условиях и возможностях спасения («всякое ли начинание или занятие спасает человека или нет?») и о сущности его («что есть искомое всеми?»). Его поражает несомненный библейский и церковно-исторический факт, что как спасение, так и гибель возможны в любых условиях: географических, исторических, социальных, даже духовных<sup>22</sup>. В ответ на эти недоумения прп. Петр и полагает антропологическим основанием спасения естественное ведение (статическое условие), а вслед за ним — произволение человека (динамическое условие). Содержательным наполнением последнего фактора, фактическим началом спасения должно быть отвержение человеком своих хотений и разумений ради исполнения хотений и разумений Божиих, т. е. свободный отказ от автономных мышления и деятельности (воли), ибо только таким образом возможно постигнуть Божие намерение (греч. τοῦ Θεοῦ σκοπός); именно такие люди угождали Богу и в Ветхом, и в Новом Завете<sup>23</sup>. Таким образом, начало спасения и познания потенциально полагается в человеке Богом, хотя актуальная реализация и развитие зависят от самого человека.

Очевидно, что в этих рассуждениях прп. Петр употребляет термин «естественное ведение» в ином смысле, нежели мы это видели выше

20 Переводчик архиеп. Ювеналий (Половцев) находит источник этой мысли в Лестнице, ср.: *Johannes Climacus. Scala Paradisi XXVI* // PG. 88. Col. 1092AB. Рус. пер.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница. Слово 26. Санкт-Петербург, 1996. С. 218. § 248.

21 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [2] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 7:13–18. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 15–16.

22 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [2] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 5:25 – 7:9. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 12–15.

23 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [2] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 7:18–30.39–40. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 16–17.



в дихотомии естественного и сверхъестественного способов познания. Там естественность относилась к восстановлению догреховных качеств человеческой природы, тогда как здесь речь идёт о знании, изначально данном индивидуальному человеку, причём данным (либо сохраняющемся) уже в состоянии падения. Там достижение, или возвращение, естественного знания понималось как следствие прогресса на пути спасения; здесь вводится понятие о знании, открывающем саму возможность начать спасение.

О природе изначального естественного ведения сам прп. Пётр не распространяется. Г. Питерс пытается осмыслить это понятие через антитезу ведению духовному, на основании этимологии толкуя первое как знание природы (*греч.* φύσις) или в соответствии с природой<sup>24</sup>. Однако святой отец здесь явно опирается (почти дословно) на прп. Исаака Сирина, который пишет об этом предмете несколько пространнее. Под естественным ведением, предшествующим вере, прп. Исаак понимает рассудительность, различающую добро от зла и присущую самой разумной природе человека по сотворению (утрата этой познавательной способности была бы расчеловечиванием). Она без научения убеждает верить в Бога-Творца, от веры же происходит страх, покаяние и аскеза, за которые даруется ведение уже сверхъестественное<sup>25</sup>. Очевидно, что прп. Пётр вдохновляется именно учением прп. Исаака о естественном ведении как потенциальном корне всех этих благ. Впрочем, для прп. Петра источником этого ведения является не нечто, заложенное в разумную природу, но, как упоминалось, или Сам Бог, или писанное через человека Откровение Божие, или совестные внушения данного в Крещении ангела. Возможно, впрочем, что под получением естественного ведения от Бога подразумевается именно природное дарование при сотворении, присущее всем людям, доступ к которому сохранился несмотря на грехопадение; тогда прочие «каналы» нужно считать дополнительными. Если же сообщение ведения непосредственно от Бога есть некое частное внушение, то его должно разуметь как исключительное, чудесное воздействие на данного человека, не сводимое ни к свойству разумной природы, ни к простому голосу совести.

24 Peters G. «A Treasury of Divine Knowledge and Wisdom»: The Twelfth-Century Byzantine Spiritual Theology of Peter of Damascus. PhD Thesis in Theology. Toronto, 2003. P. 93–94.

25 *Isaacus Ninivita. Sermones ascetici 18 // Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Ἐν Λειψία τῆς Σαξωνίας, 1770. Σ. 92–96. Рус. пер.: Исаак Сирин, прп. Слово 84 // Он же. Слова подвижнические. Москва, 1993. С. 399–402.*

## 2.2. Онтологический статус знания

Онтологический статус знаний, которые можно выделить в системе прп. Петра, различен. Под онтологическим статусом знания мы понимаем онтологическое отношение между субъектом и объектом познания (создание копии/ символа объекта в сознании субъекта vs причастность природных составляющих человека к объекту или его энергиям). С другой стороны, речь идёт и о степени онтологической вовлечённости субъекта в познавательный процесс, именно: реализуется ли этот процесс только на уровне ума, в его рационально-виртуальном поле, или же охватывает душу (и тело) и сопряжён с изменениями на многих уровнях человеческой структуры.

Итак, во-первых, у прп. Петра фигурирует (1) знание информационное, абстрактно-теоретическое, добытое не опытным путём и не через откровение, но опосредованное чужим опытом или полученное из книг. В строгом смысле это не есть собственно познание, но некоторая предварительно-приготовительная стадия его. Отметим, впрочем, что сам по себе онтологический статус знания не имеет оценочного, аксиологического значения: знание информационное, рассудочное не есть зло, если человек им не кичится, если осознаёт его ущербность и правильно пользуется им для своего спасения. Более того, не имеющий сам дарования познания необходимо должен прибегать к книгам и совету опытных, к тем, кто научен Духом, и ни в коем случае не полагаться на свой разум, ничего самостоятельно не утверждать и не порицать<sup>26</sup>. В этом случае знание опосредованное, гетерономное оказывается даже предпочтительным, более надёжным (и похвальным, как проявление смирения). Однако для боговедения его одного недостаточно без познания деятельного, опытного, ибо «от одного слуха никто не может сделаться мастером»<sup>27</sup>. Духовное познание происходит не от одного поучения, даже не только

26 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [2, 3, 27] // *Φιλοκαλία*. Т. Γ'. Σ. 15:15–17; 18:37–40; 19:9–11.25–28; 71:36 – 72:1. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало с Богом содержания книги преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина; Необходимое и весьма полезное указание семи телесных деланий; Об истинном рассуждении // *Он же*. Творения. Кн. 1. С. 35, 44–46, 173; *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae IX* // *Φιλοκαλία*. Т. Γ'. Σ. 133:22–23. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 9: О честных страданиях Христовых // *Он же*. Творения. Кн. 2. С. 324.

27 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [3] // *Φιλοκαλία*. Т. Γ'. Σ. 19:11–12. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Необходимое и весьма полезное указание семи телесных деланий // *Он же*. Творения. Кн. 1. С. 45.

от нравственно-аскетического делания, «но от Бога, по благодати, даруется смиренномудрым», подобно вдохновению пророков<sup>28</sup>. Без этого человек не имеет правильного понимания. Именно абсолютизация опосредованного знания и преждевременное стремление к высшим познаниям приносят вред и приводят к большему неведению<sup>29</sup>.

Прп. Пётр говорит также о (2) знании мистическом, именуемом духовным ведением (πνευματικὴ γνῶσις), или мысленным видением, созерцанием (νοητὴ θεωρία). Очевидно, речь идёт о проявлении богопричастности, в которой человек познаёт всё; это высшая форма знания, знание *par excellence*, имеющее, надо полагать, тем более бытийный характер, чем выше достигнутая ступень созерцания. Оно производит в человеке радикальные внутренние изменения, но и само предполагает соответствующий себе уровень нравственно-аскетической подготовки. Ибо Господь обещал открыть Свои истины «тому, кто имеет произволение получить от Него мысленно, чрез соблюдение Божественных Его заповедей, без которых говорящий, что он знает, обманывается, ибо он говорит гадательно, а не поистине научился от Бога»<sup>30</sup>. Эта связь нравственности и знания будет сопровождать нас до высших ступеней созерцания.

Различается, по-видимому, и (3) некая промежуточная форма знания — практическое, или опыт духовной жизни. Оно несколько менее определённо в своём онтологическом статусе и совмещает информационную и опытную составляющие. Этот вид знания имеет практический, аскетический характер, связанный с прямыми нуждами духовной жизни, но является и проявлением или последствием созерцаний. Важнейшую роль в нём играет способность правильного суждения: приобретение благоразумия, а также уже знакомых нам рассуждения (διάκρισις) и рассмотрения (διόρασις)<sup>31</sup>. Под рассуждением прп. Пётр

28 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [3] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 19:15–20. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Необходимое и весьма полезное указание семи телесных деланий // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 45.

29 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XII* // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Αθήναι, 1991. Σ. 141:33 – 142:4. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 12: О ведении чувственных творений // *Он же.* Творения. Кн. 2. С. 344.

30 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [39] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 96:27–31. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О том, что частое напоминание Божественного Писания не есть многословие // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 236.

31 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [2] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 9:7.9–10. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 20. В рус. пер. здесь и в нек-др. местах последнее ошибочно переведено как «прозрение», что было бы «πρόορασις» и привело бы к терминологическим противоречиям в тексте.

понимает «неложное познание доброго и противного» и «познание Божественной воли при всех предприятиях» и сравнивает значение этой когнитивной способности со значением света, созданного в первый день, для всякого дела и для возможности видеть (т. е. познавать) и удивляться (т. е. внутренне откликаться на познанное)<sup>32</sup>. Рассмотрением же (*греч.* διόρασις) называется рождающееся от рассуждения самонужнейшее дарование предвидеть и предотвращать тайные козни демонов и будущие грехопадения. Неопределённость и даже некоторая противоречивость статуса рассмотрения как типа знания видна из того, что оно понимается далее и как познание тайн, сокрытых в Писании и в творениях<sup>33</sup>, что само по себе относится уже к духовным созерцаниям. Получается, что рассмотрение как практическое знание выступает отчасти как проявление или следствие знания мистического<sup>34</sup>.

Итак, путь спасения предстаёт у прп. Петра как путь гносеологический, как восхождение от знания меньшего (и формального) к большему (и онтологическому). В самом мистическом ведении существуют различные степени<sup>35</sup>. Учение о возрастающем знании преподобный связывает с концепцией ап. Павла о переходе из младенческого возраста в мужеский и о *совершенном*, приходящем на смену *тому, что отчасти* (1 Кор. 13, 10–12). Впрочем, ведение *отчасти* подлежит не уничтожению (без знания мы перестали бы быть людьми), но преобразению в видение *лицем к лицу* (1 Кор. 13, 12), подобно взрослению младенца: меньшее *упразднится* (1 Кор. 13, 8), при большем, «ибо знание возрастает»<sup>36</sup>.

Три онтологических типа знания, которые встречаются в учении прп. Петра, могут быть лучше поняты через сравнение с учением свт.

32 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [27] // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. Σ. 72:7–9.21–27. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Об истинном рассуждении // *Он же*. Творения. Кн. 1. С. 173–175.

33 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [2, 27] // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. Σ. 9:9–11; 72:4–7.9–12.27–30. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало; Об истинном рассуждении // *Он же*. Творения. Кн. 1. С. 20, 174–175.

34 Мы видели выше, что прп. Петр упоминает в отношении к рассмотрению евагрианское понятие левого ока души, созерцающего божественные логосы тварей.

35 См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae IX* // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. Σ. Σ. 134:5–6. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 9: О честных страданиях Христовых // *Он же*. Творения. Кн. 2. С. 325.

36 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [39] // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. Σ. 95:9–18. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О том, что частое напоминание Божественного Писания не есть многословие // *Он же*. Творения. Кн. 1. С. 232–233. В качестве примера прп. Петр приводит мысль свт. Иоанна Златоуста: сейчас мы знаем только о существовании неба, а тогда будем знать и каково оно.

Игнатия (Брянчанинова) о трёх видах веры. Владыка Игнатий различает: 1) *веру от слуха* (Рим. 10, 17) (теоретическую, естественную, доступную всем), 2) веру деятельную, плод исполнения евангельских заповедей (стяжеваемую подвижниками), 3) «веру живую, изливаемую в сердце Святым Духом» (доступную святым)<sup>37</sup>. От теоретического познания христианской веры подвижник переходит к деятельному, а от них «возводится Самим Богом <...> к таинственному, существенному духовному познанию, всегда соединенному с живою верою»<sup>38</sup>. «Самое сильное убеждение является от жительства по евангельским заповедям»; действуя в самой душе, «оно сильнее всякого убеждения извне. Евангельские заповеди успокаивают, оживляют, укрепляют душу. Ощутивший действие их в себе стяжевает живую веру»<sup>39</sup>, что святитель аллегорически уподобляет опытному уверению ап. Фомы в Воскресении Христовом<sup>40</sup>.

Очевидно, что рассудочное знание (с чужих слов и чужого опыта), как оно фигурирует у прп. Петра Дамаскина, сравнимо с библейским концептом *веры от слуха* (Рим. 10, 17) в его истолковании свт. Игнатием. Интересно, что и сам прп. Петр, эксплицитно отличая «веру слуха» от более достоверной «веры ведения»<sup>41</sup>, связывает «веру слуха» с первичным, вводным знанием<sup>42</sup>. Знание промежуточного характера, приобретаемое внутренним духовным опытом, но ещё не сопряжённое с прямым сверхъестественным изменением человека, соответствует деятельной вере свт. Игнатия. Наконец, мистическое созерцание прп. Петра можно сравнить с живой верой как даром Святого Духа в учении свт. Игнатия.

Следует отметить и следующее. Мы говорили, что чисто рациональное представление не есть зло само по себе; но верно и обратное: пагубным и ложным может быть и опытное понятие, если в основе его лежит ложный опыт. Именно поэтому спасительное познание, лежащее в основе аскетики и мистики, не может ограничиваться областью

37 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Поучение 2-е в неделю по Богоявлению. О покаянии // *Он же.* Сочинения. Т. 4. Санкт-Петербург, 1886. С. 12.

38 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Поучение в неделю Антипасхи. О христианстве // *Он же.* Сочинения. С. 143.

39 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Поучение в неделю Антипасхи. О христианстве. С. 149.

40 Там же.

41 Собственно «созерцания» (греч. «τῆς θεωρίας»). Прп. Пётр ссылается на прп. Исаака Сирина.

42 *Petrus Damascenus.* Admonitio animae suae [31] // *Φιλοκαλία.* Т. Γ'. Σ. 78:9–11. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О том, как может кто-либо приобрести истинную веру // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 188.

рационального, т. е. простой информационной осведомлённостью: ведь ложное познание, которому оно должно противодействовать, само носит далеко не только рациональный характер. Оно живёт во всем существе человека, ибо это есть (ложное) познание сладости греха и трудности добродетели. Оно ложно, ибо иллюзорно — феноменально в худшем смысле слова, не соответствует реальности. Временное только кажется нам сладким, будучи в реальности горько. Как собака, лижущая свою рану, от услаждения вкусом собственной крови не чувствует боли, так и человек, поработанный страсти, не чувствует получаемого вреда — не имеет адекватного восприятия действительности. Именно это ложное восприятие и делает спасение затруднительным, уделом немногих, решающихся на противодействие собственным ощущениям, пониманиям и порождаемым ими желаниям. Царствие Небесное требует усилий самопонижения (ср. Мф. 11, 12) не по естеству своему, иначе никто не вошёл бы в него, но единственно по причине нашего навыка к страстям. Этот навык, или привычка, увлекает человека даже вопреки правильному умственному пониманию. Впрочем, этот навык, с экзистенциальной точки зрения, и есть не что иное как превратное восприятие и ощущение, не соответствующие истинной природе вещей, т. е. именно ложное знание. Таким образом, даже проверка знания опытом не избавляет, сама по себе, от гносеологической ошибки. Чтобы открывать истину, сам опыт должен быть правильным, а главное — благодатным. Кроме того, правильный опыт стяжевается на путях самопротivления и самопонижения, т. е. аскезы, а значит, вопреки собственным пониманиям и чувственным переживаниями, вопреки «здравой» логике и опыту, почему этот путь необходимо признать практическим апофатизмом — деятельным выражением апофатизма догматического. Так же как в догматике, смысл апофатизма не исчерпывается здесь отказом от себя как меры вещей (признать неприятное полезным и даже в действительности приятным, хотя это и противоречит наличному восприятию), но телеологически предполагает стяжание истинного, положительного опыта после прохождения фазы чистого отрицания. Так, имеющий произволение постепенно приобретает новую привычку: прежде неудобное делается для него сладостным, и то, что ранее воспринималось как иго и бремя, оказывается благим и лёгким. Подтверждением сему служат исправившиеся разбойники<sup>43</sup>.

43 *Petrus Damascenus. Oraciones alphabeticae VII // Φιλοκαλία. Τ. Γ'. Σ. 127:6-25. Рус. пер.: Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 7: О беспристрастии // Он же. Творения. Кн. 2. С. 308–310.*

Мы уже видели, что в понимании прп. Петра условием спасения, а значит, и подлинного познания, является со стороны человека отречение от своих воли и разума, что только так возможно постигнуть намерения Божии, лежащие в основе тварного бытия. Такое понимание воли и разума падшего человека вполне соответствует тому отрицательному значению, какое имеет в православной амартологии падшее человеческое естество, естественное добро которого перемешано со злом и потому, хотя и может руководствовать ко Христу на начальном, дохристианском этапе истории человечества или жизни индивида, однако само по себе, абсолютизированное, является препятствием для усвоения человека Христу — для богообщения и богопознания<sup>44</sup>. В проблеме правильного выбора сходятся аскетика и гносеология, антропология и онтология. Познавательная дилемма — различие истины от иллюзии — осложняется тем, что к ложному, меональному выбору человека подталкивают внутренние, автономные критерии (как феноменальные — «хотения», основанные на чувствах, так и ноуменальные — «разумения»), а выбор истинный (т. е. выбор реальности и подлинной ценности) подсказывается критерием гетерономным (Божественным императивом), требующим отречения от собственного человеческого суждения.

### 3. Характер подлинного знания

Правильность и подлинность знания не определяется в системе прп. Петра одной формальной истинностью. Подлинное знание является проекцией сотериологически значимого нравственно-аскетического опыта. Более того, даже настоящее «деятельное знание» (*греч.* «τῆ ἔμπρακτος γνῶσις»), не говоря уже о прямом мистическом созерцании, предполагает ощутимое переживание<sup>45</sup>. Объективная истинность и спасительность знания сопровождается субъективным удостоверением совести,

44 См. об этом: *Горшенин М. А.* Практический апофатизм и самоотречение как основной принцип вхождения в Богообщение и Богопознание в системе свт. Игнатия (Брянчанинова). URL: <https://bogoslov.ru/article/6177850>

45 Если прав Ж. Гуйяр, утверждающий, что наследие прп. Симеона Нового Богослова никак не повлияло на прп. Петра (*Guillard J.* Un auteur spirituel byzantin du XIIe siècle: Pierre Damascène // *Échos d'Orient.* 1939. Vol. 38. № 195–196. P. 269, 274, 278), то всё же придётся признать внутреннее единство мистико-аскетической традиции при всём различии акцентов. Ж. Гуйяр исходит из представления о принципиальном новаторстве прп. Симеона, о разрыве его с предыдущей (евагриевско-максимовской) традицией, которой прп. Пётр, наоборот, следовал. Мы видим, что с этим выводом согласиться нельзя, тем более что учение прп. Симеона вовсе не является «революционным». Добавим, что существует возможность знакомства прп. Петра с творениями прп. Симеона Нового Богослова.

которое прп. Пётр отождествляет со сказанным в 1 Ин. 3, 21: «Если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу». В противном случае знание, даже имеющее благодатное происхождение (как, например, у царя Соломона), оказывается бесполезным, коль скоро имеющий его «не получил от дел, твердой веры и свидетельства совести удостоверения, что он освобождается от будущего мучения»<sup>46</sup>. Для высших, мистических ведений прп. Петр часто использует термин «ощущение» (греч. «αἴσθησις»), чем, очевидно, подчёркивается сверхрациональный характер их переживания; при этом совершается оно ощутимо и сознательно (греч. «ἐναργῶς καὶ νοεῶς» — «явно и мысленно») <sup>47</sup>.

Истинное мистическое познание сопряжено с радикальным внутренним изменением, преображением человека. Приближаясь к Богу через Его познание, человек Ему уподобляется<sup>48</sup>. «Бог бесплотен, прост, безначален, Единый» (в отличие от тварей, которые многосоставны, сложны), и приближающийся к Богу человек заимствует от Него эти свойства: единство для своей воли, простоту для своего ума, (относительную) нематериальность (по возможности «всегда упражняется в безвидном») <sup>49</sup>. Богопознание и богоуподобление идут рука об руку; познание проявляется не только в узнавании Бога, но и во всецелом онтологическом, качественном движении к Нему, в обожении.

«Способ познания Сущего для человека — это со-бытие, возможность находиться “лицом к лицу” и “быть подобным”<...>. Познание-общение кардинальным образом изменяет познающего, здесь человек как бы эк-статирует, ис-ходит, вы-ступает за границы своей природной индивидуальности...»<sup>50</sup>.

См.: Никон (Котов), иерод. Духовно-нравственное учение преподобного Петра Дамаскина: [дис... канд. богосл.]. Сергиев Посад, 2006. С. 31.

- 46 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [7] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 27:18–28. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. О деятельном знании // Он же. Творения. Кн. 1. С. 65. Такое внутреннее свидетельство, конечно, следует дифференцировать от прелести, о чём прп. Пётр далее и пишет.*
- 47 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [11] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 33:17. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. О восьми мысленных ведениях // Он же. Творения. Кн. 1. С. 79.*
- 48 Ср. у свт. Григория Нисского о том, что приблизившись к Красоте и Свету, человек сам становится прекрасным и световидным, как чистое зеркало отражая в себе Бога, и о восприятии подобного подобным: *Gregorius Nyssenus. De virginitate* 11 // PG. 46. Col. 365D–368C.
- 49 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XVI* // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 148:23–27. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 16: О ведении Бога // Он же. Творения. Кн. 2. С. 360.*
- 50 *Бабаева А. В., Каравашкина Н. Е. Православная концепция познания // Современные научные исследования и инновации: электрон. журн. 2016. № 11. URL: https://web.snauka.*



Свойственные уму страсти при этом не уничтожаются, но преобразуются, следуя единой воле Божией, а разделённая воля трёх сил души (как и многих составляющих тела) совокупляется в одну, устремлённую только к Богу; такое состояние преподобный отец ассоциирует с духовной премудростью (*греч.* ἡ πνευματικὴ σοφία)<sup>51</sup>. Это как бы нравственная проекция боговедения. По-видимому, это же состояние описывается и в следующих словах:

«Такой (человек) ничего уже тогда не желает, кроме воли Божией, но и самую временную жизнь эту оставляет с радостью, ради любви к Богу и ближнему, <с> премудростию, и вселением Святого Духа, и сыноположением <...> делается сыном Божиим по благодати<sup>52</sup> и получает залог тамошнего блаженства <...> делается бесстрастен, праведен, благ и премудр, имея Бога в себе»<sup>53</sup>.

Это становится возможным, как уже говорилось, если человек откажется от своей воли и разума ради воли и разума Божиих, ибо тогда ничто во всей твари, уверяет святой отец, не сможет помешать ему «сделаться таким, каким угодно было Богу вначале, то есть по образу и по подобию Его» — богом по благодати, и это вне зависимости от времени, места и обстоятельств<sup>54</sup>. Выше мы выяснили, что эти условия (отвержение своих воли и разума) необходимы для спасения и для познания Божиих намерений, интенций; тождество понятий — спасения, познания и обожения — в системе прп. Петра очевидно. И напротив, гибель связывается прп. Петром с уподоблением человека демонам<sup>55</sup>, равно как и с утратой истинного знания, как уже показано выше.

Состояние духовной премудрости проявляется, как сказано, во всех трёх силах души и имеет четыре вида, четыре добродетели души. Это 1) мудрость (*греч.* φρόνησις) и 2) правда (*греч.* δικαιοσύνη), рождающиеся от ума как разумной силы души; 3) целомудрие, соответствующее

ru/issues/2016/11/75193

51 См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticæ XVI* // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. Σ. 148:32–37; 149:1–4. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 16: О ведении Бога // *Петр Дамаскин, прп.* Творения. Кн. 2. С. 361.

52 Букв.: «по (сыно)положению становится богом по благодати» (*греч.* «θῆσει θεὸς κατὰ χάριν γίνετα»).  
53 *Petrus Damascenus. Admonitio animæ suæ* [2] // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. Σ. 9:13–16.19–22. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 20.

54 *Petrus Damascenus. Admonitio animæ suæ* [2] // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. Σ. 7:21–27. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 16.

55 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animæ suæ* [2] // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. Σ. 8:24–25; 9:39. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 19, 22.

вождевательной силе; и 4) мужество, относящееся к силе раздражительной<sup>56</sup>. Эти классические родовые добродетели<sup>57</sup>, получают у прп. Петра гносеологическое значение, понимаются как род познания духовных реалий (недаром они называются видами премудрости).

С одной стороны, они ассоциируются с возвращением к изначальному, догреховному царственному состоянию ума, которое описывается в тех же категориях (ср.: ум царствует тогда в человеке «царством мудрым, целомудрым, мужественным и праведным»<sup>58</sup>).

С другой стороны, это особое антропологическое состояние всецелой направленности к Богу, образующееся, очевидно, от причастия благодати. Каждый из видов премудрости состоит в равновесии между излишеством и недостатком некоторого качества<sup>59</sup>, представляя собой практическую сторону правильного целеполагания, правильного модуса бытия человека пред Богом.

Так, мудрость есть практическое знание должного и недолжного, находящееся между чрезмерным, лукавым мудрствованием (*греч.* το υπερφρόνειν) и неразумием (*греч.* ἀφροσύνη), суетным и беспечным. Целомудрие — как вектор устремления ума (а через него и души и тела) к Богу — означает отвержение всякой ложной цели (то есть всего произвольного, неугодного Богу) и в этом смысле — целостность, здравость ума.

Гносеологический характер целомудрия подчёркивается его срединным положением между невоздержанностью и окаменением, иначе говоря, между ложным (основанным на неправильных критериях) целеполаганием и отсутствием всякого целеустремления вообще.

Мужество стоит между боязливостью, не решающейся на борьбу за добродетель, и дерзостью, борющейся против ближних. Наконец,

56 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [6] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 26:26–30. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О четырех добродетелях души // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 63.

57 Ср.: *Evagrius Ponticus. Capita practica ad Anatolium* 61 // PG. 40. Col. 1236AC. Рус. пер.: *Евагрий Понтийский.* Главы о деятельной жизни к Анатолию // *Добротолубие в русском переводе.* Т. 1. Москва, 1895. С. 569–584. У Евагрия, впрочем, праведность (*слав.* правда) относится ко всей душе.

58 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae* XI // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 139:25–28. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 11: О рассуждении // *Он же.* Творения. Кн. 2. С. 338–339.

59 Ср., например, у свт. Григория Нисского: *Gregorius Nyssenus. De virginitate* 7 // PG. 46. Col. 353BD. Ж. Гуйяр напоминает, что прп. Дорофей в этом смысле толкует изречение аввы Вениамина о «царском пути» (см.: *Gouillard J. Un auteur spirituel.* P. 272). Исторически эта мысль восходит к Аристотелю.

правда отождествляется с рассуждением и распределяет должное каждой из сих добродетелей, равно избегая оскудения и преувеличения<sup>60</sup>.

Все три силы души должны участвовать в высшей добродетели любви, то есть в богообщении, ибо *Сам Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге* (1 Ин. 4, 16). Повелевая любить Бога от всей души (Втор. 6, 5), заповедь этим уже подразумевает все три её силы, так что, по мысли прп. Петра, остальные слова заповеди («*всем сердцем, всю крепостию, всем разумением*», см.: Лк. 10, 27) уже как бы избыточны, называя частные силы души по отдельности. Любовь проявляется в том, что разумная часть (ум) «всегда размышляет о Божественном», вожделевательная часть (ассоциируемая, очевидно, с сердцем) всегда «одного только Божественного желает», а раздражительная противится препятствующим такому желанию. Поскольку *Бог есть любовь*, то и Сам Он в ответ на стремление к Нему всех сил души возлюбит такую душу и вселится в неё «найтием Духа»<sup>61</sup>. Практическое познание Бога заканчивается единением с Ним.

Полемизуя с античной философией, прп. Пётр видит в бесстрастии не отрицательное, а положительное понятие, состоящее не в одном только погашении страстей, но и в совокупности всех добродетелей. Самое главное: в эту совокупность вселяется, как душа, Дух Святой, без Которого все духовные дела остаются как бы бездушным телом. Не только снисшествия Духа не бывает без отвержения страстей, но и наоборот: даже всеобъемлющая добродетель не будет без Него подлинным христианским бесстрашием; именно присутствие Святого Духа позволяет именовать человека духовным. Этика и аскетика переходят здесь в мистику, в богообщение. Эллинские мудрецы, пишет св. Пётр, не зная о Духе Святом, говорили о бесстрастии сообразно своим представлениям, понимая его как бесчувствие, бездушие. В действительности же бесстрастный становится нечувствительным вследствие пленения совершенной любовью к Богу, непрестанно занимаясь поучением в Нём, созерцанием Его чудес, пребывая умом и среди многолюдства

60 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [6] // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. С. 26:20–26.30–34. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. О четырех добродетелях души // Он же*. Творения. Кн. 1. С. 63–64; *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XVII–XX* // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. С. 149:17–23; 150:5–6.15–23.30–32; 151:1.24–34. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 17: О мудрости; Слово 18: О целомудрии; Слово 19: О мужестве; Слово 20: О правде // Он же*. Творения. Кн. 2. С. 362–366, 368–369.

61 См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XV* // *Φιλοκαλία*. Т. Г'. С. 146:17–31. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 15: О любви // Он же*. Творения. Кн. 2. С. 355–356.

как бы в уединении, вернее сам «в себе и в Боге». Прискорбное переносит так, как бы вместо него страдал другой, участь смирению и надежде, а радостное принимает как Божие снисхождение к своему недостоинству, почему и не возносится. Вообще, христианское бесстрашие, приобретаемое хранением заповедей, делает человека подражателем Бога<sup>62</sup>. А это, как мы уже показали, есть условие и проявление богопознания.

Итак, приближение к Богу оказывается не просто приобретением представлений о Нём, но единением с Ним и в этой связи — кардинальной трансформацией человека, не одного сознания, но всей личности. Если богообразность, присущая человеку по сотворении, открывает потенциальную возможность богопознания, то стяжание подобия делает эту возможность актуальной, реализует её. В своей фактичности богоподобие и богопознание — одно и то же, и это объясняет, почему мистика как способ познания необходимо нуждается в аскетике, причём не в одной внешней технике, но именно в нравственно-ориентированной практике. Заповеди Евангелия, обновляющие человека (а не какая-то ветхая «общечеловеческая» мораль), даруют ему способность к интегральному познанию. Плод заповедей — любовь к Богу — глубоко онтологична: это не просто нравственное качество, но особый теoантропологический модус бытия человека. Кроме того, любовь к Богу оказывается гносеологической добродетелью, подлинным познанием.

### Заключение

В настоящей статье мы исследовали антропологические характеристики знания, как оно фигурирует у прп. Петра Дамаскина. Мы выяснили, что прп. Петр различает познание естественное, соответствующее исконно-природным силам человека, и сверхъестественное, превышающее возможности человеческой природы. Вместе с тем открылось, что сверхъестественное действие благодати необходимо в обоих случаях; таким образом, познание для прп. Петра всегда представляет собой синергетический акт и возможно только через Бога. Мы разобрали концепцию естественного ведения — изначально даруемого знания, позволяющего положить начало сотерио-гносеологического процесса. Классифицируя знание по его онтологическому статусу, мы выявили

62 См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XIV* // *Φιλοκαλία*. Т. Γ'. Σ. 145:7 – 146:7. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 15: Об истинном бесстрашии // *Он же*. Творения. Кн. 2. С. 352–353; *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae [26]* // *Φιλοκαλία*. Т. Γ'. Σ. 69:19–20. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О чтении по Богу // *Он же*. Творения. Кн. 1. С. 167–168.

в системе прп. Петра противопоставление знания информационного, знания опытно-аскетического (уже не чисто рационального, но ещё и не сверхъестественно-мистического) и, наконец, собственно духовного ведения, или созерцания. Эти три типа знания перекликаются с тремя типами веры, выделяемыми свт. Игнатием (Брянчаниновым). В самом человеке истинное богопознание проявляется в трансформации всех сил его души, производящей богоуподобление в любви.

В следующей статье мы планируем начать реконструкцию учения прп. Петра о форме познавательной деятельности.

*Продолжение следует*

### Источники

- Gregorius Nyssenus*. De virginitate // PG. T. 46. Col. 317–416.
- Evagrius Ponticus*. Capita practica ad Anatolium // PG. T. 40. Col. 1219–1252.
- Evagrius Ponticus*. De malignis cogitationibus // *Évagre le Pontique*. Sur les pensées / éd. P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont. Paris: Cerf, 1998. (Source crétiennes; 438). P. 148–301.
- Isaacus Ninivita*. Sermones ascetici // *Τῶν Ὁσίων Πατρῶν Ἰσαάκ Ἐπισκόπου Νινεῦνι τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά / ἀξιῶσει μὲν τοῦ Μακαριωτάτου Θειοτάτου καὶ Σοφωτάτου Πατριάρχου τῆς Ἁγίας Πόλεως Ἱερουσαλήμ καὶ πάσης Παλαιστίνης Κυρίου Κυρίου Ἐφραΐμ, ἐπιμέλεια δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου, ἤδη πρώτον τύποις ἐκδοθέντα*. Ἐν Λειψία τῆς Σακσονίας: Ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόπφ, 1770. Σ. 1–584.
- Johannes Climacus*. Scala Paradisi // PG. T. 88. Col. 631–1164.
- Petrus Damascenus*. Admonitio animae suae // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*. Τ. Γ'. Ἀθήναι: Ἀστήρ, 1991. Σ. 5–111.
- Petrus Damascenus*. Orationes XXIV alphabeticae // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*. Τ. Γ'. Ἀθήναι: Ἀστήρ, 1991. Σ. 112–168.
- Евагрий Понтийский*. Главы о деятельной жизни к Анатолию // *Добролюбие в русском переводе*. Т. 1. Москва: Тип. И. Ефремова, 1895. С. 569–584.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Поучение 2-е в неделю по Богоявлению. О покаянии // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения. Т. 4: Аскетическая проповедь и письма к мирянам. Санкт-Петербург: Изд. И. Л. Тузова, 1886. С. 11–19.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Поучение в неделю Антипасхи. О христианстве // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения. Т. 4: Аскетическая проповедь и письма к мирянам. Санкт-Петербург: Изд. И. Л. Тузова, 1886. С. 140–149.
- Иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. Москва: Правило веры, 1993.
- Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Санкт-Петербург: Светословъ, 1996.
- Преподобного Петра Дамаскина творения: краткое изложение священного трезвения*. Москва: Правило веры, 2021.

Триодъ Постная: [в 2 ч.]. Ч. 1. Черновцы: Изд. Киевской Митрополии УПЦ, 2001.

### Литература

- Бабаева А. В., Каравашкина Н. Е.* Православная концепция познания // Современные научные исследования и инновации: электрон. журн. 2016. № 11. [Электронный ресурс]. URL: <https://web.snauka.ru/issues/2016/11/75193> (дата обращения: 26.5.2024).
- Болотова Е. А.* Проблема человекообразности научной методологии // Сретенское слово. 2023. № 4 (8). С. 31–45.
- Горшенин М. А.* Антропологическое и сотериологическое измерение Богопознания в учении свт. Игнатия (Брянчанинова). [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6176871> (дата обращения: 7.9.2023).
- Горшенин М. А.* Практический апофатизм и самоотречение как основной принцип вхождения в Богообщение и Богопознание в системе свт. Игнатия (Брянчанинова). [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6177850> (дата обращения: 31.1.2024).
- Горшенин М. А.* Реконструкция богословской гносеологии св. Петра (Дамаскина). Ч. 1: Прп. Пётр Дамаскин как гносеолог // Богословский вестник. № 1 (56). С. 95–112.
- Никон (Котов), иерод.* Духовно-нравственное учение преподобного Петра Дамаскина: [дис... канд. богословия]. Сергиев Посад: МДА, 2006.
- Gabriel (Bunge), Schema-Archimandrit.* Drachenwein und Engelsbrot: Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn und Sanftmut. Beuron: Beuroner Kunstverlag, 2018.
- Gouillard J.* Un auteur spirituel byzantin du XIIe siècle: Pierre Damascène // Échos d'Orient. 1939. Vol. 38. № 195–196. P. 257–278.
- Peters G.* «A Treasury of Divine Knowledge and Wisdom»: The Twelfth-Century Byzantine Spiritual Theology of Peter of Damascus. PhD Thesis in Theology. Toronto: Univ. of St. Michael's College, 2003.

ВНУТРИПРАВОСЛАВНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

# СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ БРАТСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РУССКОЙ И СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

В 60-Х — НАЧАЛЕ 70-Х ГОДОВ XX ВЕКА

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия

Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

115191, Москва, Даниловский Вал, 22

[zvonariov@rambler.ru](mailto:zvonariov@rambler.ru)

**Для цитирования:** *Звонарёв С., прот.* Страницы истории братских взаимоотношений Русской и Сербской Православных Церквей в 60-х — начале 70-х годов XX века // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 207–226. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.010

## **Аннотация**

УДК 2-67 (27-9) (271.2)

Представленная читателю статья знакомит со страницами взаимоотношений Русской и Сербской Православных Церквей в годы председательства в Отделе внешних церковных сношений митрополита Никодима (Ротова) (1960–1972 гг.). Исследование построено с использованием документов и материалов церковных и светских архивов, в первую очередь Архива Отдела внешних церковных связей, публикаций участников событий изучаемого периода в церковной периодике, а также с привлечением немногочисленных научных работ современных учёных. Автор статьи приходит к выводу о том, что отношения двух Церквей имели братский и добрососедский характер, проявлялись в различных сферах: личных встречах и общении на уровне Предстоятелей и официальных представителей

Церквей, межправославном сотрудничестве, борьбе за мирное сосуществование народов, межхристианском общении, студенческих и информационных обменах, оказании гуманитарной помощи. По мнению исследователя, важную роль в поддержании высокого уровня межцерковного взаимодействия играло подворье Московского Патриархата в Белграде. Также автор приходит к выводу о том, что взаимодействие двух Церквей зависело от политического фона взаимоотношений советских и югославских властей. Руководство Советского Союза и Югославии поддерживало развитие русско-сербских церковных связей, поскольку они служили дополнительной опорой контактам на межгосударственном уровне.

**Ключевые слова:** Московский Патриархат, Сербская Православная Церковь, Македонская Церковь, внешние церковные связи, межправославные отношения, русско-сербские церковные контакты, советская религиозная политика, митрополит Никодим (Ротов).

Статья поступила в редакцию 4.2.2025; одобрена после рецензирования 3.3.2025

---

## Pages from the History of Brotherly Relations Between the Russian and Serbian Orthodox Churches in the 1960s — Early 1970s

Archpriest Sergey Zvonariov

PhD in Theology

The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate (DECR)

22 Danilovsky val, Danilov monastery, DECR MP, Moscow 115191, Russia

zvonariov@rambler.ru

**For citation:** Zvonariov, Sergiy, archpriest. “Pages from the History of Brotherly Relations Between the Russian and Serbian Orthodox Churches in the 1960s — Early 1970s”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 207–226 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.010

**Abstract.** The article presented to the reader explores the history of relations between the Russian and Serbian Orthodox Churches during the chairmanship of Metropolitan Nikodim (Rotov) (1960–1972) in the Department for External Church Relations. The study is based on documents and materials from both church and state archives, primarily the Archive of the Department for External Church Relations, publications by participants of the events in church periodicals, as well as a limited number of scholarly works by contemporary researchers. The author concludes that the relations between the two Churches were of a brotherly and neighborly nature, manifesting in various spheres — personal meetings and communication at the level of Church Primates and official representatives, inter-Orthodox cooperation, advocacy for the peaceful coexistence of nations, inter-Christian dialogue,



student and informational exchanges, and humanitarian aid. According to the researcher, the Moscow Patriarchate's representation in Belgrade played an important role in maintaining the high level of interchurch interaction. The author also concludes that the cooperation between the two Churches was influenced by the political context of Soviet-Yugoslav relations. The leadership of the Soviet Union and Yugoslavia supported the development of Russian-Serbian church ties, as these served as an additional pillar for intergovernmental contacts.

**Keywords:** Moscow Patriarchate, Serbian Orthodox Church, Macedonian Church, external church relations, inter-Orthodox relations, Russian-Serbian church contacts, Soviet religious policy, Metropolitan Nikodim (Rotov).

The article was submitted on 2/4/2025; approved after reviewing on 3/3/2025

**И**стория добрососедских связей Русской и Сербской Православных Церквей уходит в глубь веков. Отношения сербского патриарха и Священного Синода Сербской Церкви к Московскому Патриархату оценивались официальными представителями последнего как очень благожелательное<sup>1</sup>. В 1960-х — нач. 1970-х гг. на межцерковных контактах сказывались отношения СССР и Югославии, которые, с одной стороны, определялись вхождением двух стран в социалистический лагерь, а, с другой, временами испытывали кризис.

### **Взаимное внимание и посещения на высшем церковном уровне**

В Сербской Церкви уделяли повышенное внимание контактам с Русской Церковью и следили за кадровыми изменениями в руководстве Отдела внешних церковных сношений. Патриарх Сербский Герман (Джорич) поздравил епископа Подольского Никодима (Ротова) с архиерейской хиротонией и назначением на должность председателя ОВЦС<sup>2</sup>. Со стороны ОВЦС совершались ответные жесты внимания. По мнению специалиста по истории и современному состоянию отношений Русской и Сербской Православных Церквей А. Ю. Хошева, Московский Патриархат был заинтересован в активизации отношений с Сербской Церковью в условиях антицерковной хрущёвской кампании в СССР<sup>3</sup>.

По приглашению Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарх Сербский Герман во главе представительной делегации Сербской Церкви в октябре 1961 г. совершил визит в Москву, Загорск, Ленинград и Одессу<sup>4</sup>. Это было первое посещение Русской Церкви после

- 1 Архив ОВЦС. Д. 49-А. [1960.] Письмо настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Белграде протоиерея В. Тарасьева Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 16.05.1960 г. С. 1.
- 2 Архив ОВЦС. Д. 49. [1960.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа председателю ОВЦС епископу Подольскому Никодиму от 11.08.1960 г. С. 1.
- 3 Хошев А. Ю. Мост единства над бездной распада. Русско-сербские межцерковные отношения в условиях войн на территории бывшей Югославии в 1991–1995 гг. Москва, 2022. С. 84–85.
- 4 В состав сербской церковной делегации вошли митрополит Загребский Дамаскин (Грданички), митрополит Черногорско-Приморский Даниил (Дайкович), епископ Преспанско-Битольский Климент (Трайковский), председатель Общества объединения православного духовенства Югославии протоиерей Милан Смилянич, ректор семинарии Святителя Саввы протоиерей Душан Кашич, секретарь Патриарха и председатель Финансового управления Сербской Патриархии протодиакон Бранко Петрович и патриарший келейник

избрания Патриарха Германа на Сербский Патриарший престол в сентябре 1958 г. Для визита, которому придавали большое значение не только в Сербской и Русской Церквях, но и в политических кругах Советского Союза и Югославии, готовилась почва. Эта поездка планировалась ещё в 1959 г., однако не состоялась из-за отрицательного отношения к ней как со стороны правительства Югославии<sup>5</sup>, так и со стороны самого Патриарха Германа<sup>6</sup>. Позиция Предстоятеля Сербской Церкви находилась в зависимости от позиции югославских властей, о чём свидетельствовал посол СССР в Югославии И. К. Замчевский<sup>7</sup>.

Однако уже в мае 1960 г. Патриарх Герман демонстрировал желание улучшить отношения с Московским Патриархатом и совершить визит в Москву<sup>8</sup>. Через представителя Русской Церкви при Сербском Патриаршем престоле велись переговоры о сроках визита и составе сербской церковной делегации. Московский церковный представитель сообщал Патриарху Алексию о настроениях Предстоятеля Сербской Церкви в плане предстоящего визита<sup>9</sup>.

Декларируемая цель поездки заключалась в укреплении связей между Русской и Сербской Церквями и личных отношений между их Предстоятелями, иерархами и священнослужителями, а также в обсуждении круга международных вопросов, в том числе позиций двух Церквей по отношению к готовящемуся Второму Ватиканскому собору. Была подготовлена обширная программа посещений.

Мирчета Станков. Сопровождал делегацию настоятель подворья Русской Церкви в Белграде протоиерей В. Тарасьев.

- 5 Записка председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедова в ЦК КПСС о приглашении в СССР Патриарха Сербской Православной Церкви № 50/с от 4.04.1961 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 190. Л. 93.
- 6 Письмо председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедова заведующему 5 Европейским отделом МИД СССР С. Т. Аставину № 158/с от 30.05.1960 г. // АВПРФ. Ф. 144. Оп. 46. П. 189. Д. 13. Л. 38.
- 7 Письмо посла СССР в ФНРЮ И. К. Замчевского заведующему 5 Европейским отделом МИД СССР С. Т. Аставину № 142 от 26.06.1960 г. // АВПРФ. Ф. 144. Оп. 46. П. 189. Д. 13. Л. 43.
- 8 Копия письма настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Белграде протоиерея В. Тарасьева Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 16.05.1960 г. // АВПРФ. Ф. 144. Оп. 46. П. 189. Д. 13. Л. 39–41; письмо председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедова заведующему 5 Европейским отделом МИД СССР С. Т. Аставину № 158/с от 30.05.1960 г. // АВПРФ. Ф. 144. Оп. 46. П. 189. Д. 13. Л. 38.
- 9 Архив ОВЦС. Д. 49-А. [1960.] Письмо настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Белграде протоиерея В. Тарасьева Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 1.10.1960 г. С. 1.

Сербские гости были встречены на Киевском вокзале Москвы Святейшим Патриархом Алексием, архиереями и должностными лицами Русской Церкви. Состоялись встречи и общение двух Предстоятелей. Патриарх Герман и сопровождающие его лица побывали в Троице-Сергиевой лавре, где два Патриарха в сослужении иерархов Русской и Сербской Церквей в день памяти прп. Сергия Радонежского совершили Божественную литургию<sup>10</sup>, посетили московские, ленинградские и одесские храмы, Успенский мужской монастырь Одессы, Московскую и Ленинградскую духовные академии, Одесскую духовную семинарию. В Московской академии Патриарху Герману было объявлено об избрании его почётным членом духовной школы и вручён соответствующий диплом. Настоятели храмов преподносили в дар высокому гостю иконы. По окончании молебнов с многолетиями Предстоятель Сербской Церкви обращался к верующим со словами приветствия, в которых подчёркивал единение двух Церквей и народов. Совместное богослужение двух Патриархов состоялось в Богоявленском кафедральном соборе Москвы при большом стечении верующих. В посольстве Югославии в Москве в честь сербской церковной делегации был устроен приём, который посетили Патриарх Алексей, иерархи и должностные лица Русской Церкви, руководство и сотрудники Совета по делам Русской Православной Церкви. Предстоятель Сербской Церкви выразил пожелание встретиться с высшим руководством СССР, чтобы выразить одобрение и солидарность с мирной политикой советского правительства<sup>11</sup>. Шестнадцатого октября Патриарх Герман с согласия Политбюро ЦК КПСС был принят председателем Президиума Верховного Совета СССР Л. И. Брежневым<sup>12</sup>. В материале, подготовленном к кремлёвской встрече Советом по делам Русской Православной Церкви, отмечался дружественный настрой Патриарха Германа к Советскому Союзу и Русской Церкви, его одобрение политики СССР по утверждению

10 По окончании богослужения в лаврских патриарших покоях состоялся официальный обед, за которым присутствовал председатель Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедов. В свою очередь, глава государственного ведомства угостил Сербского Патриарха и сопровождавших его членов церковной делегации, а также высоких представителей Русской Церкви во главе с Патриархом Алексием завтраком в московском ресторане «Прага».

11 О приёме товарищем Л. И. Брежневым Сербского Патриарха Германа. Записка председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедова в ЦК КПСС № 155/с от 9.10.1961 г. // РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 31. Л. 136.

12 Выписка из протокола № 351 заседания Президиума ЦК КПСС от 14.10.1961 г. // РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 31. Л. 135.

мира между народами<sup>13</sup>. Такого внимания со стороны советского государства удостоивался далеко не всякий Предстоятель Поместной Церкви. Высокий уровень приёма в Кремле свидетельствовал о заинтересованности высшего партийного руководства в укреплении связей между СССР и Югославией, в том числе, по церковной линии.

Главы Церквей выразили готовность развивать двусторонние отношения, укреплять братское взаимодействие с другими Поместными Церквями, контакты с инославными Церквями, объединять усилия по утверждению прочного и справедливого мира на земле<sup>14</sup>. По возвращении гостей на родину последовал обмен благодарственными письмами. Пожалуй, самую высокую оценку визиту Сербского Патриарха в СССР дал председатель ОВЦС архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим в своём ответном письме в Белград:

«Этот визит Вашего Святейшества будет записан на страницах истории братских взаимоотношений между нашими Церквями»<sup>15</sup>.

Итоги визита Сербского Патриарха в СССР изучались в Совете по делам Русской Православной Церкви. Члену Совета П. В. Макарецеву было поручено подготовить предложения по развитию дальнейших связей Московской Патриархии с Сербской Церковью<sup>16</sup>.

Патриарх Герман пригласил Патриарха Алексия совершить ответный визит в пределы Сербской Церкви, на что последовало согласие. Такой визит состоялся 21–26 мая 1962 г. и стал вторым посещением Белграда Предстоятелем Русской Церкви<sup>17</sup>. Святейшего Патриарха

13 К приёму товарищем Л. И. Брежневым Патриарха Сербской и Македонской Православной Церкви Германа. Материал, препровождённый письмом председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедовым в Секретариат Л. И. Брежнева № 1925 от 14.10.1961 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 308. Л. 35.

14 Совместное коммюнике глав Сербской и Русской Православных Церквей от 19.10.1961 г. // ЖМП. 1961. № 11. С. 30–31.

15 Архив ОВЦС. Д. 50. [1961.] Письмо председателя ОВЦС архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима Архиепископу Печскому, Митрополиту Белgrado-Карловацкому, Патриарху Сербскому Герману № 16 от 4.01.1962 г. С. 1.

16 Протокол № 15 заседания Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР от 26.10.1961 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1841. Л. 114.

17 Первый визит Патриарха Алексия в Сербскую Церковь состоялся в октябре 1957 года. По мнению современного церковного историка М. В. Шкаровского, совершённая Патриархом Алексием в ходе октябрьского визита панихида на могиле митрополита Антония (Храповицкого) стала символическим актом примирения с послереволюционной русской церковной эмиграцией в Югославии, которой к тому времени в стране почти не осталось. См.: *Шкаровский М. В.* Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке (история взаимоотношений). Учебное пособие. Санкт-Петербург, 2016. С. 168.

Алексия сопровождала церковная делегация<sup>18</sup>. Советским правительством в столицу Югославии был организован специальный авиарейс, которым отправилась московская церковная делегация. Предстоятеля в московском аэропорте провожал председатель Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Куроедов. В Белграде были совершены торжественные богослужения с участием двух Патриархов. Патриарх Алексий и члены церковной делегации познакомились с жизнью Сербской Церкви, посетили Македонскую Православную Церковь, которая в то время имела статус самоуправляемой и находилась в каноническом общении с Предстоятелем Сербской Церкви. В честь церковных гостей из Москвы в посольстве СССР в Белграде поверенным в делах Советского Союза в Югославии П. С. Дедушкиным был устроен приём. Святейший Патриарх Алексий 26 мая имел встречу с президентом Югославии маршалом Иосипом Броз-Тито.

В память о посещении Сербской Церкви Патриарх Алексий подарил патриаршему кафедральному собору церковную утварь и металлическую ризу на престол. Предстоятели констатировали сестринский характер отношений двух Церквей, объединённых живым и нерасторжимым союзом любви<sup>19</sup>. Члены русской церковной делегации архимандрит Питирим (Нечаев) и протоиерей А. Остапов писали в статье, помещённой на страницах «Журнала Московской Патриархии»:

«Сердечными проводами и самыми добрыми пожеланиями завершилось недельное пребывание Святейшего Патриарха Алексия и его спутников в гостях у Сербской Церкви»<sup>20</sup>.

Уже после завершения визита архиепископ Охридский и Скопский, митрополит Македонский Досифей (Стойковский) направил в адрес Русской Церкви экземпляры журнала Македонской Церкви «Вестник»,

18 В состав делегации вошли архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим (Ротов), епископ Винницкий и Брацлавский Иоасаф (Лелюхин), инспектор Московской духовной академии и семинарии архимандрит Питирим (Нечаев), доцент Московской духовной академии протоиерей А. Остапов, студент Московской духовной академии иеромонах Платон (Лобанков), протодиакон В. Прохимнов, заместитель председателя Хозяйственного управления Московской Патриархии Д. А. Остапов и член ОБЦС Б. С. Кудинкин. Делегацию сопровождали врач А. В. Алексеев и переводчик А. Д. Романенко.

19 Коммюнике о встрече Патриарха Сербского и Македонского Германа и Патриарха Московского и всея Руси Алексия от 28.05.1962 г. // ЖМП. 1962. № 7. С. 26–27.

20 *Питирим (Нечаев), архим., Остапов А., прот.* Во имя единения и мира. Посещение Святейшим Патриархом Алексием Сербского, Болгарского и Румынского Патриархов // ЖМП. 1962. № 7. С. 14.

где освещался визит Московского Патриарха, а в ответ получил экземпляры «Журнала Московской Патриархии» за 1962 г.

Патриарх Сербский Герман участвовал в торжествах по случаю 50-летия восстановления патриаршества в Русской Церкви, которые состоялись в Москве в конце мая-начале июня 1968 г. Сопровождавшая Сербского Патриарха делегация состояла из трёх человек — двух иерархов и патриаршего келейника. Патриарх Московский и всея Руси Пимен в октябре 1972 г. в сопровождении церковной делегации посетил Белград, где имел встречу и молитвенное общение с Патриархом Сербским Германом и иерархами Сербской Церкви, совершил поездки к древним монастырям и историческим местам Югославской земли. Сопровождавший Патриарха Пимена в поездке архиепископ Волоколамский Питирим (Нечаев) свидетельствовал, в частности, о встрече московской церковной делегации жителями города Нови Сада:

«Триумфальная встреча. Много народа. Нам рукоплещут»<sup>21</sup>.

Предстоятель Русской Церкви встретился с председателем Исполнительного Вече (правительства) Социалистической Республики Сербии Миленко Бояничем. Встречи на уровне руководства страны, в первую очередь с президентом Югославии Иосипом Броз Тито, не состоялись. В качестве причины председатель Комиссии по делам религий Сербии Вито Петкович назвал совещание И. Броз Тито с руководителями Сербии в дни визита Московского Патриарха<sup>22</sup>. В честь московской церковной делегации посол СССР в Югославии В. И. Степаков устроил приём.

По свидетельству сопровождавшего Предстоятеля Русской Церкви священника П. Бубуруза, несмотря на повышенное внимание к визиту Московского Патриарха со стороны священноначалия Сербской Церкви, югославские средства массовой информации вяло отреагировали на посещение. Лишь в газете «Политика» были помещены краткие статьи о визите московской церковной делегации и о встрече Патриарха Пимена с М. Бояничем<sup>23</sup>.

- 21 Блокнот с дневниковыми заметками, сделанными во время посещения Православных Поместных Церквей: Сербской, Румынской и Элладской в составе делегации Святейшего Патриарха Пимена (Извекова). Окт. 1972 // НИОР РГБ. Ф. 938. К. 15. Ед. хр. 12. Л. 22.
- 22 Запись беседы советника посольства СССР в СФРЮ Ю. А. Брагина с председателем Комиссии по делам религий Сербии Вито Петковичем 17.10.1972 г. Из дневника Ю. А. Брагина № 671 от 26.10.1972 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 466. Л. 5.
- 23 Отчёт священника П. Бубуруза председателю ОВЦС митрополиту Тульскому и Белевскому Ювеналию о посещении делегацией Русской Православной Церкви во главе со Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Пименом Сербской, Элладской и Румынской

Ранней осенью 1965 г. Москву посетила делегация Сербской Православной Церкви. Состоялись переговоры по широкому кругу вопросов из области межправославных и межхристианских отношений, экуменических контактов, участия в движении в защиту мира. Делегации Московского Патриархата не единожды направлялись в пределы Сербской Церкви.

### **Сотрудничество Церквей в сфере межправославных отношений**

Русская и Сербская Церкви выступали с общих позиций в межправославных отношениях. Так происходило на III Всеправославном совещании в ноябре 1964 г. на острове Родос. Святейший Патриарх Алексий писал по этому поводу сербскому собрату:

«Успешное взаимосотрудничество делегаций двух наших Церквей <...> вселяет уверенность, что и в дальнейшем голоса братских Церквей Сербской и Русской неизменно и согласно будут отстаивать подлинные интересы Православия, содействовать укреплению и развитию дружбы между народами ФНРЮ и СССР»<sup>24</sup>.

Как плодотворное, характеризует А. Ю. Хошев взаимодействие Русской и Сербской Церквей на всеправославных совещаниях<sup>25</sup>.

Между Русской и Сербской Церквами было достигнуто взаимопонимание в вопросе неприятия и исключения фактов сослужения с представителями раскольнических структур и групп, в первую очередь в США<sup>26</sup>. Предстоятели двух Церквей обменивались информацией о запрещении в священнослужении и лишении священного сана иерархов за организацию или участие в расколах<sup>27</sup>.

Православных Церквей 12–31 октября 1972 г. от 5.11.1972 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 526. Л. 23.

- 24 Архив ОВЦС. Д. 50. [1965.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Печскому, Митрополиту Белgrado-Карловацкому, Патриарху Сербскому Германиу от 4.06.1965 г. С. 1.
- 25 Хошев А. Ю. Мост единства над бездной распада. С. 85.
- 26 Архив ОВЦС. Д. 50. [1964.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Печскому, Митрополиту Белgrado-Карловацкому, Патриарху Сербскому Германиу от 18.10.1964 г. С. 1.
- 27 Архив ОВЦС. Д. 50. [1964, 1965.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 898 от 20.03.1964 г. С. 1; письмо Патриарха Германа Патриарху Алексию № 3271/64 от 19.02.1965 г. С. 1.



Русская Церковь приняла к сведению решение Архиерейского Собора Сербской Церкви, собравшегося в сентябре 1967 г. на чрезвычайное заседание, о непризнании самопровозглашённой автокефалии Македонской Церкви<sup>28</sup>.

Поздней осенью 1967 г. делегация Македонской Церкви прибыла в Москву для установления контакта со священноначалием Русской Церкви и передачи материалов о провозглашении автокефалии.

Однако члены делегации не были приняты ни Предстоятелем Русской Церкви, ни руководством ОВЦС. Отказано было и в просьбе митрополита Досифея Святейшему Патриарху Алексию и митрополиту Никодиму поздней осенью и в начале зимы 1969 г. принять делегацию Македонской Церкви для консультаций о её вступлении в состав Всемирного совета церквей. Вопрос был перенесён на начало 1970 г.<sup>29</sup> По словам Патриарха Сербского Германа, представители Македонской Церкви не получили ожидаемой поддержки со стороны Московского Патриархата<sup>30</sup>.

В то же время руководство ОВЦС принимало во внимание и тот факт, что самопровозглашение автокефалии произошло с санкции государственных властей Югославии, представители которых присутствовали при её объявлении<sup>31</sup>.

Сам Патриарх Герман полагал, что раскольнические действия Македонской Церкви поддержаны македонскими властями, государственные же деятели СФРЮ, хотя публично и не осудили их, считают неправильными<sup>32</sup>.

28 Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белградско-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 3115 от 25.09.1967 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 273. Л. 24–26.

29 Архив ОВЦС. Д. 50. [1969.] Телеграмма председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима митрополиту Досифею от 19.11.1969 г. С. 1.

30 Запись беседы посла СССР в СФРЮ И. А. Бенедиктова с Патриархом Сербской Православной Церкви Германом 6 ноября 1970 г. Из дневника И. А. Бенедиктова № 866 от 4.12.1970 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 288. Л. 274.

31 О необходимости встречи с Патриархом Сербским Германом. Записка председателя ОВЦС митрополита Никодима [без даты] // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 207. Л. 12.

32 Запись беседы посла СССР в СФРЮ И. А. Бенедиктова с Патриархом Сербской Церкви Германом 18 октября 1967 г. Из дневника И. А. Бенедиктова № 569 от 25.10.1967 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 8. Д. 40. Л. 104.

### **Взаимодействие в миротворческой сфере и межхристианских контактах**

Сербская Церковь была сторонницей мирных инициатив, приветствовала шаги на пути к всеобщему разоружению<sup>33</sup>. По просьбе председателя ОВЦС, сербский патриарх направил представителя Сербской Церкви — профессора протоиерея Бранко Цисаржа — на заседание Комитета продолжения Христианской мирной конференции, которое состоялось 16–18 мая 1962 года в Карловых Варах.

Между Русской и Сербской Церквами было налажено консультативное сотрудничество в вопросах участия в межхристианских организациях. Патриарх Сербский Герман запрашивал мнение московского собрата о позиции Русской Церкви в отношении Конференции европейских церквей (КЕЦ) в Ниборге (Дания)<sup>34</sup>. Взгляд из Москвы должен был помочь Сербской Церкви определиться с вопросом её участия или неучастия в заседаниях КЕЦ, а также сформулировать замечания к статуту межцерковной организации. Сербский предстоятель информировал Патриарха Московского о том, что в январе 1965 г. направил делегацию Сербской Церкви в качестве наблюдателей в Аддис-Абебу на планируемую встречу Предстоятелей Православных Церквей с главами Древних Восточных Церквей. Патриарх Алексей, в свою очередь, сообщил о делегировании на эфиопскую встречу представителей Русской Церкви во главе с митрополитом Ленинградским и Ладожским Никодимом<sup>35</sup>. Патриарх Герман просил Патриарха Алексея сообщить о планах Москвы присутствовать на III Конгрессе апостолата мирян, который должен был пройти в Риме в октябре 1967 г., прежде принятия Сербской Церковью решения о направлении наблюдателей на римскую встречу<sup>36</sup>. Патриарх Сербский Герман из-за своего преждевре-

33 Архив ОВЦС. Д. 49. [1960.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 23.01.1960 г. С. 1.

34 Архив ОВЦС. Д. 50. [1963.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 3313 от 6.11.1963 г. С. 1.

35 Архив ОВЦС. Д. 50. [1964.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 3919 от 30.12.1964 г. С. 1; Ответное письмо Патриарха Алексея Патриарху Герману от 7.01.1965 г. С. 1.

36 Архив ОВЦС. Д. 50. [1967.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 522 от 28.02.1967 г. С. 1.

менного отбытия с заседания Центрального комитета Всемирного совета церквей, состоявшегося в августе 1969 г. в Кентербери, просил митрополита Никодима направить ему информацию о позиции Русской Церкви по обсуждаемым вопросам и о принятых ЦК решениях<sup>37</sup>.

### Студенческие обмены

Сербская Церковь была заинтересована направлять своих студентов для обучения в духовных учебных заведениях Московского Патриархата. В ноябре 1963 г. Патриарх Сербский Герман, опираясь на договорённость о студенческом обмене, достигнутую в ходе пребывания делегации Сербской Церкви в СССР осенью 1961 г., направил на обучение в духовные школы Русской Церкви трёх студентов<sup>38</sup>. Один из них, священник Авраам Васич, получил возможность и денежное вспоможествование от заместителя председателя ОВЦС епископа Таллинского и Эстонского Алексия (Ридигера) посетить Таллин и познакомиться с его церковной жизнью. По ходатайству архиепископа Охридского и Скопского, митрополита Македонского Досифея в 1965/66 учебном году в Московскую духовную академию был зачислен архидиакон Кирилл Поповский, вскоре хиротонисанный в епископа. В 1967 г. по просьбе предстоятеля Сербской Церкви в Московскую академию на обучение был принят Душан Давидович<sup>39</sup>, а в сентябре 1971 г. — иеромонах Ефрем (Милутинович).

Направление молодых людей и священнослужителей из Югославии для обучения в духовных школах Русской Церкви преследовало целью укрепить связи между Церквами, а также пополнить кадры Сербской Церкви квалифицированными богословами. Последнее целеполагание было особенно актуально по той причине, что на протяжении предшествующих десятилетий сербские богословы воспитывались в протестантских университетах Западной Европы, что не могло не отразиться на содержании преподавания на богословском факультете Белградского

37 Архив ОВЦС. Д. 50. [1969.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 22.08.1969 г. С. 1.

38 В Московскую и Ленинградскую духовные академии направлялись для одногодичного последиplomного обучения выпускники богословского факультета Белградского университета священники Авраам Васич и Благое Благоевич, а в Московскую духовную семинарию — насельник монастыря Гомионице иеромонах Иустин (Пантич).

39 Будучи студентом академии, Душан Давидович в октябре 1967 г. пострижен в монашество с именем Дамаскин и рукоположен в иеродиакона, а в 1970 г. — в сан иеромонаха.

университета и в семинариях Сербской Церкви, вакансии в которых заполняли православные выпускники протестантских учебных заведений.

### Проявления братской любви и заботы

Весной 1960 г. ОВЦС направил в адрес Патриарха Сербского Германа фильм «Торжество Православия» в семи частях на сербском языке, посвящённый празднованию в Москве в 1958 г. 40-летия восстановления патриаршества в Русской Церкви. В торжествах тогда участвовала церковная делегация из Югославии, в состав которой входил епископ Жичский Герман (Джорич), в том же году избранный Предстоятелем Сербской Церкви. В августе 1964 г. председатель ОВЦС направил Сербскому Патриарху документальный фильм «Золотой юбилей», посвящённый 50-летию архиерейского служения Святейшего Патриарха Алексия, а в августе 1970 г. — пять комплектов грампластинок с записями церковных песнопений. Патриарх Герман имел возможность ответить взаимностью, когда в декабре 1965 г. получил просьбу митрополита Никодима оказать содействие в приобретении книг по истории Сербской Православной Церкви, изданных в Белграде и Сремских Карловцах<sup>40</sup>.

Русская Церковь оказывала опосредованную финансовую помощь населению Югославии, страдавшему от стихийных бедствий. Так, Патриарх Алексий откликнулся на последствия разрушительного землетрясения, произошедшего в июле 1963 г. в Скопье. Предстоятель Русской Церкви перечислил денежные средства в Союз обществ Красного креста и Красного полумесяца СССР для покупки медикаментов и других необходимых предметов<sup>41</sup>. Руководство Московского Патриархата шло навстречу частным просьбам иерархов и священнослужителей Сербской Церкви. Так, епископ Преспанско-Битольский Климент (Трайковский) неоднократно просил содействия председателя ОВЦС в получении медицинских препаратов для лечения туберкулёза. С ходатайством о получении советских лекарств в ОВЦС обращался и священник Йоан Гайер. Просьбы всякий раз исполнялись и лекарства передавались через посольство СССР в Белграде<sup>42</sup>. В ответ

40 Архив ОВЦС. Д. 50. [1965.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима Архиепископу Печскому, Митрополиту Белgrado-Карловацкому, Патриарху Сербскому Герману № 1589 от 15.12.1965 г. С. 1.

41 Записка председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедова в ЦК КПСС № 145с от 7.08.1963 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 55. Д. 10. Л. 175.

42 Архив ОВЦС. Д. 50. [1962.] Письмо епископа Преспанско-Битольского Климента председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 28.06.1962 г. С.

на прошения преподавателей духовной семинарии в Призрене — священника Василия Ивошевича и иеромонаха Никодима (Буракова) — им были направлены экземпляры Типикона, изданного в Москве в 1954 г. Кроме того, отцу Василию также направлялись из ОВЦС и Издательского отдела Московской Патриархии Следованная Псалтирь, новое издание Библии и собрание слов и проповедей Патриарха Алексия.

### Подворье Русской Православной Церкви в Белграде

Тесным связям двух славянских Православных Церквей служило подворье Русской Церкви, расположенное в Белграде. Настоятелем подворья на протяжении всего изучаемого периода служил представитель русской эмиграции, выпускник богословского факультета Белградского университета протоиерей Виталий Тарасьев, который нёс не только богослужебные и пастырские труды, но и представлял Русскую Церковь при Сербском Патриаршем престоле.

Святейший Патриарх Герман периодически совершал богослужения в храме подворья в честь Святой Троицы, преимущественно в дни престольных праздников. Традиционные при таких посещениях приветственные слова предстоятеля Сербской Церкви по окончании богослужения содержали признание единства духовных корней народов СССР и Югославии, братских отношений двух Церквей.

Одной из задач подворья было духовное окормление эмигрантов из советской России, осевших в Югославии. В Белграде проживал известный канонист и церковный историк, доктор церковного права профессор С. В. Троицкий. В Архиве ОВЦС сохранились его письма в адрес Патриарха Алексия и митрополита Никодима, в которых церковный учёный сообщал о своих академических и научных трудах, поиске канонической и исторической правды в вопросе появления и деятельности Русской Православной Церкви Заграницей<sup>43</sup>.

1; Ответное письмо заместителя председателя ОВЦС епископа Таллинского и Эстонского Алексия епископу Клименту № 1161 от 6.08.1962 г. С. 1; Письма епископа Климента епископу Алексию от 21.09.1962 г. С. 1; от 19.11.1962 г. С. 1; Ответное письмо епископа Алексия епископу Клименту № 1727 от 21.12.1962 г. С. 1; Письмо посла СССР в ФНРЮ А. М. Пузанова председателю Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куродову № 269 от 13.09.1962 г. // АВПРФ. Ф. 144. Оп. 48. П. 198. Д. 18. Л. 7.

43 Профессору С. В. Троицкому в числе многочисленных научных работ и статей принадлежит книга «О неправде карловацкого раскола», написанная автором в 1958 г. и изданная Западноевропейским экзархатом Русской Церкви в Париже в 1960 г. Содержание книги породило различные оценки и церковную научную полемику об исторических судьбах русского церковного зарубежья. В качестве ближайшей ко времени появления

В православной и даже католической среде в Югославии отмечался большой интерес к официальному изданию Русской Церкви «Журналу Московской Патриархии», на страницах которого публиковалась хроника церковной жизни, официальные документы, исторические заметки, проповеди и некрологи. В связи с ростом числа подписчиков, протоиерей В. Тарасьев в 1965 г. ходатайствовал перед ОВЦС об увеличении количества экземпляров журнала, направляемых в адрес подворья в Белграде, с 60 до 80 номеров, а в 1967 г. — до 100 номеров<sup>44</sup>.

Контакты русского церковного подворья в Белграде с советским посольством в Югославии были менее выражены и содержательны на фоне активности других представительств Русской Церкви. Однако советская дипломатическая миссия не отказывала подворью в необходимом содействии. Так, Московской Патриархией на счёт посольства Советского Союза в Белграде направлялись денежные средства для строительства здания канцелярии при храме подворья. Посол СССР в Белграде И. А. Бенедиктов направлял инженера посольства для консультаций в вопросе завершения строительства церковного объекта. Кроме того, советское посольство в Белграде отслеживало события и тенденции в жизни Сербской Церкви, по запросу Совета по делам Русской Православной Церкви (религий) давало отзывы о позиции руководства Сербской и Македонской Церквей по отношению к Советскому Союзу, о настрое в их контактах с Московским Патриархатом<sup>45</sup>.

Патриарх Сербский Герман в 1966 г. выражал желание направить в Москву своего представителя при Московском Патриаршем престоле. Ещё в 1948 г. для размещения подворья Сербской Церкви был предоставлен московский храм Святых апостолов Петра и Павла у Яузских ворот, а настоятелем назначен сербский клирик иеромонах Прохор (Якшич). Однако он не получил въездную визу в СССР и не смог приступить к служению из-за ухудшения политических отношений между СССР

труда С. В. Троицкого реакции можно назвать книгу протоиерея Г. Граббе «Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом (по поводу книги С. В. Троицкого “О неправде карловацкого раскола”», опубликованную в 1961 г.

44 Архив ОВЦС. Д. 50-А. [1965, 1967.] Письмо настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Белграде протоиерея В. Тарасьева заместителю председателя ОВЦС архиепископу Таллинскому и Эстонскому Алексию от 20.07.1965 г. С. 1; Письмо протоиерея В. Тарасьева заместителю председателя ОВЦС епископу Зарайскому Ювеналию от 1.03.1967 г. С. 1.

45 В качестве примера: Письмо посла СССР в ФНРЮ А. М. Пузанова председателю Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедову № 269 от 13.09.1962 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 81.

и Югославией. Последующие попытки назначения сербского церковного представителя в Москву также не увенчались успехом вплоть до 1999 г.

### **Выводы**

В заключение исторического обзора мы приходим к выводу о том, что отношения Русской и Сербской Православных Церквей характеризовались духом братского сотрудничества и взаимопомощи. Диапазон общих интересов был обширен: обмен визитами церковных делегаций, в том числе возглавляемых Предстоятелями, знакомство и установление контактов на уровне иерархов и священнослужителей, информационное сотрудничество, направление студентов для обучения в духовных учебных заведениях СССР, помощь жителям Югославии, пострадавшим от стихийных бедствий, а также отдельным представителям Сербской Церкви. Московский Патриархат рассматривал Сербскую Церковь как союзницу в межправославных отношениях, партнёра в движении за мир и ядерное разоружение. Между двумя Церквями было достигнуто общее понимание непризнания расколов, вызывавших болезненную реакцию как в Москве, так и в Белграде. В области межхристианских контактов Русская и Сербская Церкви поддерживали консультативное сотрудничество. Большую роль в развитии двусторонних церковных связей играло подворье Русской Церкви в Белграде.

Отношения Церквей не были свободны от политики СССР и ФНРЮ (СФРЮ), власти которых оказывали большое влияние на внешнюю церковную деятельность. Советское правительство было заинтересовано в развитии межцерковных связей, поскольку они служили большей интеграции Советского Союза и Югославии. Значение таких связей особенно возрастало в то время, когда власти искали пути разрядки политической напряжённости между двумя странами.

### **Архивные материалы**

- Архив ОВЦС. Д. 49. [1960.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белградо-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 23.01.1960 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 49-А. [1960.] Письмо настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Белграде протоиерея В. Тарасьева Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 16.05.1960 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 49. [1960.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белградо-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа председателю ОВЦС епископу Подольскому Никодиму от 11.08.1960 г. С. 1.

- Архив ОВЦС. Д. 49-А. [1960.] Письмо настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Белграде протоиерея В. Тарасьева Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 1.10.1960 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1961.] Письмо председателя ОВЦС архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима Архиепископу Печскому, Митрополиту Белgrado-Карловацкому, Патриарху Сербскому Герману № 16 от 4.01.1962 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1962.] Письмо епископа Преспанско-Битольского Климента председателя ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 28.06.1962 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1963.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 3313 от 6.11.1963 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1964.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 898 от 20.03.1964 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1964.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Печскому, Митрополиту Белgrado-Карловацкому, Патриарху Сербскому Герману от 18.10.1964 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1964.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 3919 от 30.12.1964 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1965.] Письмо Патриарха Германа Патриарху Алексию № 3271/64 от 19.02.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1965.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Печскому, Митрополиту Белgrado-Карловацкому, Патриарху Сербскому Герману от 4.06.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50-А. [1965.] Письмо настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Белграде протоиерея В. Тарасьева заместителю председателя ОВЦС архиепископу Таллинскому и Эстонскому Алексию от 20.07.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1965.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима Архиепископу Печскому, Митрополиту Белgrado-Карловацкому, Патриарху Сербскому Герману № 1589 от 15.12.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1967.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 522 от 28.02.1967 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50-А. [1967.] Письмо протоиерея В. Тарасьева заместителю председателя ОВЦС епископу Зарайскому Ювеналию от 1.03.1967 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1969.] Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 22.08.1969 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 50. [1969.] Телеграмма председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима митрополиту Досифею от 19.11.1969 г. С. 1.



- Блокнот с дневниковыми заметками, сделанными во время посещения Православных Поместных Церквей: Сербской, Румынской и Элладской в составе делегации Святейшего Патриарха Пимена (Извекова). Окт. 1972 // НИОР РГБ. Ф. 938. К. 15. Ед. хр. 12. Л. 22.
- Выписка из протокола № 351 заседания Президиума ЦК КПСС от 14.10.1961 г. // РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 31. Л. 135.
- Записка председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедова в ЦК КПСС о приглашении в СССР Патриарха Сербской Православной Церкви № 50/с от 4.04.1961 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 190. Л. 93.
- Записка председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедова в ЦК КПСС № 145с от 7.08.1963 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 55. Д. 10. Л. 175.
- Запись беседы посла СССР в СФРЮ И. А. Бенедиктова с Патриархом Сербской Церкви Германом 18 октября 1967 г. Из дневника И. А. Бенедиктова № 569 от 25.10.1967 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 8. Д. 40. Л. 104.
- Запись беседы посла СССР в СФРЮ И. А. Бенедиктова с Патриархом Сербской Православной Церкви Германом 6 ноября 1970 г. Из дневника И. А. Бенедиктова № 866 от 4.12.1970 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 288. Л. 274.
- Запись беседы советника посольства СССР в СФРЮ Ю. А. Брагина с председателем Комиссии по делам религий Сербии Вито Петковичем 17.10.1972 г. Из дневника Ю. А. Брагина № 671 от 26.10.1972 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 466. Л. 5.
- К приёму товарищем Л. И. Брежневым Патриарха Сербской и Македонской Православной Церкви Германа. Материал, препровождённый письмом председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедовым в Секретариат Л. И. Брежнева № 1925 от 14.10.1961 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 308. Л. 35.
- Копия письма настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Белграде протоиерея В. Тарасьева Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 16.05.1960 г. // АВПРФ. Ф. 144. Оп. 46. П. 189. Д. 13. Л. 39–41.
- О необходимости встречи с Патриархом Сербским Германом. Записка председателя ОВЦС митрополита Никодима [без даты] // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 207. Л. 12.
- О приёме товарищем Л. И. Брежневым Сербского Патриарха Германа. Записка председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедова в ЦК КПСС № 155/с от 9.10.1961 г. // РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 31. Л. 136.
- Отчёт священника П. Бубуруза председателю ОВЦС митрополиту Тульскому и Белевскому Ювеналию о посещении делегацией Русской Православной Церкви во главе со Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Пименом Сербской, Элладской и Румынской Православных Церквей 12–31 октября 1972 г. от 5.11.1972 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 526. Л. 23–42.
- Письмо Архиепископа Печского, Митрополита Белgrado-Карловацкого, Патриарха Сербского Германа Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 3115 от 25.09.1967 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 273. Л. 24–26.
- Письмо посла СССР в ФНРЮ А. М. Пузанова председателю Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедову № 269 от 13.09.1962 г. // АВПРФ. Ф. 0144. Оп. 48. П. 198. Д. 18. Л. 7.

- Письмо посла СССР в ФНРЮ И. К. Замчевского заведующему 5 Европейским отделом МИД СССР С. Т. Аставину № 142 от 26.06.1960 г. // АВПРФ. Ф. 144. Оп. 46. П. 189. Д. 13. Л. 43.
- Письмо председателя Совета по делам Русской православной церкви В. А. Куроедова заведующему 5 Европейским отделом МИД СССР С. Т. Аставину № 158/с от 30.05.1960 г. // АВПРФ. Ф. 144. Оп. 46. П. 189. Д. 13. Л. 38.
- Протокол № 15 заседания Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР от 26.10.1961 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1841. Л. 114.

#### Источники

- Коммюнике о встрече Патриарха Сербского и Македонского Германа и Патриарха Московского и всея Руси Алексия от 28.05.1962 г. // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 7. С. 26–27.
- Совместное коммюнике глав Сербской и Русской Православных Церквей от 19.10.1961 г. // Журнал Московской Патриархии. 1961. № 11. С. 30–31.

#### Литература

- Питирим (Нечаев), архим., Остапов А., прот.* Во имя единения и мира. Посещение Святейшим Патриархом Алексием Сербского, Болгарского и Румынского Патриархов // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 7. С. 3–26.
- Хошев А. Ю.* Мост единства над бездной распада. Русско-сербские межцерковные отношения в условиях войн на территории бывшей Югославии в 1991–1995 гг. Москва: Изд. дом «Познание», 2022.
- Шкаровский М. В.* Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке (история взаимоотношений). Учебное пособие. Санкт-Петербург: Изд. СПбПДА, 2016.

НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

# СЕРБСКО-РУССКИЕ ДУХОВНЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ

КАК ОСНОВА ЕВРОПЕЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ЦИВИЛИЗАЦИИ (В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ  
ПОЛИТИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ)\*

Светлана Николаевна Азарова

кандидат исторических наук  
ведущий специалист Отдела новейшей истории Русской  
Православной Церкви ПСТГУ  
115184, гор. Москва, ул. Новокузнецкая, 23-Б  
snb398@yandex.ru

Желька Корач

аспирант Института государственной службы и управления  
РАНХиГС  
119606, гор. Москва, проспект Вернадского, 84с1  
zeljka.korac2014@gmail.com

**Для цитирования:** Азарова С. Н., Корач Ж. Сербско-русские духовные и культурные связи как основа европейской православной цивилизации (в контексте современных политических событий) // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 227–240. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.011

## Аннотация

УДК 316.722 (316.776)

Настоящая статья посвящена вопросу о роли православных народов в международной политике, который рассматривается на примере сербско-русских духовных и культурных

\* Авторы выражают благодарность за консультирование и помощь в работе кандидату политических наук, профессору Академии военных наук Владимиру Алексеевичу Азарову.

связей. Используемые в исследовании понятия, такие как «православная цивилизация», «европейская цивилизация», заимствованы из терминологии, введённой в научный оборот западными учеными, авторами концепции этнокультурного разделения цивилизаций, в основу которой были положены идеи русских православных мыслителей XIX века. Историко-сравнительный и историко-типологический методы исследования позволили выделить ранее не употреблявшееся в науке понятие — «европейская православная цивилизация», изучить роль в её формировании России и Сербии. Вопрос разработан в контексте современных политических событий — ситуации в Косово и Метохии, а также в Черногории, где произошла попытка лишить Сербскую Православную Церковь прав собственности на церковные здания и иное недвижимое имущество. Был сделан вывод о том, что в условиях нарастающей глобализации и взаимодействия между различными мировыми цивилизациями сербско-русские духовные и культурные связи представляют собой уникальный феномен, который требует глубокого анализа. С этой целью сформулированы некоторые его особенности, выявлена специфика сербско-русских духовных и культурных связей, обозначена их роль в формировании единой европейской православной цивилизации, способной противостоять антихристианским вызовам современного Запада.

**Ключевые слова:** Сербия, Россия, православие, Церковь, духовность, идеология, традиция, цивилизация, культура.

Статья поступила в редакцию 1.6.2025; одобрена после рецензирования 29.8.2025

---

## Serbian-Russian Spiritual and Cultural Ties as the Foundation of the European Orthodox Civilization (in the Context of the Modern Political Events)

**Svetlana N. Azarova**

PhD in Historical Sciences

leading specialist at the Department of Russian Orthodox Church's Modern History

at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

23-B Novokuznetskaya st., Moscow 115184, Russia

snb398@yandex.ru

**Zeljka Korac**

graduate student at the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA)

84/1 Vernadsky Avenue, Moscow 119606, Russia

zeljka.korac2014@gmail.com

**For citation:** Azarova, Svetlana N., Korac, Zeljka. "Serbian-Russian Spiritual and Cultural Ties as the Foundation of the European Orthodox Civilization (in the Context of the Modern Political Events)". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 227–240 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.011

**Abstract.** This article focuses on the role of Orthodox nations in international politics, using the example of Serbian-Russian spiritual and cultural ties. The concepts used in the study, such as «Orthodox civilization» and «European civilization», are derived from the terminology introduced by Western scholars, authors of the concept of ethno-cultural division of civilizations, which was based on the ideas of 19th-century Russian Orthodox thinkers. The historical-comparative and historical-typological research methods allowed us to identify the previously unused concept of «European Orthodox civilization» and to study its role in the formation of Russia and Serbia. The issue was developed in the context of current political events, including the situation in Kosovo and Metohija, as well as in Montenegro, where there was an attempt to deprive the Serbian Orthodox Church of its ownership rights to church buildings and other real estate. It was concluded that in the context of increasing globalization and interaction between various world civilizations, the Serbian-Russian spiritual and cultural ties represent a unique phenomenon that requires in-depth analysis. To this end, some of its features were formulated, the specifics of the Serbian-Russian spiritual and cultural ties were identified, and their role in the formation of a unified European Orthodox civilization capable of resisting the anti-Christian challenges of the modern West was outlined.

**Keywords:** Serbia, Russia, Orthodoxy, Church, spirituality, ideology, tradition, civilization, culture.

The article was submitted on 6/1/2025; approved after reviewing on 8/29/2025

**Acknowledgments:** The authors express their gratitude to Vladimir Alekseevich Azarov, PhD in political sciences and professor at the Academy of Military Sciences, for his consultation and assistance in this work.

### **Сербско-русские духовные и культурные связи в формировании европейской православной цивилизации**

Связи между Сербией и Россией в течение веков помогают двум народам сохранять их уникальные национальные традиции и ценности и могут быть рассмотрены как основа для формирования единой православной цивилизации в Европе, способной противостоять современным антихристианским вызовам Запада.

Понятие «православная цивилизация», использованное в настоящем исследовании, относится к терминологии, введенной в научный оборот западными авторами для подтверждения концепции этнокультурного разделения цивилизаций. Опираясь на идеи русских мыслителей, прежде всего таких как Н. Я. Данилевский (1822–1885 гг.), К. Н. Леонтьев (1831–1891 гг.) и др., они продолжили поднятый ими дискурс о столкновении цивилизаций.

Классификацию культурно-исторических типов как самобытных цивилизаций первым предложил Н. Я. Данилевский, разделив их в хронологическом порядке на: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский, прибавив к ним также два американских типа — мексиканский и перуанский, «погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития»<sup>1</sup>. При этом он особо выделил славянский культурно-исторический тип, о котором написал:

«Европа не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д., — материалом, который можно бы формировать и обделывать по образу и подобию своему, как прежде было надеялась, как особенно надеялись немцы, которые, несмотря на препрославленный космополитизм, только от единой спасительной германской цивилизации чают спасения мира. Европа видит поэтому в Руси и в Славянстве не чуждое только, но и враждебное начало. Как ни рыхл и ни мягок оказался верхний, наружный, выветрившийся и обратившийся в глину слой, все же Европа понимает или, точнее сказать, инстинктивно чувствует, что под этой поверхностью лежит

1 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Москва, 2008. С. 109–110.

крепкое, твердое ядро, которое не растолочь, не размолотить, не растворить, которое, следовательно, нельзя будет себе ассимилировать, претворить в свою кровь и плоть, которое имеет и силу, и притязание жить своей независимой, самобытной жизнью»<sup>2</sup>.

Идею Н. Данилевского о культурно-исторических типах впоследствии развили О. Шпенглер (1880–1936 гг.) и А. Д. Тойнби (1889–1975 гг.), опираясь на которого американский социолог и политолог Сэмюэл Филлипс Хантингтон (1927–2008 гг.) предложил идею о том, что в период после «холодной войны» войны будут вестись не между странами, а между культурами. Свою концепцию С. Хантингтон выразил в историко-философском трактате под названием «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка»<sup>3</sup>. Согласно его модели, этнокультурное разделение цивилизаций в мире включает в себя следующие культуры (цивилизации): западную, латиноамериканскую, японскую, синскую (китайскую), культуру Индии, исламскую, православную, буддийскую и африканскую. При этом он считает, что православную цивилизацию (общий термин) не следует путать с русской цивилизацией, поскольку не все православные культуры связаны с Русью или Россией.

Излагая в трактате идею о том, что столкновение цивилизаций есть не что иное, как развитие истории, С. Хантингтон говорит о неизбежности столкновения цивилизаций и предупреждает о крайней опасности глобального конфликта между ними (например, между западной и исламской). В то же время близкие по культуре и религии цивилизации, по его мысли, должны объединяться.

Примером такого единения, если следовать логике С. Хантингтона, служит православная цивилизация, частью которой является Сербия, и русская цивилизация, которые никогда не находились в состоянии столкновения. Более того, сербско-русские духовные и культурные связи в современных условиях глобализации и взаимодействия между различными цивилизациями представляют собой уникальный феномен, который требует отдельного изучения не только с целью расширения теоретических знаний об исторических, политических, культурных и других аспектах международных отношений, но также для понимания

2 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 65–66.

3 См.: Huntington S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. London: Touchstone, 1998. Рус. пер.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка. Москва: АСТ, 2003.

его вклада в практическое осуществление взаимодействия православных народов, для осмысления их роли в международной политике.

В настоящее время существует дефицит комплексного анализа этих связей в контексте вызовов и трансформаций современности, поэтому перед специалистами стоит задача выявить ключевые этапы и формы взаимодействия между двумя странами, исследовать роль Сербии и России в формировании европейской православной цивилизации, противостоящей западной постхристианской, во многих своих проявлениях антихристианской.

На развитие сложившихся в XXI в. сербско-российских отношений в значительной степени повлияли два основных фактора:

- 1) исторические события, связанные с участием России и Сербии в войнах, таких как русско-турецкие войны (1787–1791, 1806–1812, 1877–1878 гг.), балканские войны (1912–1913 гг.), Первая мировая война (1914–1918 гг.) и другие кризисы, в том числе современные, способствовавшие укреплению сербско-российских отношений;
- 2) роль исторических личностей и деятелей культуры в формировании общего культурного и духовного пространства Сербии и России.

Какаясь исторического контекста, следует отметить, что славянские народы, включая сербов и русских, имеют общие языковые и культурные корни. С момента появления первых славянских племен на Балканах и в Восточной Европе началась взаимная культурная интеграция. Принятие православия послужило фундаментом духовного единства народов.

Россия и Сербия на протяжении веков оказывали друг другу политическую поддержку в трудные времена. Например, во время балканских войн и Первой мировой войны Россия активно поддерживала Сербию, что способствовало укреплению союзнических отношений. Эти исторические события сформировали общее восприятие друг друга как союзников в борьбе за независимость и самобытность.

Православная вера всегда была и остается основой духовного и культурного взаимодействия между сербами и русскими. Оба народа разделяют схожие традиции, обряды и праздники, что создает чувство единства и общности. Духовные связи между двумя народами всегда были первостепенными и важными, и созидали их конкретные исторические личности.



Связи православной Сербии с Россией берут начало ещё со времен святого Саввы Сербского, основателя автокефальной Сербской Православной Церкви, который принял монашество на Святой Горе Афон в русском монастыре Великомученика Пантелеимона (1186 г.). В процессе созидания общего культурного и духовного пространства Сербии и России участвовали многие православные церковные деятели, среди которых митрополит Киевский Киприан, богослов, историк, агрограф и гимнограф иеромонах Пахомий Логофет, Цетинские митрополиты Савва и Василий, патриарх Сербский Варнава (Росич), митрополит Амфилохий (Радович) и другие выдающиеся личности. Особо стоит выделить пребывание в России таких представителей сербского народа, как Черногорский митрополит и правитель Черногории Петр II Петрович Негош<sup>4</sup> и епископ Николай Сербский (Велимирович), прославленный Церковью в лике святых. Оба они оставили большой след в сербской и русской духовности. И сейчас в России епископа Николая цитируют и упоминают с большим уважением.

Опираясь на это вековое взаимодействие и сложившиеся сербско-русские духовные связи, мы затронули в настоящем исследовании современные малоизученные события, происходящие в контексте политической обстановки: ситуацию в Косово и Метохии и положение в Черногории, где власти попытались лишить Сербскую Православную Церковь прав собственности на церковные здания и иное недвижимое имущество.

### **Вопрос о Косово и Метохии**

Говоря о Косово, нельзя забывать, что означает этот край для сербов и сербского православного мировоззрения. По сути, Косово — это историческое сердце Сербии. Еще в средневековый период на территории Косово и Метохии сложилось ядро сербского государства, расцвет которого пришелся на время правления Стефана Душана (1331–1355 гг.), который подчинил всю Македонию, Албанию, Эпир, Фессалию и западную часть Средней Греции. Во время его правления Сербия стала крупнейшим государством Юго-Восточной Европы.

Тогда же возросло влияние Православной Церкви, усилилась роль высшего духовенства, начался расцвет монашества и монастырей, среди которых следует назвать такие знаменитые сербские обители,

4 Пётр Петрович Негош (Петар II Петровић Његош; 1813–1851 гг.) — правитель Черногории (1830–1851 гг.), митрополит Черногорский и Бердский. Государственный деятель, при котором Черногория стала независимым государством. Выдающийся сербский поэт.

как Студеница, Жича, Мелешево, Грачаница и Хиландарский монастырь на Афоне.

Исторически область Косово охватывает лишь территорию Косова поля, где в 1389 г. произошла известная битва сербов с турками, и прилежащие земли. Западнее, до границы с Албанией, лежит Метохия. Со Средних веков в этих краях зарождалась сербская государственность и распространялось православие. Но если в XIV в. эти территории заселяли в основном славяне, то впоследствии, когда Косово оказалось под османским влиянием, туда стали переселяться албанцы, большая часть которых исповедовала ислам.

Благодаря содействию Османской империи албанцы получали привилегии, в том числе освобождение от некоторых налогов, несмотря на то что вплоть до начала XX в. албанцы не составляли существенной части населения в этих местах. Этнический состав края начал меняться только после Второй мировой войны, когда Иосип Броз Тито разрешил албанцам, оказавшимся во время войны на территории Югославии, остаться в Косово.

В 1945 г. территория Косово была впервые выделена в автономную область в составе Сербии в рамках Федеративной Народной Республики Югославии, в которую входили шесть социалистических республик: Сербия (включавшая два автономных региона — Косово и Воеводино), Хорватия, Словения, Босния и Герцеговина, Македония и Черногория. Конституция Югославии 1974 г. предоставила входящим в состав Сербии краям фактический статус республик (за исключением права на отделение). Косово как автономный социалистический край получило собственную конституцию, законодательство, высшие органы власти, а также своих представителей во всех основных союзных органах.

К началу 1980-х гг. в Косово, при населении 1,5 миллиона человек, доля албанского населения достигла 77 процентов. В 1981 г. начались первые крупные националистические выступления косовских албанцев, требовавших преобразования края в республику в составе Югославии. Усилилась эмиграция неалбанского населения. В 1989 г. после того, как в Сербии пришел к власти Слободан Милошевич, был проведен референдум, упразднивший автономию Косово<sup>5</sup>. Новый Основной закон Сербии 1990 г. восстановил верховенство республиканских законов над краевыми. Не признав новую Конституцию, косовские албанцы создали в крае «серое государство» со своими школами,

5 Подробнее см.: *Азаров В. А. Этнополитический конфликт в Хорватии...* Москва, 2007. С. 11–30.

университетами, профсоюзами и т. д. В 1991 г. косовары<sup>6</sup>-албанцы провели нелегальный референдум, который подвергся бойкоту со стороны косовских сербов. В результате явка составила 87 процентов, за независимость проголосовало 99 процентов. Так была провозглашена непризнанная Республика Косово.

Албания признала независимость Косово 22 октября 1991 г., началось формирование вооруженных сил сепаратистов, объединённых в 1996 г. в Армию освобождения Косово (АОК)<sup>7</sup>. В крае началась партизанско-террористическая война, жертвами которой стали сотни мирных жителей, чиновников и военных Югославии, в основном сербов. Албанскими ополченцами были разрушены многие памятники православной культуры.

В 1998 г. к милицейским подразделениям, боровшимся с сепаратистами, присоединилась югославская армия. В 1999 г. в военные действия вмешалась НАТО. Югославские города и военные объекты подверглись массированным бомбардировкам. Сербское правительство было вынуждено согласиться на ввод в Косово военного контингента НАТО КФОР<sup>8</sup> и переход края под управление ООН на основании резолюции СБ ООН № 1244 от 10 июня 1999 г. Покинувшие край беженцы (в 2002 г. их насчитывалось 277 тысяч человек), в основном из числа сербов и цыган, оказались на территории Сербии.

Знаковое историческое событие состоялось 20 апреля 1999 г. — Белград посетила делегация Русской Православной Церкви во главе с патриархом Московским и всея Руси Алексием II, прибывшим в Югославию с целью поддержать братский народ в трудное для страны время. В Белграде отслужили Божественную литургию, которую Патриарх Московский совершал совместно со Святейшим Патриархом Сербским Павлом в сослужении сонма иерархов и духовенства Сербской и Русской Церквей. Литургия началась в строящемся соборе Святого Саввы, а после великого входа продолжилась на площади перед собором при огромном стечении верующих. Богослужение происходило в день

6 Косовары — жители Косово. Сербь называют их албанских представителей — шиптари. См.: *Азаров В. А. Неверующих на войне не бывает. Военный сборник № 2...* Москва, 2025. С. 268.

7 См.: *Dizdarevic R. Od smrti Tita do smrti Jugoslávie: svědectví. Český Těšín: J. Vašut, 2002.*

8 KFOR (*англ. Kosovo Force*, в официальных документах ООН на русском языке именуется СДК — «Силы для Косово») — международные силы под руководством НАТО, ответственные за обеспечение стабильности в Косово (сначала Автономный край Косово и Метохия Республики Сербия, а с 17 февраля 2008 г. — частично признанная Республика Косово). См.: *Азаров В. А. Неверующих на войне не бывает. С. 278.*

Радоницы, и было совершено молитвенное поминовение всех жертв военных действий на территории Югославии.

От имени Русской Православной Церкви Святейший Патриарх Алексий II передал в дар Сербской Церкви икону преподобного Серафима Саровского с частицей святых мощей, а также набор сосудов для совершения Евхаристии<sup>9</sup>. По завершении богослужения Предстоятели обратились к собравшимся, после чего Святейшим Патриархом Павлом был устроен приём в честь Патриарха Алексия и возглавляемой им делегации. Его Святейшество имел братскую беседу с Патриархом Павлом и членами Синода Сербской Православной Церкви.

В Белграде также состоялись встречи и переговоры Святейшего Патриарха Алексия II с Президентом Республики Югославия Слободаном Милошевичем и лидером общины косовских албанцев Ибрагимом Руговой. В ходе обсуждения путей урегулирования ситуации в Косово и вокруг него была достигнута высокая степень взаимопонимания относительно необходимости активизации миротворческих усилий, в том числе предусматривающих участие в них Русской Православной Церкви и других ведущих религиозных общин мира. Целью миротворческого процесса должно было стать скорейшее прекращение всех боевых действий и обеспечение законных прав людей, населяющих Косово и Югославию в целом, вне зависимости от их национальности и вероисповедания.

Однако политика мирового сообщества не способствовала ни возвращению в край сербов, ни прекращению насилия, и только в октябре 2005 г. СБ ООН высказался за начало переговоров о статусе края. Но действия политиков были вялыми и нерешительными, в результате чего 17 февраля 2008 г. Парламент Косово объявил о независимости края в одностороннем порядке, а 1 декабря 2009 г. в Международном суде в Гааге начались слушания о законности провозглашения независимости Косово. Международный суд ООН признал 22 июля 2010 г. законность решения властей Косово о независимости от Сербии, и большинство стран, членов ООН, признали эту независимость. Среди непризнавших стран неизменной была и осталась позиция России, а также Русской Православной Церкви.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, в то время митрополит Смоленский и Калининградский, председатель ОВЦС,

9 См.: Визит Святейшего Патриарха Алексия II в Сербию. 20 апреля 1999 года. [Сайт фотослужбы Патриарха Московского и всея Руси.] URL: <https://foto.patriarchia.ru/news/vizit-svyateyshego-patriarkha-aleksiya-ii-v-serbiyu/?ysclid=mf31y3011i788646694>

выступая на пресс-конференции в центральном офисе «Интерфакса» 19 февраля 2008 г., назвал объявление Косово независимости «из ряда вон выходящим событием» в истории международных отношений. «Это действительно историческое событие в том смысле, что мы будем отсчитывать историю Европы и мира до Косово и после Косово», — заявил он тогда. «Мы разделяем горечь и страдание сербского народа, от которого была отторгнута историческая часть страны, с которой связана история духовной, культурной, национальной жизни сербского народа. <...> Мы солидарны с сербским народом, солидарны с Сербской Церковью. Мы должны найти способ и средства выразить эту солидарность. Совершенно ясно, что Россия настолько солидарна с Сербией, насколько не солидарна ни одна другая страна. Россия выражала и выражает свою солидарность с сербским народом»<sup>10</sup>, — заключил он.

В настоящее время вопрос о Косово и Метохии остается актуальным и сложным, и поддержка России по-прежнему важна для Сербии, как это было и в другие исторические моменты.

### События в Черногории

Во время недавних событий в Черногории, когда в 2019 г. поднялась волна протестов против закона «О свободе вероисповедания и убеждений и правовом положении религиозных общин», лишившего Сербскую Православную Церковь прав собственности на церковные здания и иное недвижимое имущество, возведенное до 1918 г. (период вхождения Черногории в состав Королевства сербов, хорватов и словенцев), которое передавалось в собственность государства, Русская Церковь поддержала митрополита Черногорско-Приморского Амфилохия (Радовича) и народ, выступивших в защиту православных ценностей, своих духовных и идеологических скреп.

Как говорил митрополит Амфилохий, сербский народ всегда называл Россию своей матерью, которая была и остаётся одной из главных православных стран. После падения Восточной Римской империи (Византии) Россия спасла православный Восток, а после убийства царя Николая II и его семьи пережила страшное распятие, но всё же смогла спасти свою душу и своё православие<sup>11</sup>.

10 Митрополит Кирилл: «Мы разделяем горечь и страдание сербского народа, от которого была отторгнута историческая часть страны». URL: <https://www.patriarchia.ru/db/print/365377.html>

11 См.: Амфилохије: Без Русије не би било Црне Горе. URL: <https://balkanist.rs/amfilohije-bez-rusije-ne-bi-bilo-crne-gore/>

В то же время это был исторический момент для Черногории. Протесты со стороны Церкви, наряду с политическими протестами<sup>12</sup>, стали решающим фактором первого в истории Черногории поражения правящей коалиции и смены многолетнего правительства страны. В августе 2020 г. на парламентских выборах к власти пришло правительство Здравко Кривокалича, которое изменило закон «О свободе вероисповедания...».

Связи Черногорско-Приморской митрополии с Россией, а также роль духовного лидера черногорского народа митрополита Амфилохия являются важным звеном в укреплении религиозной и политической ситуации в регионе.

Митрополит Амфилохий (Радович) — наиболее влиятельный архиерей Сербской Православной Церкви — всегда выражал активную позицию в вопросах национальной и религиозной идентичности Черногории, содействовал дальнейшему укреплению традиционных связей с Русской Православной Церковью. В этом контексте молитвенные шествия под руководством митрополита Амфилохия нередко сопровождались выражением поддержки России.

В контексте политических событий последних лет, особенно вокруг вопроса о статусе Церкви и национальной идентичности, роль митрополита Амфилохия была особенно заметна. Он выступал за сохранение православной веры и противодействовал попыткам отделения Черногорской митрополии от Сербской Православной Церкви и вмешательству внешних сил.

Важно отметить, что отношения между Черногорско-Приморской митрополией и Россией остаются сложными и многогранными, сочетая религиозные связи с политическими аспектами региональной ситуации. Россия воспринимается многими верующими в Черногории, как и в целом в Сербии, как духовный союзник и опора в сохранении православных традиций и культурного наследия, особенно в периоды международных кризисов, затрагивающих православный мир.

### **Сербско-русские культурные связи**

Духовная жизнь неразрывно связана с культурными традициями, о чём свидетельствуют тесные связи Сербии и России во всех областях литературы и искусства. На протяжении всей истории русской литературы

12 Правящей Демократической партии социалистов (ДПС) во главе с президентом Мило Джукановичем противостоял оппозиционный Демократический фронт.

русские писатели оказывали огромное влияние на писателей всего мира, но особенно на писателей Балкан. Сербские авторы, например, имевший международное признание Иво Андрич (югославский писатель, в 1961 г. получивший Нобелевскую премию), черпали вдохновение из произведений русских авторов, особенно Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. В свою очередь, русская культура и сегодня обогащается сербскими народными традициями и фольклором.

Современные духовные, культурные и образовательные обмены, совместные научные проекты играют важную роль в укреплении связей между Сербией и Россией. Множество сербских студентов обучаются в российских университетах, что способствует культурному обмену и углублению знаний. Это взаимодействие позволяет молодым людям понимать культуру и традиции друг друга, что, в свою очередь, формирует новое поколение, способное поддерживать и развивать эти связи.

Сербско-русские духовно-идеологические и культурные взаимодействия продолжают оставаться важным аспектом отношений между двумя народами. В условиях глобализации и современных вызовов эти связи, основанные на общих исторических, религиозных и культурных корнях, способствуют укреплению дружбы и взаимопонимания, являются основой для дальнейшего сотрудничества и развития. Важно продолжать исследовать и поддерживать эти связи, чтобы сохранить уникальное культурное наследие и укрепить дружеские отношения между Сербией и Россией.

### **Заключение**

Изучение особенностей сербско-русских духовных и культурных связей в условиях нарастающей глобализации и взаимодействия между различными цивилизациями позволило обозначить их ведущую роль в формировании единой православной цивилизации в Европе, способной противостоять современным антихристианским вызовам Запада.

Сербско-русские духовные и культурные связи выступают как фундамент единства двух народов и являются важным фактором, влияющим на политическую динамику на Балканах и в Восточной Европе.

Сербско-русские духовные и культурные связи остаются значимым элементом в поддержании европейской православной традиции и важным ресурсом для укрепления духовного единства и культурного развития православных народов. В условиях современных геополитических вызовов укрепление и развитие сербско-русского духовного и культурного взаимодействия способствует сохранению православного культурного наследия и поддержанию стабильности в мире.

Комплексный междисциплинарный подход к изучению данной темы позволяет проследить взаимосвязь духовных, культурных и политических процессов, сформировать теоретическую базу для дальнейших исследований православной цивилизации как сложного культурно-исторического феномена. Изучение этого феномена позволило сделать вывод о том, что исторический опыт сербско-русских духовно-идеологических и культурных связей вносит значительный вклад в понимание основ европейской православной цивилизации и может помочь в разработке стратегии для её устойчивого развития в условиях современных вызовов. Его исследование не только актуально, но и необходимо для сохранения уникального культурного и духовного наследия, которое объединяет народы, исповедующие православие.

Таким образом, изучение сербско-русских духовных и культурных связей, а также выявление их определяющей роли в формировании православной идентичности обоих народов на протяжении истории и её сохранении в современности даёт основание рассматривать эти связи как фундамент европейской православной цивилизации.

### Библиография

- Азаров В. А. Этнополитический конфликт в Хорватии: опыт его разрешения и политические уроки (1990–1996 гг.): [дис... канд. полит. наук: 23.00.02] / Моск. гос. гуманитар. ун-т им. М.А. Шолохова. Москва, 2007.
- Азаров В. А. Неверующих на войне не бывает: Приднестровье. Балканская война. Военный сборник: Рассказы для участников Специальной военной операции. Вып. 2. Москва: Изд. дом Академии им. Н. Е. Жуковского, 2025. (Библиотека участника Специальной военной операции).
- Амфилохије: Без Русије не би било Црне Горе. [Электронный ресурс]. URL: <https://balkanists.rs/amfilohije-bez-rusije-ne-bi-bilo-crne-gore/> [дата обращения 18.03.2025].
- Визит Святейшего Патриарха Алексия II в Сербию. 20 апреля 1999 года. [Сайт фотослужбы Патриарха Московского и всея Руси.] [Электронный ресурс]. URL: <https://foto.patriarchia.ru/news/vizit-svyateyshego-patriarkha-aleksiya-ii-v-serbiyu/?ysclid=mf31y3011i788646694> (дата обращения: 30.8.2025).
- Данилевский Н. Я. Россия и Европа / сост. и коммент. Ю. А. Белова; отв. ред. О. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации, 2008.
- Митрополит Кирилл: «Мы разделяем горечь и страдание сербского народа, от которого была отторгнута историческая часть страны». [Официальный сайт Московского Патриархата.] [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/print/365377.html> (дата обращения: 15.3.2025).
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / пер. Ю. Новикова, Т. Велимеева. Москва: АСТ, 2003. (Philosophy).
- Dizdarevic R. Od smrti Tita do smrti Jugoslávie: svědectví. Český Těšín: J. Vašut, 2002.
- Huntington S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. London: Touchstone, 1998.



ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

# НАУЧНАЯ И ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТОИЕРЕЯ АЛЕКСАНДРА ВАСИЛЬЕВИЧА ГОРСКОГО

В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ С 1833  
ПО 1875 ГОД

Любовь Альфредовна Карелина

магистр богословия  
аспирантура богословского факультета ПСТГУ  
115184, г. Москва, 1-й Новокузнецкий пер., д. 4/1, ком. 22  
karelina.lyub@yandex.ru

**Для цитирования:** Карелина Л. А. Научная и преподавательская деятельность протоиерея Александра Васильевича Горского в Московской духовной академии с 1833 по 1875 год // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 241–265. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.012

## Аннотация

УДК 27-75 (929)

Биография профессора Московской духовной академии А. В. Горского представлена в нескольких сочинениях, но научного исследования его наследия до сих пор нет. Восстановление целостности трудов А. В. Горского представляется особенно актуальным в связи со 150-летием его кончины. Сложность этой задачи обусловлена, прежде всего, тем, что значительная часть архивных материалов не введена в научный оборот, в том числе, обширные лекционные курсы по всем разделам церковной истории и догматическому богословию. Кроме того, принципиальной позицией А. В. Горского была анонимность публикации.

В связи с этим есть вероятность, что остались материалы, пока не отнесенные к его наследию. И наконец, известны прецеденты, когда сочинения, опубликованные под именами учеников А.В. Горского, впоследствии были отнесены к нему самому. Ключом к восстановлению целостности научного наследия протоиерея Александра послужило изучение его архивных материалов, авторство которых не подлежит сомнению. Это позволило, во-первых, выявить особенности его церковно-исторической и богословской концепций, во-вторых, обнаружить ряд анонимных публикаций, которые могут быть отнесены к его наследию, и выявить, как минимум, его соучастие в научных исследованиях нескольких учеников. В предлагаемой публикации будут представлены результаты изучения конспектов А. В. Горского по церковной истории, наиболее важными из которых являются вводные лекции.

**Ключевые слова:** академическое образование, церковная история, богословие истории.

Статья поступила в редакцию 28.3.2025; одобрена после рецензирования 28.4.2025

---

## Scientific and Teaching Activities of Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky at the Moscow Theological Academy from 1833 to 1875

Lyubov A. Karelina

MA in Theology

Graduate School at the Department of Theology at the Saint Tikhon's

Orthodox University for the Humanities

4/1 1st Novokuznetsky lane, Moscow 115184, Russia

karelina.lyub@yandex.ru

**For citation:** Karelina, Lyubov A. "Scientific and Teaching Activities of Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky at the Moscow Theological Academy from 1833 to 1875". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 241–265 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.012

**Abstract.** The biography of Professor A. V. Gorsky of the Moscow Theological Academy has been presented in several works, but there is still no scientific study of his legacy. The restoration of the integrity of the works of A. V. Gorsky seems especially relevant in connection with the 150th anniversary of his death. V. Gorsky's writings seem to be especially urgent in connection with the 150th anniversary of his death. The complexity of this task is due, first of all, to the fact that a significant part of his archival materials remains unreported, including extensive lecture courses on all sections of church history and dogmatic theology. In addition, A. V. Gorsky's principal position was the anonymity of publishing his works in periodicals. In this

regard, there is a possibility that there are still materials that have not yet been attributed to his heritage. And, finally, there are known precedents when the works published under the names of his students were later attributed to the heritage of A.V. Gorsky himself, so we cannot exclude the possibility of such cases. The key to restoring the integrity of Archpriest Alexander's scientific heritage was the study of his archival materials, the authorship of which is beyond doubt. This made it possible, first, to identify the peculiarities of his church-historical and theological concepts, second, to discover a number of anonymous publications that can be attributed to his heritage, and to reveal, at the very least, his complicity in the scientific research of several students. The proposed publication will present the results of a study of the abstracts of A. V. Gorsky's notes on church history, the most important of which are the introductory lectures.

**Keywords:** academic education, church history, theology of history.

The article was submitted on 3/28/2025; approved after reviewing on 4/28/2025

### Постановка проблемы

После кончины протоиерея А. В. Горского его память почтили многочисленные коллеги, ученики и представители светской науки, оставившие о нём воспоминания. Среди них — профессора Московской духовной академии П. С. Казанский, С. К. Смирнов, Н. И. Субботин, Д. Ф. Голубинский, А. П. Лебедев, а также выдающийся палеограф И. И. Срезневский и государственный деятель Т. И. Филиппов.

П. С. Казанский, закончивший Московскую духовную академию в 1842 г., свидетельствует, что трое его однокурсников тщательно записывали лекции А. В. Горского по церковной истории, а затем сверяли их. Итоговый конспект «стал руководством для многих преподавателей»<sup>1</sup>. В то же время, Пётр Симонович признавался, что, будучи студентами, они не могли оценить достоинств лекций учителя, а потом возвращаться к ним уже не было времени.

Большинство архивных материалов прот. А. В. Горского было издано в период ректорства прот. С. К. Смирнова. Он подготовил к изданию дневники Горского, его переписку со святителями Филаретом (Дроздовым) и Филаретом (Гумилевским), «Историю Евангельской и Апостольской», а также часть лекций по истории Восточной Церкви. Кроме того, протоиерей Сергей представил краткие характеристики лекционных курсов своего учителя по церковной истории и догматическому богословию в юбилейном издании «История Московской духовной академии», значительную часть которых составляет обзор литературы, использованной А. В. Горским в своих чтениях.

Н. И. Субботин, окончивший академию в 1852 г., опубликовал в журнале «Братское слово» ряд архивных материалов прот. А. В. Горского, касающихся вопросов русского раскола, снабдив их собственными комментариями. Кроме того, в журнале «Русское обозрение» он напечатал письма Горского, в которых Александр Васильевич отвечал на научные запросы своих современников. Предваряя публикацию рукописей учителя, Николай Иванович писал, что он

«останется незабвенным в академических летописях как человек светлого ума, обширной и основательной учености, редкой доброты, высоких нравственных качеств и глубокого нелицемерного благочестия, всецелой преданности православию и церкви православной»<sup>2</sup>.

- 1 *Казанский П. С.* Воспоминания об А. В. Горском // Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской духовной академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти 11 и 22 октября 1900 года. Сергиев Посад, 1900. С. 182–183.
- 2 *Субботин Н. И.* Из сочинений протоиерея А. В. Горского // Братское слово. 1892. Т. 1. С. 259.

Первое биографическое исследование «Ректор Московский духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский» было подготовлено в 1897 г. в качестве магистерской диссертации С. Г. Поповым по просьбе и на средства ученика и алтарника протоиерея А. В. Горского — архиепископа Варшавского и Прислинского Николая (Зиорова). Автор использует в своём сочинении многочисленные материалы из архива протоиерея Александра, а также опубликованные ранее воспоминания его учеников. Преосвященный Николай (Зиоров) в своих мемуарах, изданных в 1814 г., приводит слова архиепископа Димитрия (Муретова), напутствовавшего его при поступлении в Московскую духовную академию:

«[учиться] у знаменитого ученого протоиерея Александра Васильевича Горского — особая честь»<sup>3</sup>.

Больше всего статей о прот. А. В. Горском опубликовал А. П. Лебедев, выпускник 1870 г., но сформулированные им оценки наследия ректора Московской духовной академии нуждаются в проверке. Алексей Петрович называл своего учителя «глубоким знатоком и преданнейшим адептом нашей науки»<sup>4</sup> и в то же время утверждал, что не может «назвать ни одного сочинения Горского, которое давало бы ему особенно видное место среди людей, занимающихся нашей наукой»<sup>5</sup>, а его лекции, по мнению А. П. Лебедева, не представляют научной ценности. Алексей Петрович приводит цитаты из вводных лекций по церковной истории не давая никаких ссылок на источники, авторские фрагменты, взятые из различных частей курса, произвольно соединяет между собой.

Между тем другие ученики отмечали оригинальность лекционных курсов прот. Александра. Профессор М. Д. Муретов, лично общавшийся с ректором академии, подчёркивал принципиально разные подходы к изучению церковной истории протоиерея А. В. Горского и А. П. Лебедева:

«Горский и Лебедев были полные противоположности <...>. Горский — тяжелый, но глубокий мыслитель-богослов, Лебедев — легкий и занимательный рассказчик. Горский — исследователь и проявитель

3 *Николай (Зиоров), архиеп.* Мои воспоминания о Московской духовной академии (К столетнему юбилею). Варшава, 1914. С. 3.

4 *Лебедев А. П.* Краткий очерк хода развития церковно-исторической науки у нас в России // БВ. 1895. Т. 4. № 12. С. 312.

5 Там же.

идей и смысла истории, Лебедев — наблюдатель и раскладчик фактов и событий. Горский — богослов, Лебедев — историк»<sup>6</sup>.

А по мнению Митрофана Дмитриевича Муретова,

«первый долг Академии, празднующей свое столетие, — немедленно же издать эти [догматические] лекции»<sup>7</sup>.

В 1900 г. вышел сборник статей, посвящённый 25-ой годовщине кончины ректора Московской духовной академии. В нём также были опубликованы его архивные замечания на богословские труды А. С. Хомякова, которые сам автор принципиально не хотел издавать. К этому времени уже сложилось представление, что целостность научного наследия прот. А. В. Горского не может быть восстановлена. Один из авторов сборника, С. И. Смирнов, писал:

«Горский — великий ученый, который навсегда останется под спудом»<sup>8</sup>.

В том же 1900 году Славянская комиссия Императорского археологического общества посвятила одно из своих заседаний памяти ректора Московской духовной академии А. В. Горского, который состоял в Обществе членом-корреспондентом. Докладчик И. Е. Евсеев предполагал, что архивные материалы А. В. Горского могли использоваться и другими исследователями, и справедливо отметил:

«в отсутствие доступа к его архиву <...> научное влияние Горского может быть оценено лишь приблизительно»<sup>9</sup>.

В предисловии к юбилейному сборнику «У Троицы в Академии. 1814–1914» отмечается:

«Бесспорно, для Московской духовной академии громаднейшее значение имеет Александр Васильевич Горский, занимающий первое место среди всех академических деятелей за всё время столетнего существования Академии. Без преувеличения можно сказать, что всё лучшее и светлое в Академии идет от Горского и Академия

6 Муретов М. Д. Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 г.) // БВ. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 660.

7 Там же.

8 Смирнов С. И. Александр Васильевич Горский // Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской духовной академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти 11 и 22 октября 1900 года. Сергиев Посад, 1900. С. 37.

9 Евсеев И. Е. Александр Васильевич Горский. К протоколу 48 заседания 1 дек. 1900 г. // Древности. Труды славянской комиссии императорского археологического общества. Москва, 1902. С. 62.

не утратит окончательно своей богословско-научной силы, пока в ней совершенно не иссякнет дух Горского»<sup>10</sup>.

А. В. Горскому посвящён значительный раздел сборника, подготовленный прот. П. Постниковым и предваряемый обзором публикаций о нём, которые были изданы к тому времени. В сборник включили небольшой архивный фрагмент А. В. Горского по истории патриаршества и часть его переписки.

Прот. П. Постников работал с архивными материалами ректора Московской духовной академии и отмечал, что «в распоряжении Лебедева был ценный интересный неизвестный материал»<sup>11</sup>, из которого он взял «не все, что можно и нужно»<sup>12</sup>. Он обращает внимание на то, что у А. В. Горского «сила анализа с течением времени возрастает; поспешно высказанные или заимствованные у других мнения уступают место более зрелым и основательным суждениям»<sup>13</sup>. В его исследовании собраны многочисленные факты, свидетельствующие о признании современниками научного авторитета Александра Васильевича и о помощи, которую он оказывал коллегам и представителям смежных светских дисциплин в научных исследованиях. В заключение прот. Пётр сожалеет о том, что до сих пор «нет исследования, посвященного его трудам»<sup>14</sup>. Сложность этой задачи, по его мнению, обусловлена, в т. ч. и тем, что печатные материалы А. В. Горского вышли под чужими именами или анонимно.

Н. Н. Глубоковский в сочинении «Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии» поставил на первый план в описании церковно-исторических лекций А. В. Горского богословское осмысление истории и дал характеристику его метода православного богословия,

«[который] состоит в том, чтобы утверждать свои истины на Слове Божию и подкреплять свое разумение Слова Божия свидетельством Церкви или Предания в обширнейшем значении. Это уважение к голосу Церкви или Преданию есть вместе уважение к истории Церкви, которая предстает при таком подходе не просто бесстрастной повествовательницей о фактах прошлого, но живой апологией

10 У Троицы в Академии. 1814–1914 гг.: Юбил. сб. ист. материалов. Москва, 1914. С. VIII.

11 *Постников П., прот.* Очерки жизни и деятельности Александра Васильевича Горского // У Троицы в Академии. 1814–1914. Москва, 1914. С. 255.

12 Там же. С. 255.

13 Там же. С. 340.

14 Там же. С. 338.

христианской истины с ее доктринальными верованиями и конкретными обнаружениями»<sup>15</sup>.

Источником для Н. Н. Глубоковского служили цитаты, которые приводит в своих воспоминаниях А. П. Лебедев, при этом Николай Никанорович воспроизводит их с купюрами.

Прот. Г. Флоровский, отец которого лично застал последние годы служения ректора Московской духовной академии А. В. Горского, считал, что образ Александра Васильевича — «один из самых светлых в науке»<sup>16</sup>. Он отмечает, что в церковно-исторических трудах ректора Московской духовной академии выявляются генетические связи между событиями, и полностью цитирует его дневниковый фрагмент о развитии догмата. Прот. Георгий полагает, что у А. В. Горского «было продуманное историческое мировоззрение, своя философия русской истории»<sup>17</sup>, но не уточняет, в чём они состояли.

В современной отечественной литературе вышло несколько биографических сочинений о прот. А. В. Горском. Среди них статьи И. Хибарина «Профессор-подвижник» и С-ова «Протоиерей А. В. Горский», опубликованные в «Журнале Московской Патриархии» в 1954 и 1962 гг. соответственно. В 2004 г. еп. Геннадий (Гоголев) защитил церковную кандидатскую диссертацию «Великан учёности: жизнь и труды прот. А. В. Горского (1812–1875)». Он представил собственный анализ опубликованных материалов прот. А. В. Горского, но утверждает, что,

«к сожалению, курс догматического богословия Горского не сохранился в целостном виде. В архиве мы находим либо конспекты с вопросами к экзамену, (или, говоря современным языком, программы курсов, переписанные руками студентов), либо материалы к лекциям и черновые наброски, которые о. Александр делал для себя и которые по этой причине не поддаются прочтению»<sup>18</sup>.

Докторскую церковную диссертацию с синонимичным названием «Исполнн знания: жизнеописание прот. А. В. Горского» в 2014 г. защитил А. С. Мельков. Он опубликовал ряд материалов, посвященных ректору Московской духовной академии, но, к сожалению, практически ничего нового не добавил к прояснению его научных представлений.

15 Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 32.

16 Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Москва, 2009. С. 465.

17 Там же. С. 469.

18 Геннадий (Гоголев), архим. Великан учености: Жизнь и труды протоиерея Александра Васильевича Горского, 1812–1875. Москва, 2004. С. 161.



Оба автора в своих исследованиях опирались в основном на предшествующую литературу и не ввели в научный оборот новых архивных документов ректора Московской духовной академии. Е. И. Лютько опубликовал исследование «Александр Васильевич Горский и становление научного богословия в России», К. А. Кузоро проанализировала его библиотечную деятельность. Научные заслуги А. В. Горского практически все авторы относят к областям церковной истории и палеографии.

Н. Н. Лисовой — единственный из исследователей наследия прот. Александра, кто попытался выявить особенности его догматического курса в «Обзоре основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия», но сделал это также только на основании мнений предшественников и дневниковых записей А. В. Горского. Николай Николаевич утверждает, что ему «удалось добиться гармонического сочетания догматического и исторического элементов в богословии»<sup>19</sup>, верно подмечает внимание А. В. Горского к догматике церковно-богослужебных книг и уважение к современной иноконфессиональной литературе. В цитировании фрагментов из публикаций А. П. Лебедева, Н. Н. Лисовой, как и Н. Н. Глубоковский, допускает неточности. Наиболее важный пример будет приведен ниже.

В 1976 г. в «Журнале Московской Патриархии» были изданы лекции прот. Александра по русской церковной истории. В статье М. Н. Воробьева «А. В. Горский и К. И. Невоструев (к вопросу об истории и характере соавторства)», изданной в «Богословском сборнике» ПСТГУ в 1997 г., была введена в научный оборот часть переписки соавторов. В 2023 г. А. В. Дружинин защитил кандидатскую теологическую диссертацию «Подготовка пастыря в российской духовной школе: осмысление, дискуссия и практика (1808–1869 гг.)», в которой ссылается на несколько архивных документов А. В. Горского, касающихся в основном подготовки реформы духовного образования, и на его переписку с Т. И. Филипповым.

Приведённый краткий обзор литературы свидетельствует, что мнения исследователей относительно основных научных представлениях о. Александра и их ценности для отечественного богословия носят противоречивый характер. К сожалению, в современной литературе закрепилось положение о невозможности восстановить научное наследие прот. А. В. Горского во всей полноте. Действительно, случай прот. А. В.

19 Лисовой Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия / Богословские взгляды протоиерея Александра Горского // БТ. 2002. Сб. 37. С. 23.

Горского не имеет precedентов в отечественном богословии: большая часть трудов автора не опубликована, почти все изданные материалы вышли анонимно, а общепризнанное участие в научных исследованиях коллег в каждом случае индивидуально, но при этом современники практически единодушны в уникальности его как учёного, сочетавшего энциклопедичность кругозора с глубиной изучения частных богословских дисциплин и смежных с ними гуманитарных наук.

Восстановление целостности и полноты научной деятельности А. В. Горского необходимо начать с того, что не вызывает сомнения в авторстве — с архивных материалов, в которых наиболее важными являются конспекты лекционных курсов. Вопреки утверждению еп. Геннадия (Гоголева), большая часть их сохранилась и находится в фонде А. В. Горского № 78 в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Написаны они в основном мелко и неразборчиво, что, по-видимому, является одной из причин того, что они до сих пор не введены в научный оборот.

Предварительная расшифровка рукописей лекционных курсов и некоторых других материалов заняла около трёх лет. Результаты их изучения отражены в научных статьях и докладах, часть архивных материалов подготовлена к публикации. Выявленные особенности церковно-исторических и догматических представлений прот. А. В. Горского соотнесены с постановкой научных исследований в Московской духовной академии. Кроме того, благодаря воспоминаниям современников и тщательному анализу периодических изданий удалось обнаружить материалы, ранее не включённые в список его трудов. Полученные результаты стали основанием для уточнения научного аспекта биографии прот. А. В. Горского.

Из шестидесяти трёх лет его жизни сорок пять прошли в Московской духовной академии. Их можно разделить на три периода, разные по продолжительности: 1829–1832 гг. — время учёбы, 1833–1862 гг. — служение на кафедре церковной истории, 1862–1875 гг. — руководство Московской духовной академией и кафедрой догматического богословия.

Ввиду значительного объёма проведённого исследования, научная биография А. В. Горского будет разделена на три части. В первой, предлагаемой в настоящей статье ниже, рассматривается период учёбы и преподавательская деятельность А. В. Горского на кафедре церковной истории. Хотя он читал различные отделы этой дисциплины на протяжении тридцати лет, рукописи лекций как собственноручные, так и переписанные третьими лицами датируются в основном

временем не позднее сер. 1840-х гг. Во второй части будут проанализированы его собственная научная деятельность и научное руководство до назначения на должность ректора. Большая часть этих материалов относится к сер. 1840-х — нач. 1860-х гг. И наконец, в третьей части будет представлен период ректорского служения прот. А. В. Горского.

### **Учёба в Московской духовной академии и преподавание на кафедре церковной истории**

#### **1. Учащийся Московской духовной академии: 1829–1832 гг.**

Жизненный путь прот. А. В. Горского был во многом predetermined сословностью духовного образования, а основания успешной научно-педагогической деятельности заложены во время его учебы в Московской духовной академии, поэтому необходимо кратко остановиться на этом периоде его жизни.

Александр Васильевич Горский родился в 1812 г. в семье священника Костромского кафедрального собора, преподавателя российской словесности и красноречия Костромской духовной семинарии Василия Сергеевича Горского. От отца он унаследовал склонность к филологии и мистическое восприятие событий собственной жизни. За год до выпуска из семинарии ещё не окончивший богословский класс А. В. Горский был отобран для поступления в Московскую духовную академию инспектором иером. Афанасием (Дроздовым). Причина такой поспешности состояла в том, что в следующем году талантливого ученика взяли бы в Санкт-Петербург, так как набор в академии проходил раз в два года.

Это отразилось на результатах вступительных экзаменов самого молодого абитуриента: он был только одиннадцатым в разрядном списке. Во время учёбы в академии Александр Васильевич начал вести дневник, в который до последних дней вносил всё, что имело влияние на его сердце. Свои способности к учёбе он характеризует в одной из первых дневниковых записей: «Я имел живую склонность к словесности», а языкам любил «обучаться не чрез изучение слов, но вместе чрез упражнение разума в произведениях оных»<sup>20</sup>. Очень рано А. В. Горский взял за правило сверять принятие важных решений, открывая наугад Евангелие. Подробно описывает этот и многочисленные

20 Горский А. В., прот. 1830 г. без даты // Дневник: [1830 г.— 28 июня 1840 г.] / изд. с примеч. прот. С. К. Смирнова // ПрибТСО. 1884. Ч. 34. Кн. 3. С. 87.

последующие случаи по материалам дневников Александра Васильевича протоиерей Сергей Смирнов в статье, изданной через год после его кончины.

Московская академия в период обучения А. В. Горского выделялась высоким уровнем преподавания небогословских дисциплин. Три лучших выпускника первого набора Московской духовной академии 1818 г.: Пётр Спиридонович Делицын, Платон Иванович Доброхотов и Фёдор Александрович Голубинский — не приняли монашеского пострига и были оставлены в академии на небогословских кафедрах: первый — общей словесности, второй — естественных наук, третий — философской. Основное влияние во время учёбы оказал на А. В. Горского друг его отца, прот. Федор Александрович Голубинский, преподававший философские дисциплины. Пётр Постников отмечал, что, кроме философии, Александр Васильевич проявлял интерес к гражданской истории, которую преподавал Ф. А. Терновский-Платонов. По итогам первого года он был уже пятым в разрядном списке, а на богословское отделение перешёл четвёртым. Преподаватели отмечали склонность Александра Васильевича к занятиям историей и языками, способности к рассуждению и литературный слог.

Церковную историю на курсе А. В. Горского читал иером. Филарет (Гумилевский), но преподавал он эту дисциплину всего один год. Естественно, что за такой короткий срок он не мог подготовить оригинального изложения обширнейшего предмета. Занятия по догматическому богословию вёл ректор — архим. Поликарп (Гайтанников). Прот. Сергей Смирнов отмечает, что в своём изложении материала он «следовал преимущественно Либерману»<sup>21</sup>. Особенностью его преподавания было поочередное привлечение учащихся к выпискам свидетельств богословских положений цитатами святых отцов<sup>22</sup>. О своём ученике А. В. Горском он писал:

«Можно надеяться, что сочинитель останется между первым студентами»<sup>23</sup>.

На последних курсах ближайшим другом Александра Васильевича стал Ефим Поликарпович Орлинский. Для обучения в Московской духовной академии его рекомендовал Ф. А. Голубинский, проводивший ревизию Тульской духовной семинарии в 1828 г., где тот, ещё

21 Смирнов С. К. История Московской Духовной Академии (1814–1870). Москва, 1879. С. 20.

22 Там же.

23 Цит. по: Попов С. Г. Ректор Московский духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский. Сергиев Посад, 1897. С. 35.

не закончив семинарского курса, уже преподавал греческий язык. Отец будущего архиепископа Могилевского, дьякон Тульской губернии Поликарп Ефимович Орлинский, учился вместе со свт. Филаретом (Дроздовым), что, по мнению современников, способствовало дальнейшим назначениям сына. Е. П. Орлинский был старше Александра Васильевича на шесть лет и своей кроткой мудростью помогал ему в период учебы справляться с горячностью обсуждений и резкостью оценок.

А. В. Горский закончил Московскую духовную академию третьим номером с прекрасными оценками по всем гуманитарным дисциплинам, которые были необходимы для успешной научно-исследовательской работы:

«Богословские, философские науки, словесность церковная и всеобщая, церковная и гражданская история — отлично, хорошо; в языках еврейском, греческом, немецком и французском — очень хорошо»<sup>24</sup>.

Кроме этого, по-видимому благодаря П. С. Делицыну, круг его интересов простирался и на обширную область естественных наук, что обнаруживается в его последующих лекционных курсах.

В Академии оставили двух лучших выпускников. А. В. Горский был назначен на кафедру церковной и гражданской истории в Московскую духовную семинарию, а Евсевий (Орлинский), принявший монашеский постриг, был распределён в Вифанскую семинарию преподавателем церковной истории и греческого языка. К этому времени относится первое упоминание митрополита Московского в дневнике А. В. Горского:

«Мне виделось, будто я, облеченный в одежду монаха, стоял вместе с моим родителем пред Преосвященнейшим нашим Митрополитом; будто он назначает меня в Академию...»<sup>25</sup>.

## 2. Преподавательская деятельность на кафедре церковной истории при Московской духовной академии

Видение частично сбылось: уже через полгода А. В. Горский был переведён на кафедру церковной истории в Московскую духовную академию. Значительную часть своего дальнейшего служения он прошёл под непосредственным руководством свт. Филарета (Дроздова). Александр Васильевич стремился принять монашество, однако не получил благословения от родителей. Его отец, прот. Василий Горский,

24 Попов С. Г. Ректор Московский духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский. С. 44.

25 Горский А. В., прот. С 9 на 10 января 1833 г. // Дневник [1830 г. – 28 июня 1840 г.]. С. 95–96.

обратился к прот. Ф. А. Голубинскому с просьбой убедить сына не топиться с этим решением. Подобно протоиереям Ф. А. Голубинскому и П. С. Делицыну, Александр Васильевич посвятил всё своё церковное служение Московской духовной академии. Примечательно, что, будучи мирянином, он тем не менее преподавал богословскую дисциплину.

Архим. Филарет (Гумилевский) в 1835 г. возглавил Московскую духовную академию. В это время складываются их дружеские отношения и совместная научная работа. Во главу угла преподавательской и научной деятельности академии они поставили изучение истории. По свидетельству С. К. Смирнова,

«когда друзья науки стали служить вместе, занятия историей сделались для них насущной пищей и скоро ученик стал достигать меры знания учителя, а потом и превзошел его»<sup>26</sup>.

Ректор одновременно занимал должность библиотекаря и выписывал всю современную иноконфессиональную богословскую литературу. Это позволило А. В. Горскому пользоваться при подготовке своих лекций последними исследованиями в области церковной истории и догматического богословия. В частности, в его личной библиотеке была только что изданная догматика Г. Клее. Кроме того, архим. Филарет привил младшему другу интерес к изучению архивных материалов.

В начале преподавания А. В. Горского церковная история включала в себя библейскую и всеобщую историю, а также церковные древности: учения, богослужения, постановлений (каноническое право). Учебными пособиями по этой дисциплине были «Начертания церковно-библейской истории» свт. Филарета (Дроздова) и «Начертания церковной истории» свт. Иннокентия (Смирнова), но митрополит Московский требовал от преподавателей составления собственных конспектов, учитывающих развитие дисциплины за последние два десятилетия. В письме ректору Московской духовной академии он замечает, что

«сочинителю Библейской [истории] некогда было пересматривать свой давний труд, а преподаватели по сей книге брели до сих пор по чужому следу не рассуждая, хотя им о сем часто напоминали»<sup>27</sup>.

В то же время свт. Филарет (Дроздов) лично проверял, как А. В. Горский готовился к занятиям. В 1837 г. Александр Васильевич подробно описывает в дневнике свой диспут, в ходе которого митрополит

26 Смирнов С. К. История Московской духовной академии. С. 36.

27 Филарет Московский, свт. [14] Письмо от 19 января 1839 г. // Он же. Письма Филарету Гумилевскому. Москва, 1884. С. 25.

Московский, в частности, обращает внимание на увлечение начинающего преподавателя романтическими идеями:

«Что такое дух? Могли ли Вы сами обнять и исследовать дух христианства? Могли ли вместить это в головы Ваших студентов? Ныне странное направление в истории. Смотрят на человечество, как на одного человека, и усваивают ему то то, то другое общее направление»<sup>28</sup>.

Ещё один ранний фрагмент из дневника Александра Васильевича касается развития догмата и часто цитируется в литературе:

«Когда рассматривается догмат, [только] как мысль Божественная, он един и неизменен, сам в себе полон, ясен, определен. Но когда рассматривается догмат как мысль Божественная, усвоенная или еще усвояемая умом человеческим, то его внешняя массивность необходимо с течением времени возрастает <...>. Новые открытия ума человеческого в области истины, постепенно возрастающая опытность его, прибавляют ему новую ясность <...>. Все науки, чем более которая соприкосновена догматике, от того выигрывают в точности, положительности; с течением времени всё более и более становится возможно полная, строгая система знания. Вот ход развития догмата, вот жизнь его!»<sup>29</sup>

В 1914 г. была проведена сверка опубликованного ранее дневника А. В. Горского с его рукописями и произведены уточнения в текстах. В том числе, обнаружился пропуск слова «только» в первом предложении приведённой выше цитаты, подчёркивающий, что автор усваивает догмату неизменность исключительно в смысле Божественной идеи.

Уже в это время А. В. Горский интересуется не только церковно-историческими вопросами, но и актуальной догматической проблемой, которая решается в протестантском проекте истории догмата Ф. Шлейермахера и в теории догматического развития у представителей католической Тюбингенской школы И. Дрея и А. Мёлера. Важным положением, характеризующим мировоззрение автора фрагмента, является безусловная непротиворечивость веры и научного знания. С учётом того, что текст относится к самому началу научного служения А. В. Горского, представляет интерес его отношение к этому вопросу в период чтения догматического богословия.

А. П. Лебедев в своей статье соединяет высказывания А. В. Горского о развитии догмата и догматики. Сначала он приводит фрагмент, очень близкий к дневниковой записи 1836 г.:

28 Горский А. В., прот. 2 июля 1837 г. // Дневник [1830 г. – 28 июня 1840 г.]. С. 133.

29 Горский А. В., прот. 19 июня 1836 г. // Дневник [1830 г. – 28 июня 1840 г.]. С. 127.

«Догмат, как мысль Божественная, навсегда изреченная человечеству в откровении, всегда полон сам в себе, тождествен, единичен. Но как мысль, усвояемая человеком, он принимает различные виды; его сфера то расширяется, то сокращается; то она делается светлее, то снова затмевается. Прилагаясь к различным отношениям человека, необходимо становится многосложнее; соприкасаясь с той или другой областью познаний, он и их объясняет, и сам ими объясняется»<sup>30</sup>.

После этого А. П. Лебедев добавляет фрагмент из конспектов вводимых лекций 1830-х гг. о необходимости в каждом времени «обращать внимание на развитие, средства и степень развития учения, веры и благочестия и на отношение одного к целой области истории христианской»<sup>31</sup>, а затем, в контексте необходимости связывать биографические сведения об учителях Церкви с их сочинениями, замечает:

«Указанные сведения должны служить к раскрытию направления и успехов развития христианской догматики. Здесь говорится о развитии догматики, а не догматов»<sup>32</sup>.

Цитаты о развитии догмата и развитии догматики в конспектах вводных лекций обнаружены не были. Возможно, Алексей Петрович взял первую цитату из уже опубликованного дневника, а вторую — из лекций по всеобщей истории. Н. Н. Глубоковский, цитируя А. П. Лебедева, опускает предложение, стоящее между фрагментами о развитии догмата и догматики, то же самое делает и Н. Н. Лисовой. В результате их мнение о точке зрения А. В. Горского формулируется без учёта контекста.

В 1838 г. в отчёте о ревизии в Московской духовной академии митр. Филарет (Дроздов) высоко оценивает преподавательскую деятельность ректора архимандрита Филарета (Гумилевского) и преподавателя церковной истории А. В. Горского. Он выделяет самостоятельную работу Александра Васильевича, отмечает подготовленные по первоначальным источникам «несколько жизнеописаний значительного объема, еще не обработанные до совершенства, но полезные»<sup>33</sup>. Митрополит Московский заключает, что преподаватель цер-

30 *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV по XX век. Москва, 1903. С. 609.

31 *Горский А. В., прот.* Ветхозаветная история — лекции (с дополнениями) (1830–1840) // ОР РГБ. Ф. 78. Картон 4. Ед. хр. 2. Л. 6 об.

32 *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV по XX век. С. 609.

33 *Филарет Московский, свт.* [232]. Донесение митрополита Филарета Святейшему Синоду о ревизии Московской духовной академии [1838 г., 11 июля] // Собрание мнений



ковной истории «предметом своим занимался с особенным усердием и с пользой для учащихся»<sup>34</sup>.

Архим. Филарет (Гумилевский), возможно, предвидя свое приближающееся епископское служение, писал Александру Васильевичу: «На тебе важная лежит ответственность за направление целой академии. Твоё влияние должно быть сильнее всех, потому что ты сильнее всех до одного из нас (я никому не люблю льстить, а тебе и нет нужды)»<sup>35</sup>, но одновременно добавлял: «Но и крепко запустил в тебя когти волк немецкий, конечно, без твоего ведома»<sup>36</sup>. Это письмо было передано биографу А. В. Горского — С. Г. Попову — уже после публикации его сочинения, поэтому он издал его в журнале «Душеполезное чтение», добавив к тексту разъяснение, что Александр Васильевич, памятуя о собственном некритичном увлечении западной литературой, в подобных случаях был снисходителен и к своим ученикам. В 1843 г. еп. Филарет Рижский вновь призывает своего друга к осторожности в работе с современными западными сочинениями:

«Дорожа любимую душою, душевно прошу вас: остерегитесь немецкой холодности к предметам высоким»<sup>37</sup>.

В архиве Александра Васильевича в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки сохранились многочисленные конспекты по церковной истории разных лет, как авторские, так и записанные его учениками. Два идентичных списка лекций по библейской истории находятся в архиве библиотеки Московской духовной академии. На одном из них указан переписчик — иеромонах Троице-Сергиевой Лавры Гедeon, и дата — 1846 г. Это самый поздний сохранившийся конспект лекций А. В. Горского по библейской истории. Кроме этих лекционных курсов, в нескольких единицах хранения собраны подготовительные материалы к чтению лекций.

Вводные лекции, наиболее важные для выявления концепции дисциплины, никогда не публиковались. Они предваряют обширный раздел библейской истории. Здесь А. В. Горский формулирует принцип

и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 2. Санкт-Петербург, 1885. С. 414.

34 Там же. С. 418.

35 А. В. Горский в начале своей профессорской деятельности по письмам Филарета, архиепископа Черниговского // ДЧ. 1896. № 9. С. 324.

36 Там же. С. 321.

37 *Филарет Черниговский, свт.* [46] Письмо от 5 июля 1843 г. // *Он же.* Письма А. В. Горского. Москва, 1885. С. 124.

построения всего курса церковной истории. А. П. Лебедев в своём анализе его исторической концепции рассматривает только один источник (ОР РГБ. Ф. 78. Ед. хр. 2. К. 4). Этот материал не представляет собой последовательного изложения вопроса, а включает фрагменты лекций А. В. Горского разных лет и поэтому не позволяет корректно восстанавливать принципы построения лекционного курса. Мы проанализировали все сохранившиеся варианты конспектов вводных лекций, прочитанных им до середины 1840-х гг.<sup>38</sup>, и можем подтвердить мнение прот. П. Постникова об изменении концептуальных представлений Александра Васильевича и неточности оценок, сделанных А. П. Лебедевым<sup>39</sup>.

Все вводные лекции Александр Васильевич начинает подробным анализом литературы, который со временем становится более критичным в отношении протестантских историков, в том числе А. Неандера. В последних конспектах А. В. Горский внёс много дополнений и изменений в евангельскую историю относительно того варианта, который известен по публикациям, особенно в раздел, предшествующей выходу Иисуса Христа на общественное служение<sup>40</sup>. Он предваряет изложение материала обращением к студентам об исключительной важности этого предмета и благотворности участия в таинстве Причастия перед началом занятий. Пересмотр ранних концептуальных установок отражается в корректировке первого предложения опубликованного текста:

«Начало величайших событий, которые впоследствии были столь-  
ко важны для человечества».

Нейтральные слова «величайшие события» Александр Васильевич заменяет на «Божественные учреждения»<sup>41</sup>.

Главная особенность его чтений — акцент на богословском характере предмета. Если у А. П. Лебедева он отходит на второй план, то у Александра Васильевича, как и у свт. Филарета Московского и свт. Иннокентия Пензенского, во главу угла ставится определяющее действие Божественного Промысла в церковной истории. В то же время в его концепции обнаруживается актуальная современная тенденция — осмысление истории

«как постепенного раскрытия плана, которым всё это движется, со-  
ображений, как что идет к этому плану, как постепенно достигается

38 ОР РГБ. Ф. 78. Картон 4. Ед. хр. 1 и 2; Картон 2. Ед. хр. 5; Ф. 304/II. № 125, 274.

39 Эти материалы с комментариями уже готовятся к публикации в третьем номере журнала «Вестник Богословского факультета ПСТГУ».

40 Указанные лекции планируется опубликовать во втором номере «Ипатьевского вестника».

41 *Горский А. В., прот.* Евангельская история // ОР РГБ. Ф. 304/II. № 131. Л. 15.

главная цель, как люди, призванные к особенному служению в церкви, постепенно приготавливаются к внутреннему совершенству»<sup>42</sup>.

В начале 1840-х гг. было возобновлено дело прот. Герасима Павского, который развивал историческое толкование Священного Писания. Свт. Филарет (Дроздов) расценивал позицию своего бывшего ученика в вопросе толкования Священного Писания как «нарушение принципа “сакрального историзма”»<sup>43</sup>. По мнению митрополита Московского, исключительно историческое толкование приводит автора к «ложному, несообразному с достоинством Священного Писания и вредному понятию о пророчествах и некоторых книгах Ветхого Завета»<sup>44</sup>. Таким образом, он критикует не исторический метод толкования прот. Герасима Павского, а его недостаточность, которая должна быть восполнена выявлением прообразовательных смыслов текста.

А. В. Горский разделяет точку зрения свт. Филарета (Дроздова) и утверждает, что первый период домостроительства

«имеет в себе столь мало, что, по-видимому, Бог ведет его только как посредствующую нить от первого Адама до второго»<sup>45</sup>.

Поэтому ветхозаветная история прочитывается им не только исторически, но и прообразовательно<sup>46</sup>. Основанием для периодизации дисциплины, по мнению А. В. Горского, являются изменения в отношениях Бога и человека: внутреннему состоянию Церкви соответствует особое действие Промысла. Главные разделения обусловлены грехопадением, после которого люди уклонились с прямого пути к достижению цели, определённой Творцом, и последующим исправлением его через Боговоплощение. А. В. Горский подчёркивает исключительную важность Евангельской истории для всей дисциплины, называет её «зерном церковной истории», поскольку в ней «сливаются все

42 Горский А. В., прот. Ветхозаветная история // ОР РГБ. Ф. 304/II. № 272. Л. 18.

43 Сухова Н. Ю. «Дело прот. Герасима Павского» // Филаретовский альманах. Москва, 2014. С. 107.

44 [Филарет Московский, свт.] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 3. Санкт-Петербург, 1885. С. 54.

45 Горский А. В., прот. История Ветхозаветной церкви в пяти книгах. Кн. 1 // ОР РГБ. Ф. 304/II. № 125 Л. 47 – 47 об.

46 Восприятие идей митрополита Филарета у А. В. Горского прослеживается в статье «Восприятие идей святителя Филарета (Дроздова) в лекционных курсах протоиерея Александра Васильевича Горского», которую планируется выпустить в «Филаретовском альманахе».

известные обетования Ветхого Завета, и все, что только может знать человек о Боге»<sup>47</sup>.

Оригинальное положение А. В. Горского о преимущественном действии каждого лица Троицы в новозаветной истории отдельных народов приводят С. К. Смирнов и А. П. Лебедев, но не разъясняют ни оснований для него, ни значения в концепции дисциплины. Это положение А. В. Горский формулирует только в 1844 г., опираясь на представление об идентичности Божественного Промышления о человеке и Церкви в целом, а также в её отдельных частях. Подчеркну, что оно относится к судьбам Новозаветных народов, а не периодам в истории всеобщей Церкви. Александр Васильевич связывает призвание народов в Церковь с действием Бога Отца, руководство ими — с тройственным служением Сына Божия, Пророка, Первосвященника и Царя, которое завершается действием Святого Духа в жизни Церкви.

В лекционном курсе А. В. Горского оба аспекта систематизации — как хронологический, так и предметный — получают богословское обоснование. В истории Церкви, по мнению А. В. Горского, раскрывается божественный план спасения, причем не в теории, а в самом его осуществлении. По сравнению с авторами учебных пособий, А. В. Горский не только не умаляет значения Божественного Промысла в истории, как это делают современные протестантские авторы, стремящиеся свести все к естественным причинам, но показывает, что оно пронизывает все стороны жизни каждого человека и отдельных частей Церкви, которые соотносятся с народами и царствами

Так же, как свт. Филарет (Дроздов) А. В. Горский считает, что Священная история богоизбранного народа прообразует судьбы народов христианских, что каждому из них Промысл Божий выделяет своё время и место в истории Церкви. Прот. Георгий Флоровский верно замечает, что А. В. Горский отводил особенную роль Русской Церкви. По мнению А. В. Горского, именно отечественной Церкви

«вверено первенство между славянскими племенами <...>, [возложено] сугубое бремя представительства и охранения православия»<sup>48</sup>.

Он подчёркивал, что время обращения русских земель в христианство не случайно приходится на закат Византийской империи и особенное внимание уделял деятельности святых равноапостольных просветителей Руси Кирилла и Мефодия.

47 Горский А. В., прот. Евангельская история // ОР РГБ. Ф. 304/II. № 131. Л. 11 об.

48 Горский А. В., прот. 14 января 1853 г. Неизданные места из «Дневника» // БВ. 1914. № 10/11. С. 376.

С одной стороны, отечественная церковная история представляла огромное поле для научных исследований, с другой — из-за цензурных ограничений требовалась особенная осторожность в раскрытии церковно-государственных отношений, в т. ч. в решении проблем раскола. В конспектах А. В. Горского по русской церковной истории не рассматриваются периоды патриаршества и синодального правления. В юбилейном сборнике «У Троицы в Академии» опубликован небольшой недатированный архивный фрагмент «Период Патриаршества в Церкви Российской». Использование автором романтической терминологии и общая стилистика текста — эмоциональная и перегруженная эпитетами<sup>49</sup> — позволяет отнести его к началу преподавательской деятельности А. В. Горского.

Приоритетность богословского характера церковной истории не умаляет внимания А. В. Горского к её историческому аспекту. Одним из первых церковных историков Александр Васильевич отказался от деления истории на столетия. Метод церковной истории, по его мнению, должен быть тем же, что и для любой исторической дисциплины, что предполагает достоверность источников, истинность событий, стройность и систематичность изложения материала. Александр Васильевич считает полезным использование наработок смежных церковных дисциплин: хронологии, географии, дипломатики и статистики (известно, что Александру Васильевичу было поручено составление учебного пособия по церковной географии, но его пока обнаружить не удалось). Кроме того, по его мнению, особенно в истории новозаветной «нельзя не войти в тесную связь с новой обширной областью истории гражданской и политической»<sup>50</sup>. Эти положения, в отличие от его богословия истории, достаточно подробно отражены в литературе.

Постепенно из обширнейшей дисциплины церковной истории стали выделяться самостоятельные предметы: каноническое право, затем ветхозаветная и евангельская история, история Русской Церкви. А. П. Лебедев утверждает, что в конце своего служения на кафедре церковной истории А. В. Горский преподавал «только древнюю церковную

49 См., например: *Горский А. В., прот.* Период патриаршества в Церкви Российской // У Троицы в Академии, 1814–1914 гг. Юбилейный сборник исторических материалов. Москва, 1914. С. 356: «Нужно было возбудить силы сынов юга для того, чтобы потом сообщить их дух, их плоды приобретения <...> коснеющим в безжизненной деятельности умам сынов севера; луч просвещения духовного проникнет с юга на север и зажжет здесь свои светила».

50 *Горский А. В., прот.* Ветхозаветная история — лекции (с дополнениями) (1830–1840) // ОР РГБ. Ф. 78. К. 4. Ед. хр. 2. Л. 6.

историю»<sup>51</sup> и «мало работал <...> над историей догматов»<sup>52</sup>. Между тем программа «Программа уроков по классу Всеобщей Церковной истории», относящаяся к этому времени, начинается евангельским и апостольский периодами, а завершается XIX в. Среди наиболее значимых исследователей А. В. Горский упоминает современника — французского историка аббата Р. Гетте<sup>53</sup>. Относительно истории учения Александр Васильевич пишет, что эта часть дисциплины прежде всего заслуживает отдельного рассмотрения и уделяет ей, вопреки словам А. П. Лебедева, значительное внимание и в лекционных конспектах, и в научных публикациях.

### Выводы

Церковная история в изложении А. В. Горского — это целостная богословская дисциплина, охватывающая ветхозаветное и новозаветное время, в основании которой лежит православное понимание сотериологии как промыслительного действия Божия по спасению человеческого рода в соработничестве с человеком, преодолевающим сопротивление сил зла.

А. В. Горский развивает концептуальные положения свт. Филарета (Дроздова), касающиеся богословского характера дисциплины. Влияние на него протестантского церковного историка А. Неандера проявляется преимущественно в использовании современных методов исторического исследования.

Лекционный курс А. В. Горского имеет смысл издать целиком, с учётом изменений, сделанных автором в 1840-х гг. При изучении архивных материалов, относящихся к различным частям дисциплины, необходимо учитывать богословские основания, сформулированные во вводных лекциях.

Оригинальная методология изложения дисциплины А. В. Горским и конкретное раскрытие им отдельных вопросов лекционного курса полезны для установления авторства анонимных сочинений по церковной истории, опубликованных в периодике, которые могут принадлежать к его наследию, а также для выявления влияния А. В.

51 *Лебедев А. П.* К воспоминаниям о протоиерее Александре Васильевиче Горском, ректоре и профессоре Московской духовной академии // Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской духовной академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти 11 и 22 октября 1900 года. Сергиев Посад, 1900. С. 203.

52 Там же. С. 204.

53 *Горский А. В., прот.* Программа уроков по классу Всеобщей Церковной истории. Без конца. (60-е гг.) // ОР РГБ. Ф. 78. Картон 2. Ед. хр. 1. Л. 1–2.

Горского на научные сочинения учеников. Результаты проведенного анализа будут изложены в следующих материалах, посвященных его собственным научным трудам и научному руководству в период служения на кафедрах церковной истории и догматического богословия.

*Продолжение следует*

### **Архивные документы**

*Горский А. В., прот.* Церковная история. Вступительные лекции. (1830–1840) // ОР РГБ. Ф. 78. Картон 4. Ед. хр. 1. Л. 1 — 19 об.

*Горский А. В., прот.* Ветхозаветная история — лекции (с дополнениями) (1830–1840) // ОР РГБ. Ф. 78. Картон 4. Ед. хр. 2. Л. 1–228.

*Горский А. В., прот.* Ветхозаветная история // ОР РГБ. Ф. 304/II. № 274–277.

*Горский А. В., прот.* Церковная история. Лекции... Часть I. История Ветхозаветная. (1840/1841) // ОР РГБ. Ф. 78. Картон 2. Ед. хр. 5. Л. 1–195.

*Горский А. В., прот.* Евангельская история // ОР РГБ. Ф. 304/II. № 278. («Евангельская история. Соч. пр. МДА А. Г-го. 1846 года»). [1846 г.]. Л. 1–289.

*Горский А. В., прот.* Программа уроков по классу Всеобщей Церковной истории. Без конца. (60-е гг.) // ОР РГБ. Ф. 78. Картон 2. Ед. хр. 1. 1–32.

ОР РГБ. Ф. 304/II. № 274. История ветхозаветная, неустановленного автора. В четырех книгах. Книга 1-я. «История церкви допотопной». [Сер. XIX в.], 134 л.

ОР РГБ. Ф. 304/II. № 275. История ветхозаветная — неустановленного автора. В четырех книгах. Книга 2-я. «История церкви патриархал[ъной]». [Сер. XIX в.], 186 л.

ОР РГБ. Ф. 304/II. № 276. История ветхозаветная — неустановленного автора. В четырех книгах. Книга 3-я. [Сер. XIX в.], 240 л.

ОР РГБ. Ф. 304/II. № 277. История ветхозаветная — неустановленного автора. В четырех книгах. Книга 4-я. «История церкви подзаконной по разделении царств на Иудейское и Израильское до пришествия Мессии». [Сер. XIX в.], 201 л.

### **Источники**

*Горский А. В., прот.* Дневник: [1830 г. — 28 июня 1840 г.] / изд. с примеч. прот. С. К. Смирнова // ПрибТСО. 1884. Ч. 34. Кн. 3. Т. 1. С. 84–144.

*Горский А. В., прот.* Период патриаршества в Церкви Российской / сообщил свящ. П. Постников // УТроицы в Академии, 1814–1914 гг. Юбилейный сборник исторических материалов. Москва: Изд. бывш. воспитанников Моск. духов. акад., 1914. С. 355–359.

*Евсеев И. Е.* Александр Васильевич Горский. К протоколу 48 заседания 1 дек. 1900 г. // Древности: труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического

общества: [в 5-ти т.]. Т. 3 / ред. М. И. Соколова. Москва: Тип. Г. Лиснера и Д. Собко, 1902. С. 58–65.

*Филарет Московский, свят.* [232]. Донесение митрополита Филарета Святейшему Синоду о ревизии Московской духовной академии [1838 г., 11 июля] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 2. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1885. С. 411–419.

*Филарет Московский, свят.* [14]. Письмо от 19 января 1839 г. // Письма Филарета, митрополита Московского к Филарету Гумилевскому, впоследствии архиепископу Черниговскому / с примеч. прот. С. Смирнова. Москва: Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1884. С. 24–27.

*Филарет Черниговский, свят.* [46]. Письмо от 5 июля 1843 г. // Письма Филарета, архиепископа Черниговского к А. В. Горскому / с примеч. прот. С. Смирнова. Москва: Тип. М. Г. Волчанинова (б. М. Н. Лаврова и К°), 1885. С. 122–127.

### Литература

А. В. Горский в начале своей профессорской деятельности по письмам Филарета, архиепископа Черниговского // Душеполезное чтение. 1896. № 9. С. 319–322.

*Геннадий (Гоголев), архим.* Великан учености: Жизнь и труды протоиерея Александра Васильевича Горского, 1812–1875. Москва: Изд. Крутиц. подворья; О-во любителей церков. истории, 2004.

*Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава: [Б. и.], 1928.

*Казанский П. С.* Воспоминания об А. В. Горском // Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской духовной академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти 11 и 22 октября 1900 года: [С прил. некоторых неизд. бумаг из арх. А. В. Горского]: [Сборник]. Сергиев Посад: Собств. тип., 1900. С. 178–194.

*Лебедев А. П.* Краткий очерк хода развития церковно-исторической науки у нас в России // Богословский вестник. 1895. Т. 4. № 12. С. 289–321.

*Лебедев А. П.* К воспоминаниям о протоиерее Александре Васильевиче Горском, ректоре и профессоре Московской духовной академии // Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской духовной академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти 11 и 22 октября 1900 года: [С прил. некоторых неизд. бумаг из арх. А. В. Горского]: [Сборник]. Сергиев Посад: Собств. тип., 1900. С. 195–223.

*Лебедев А. П.* Церковная историография в главных её представителях с IV по XX век. Москва: И. Л. Тузов, 1903.

*Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. 2002. Сб. 37. С. 5–127.



- Муретов М. Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 г.) // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 646–676; 1915. Т. 3. № 10/12. С. 799–784; 1916. Т. 3. № 10/12. С. 582–612.
- Николай (Зооров), архиеп.* Мои воспоминания о Московской Духовной Академии: (к столетнему юбилею). Варшава: Тип. Варшавского Уч. Округа, 1914.
- Попов С. Г.* Ректор Московской духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский: (Опыт биогр. очерка). Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегиревой, 1897.
- Постников П., прот.* Очерки жизни и деятельности Александра Васильевича Горского // У Троицы в Академии. 1814–1914 гг.: Юбил. сб. ист. материалов. Москва : Изд. бывш. воспитанников Моск. духов. акад., 1914. С. 252–342.
- Смирнов С. К.* История Московской духовной академии до ее преобразования. (1814–1870). Москва: Унив. тип. (М. Катков), 1879.
- Смирнов С. И.* Александр Васильевич Горский // Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской духовной академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти 11 и 22 октября 1900 года: [С прил. некоторых неизд. бумаг из арх. А.В. Горского]: [Сборник]. Сергиев Посад: Собств. тип., 1900. С. 15–75.
- Субботин Н. И.* Из сочинений протоиерея А. В. Горского // Братское слово. 1892. Т. 1. С. 186–213, 263–275.
- Сухова Н. Ю.* Дело прот. Герасима Павского // Филаретовский альманах. 2014. № 10. С. 88–107.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Москва: Ин-т рус. цивилизации, 2009. (Русская цивилизация).

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

# ОТРАЖЕНИЕ УЧЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО ОБ УМЕ И СЕРДЦЕ

В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Диакон Дионисий Макаров

доктор культурологии  
профессор кафедры филологии Московской духовной  
академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
denis.makarov@mail.ru

Пётр Максимович Максимов

магистр богословия  
аспирант кафедры филологии Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
p.max37@yandex.ru

**Для цитирования:** Макаров Д., диак., Максимов П. М. Отражение учения об уме и сердце святителя Тихона Задонского в творчестве Ф. М. Достоевского // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 266–285. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.014

## Аннотация

УДК 821.161.1 (27-29) (271.2)

Личность и письменное наследие свт. Тихона Задонского — одного из самых цитируемых святых Русской Православной Церкви XVIII в. — оказали значительное влияние на развитие русского богословия, а также русской культуры и литературы, в частности особое значение они имеют для творчества Ф. М. Достоевского. Великий писатель был знаком с жизнеописанием и творениями свт. Тихона Задонского, опирался на его творения при создании своих произведений. В статье рассматривается влияние личности и письменного наследия свт. Тихона на творчество писателя,

в частности, какое влияние могло оказать наследие Преосвященного Тихона на понимание и художественное изображение Ф. М. Достоевским человеческих ума и сердца.

**Ключевые слова:** свт. Тихон Задонский, Ф. М. Достоевский и православие, духовный идеал подвижника, творчество Ф. М. Достоевского, ум, сердце.

Статья поступила в редакцию 23.1.2025; одобрена после рецензирования 23.2.2025

---

## Reflection of the Doctrine of St. Tikhon of Zadonsk of the Mind and Heart in the Work of F. M. Dostoevsky

**Deacon Dionysius Makarov / Denis V. Makarov**

Doctor of Cultural Science

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

denis.makarov@mail.ru

**Peter M. Maximov**

graduate student at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

141300, Sergiev Posad, Trinity-Sergiev Lavra, Academy

p.max37@yandex.ru

**For citation:** Makarov, Denis V., Maximov, Peter M. "Reflection of the Doctrine of St. Tikhon of Zadonsk of the Mind and Heart in the Work of F. M. Dostoevsky". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 266–285 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.011

**Abstract.** The personality and written heritage of St. Tikhon of Zadonsk — one of the most quoted saints of the Russian Orthodox Church of the 18th century — had a significant influence on the development of Russian theology, as well as in Russian culture and literature, in particular they have a special significance for the work of F. M. Dostoevsky. The great writer was familiar with the biography and works of St. Tikhon of Zadonsk, and relied on his works when creating his works. The article examines the influence of the personality and written heritage of St. Tikhon on the writer's work, in particular, what influence the legacy of the Right Reverend Tikhon could have had on the understanding and artistic depiction of F. M. Dostoevsky's human mind and heart.

**Keywords:** St. Tikhon Zadonsky, F. M. Dostoevsky and Orthodoxy, the spiritual ideal of an ascetic, Dostoevsky's novels, mind, heart.

The article was submitted on 1/23/2025; approved after reviewing on 2/23/2025

## Введение

В 2022 г. исполнилось двести лет со дня рождения великого русского писателя Фёдора Михайловича Достоевского, которого по праву называют «исследователем русской души»<sup>1</sup>. Его воцерковлённость уже ни у кого не вызывает сомнений:

«Сегодня бесспорным фактом является то, что Достоевский был православным христианином, жившим полной церковной жизнью»<sup>2</sup>.

Великий писатель уже более полутора веков является одним из самых известных и востребованных духовных проводников на пути человека к Богу. Соответствующий интерес к его творчеству сложился еще при жизни писателя, не ослабевает он и после его смерти. Интерес этот вызван тем, что, как справедливо отметил один из исследователей творчества Ф. Достоевского, читатель, «обращаясь к русской классике, ждет от нее ответов на самые насущные вопросы сегодняшнего дня»<sup>3</sup>, а в произведениях именно этого классика русской литературы содержатся ответы, полученные им в результате как собственного опыта, так и художественного осмысления различных жизненных вопросов и экзистенциальных коллизий. В своих произведениях Фёдор Михайлович ищет решения не только социальных, философских и психологических проблем современного ему общества, но и вечных духовных вопросов бытия человека. В этой связи интересно замечание сербского святого XX в. прп. Иустина (Поповича), который писал, в частности, что великий писатель «...на личном опыте освоил богочеловеческий православный образ жизни и мышления. Достоевский сделал это со всеусердием, и его мучительный подвиг был вознагражден решением вековечных, “проклятых” вопросов»<sup>4</sup>. Именно поэтому оставленное им наследие имеет непреходящее значение. Также, говоря о познании мира и человека через литературу в целом, нужно понимать, что художественная литература — это отражение действительности в художественных образах, а творчество Ф. Достоевского — это также и отражение духовной борьбы добра и зла, происходящей

- 1 *Верёвкина Н. В., Поветкина Н. Н.* Достоевский — исследователь русской души // «Имя писателя — Достоевский»: К 200-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского: методические рекомендации. Ставрополь, 2020. URL: <https://660001321.есимп.рф/site/pub?id=49915>
- 2 *Сыромятников О. И.* Ф. М. Достоевский о войне и мире // БВ. 2022. № 3 (46). С. 261.
- 3 *Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература. Санкт-Петербург, 1994. С. 270.
- 4 *Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве / пер. с серб. Л. Н. Даниленко. Санкт-Петербург, 1998. С. 133.

в уме и сердце человека, что актуально для православного христианина и особенно важно для будущего пастыря как в плане личного самосовершенствования, так и в перспективе будущего пастырского окормления (душепопечения).

### **1. Проблема ума и сердца в творчестве Ф. М. Достоевского**

Как уже отмечалось выше, творчество великого писателя в значительной степени посвящено вечным духовным проблемам бытия человека. Взаимоотношениям ума и сердца отводится важнейшее место в его произведениях. Ф. Достоевский с юности жил вопросами бытия человека, переживал их в своём сердце. Один из них занимал его разум уже в восемнадцатилетнем возрасте (а возможно, и раньше), а именно «тайна человека»:

«Душа моя недоступна прежним бурным порывам. Всё в ней тихо, как в сердце человека, затаившего глубокую тайну; учиться, “что значит человек и жизнь”, — в этом довольно успеваю я; учить характеры могу из писателей, с которыми лучшая часть жизни моей протекает свободно и радостно; более ничего не скажу о себе. Я в себе уверен. Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»<sup>5</sup>.

В этих строках письма 1839 г., адресованного брату Михаилу, с которым Фёдор Достоевский всегда делился самым сокровенным, обозначаются главные смыслы развития его творчества. Примечательно, что, по мнению А. М. Буланова, «“тайна человека”, которую писатель разгадывал на протяжении всей жизни, заключала в себе тайну соотношения человеческих ума и сердца»<sup>6</sup>. В этом же смысловом ключе, по мнению исследователя, находится и понимание «знаменитого художественного кредо Достоевского»<sup>7</sup>. Ф. М. Достоевский в Дневнике за 1881 г. пишет: «... при полном реализме найти в человеке человека. Это по преимуществу русская черта, и в этом смысле я, конечно, народен (ибо направление мое проистекает из глубины христианского духа народного), хотя и неизвестен русскому народу теперешнему,

5 *Достоевский Ф. М.* Письмо М. М. Достоевскому 16 августа 1839 // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 63.

6 *Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 270.

7 Там же. С. 274.

но буду известен будущему. Меня зовут психологом: неправда, я реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой»<sup>8</sup>. А. М. Буланов даёт такой комментарий на эти слова:

«Здесь все логично и ясно по смыслу. Писатель не согласен не с тем, что он психолог, он не согласен с тем, что его считают только психологом, потому что “психологизм” — производное от главной задачи христианского писателя: раскрыть, что есть в человеке истинно человеческого, где в нем корень высшего духовного начала. Поиски человека в человеке сопряжены с великими трудностями, ибо душа человеческая бездонна. Вот почему для ответа на этот вопрос необходимо изобразить все её “глубины”. Главное в народном мироздании (Ф. М. Достоевский неустанно повторял это) — вера в человека, что, собственно, и является выражением христианского духа... Изображение внешних проявлений души не “высший реализм”. “Человек в человеке” — это “духовный человек” в “плотском”, и найти его — дело не только художника, но и каждого человека, что сопряжено с необходимостью беспощадной правды. Смелое высказывание этой правды также входит в число христианских добродетелей»<sup>9</sup>.

Другими словами, раскрытие «тайны человека» и поиск «в человеке человека» проявляются в творчестве Ф. М. Достоевского через изображение «глубин души человеческой», а их содержание как раз и определяется взаимодействием человеческих ума и сердца.

Именно правильное соотношение взаимодействия ума и сердца лежит в основе гносеологии писателя. Так, ещё в 1838 г., во вполне юном возрасте, в письме брату Фёдор Михайлович рассуждает о познании умом и сердцем:

«...чтоб больше знать, надо меньше чувствовать, и обратно, правило опрометчивое, бред сердца. Что ты хочешь сказать словом “знать”? Познать природу, душу, Бога, любовь... Это познаётся сердцем, а не умом. Ежели бы мы были духи, мы бы жили, носились в сфере той мысли, над которою носится душа наша, когда хочет разгадать её. Мы же прах, люди должны разгадывать, но не могут обнять вдруг мысль. Проводник мысли сквозь брентную оболочку в состав души есть ум. Ум — способность материальная... душа же, или дух, живёт мыслию, которую нашёптывает ей сердце... Мысль зарождается в душе. Ум — орудие, машина, движимая огнём душевным...

8 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя 1881 год. Автобиографическое // ПСС. 1984. Т. 27. С. 65.

9 *Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 274.

Притом... ум человека, увлѣкшись в область знаний, действует независимо от чувства, след<овательно>, от сердца. Ежели же цель познания будет любовь и природа, тут открывается чистое поле сердцу...»<sup>10</sup>.

Здесь Ф. М. Достоевский рассуждает об уме и сердце как органах «познания любви и природы». Но как Достоевский понимал и изображал разум и чувства своих героев? А. М. Буланов предлагает вариант ответа и, цитируя прп. Исаака Сирина (кстати, действительным фактом является то, что «Подвижнические слова»<sup>11</sup> прп. Исаака Сирина были в библиотеке Ф. Достоевского<sup>12</sup>, и они же упоминаются<sup>13</sup> в романе «Братья Карамазовы»), отмечает, что ум «есть одно из душевных чувств»<sup>14</sup>, а сердце — «категория, постоянно употребляемая Ф. М. Достоевским для обозначения душевной природы человека»<sup>15</sup>. В православной христианской традиции, разделяемой Ф. Достоевским (как было замечено выше), сердце есть «важнейший орган познания и восприятия окружающего мира»<sup>16</sup>. Иными словами, оно является своего рода духовным измерительным прибором, однако не всегда исправным: оно далеко не всегда верно передаёт подлинное духовное состояние человека. Исходя из этого, восточными святыми отцами «было разработано учение о «единении ума с сердцем». Без сердца, средоточия всей деятельности человека, ум бессилён. Без ума сердце слепо, лишено руководства. Поэтому надо находить гармоническое соотношение между умом и сердцем, чтобы строить человеческую личность в благодати...»<sup>17</sup>.

«“Ум” самооткровенен только в гармонии [или по-другому — в единстве. — Прим. авт.] с “сердцем”, в согласии с ним»<sup>18</sup>.

- 10 Достоевский Ф. М. Письмо М. М. Достоевскому 31 октября 1838. // ПСС. 1985. Т. 28. Кн.1. С. 53–54.
- 11 См. факсим. изд.: Исаак Сирин, прп. Слова духовно-подвижнические. Козельск, 2004.
- 12 См.: Гроссман Л. П. Семинарий по Достоевскому. Москва, 1922. С. 45.
- 13 Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // ПСС. 1976 . Т. 15. С. 61.
- 14 Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Москва, 2012. С. 55.
- 15 Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 272.
- 16 Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты. С. 435.
- 17 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 227.
- 18 Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 276.

«При всем значении “сердца” <...> главным для писателя было соотношение “рационального” и “эмоционального”, без которого не может быть раскрыта “тайна человека”»<sup>19</sup>.

Говоря об осмыслении Ф. М. Достоевским ума и сердца как гармонического целого, нельзя не упомянуть, что такое понимание этих составляющих человеческой личности не было свойственно литературным художественным направлениям, которые преобладали в предшествующие Ф. Достоевскому периоды. Напротив, вследствие «становления светской культуры»<sup>20</sup>, способствовавшей обмирщению и замене исконных православных идеалов иными, эти понятия разделяются, а иногда и противопоставляются друг другу. Так «еще в восемнадцатом столетии начинается процесс секуляризации русской культуры. До этого времени в общественном сознании приоритетными были христианские идеалы святости и праведности... Человек, теряя христианский идеал... ищет другой идеал и другую силу, способную ему помочь. Но он уже не язычник (как до Крещения Руси), поэтому ищет ее не в природе. И уже не в Боге, потому что таково влияние начавшегося процесса секуляризации. А ищет в самом себе, в человеке... находя высшее, что есть в нем после духа, — разум»<sup>21</sup>. Так возникает классицизм, с его «центральной эстетической категорией — разумом»<sup>22</sup>. Здесь «...идеал человека — человек разумный, рациональный, образованный, стоящий на вершине современного научного знания»<sup>23</sup>. Но уже в конце XVIII в. общество разочаровывается в шатком пути рационализма, его одолевают «сомнения в возможностях и всеилии разума как средства, способного осуществить переустройство общества и формирование нового человека...»<sup>24</sup>. На смену классицизму приходит сентиментализм. Здесь главным в человеке видится сердце, а вовсе не ум. Идеальный человек для сентименталистов «прекрасен... строим своего сердца, богатой внутренней жизнью, нравственными качествами»<sup>25</sup>. Однако и это литературное направление не может надолго стать идеалом для светской культуры: сентиментализм был ведущим направлением

19 Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 272.

20 Макаров Д. В. Идеал человека в русской литературе (от Древней Руси до XX века): христианский контекст. Москва, 2013. С. 46.

21 Там же. С. 48.

22 Там же.

23 Там же. С. 49.

24 Там же.

25 Там же.



в 1790-е годы.<sup>26</sup> Но уже в первое десятилетие XIX века он переживает глубокий кризис...»<sup>27</sup>. Затем возникает романтизм, в котором главное уже не разумность и не чувствительность, а свобода человека: «Требование свободы в воспроизведении... жизни присутствует почти во всех романтических манифестах (у братьев А. и Ф. Шлегелей в Германии, у У. Вордсворта и Д. Байрона в Англии, у В. Гюго во Франции, у Э. По в США)»<sup>28</sup>. И хотя, например, влияние сентиментализма имеет место в раннем творчестве великого писателя (роман «Бедные люди», повесть «Слабое сердце», «сентиментальный роман» «Белые ночи»), Ф. Достоевский, как автор, нередко отступает от требований этого направления, исходя из иного понимания взаимоотношений ума и сердца — из понимания их единства. Можно проследить, что Ф. М. Достоевский отстаивал это единство, изображая взаимоотношения рационального и эмоционального, нередко реконструируя при этом то, что неизбежно происходит в человеке, когда нарушена гармония (единство) между умом и сердцем. Показательный пример — роман «Преступление и наказание», где, как пишет профессор А. М. Буланов, «Раскольников отвергает нравственный закон — он не входит в его “теорию”... и пытается примирить “сердце” с “разумом”, совесть с бес-совестной логикой»<sup>29</sup>.

Данное понимание единения ума и сердца Ф. М. Достоевский мог заимствовать, обращаясь к русскому святоотеческому наследию. Вполне возможно, источником такого понимания для Ф. М. Достоевского могло стать учение свт. Тихона Задонского, личность которого вдохновляла писателя при создании положительных образов монахов-подвижников и в аскетическом наследию которого человеческому сердцу посвящена отдельная глава<sup>30</sup>.

26 Макаров Д. В. Идеал человека в русской литературе (от Древней Руси до XX века): христианский контекст. С. 50.

27 Карташова И. В. Романтизм и христианство // Русская литература XIX века и христианство. Москва, 1997. С. 109–110.

28 Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 275.

29 См.: Тихон Задонский, свт. Об истинном христианстве II, 1: «О сердце человеческом» // ПСС. 2003. Т. 3. С. 256–266.

30 См., например: Тимофей (Самбикин), игум. Краткое жизнеописание жизни Преподобного Тихона, первого епископа Воронежского и Елецкого. Санкт-Петербург, 1794. А также: Описание жизни и подвигов Преподобного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. Москва, 1827.

## 2. Житийные сведения о святителе Тихоне Задонском

Прежде чем говорить об идейном содержании творений свт. Тихона, необходимо обратиться хотя бы к кратким агиографическим сведениям. Тихон Задонский — один из самых цитируемых святых Русской Православной Церкви, наряду со свт. Игнатием Брянчаниновым, свт. Феофаном Затворником, а также св. прав. Иоанном Кронштадтским. О жизни святого в разное время было написано много разных агиографических текстов, среди которых есть и лаконичные жития<sup>31</sup>, и всесторонне разработанные исследования<sup>32</sup>.

«После прославления Воронежского святителя в 1861 году интерес к его святой личности значительно возрастает. В том же году Н. В. Елагиным (без обозначения имени автора) было издано “Житие иже во святых отца нашего Тихона, епископа Воронежского, Задонского чудотворца”. О популярности этого “Жития” свидетельствует тот факт, что оно переиздавалось 12 раз»<sup>33</sup>.

Сами дошедшие до нас сведения сообщают, что детство будущего епископа было трудным или, как сегодня принято говорить, малообеспеченным. Он рос в небогатой семье: «Святой Тихон родился в 1724 году в семье бедного псаломщика Савелия Кириллова села Короцка Новгородской губернии Валдайского уезда и наречен при святом крещении Тимофеем. Мать овдовела вскоре после рождения сына, и семья жила в большой бедности. Маленькому Тимофею случалось ходить на поденщину к крестьянам ради куска хлеба. Был в селе один бездетный ямщик, который полюбил мальчика и предлагал усыновить его. Мать согласилась и однажды повела к нему сына, но старший брат догнал их и упробил мать не делать этого»<sup>34</sup>. Повзрослев, отрок Тимофей направляется на учебу в Новгородское духовное училище, где ему пришлось перенести тяжёлую потерю больной матери. Обучаясь в епархиальном училище, Тимофей много времени проводит за книгами, иногда

31 См., например: *Евгений (Болховитинов), митр.* Полное описание жизни и подвигов Пресвященного Тихона Санкт-Петербург, 1796. А также: Жизнь святителя Христова Тихона I, епископа Воронежского и Елецкого с присоединением описания открытия чудесных мощей сего великого угодника Божия. Москва, 1864.

32 См.: *Елагин Н. В.* Житие иже во святых отца нашего Тихона, епископа Воронежского, Всея России чудотворца. Для народного чтения. Санкт-Петербург, 1871.

33 *Иоанн (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении: Магистерская диссертация: Статьи разных лет. Москва, 1993. С. 4.

34 *Бычков С. С.* Жизнеописание святого Тихона Задонского, епископа Воронежского и всея России чудотворца // Жизнеописание святого Тихона Задонского, епископа Воронежского и всея России чудотворца // Жизнеописание достопамятных людей земли Русской, X–XX вв.: Сборник. Москва, 1992. С. 442.

даже остается из-за этого без куска хлеба: «Случалось, продавал он половину своей дневной порции хлеба, чтобы на вырученные гроши купить свечу и читать где-нибудь в укромном уголке за печкой»<sup>35</sup>, из-за чего мальчик терпел насмешки, непонимание со стороны товарищей. Эти начальные упражнения в учении, скорби, претерпеваемые будущим святителем, способствовали укреплению его веры и стяжанию благодати Духа Святого: «Так подкрепляемый небесною помощью, кончил Тимофей свое воспитание. Теперь, подготовленного умом, с богатым запасом духовных сил, глас благодати Христовой воззывает Тимофея на ту обширную ниву, которую назначено ему возделывать»<sup>36</sup>. Через знаки Промысла Божия «святая душа Тимофея прочла свое призвание к всецелому посвящению себя Богу — монашеству»<sup>37</sup>, а последующая недолгая жизнь в миру воспринималась им как «постоянное приготовление, очищение человеческого сердца для этого посвящения»<sup>38</sup>. Всё это приучало его к терпеливому перенесению скорбей и упованию на Бога — потом этот опыт отразится в его аскетических трудах.

В зрелые годы свт. Тихон преумножил добродетели терпения и смирения, в словах и поступках руководствовался правдой Божией.

В этой связи показательны примеры как его законопослушности, так и неприятия зла во всех его видах. Таков случай с назначением святителя на воронежскую кафедру. Месяцем позже после кончины 1 января 1763 г. епископа Воронежского Иоанникия (Павлуцкого), в столице состоялось заседание Святейшего Синода, на котором архиереи указали императрице в качестве нового воронежского архипастыря архимандрита Донского монастыря Варлаама и архимандрита Кирилло-Белозерского монастыря Симона, отдавая особенное предпочтение первому из них. Однако на докладе 3 февраля 1763 г. императрица Екатерина II собственноручно написала следующее:

«Быть епископом Воронежским викарию Новгородскому [т. е. свт. Тихону. — *Прим. авт.*]».

Указ о назначении Преосвященного Тихона епископом Воронежским был издан 14 марта<sup>39</sup>. Одновременно с этим святителю предписывалось по дороге в новую епархию остановиться в Москве и присутствовать

35 Бычков С. С. Жизнеописание святого Тихона Задонского, епископа Воронежского и всея России чудотворца. С. 442.

36 Жизнь святителя Христова Тихона I, епископа Воронежского и Елецкого с присоединением описания открытия чудесных мощей сего великого угодника Божия. С. 8.

37 Там же.

38 Там же.

39 Иоанн (Маслов), *схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. С. 37.

на заключительном судебном процессе над митрополитом Арсением (Мацеевичем)<sup>40</sup>. Всё это, конечно, не было в радость свт. Тихону, а напротив, даже подорвало его здоровье: «Церемония лишения духовного сана епископа Арсения произвела на святителя Тихона тяжелое впечатление; он испытал даже нервное потрясение: у него были головокружения, тряслись руки, и временами он терял сознание. Сильные головные боли продолжались в дороге из Москвы. Даже спустя несколько месяцев здоровье его не восстановилось»<sup>41</sup>, что в скорое время принудило его, покорного и смиренного архипастыря, просить священноначалие об освобождении от управления епархией. Будучи покорным священноначалию, святитель при этом был ревностно строг к исполнению христианского благочестия, боролся с языческими суевериями в среде своей паствы, возбуждал ревность к проповеди среди духовенства. В один год святитель около трех раз обличал воронежскую паству за участие в языческом праздновании масленицы, сопровождавшемся «пиршествами, неприличными времени...»<sup>42</sup>:

«... Слыши небо и внуши земле! Сыны матере церкви Христовой не слушают». Глубоко подействовало на сердца слушателей это сильное слово архипастыря, и празднование масленицы долго не возобновлялось в Воронеже»<sup>43</sup>.

Также позднее, во время проживания святителя на покое в Задонском монастыре, Божий архиерей и здесь нёс крест смирения, терпения обид и несправедливостей. Настоятель обители игумен Самуил всячески осуждал святителя. Например, он порицал выезды<sup>44</sup> свт. Тихона из обители. При этом сам игумен, бывая в гостях у знатных людей, проводил там время разгульно, неумеренно выпивал и высказывался об ушедшем на покой епископе, что «он в монастыре хуже монаха живет у меня»<sup>45</sup>. Когда же кроткому архиерею пересказывали те порицания, которые против него произносились, святой объяснял это

40 Епископ Арсений (Мацеевич) – это единственный из архиереев, кто открыто выступил против секуляризации церковных владений при Екатерине II, за что в 1763 г. был снят с поста митрополита, разжалован в монахи и сослан в монастырь.

41 *Иоанн (Маслов), схииархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. С. 38.

42 Жизнь святителя Тихона I, епископа Воронежского и Елецкого съ присоединением описания открытия нетленных мощей сего великаго угодника Божия. С. 44.

43 Там же.

44 Святой архиерей ради большего уединения любил иногда удаляться из обители в небольшое село Липовку, где было имение его друзей Бехтеевых.

45 *Чеботарев В., Ефимов И.* Задонский чудотворец в воспоминаниях келейников. Москва, 2001. С. 12.

затруднительным положением, в котором игумен живет по сравнению с ним, и часто из милости посылал к нему келейника:

«Возьми сахару голову или виноградного вина бочонок и снеси архимандриту, у него может быть нет этого»<sup>46</sup>.

Насмешки и поношения со стороны насельников, святитель оправдывал внутренним размышлением:

«Видно так Богу угодно, что и служители смеются надо мной; да я же и достоин этого за грехи мои и еще мало мне этого»<sup>47</sup>.

Показательны примеры его любви к людям при жизни и его посмертные чудеса. Свт. Тихон всегда стремился служить людям милосердием и состраданием, бессчётно оказывал помощь самым разным людям. Будучи уже на покое в Задонском монастыре, он по смирению встречал в простом монашеском облачении тех, кто приходил за духовным утешением, и благодаря этому мог узнать, какие нужды имели посетители, и тем из них, кто действительно был беден и нуждался, он помогал из своих средств (из пенсии, которую он получал). Подаяние нуждающимся являлось для него одним из любимых добрых дел, и «тот день, когда не случалось ему подать кому-нибудь милостыни, почитал он потерянным и казался тогда скучен», о чём замечает митрополит Евгений (Болховитинов)<sup>48</sup>.

Свт. Тихону были присущи такие высокие христианские качества, как любовь и смирение, что особенно полюбил в нём Фёдор Достоевский. В этом смысле показательна выдержка из письма писателя поэту А. Н. Майкову от 1870 г.:

«...хочу выставить во 2-й повести главной фигурой Тихона Задонского; конечно, под другим именем, но тоже архиерей, будет проживать в монастыре на спокойе... Для других пусть это гроша не стоит, но для меня сокровище. Не говорите же про Тихона. Я писал про монастырь Страхову, но про Тихона не писал. Авось выведу величавую, положительную, святую фигуру. Это уж не Костанжогло-с и не немец (забыл фамилию) в “Обломове”, и не Лопухины, и не Рахметовы.

46 *Лебедев А., прот.* Святитель Тихон Задонский и вся Россия Чудотворец. Санкт-Петербург, 1896. С. 176.

47 Из записок Иоанна келейника // *Тихон Задонский, свт.* Полное собрание сочинений. Т. 1. Москва, 2003. С. 177.

48 *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание жизни и подвигов Преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. Москва, 1820. С. 68.

Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в свое сердце давно с восторгом»<sup>49</sup>.

Также, по мнению прот. Георгия Флоровского, жизнеописание свт. Тихона привлекло Ф. Достоевского тем, что «в своем монастырском уходе Тихон оставался пастырем и учителем. Он оставался в мире своей чуткостью и состраданием. Это был апостольский отклик на безумие вольнодумного века. Это была первая встреча с новым русским безбожием (известный рассказ о заушении Святителя помещиком вольтерьянцем). Это тонко почувствовал Достоевский, когда хотел именно Тихона противопоставить русскому нигилизму и в этом противопоставлении вскрыть мистическую проблематику веры и безбожия»<sup>50</sup>.

Этот изначальный интерес к личности святителя мог спровоцировать обращение писателя к его творениям.

### 3. Сочинения святителя Тихона Задонского

Творения епископа начинают издаваться с 1783 г. Так, например, «Наставление христианское»<sup>51</sup> — самое первое печатное издание свт. Тихона, вышедшее в ближайшие месяцы после его кончины (ноябрь–декабрь 1783 г.). При жизни святителя его сочинения распространялись только в рукописном виде. Во время архиерейства свт. Тихон благословлял переписывать и рассылать свои творения для духовного наставления. Позднее, находясь на покое, он поручал келейникам делать списки с его сочинений. Перед своим преставлением, свт. Тихон в духовном завещании поручил келейнику направить аскетические труды для рассмотрения в Святейший Синод. Кстати, значительное число их в рукописном виде сохранилось до нашего времени<sup>52</sup>. Среди этих

49 *Достоевский Ф. М.* Письмо А. Н. Майкову от 25 марта (6 апреля) 1870 // ПСС. 1985. Т. 29. Кн. 1. С. 117–118.

50 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 125.

51 *Тихон Задонский, свт.* Наставление христианское, сочиненное Тихоном, епископом Воронежским. Москва, 1833.

52 См.: [*Тихон Задонский, свт.*] Нравоучения Тихона Задонского // ОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Ед. хр. 2.; *Он же.* Слово Тихона Задонского «Воздадите всем должное» // ОР РГБ. Ф. 609. К. 3. Ед. хр. 13. [1767 г.]; *Он же.* Письмо к неустановленному лицу, с обращением «ваше благородие» // ОР РГБ. Ф. 609. К. 3. Ед. хр. 14. [2 пол. XVIII в.]; *Он же.* Письма к Ефрему, строителю Саровской пустыни // ОР РГБ. Ф. 609. К. 3. Ед. хр. 11. [1767–1771]; *Тихон Задонский, свт.* Письма келейные // ОР РГБ. Ф. 609. К. 3. Ед. хр. 9. [посл. четв. XVIII в.]; [*Он же.*] Творения Тихона, епископа Воронежского и Елецкого: слова, увещания и письма // ОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Ед. хр. 1. [2 четв. XVIII в.]; *Он же.* Прибавление о взаимных должностях христианских, творения Тихона, епископа Воронежского и Елецкого // ОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Ед. хр. 4. [кон. XVIII в.]; *Он же.* Наставление о собственных всякаго христианина должностях, како подобает жити православным христианом в мире сем. Писанная смиренным пресвященным Тихоном, епископом Воронежским и Задонским // ОР РГБ. Ф. 178/1. Ед. хр.

трудов есть наиболее известные сочинения святителя: например, полностью сохранилась рукопись крупнейшего труда «Об истинном христианстве»<sup>53</sup>, а также текст сочинения «Сокровище духовное от мира собираемое», дошедшее в двух рукописях — аутентичный текст 1779 г.<sup>54</sup> и ранний список 1781 г.<sup>55</sup> Среди печатных трудов свт. Тихона можно назвать также «Собрание творений Тихона Задонского в 15 томах»<sup>56</sup>, которое стали печатать уже с 1784 г., всего через год после преставления святителя (о ранних изданиях творений подробнее будет сказано ниже). Ко времени прославления свт. Тихона в лике святых, 1861 г., в несколько раз возрастает объём издаваемой литературы. А всего до революции 1917 г. вышло более четырёхсот тысяч кодексов о жизни святого, что свидетельствует о всеобщем его почитании.

Творения свт. Тихона Задонского оставили значительный отпечаток в русской богословской науке. Так, уже цитируемый выше русский религиозный мыслитель, богослов и историк, протоиерей Георгий Флоровский в своем фундаментальном труде «Пути русского богословия» называет наследие Тихона Задонского «апостольским откликом на безумия вольнодумного века»<sup>57</sup>. Но вместе с интересом к нему высокоинтеллектуальной богословской плеяды мыслителей, свт. Тихон как духовный писатель был известен и в среде простого церковного люда, из которого он сам происходил:

«Особой популярностью у народа пользовались краткие проповеди и небольшие по объёму сочинения свт. Тихона, распространявшиеся в списках, а впоследствии издававшиеся отдельными брошюрками и листами»<sup>58</sup>.

Среди таких лаконичных трудов можно назвать «Краткие нравоучительные слова, сочиненные преосвященным Тихоном, епископом

7356. [XIX в.]; *Он же*. Сокровище духовное, от мира собираемое, епископа Воронежского и Елецкого Тихона: Ч. 1 // ОР РГБ. Ф. 609. К. 2. Ед. хр. 5. [кон. XVIII в.].

53 *Тихон Задонский, свт.* О истинном христианстве // ОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Ед. хр. 3. [3 четв. XVIII в.], а также: *Он же*. О истинном христианстве // ОР РГБ. Ф. 200. Ед. хр. 36. [1770-е гг.].

54 *Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное, от мира собираемое, епископа Воронежского и Елецкого Тихона: Ч. 1 // ОР РГБ. Ф. 609. К. 2. Ед. хр. 5. [кон. XVIII в.].

55 *Тихон Задонский, свт.* Сокровище духовное от мира собираемое // РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. С. 197. № 106. [1781 г.]. URL: [http://rgada.info/opisi/357-opis\\_1/0215.jpg](http://rgada.info/opisi/357-opis_1/0215.jpg)

56 *Тихон Задонский, свт.* Сочинения преосвященного Тихона: в 15 т. Москва, 1836–1837.

57 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 125.

58 *Карпачёва Т. С.* Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2011. № 9. С. 216.

Воронежским и Елецким, во время пребывания его на обещании той же епархии в Задонском монастыре»<sup>59</sup>, изданные достаточно рано.

#### 4. Святитель Тихон Задонский об уме и сердце человеческих

Свт. Тихон в своих трудах и проповедях говорит, в том числе, о кающемся сокрушённом сердце. Так, одна из глав его объёмного труда «Об истинном христианстве» повествует «О сердце человеческом»<sup>60</sup>. В творениях святого, как и у многих святых отцов, сердце интерпретируется «не в прямом смысле»<sup>61</sup>, а «как внутреннее человеческое состояние, расположение и склонение»<sup>62</sup>, также «сердце — это начало и корень всех деяний наших. Ибо что ни делаем, мысленно или делом, — сердцем делаем или добро или зло»<sup>63</sup>. Свое рассуждение о сердце святитель не раз подкрепляет цитатами из Священного Писания. При этом, что важно, у святителя нет прямого упоминания об уме человека, его роли как «царя в сердце»<sup>64</sup>, во взаимоотношении с сердцем. Однако действия природы человеческого разума обозначаются косвенно: «человек... мыслит»<sup>65</sup>, «сердце... внешние члены тела... употребляет к претворению замыслов»<sup>66</sup> и т. п.

В другой главе того же труда свт. Тихон пишет о разумении, что «место и седалище свое духовная мудрость имеет в сердце»<sup>67</sup>. Также епископ пишет о состоянии молящегося человека, упоминая о единстве его ума и сердца:

«Когда видишь подданного перед своим царем предстоящего и просящего у него милости, примечай, что он тогда делает? Стоит с благоговением, голову преклоняет и на колена падает; ум и сердце его

- 59 *Тихон Задонский, свт.* Краткие нравоучительные слова, сочиненные преосвященным Тихоном, епископом Воронежским и Елецким, во время пребывания его на обещании той же епархии в Задонском монастыре. Москва, 1833.
- 60 *Тихон Задонский, свт.* О истинном христианстве II, 1: «О сердце человеческом» // *Он же.* Полное собрание творений. Т. 3. Москва, 2003. С. 256–266.
- 61 Там же. С. 256.
- 62 Там же.
- 63 Там же. С. 260.
- 64 Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова) / ред. Т. Н. Терещенко. Москва, 2008. С. 896.
- 65 *Тихон Задонский, свт.* О истинном христианстве. С. 259.
- 66 Там же. С. 260.
- 67 *Тихон Задонский, свт.* О истинном христианстве II, 2: «О духовной мудрости» // *Он же.* Полное собрание творений. Москва, 2003. Т. 3. С. 33.



все тут присутствуют; не помышляет ни о чем другом, в одном том прощении ум его углублен»<sup>68</sup>.

В этом фрагменте святитель наглядно показывает, что необходимо единство (гармония) ума и сердца, что невозможно достичь сосредоточения мысли (т. е. настоящей молитвы), когда ум и сердце молящегося разделены и он помышляет «о чём другом». В уме христианина, согласно учению святого, мысленно должно находиться Царство Небесное как место, к которому он стремится:

«У путника всегда на уме место, к которому он идёт, и он старается дойти. Так и у нас всегда должно быть Отечество небесное на уме и о том старание, как бы его достигнуть»<sup>69</sup>.

Показательны еще несколько цитат:

«Обрати ум твой к внутреннему состоянию благолюбивого человека, душа которого ещё более украшена плодами Святого Духа исполнена»<sup>70</sup>.

«Представь себе в уме, что на суде стоят грешники... которые делом, словом и помышлением в тайне делали; в познание всему свету являемые, видят уготованную себе по делам своим казнь»<sup>71</sup>.

«Возведи ум свой к мысленному, вечному Солнцу правды Христу, Сыну Божию... перейди умом ко граду, во Откровении описанному...»<sup>72</sup>.

«Видишь, что сосуд, чем пропитался такой и запах от себя издает. Так и сердце человеческое. Если любовь к Богу и ближнему имеет, такие показывает и признаки, такие у него замыслы начинания, слова, дела и помышления. И как яблоко доброе от вкуса, так и сердце человека от дел, слов и обхождения познается»<sup>73</sup>.

«Видишь, что кривое дерево ни к какому делу не годится. Так и злой человек, у которого сердце неправое. Он по подобию дерева никуда не годится... Причина же тому — неправое сердце, от которого все зависит»<sup>74</sup>.

68 Тихон Задонский, свт. О истинном христианстве. С. 79–80.

69 Тихон Задонский, свт. Сокровище духовное от мира собираемое // Он же. Полное собрание творений. Т. 2. Москва, 2003. С. 110.

70 Тихон Задонский, свт. О истинном христианстве. С. 54.

71 Там же. С. 45.

72 Там же. С. 42.

73 Там же. С. 83.

74 Там же. С. 100.

Как видно, в учении свт. Тихона Задонского о духовном мире человека очень рельефно акцентируется роль сердца как вместилища («сосуда»), содержание которого «определяет характер всех дел человека»<sup>75</sup>.

Также в фундаментальном произведении «Сокровище духовное от мира собираемое» (пожалуй, самое известное творение святителя) можно прочесть строки, раскрывающие учение святого об уме и сердце, борьбе добра со злом, происходящей на уровне помыслов:

«Дьявол поощряет тебя ко греху, но ты в сердце своем отвечай ему: “Не хочу, ибо это Богу противно, Бог это запретил”. Дьявол возбуждает в тебе скверную и блудную мысль — ты отвечай ему: “Бог мой запретил мне это”. Дьявол возбуждает в тебе гнев и злобу ко мщению — ты пресекай эту мысль мечом слова Божиего, говоря в сердце своем: “Бог этого не повелел”. Указывает тебе дьявол на чужую вещь и подстрекает сердце твое к хищению ее — говори в своем сердце: “Бог это запретил: не укради, не пожелай (Исх. 20, 15.17). Так и при прочих мыслях, противных закону Божию, восстающих в твоём сердце, поступай и смотри, согласна ли или противна закону Божию твоя мысль?»<sup>76</sup>

«В битве этого мира люди побеждают тогда, когда противную сторону гонят»<sup>77</sup>.

Чистота ума — непременно условие соединения с Богом:

«...ум, грехами и похотями этого мира помраченный, не может вместить Божьего просвещения. Подобное в подобное вмещается»<sup>78</sup>.

Что особенно интересно, так это то, что в то время, как мудрецы мира сего (философы эпохи Просвещения) превозносят сначала разум (классицизм) человеческий, а потом и сердце (сентиментализм), пытаясь выделить, обособить их как главное свойство человека, а затем и противопоставить друг другу, свт. Тихон последовательно критикует как неочищенный разум, так и страстное (тоже не очищенное от страстей) человеческое сердце.

Таким образом, можно сказать, что в учении свт. Тихона об уме и сердце акцентируется необходимость их неразделимого единства в борьбе со страстями и в устремлении к Богу, что и было, по всей видимости, почерпнуто у него Ф. М. Достоевским на путях разгадки «тайны человека»<sup>79</sup>.

*Продолжение следует*

75 Ср.: Иоанн (Сергиев), прав. Моя жизнь во Христе. Ч. 2. С. 141.

76 Тихон Задонский, свт. Сокровище духовное от мира собираемое // ПСС. 2003. Т. 2. С. 107.

77 Там же. С. 106.

78 Там же. С. 13.

79 Достоевский Ф. М. Письмо М.М. Достоевскому 16 августа 1839. // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 63.

### Рукописи и архивные материалы

- Тихон Задонский, свят.* Нравоучения Тихона Задонского // ОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Ед. хр. 2. [1767 г.].
- Тихон Задонский, свят.* Письма к Ефрему, строителю Саровской пустыни // ОР РГБ. Ф. 609. К. 3. Ед. хр. 11. [1767–1771 гг.].
- Тихон Задонский, свят.* О истинном христианстве // ОР РГБ. Ф. 200. Ед. хр. 36. [1770-е гг.].
- Тихон Задонский, свят.* Сокровище духовное от мира собираемое // РГАДА. Ф. 357. Описание 1. С. 197. № 106. [1781 г.]. [Электронный ресурс]. URL: [http://rgada.info/opisi/357-opis\\_1/0215.jpg](http://rgada.info/opisi/357-opis_1/0215.jpg). (дата обращения: 14.4.2024).
- Тихон Задонский, свят.* Слово Тихона Задонского «Воздадите всем должное» // ОР РГБ. Ф. 609. К. 3. Ед. хр. 13. [2-я пол. XVIII в.].
- Тихон Задонский, свят.* Письмо к неустановленному лицу, с обращением «ваше благородие» // ОР РГБ. Ф. 609. К. 3. Ед. хр. 14. [2-я пол. XVIII в.].
- Тихон Задонский, свят.* О истинном христианстве // ОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Ед. хр. 3. [3-я четв. XVIII в.].
- Тихон Задонский, свят.* Творения Тихона, епископа Воронежского и Елецкого: слова, увещания и письма // ОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Ед. хр. 1. [3-я четв. XVIII в.].
- Тихон Задонский, свят.* Прибавление о взаимных должностях христианских, творения Тихона, епископа Воронежского и Елецкого // ОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Ед. хр. 4. [кон. XVIII в.].
- Тихон Задонский, свят.* Сокровище духовное, от мира собираемое, епископа Воронежского и Елецкого Тихона // ОР РГБ. Ф. 609. К. 2. Ед. хр. 5. Ч. 1. [кон. XVIII в.].
- Тихон Задонский, свят.* Письма келейные // ОР РГБ. Ф. 609. К. 3. Ед. хр. 9. [посл. четв. XVIII в.].
- Тихон Задонский, свят.* Наставление о собственных всякаго христианина должностях, како подобает жити православным христианином в мире сем. Писанная смиренным пресвященным Тихоном, епископом Воронежским и Задонским // ОР РГБ. Ф. 178/1. Ед. хр. 7356. [XIX в.].

### Источники

- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. / АН СССР; Институт русской литературы (Пушкин. дом). Ленинград: Наука. Ленингр. отд., 1972–1990.
- Евгений (Болховитинов), митр.* Полное описание жизни пресвященного Тихона, бывшего прежде епископа Кексгольмского и Ладожского, и vicария Новгородского, а потом епископа Воронежского и Елецкого / изданное особенно для любителей и почитателей памяти сего пресвященного Воронежской семинарии префектом павловским протоиереем Е. Болховитиновым. Санкт-Петербург: Тип. Корпуса чужестранных единоверцев, 1796.
- Евгений (Болховитинов), митр.* Описание жизни и подвигов пресвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого, собранное для любителей и почитателей памяти сего пресвященного. Москва: Тип. С. Селивановского, 1820.
- Елагин Н. В.* Житие иже во святых отца нашего Тихона, епископа Воронежского, всея России чудотворца: Для нар. чтения. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1871.

- Иоанн (Сергиев), прав.* Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева: Моя жизнь во Христе, или Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге: = Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге (Извлечение из дневника). [Ч. 2]. Кронштадт: Тип. «Кронштадт. вестн.», 1892.
- [*Исаак Сирин, прп.*] Святаго отца нашего Исаака Сирина Слова духовно-подвижническия. [Факс. изд.]. Козельск: Изд. Свято-Введенской Оптиной Пустыни, 2004.
- Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2012.
- Тимофей (Самбикин), игум.* Краткое описание жизни преосвященного Тихона первого епископа Воронежского и Елецкого. [Санкт-Петербург: Синод. тип., 1794].
- Тихон Задонский, свт.* Краткие нравоучительные слова, сочиненные преосвященным Тихоном, епископом Воронежским и Елецким, во время пребывания его на обещании той же епархии в Задонском монастыре. Москва: Универ. тип., 1833.
- [*Тихон Задонский, свт.*] Сочинения преосвященного Тихона: [в 15 т.]. Москва: Синодальная типография, 1836–1837.
- Тихон Задонский, свт.* Собрание творений: в 5 т. 2-е изд. Москва: Сестричество во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2008–2011.

### Литература

- Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература: сборник статей / ред. В. А. Котельников. Санкт-Петербург: Наука, 1994. С. 270–306.
- Верёвкина Н. В., Поветкина Н. Н.* Достоевский — исследователь русской души // «Имя писателя — Достоевский»: К 200-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского: методические рекомендации / сост. Н. В. Верёвкина, Н. Н. Поветкина; отв. ред. В. И. Белик. Ставрополь: ГБУК «СКУНБ им. Лермонтова», 2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://660001321.есимп.пф/site/pub?id=49915> (дата обращения: 24.1.2024).
- Гроссман Л. П.* Семинарий по Достоевскому: Материалы, библиография и комментарии. Москва; Петроград: Гос. изд.; Гос. трест «Петропечать»; Тип. Пропагандист, 1922.
- Иоанн (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении: Магистерская диссертация: Статьи разных лет. Москва: Изд. отд. Московской Патриархии; Мир отечества, 1993.
- Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве / пер. с серб. Л. Н. Даниленко. Санкт-Петербург: Адмиралтейство, 1998.
- Карпачёва Т. С.* Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2011. № 9. С. 216–231.
- Лебедев А.* Святитель Тихон Задонский и всяя России Чудотворец. Санкт-Петербург: Тип. журнала «Странник», 1865.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.

- Макаров Д. В.* Идеал человека в русской литературе (от Древней Руси до XX века): христианский контекст: монография. Москва: Флинта; Наука, 2013.
- Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова) / ред.-сост. Т. Н. Терещенко. Москва: Дарь, 2008.
- Сыромятников О. И.* Ф. М. Достоевский о войне и мире // Богословский вестник. 2022. №3 (46). С. 259–280.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006.
- Чеботарев В., Ефимов И.* Задонский чудотворец в воспоминаниях келейников. Москва: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001.
- Шиманский Г. И.* Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников православной церкви. Санкт-Петербург: Общество памяти игумении Таисии, 2017.

ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

# ПРОБЛЕМА ПЕРЕМЕЩЕНИЯ ЕПИСКОПОВ

В ЕЁ РАССМОТРЕНИИ СВЯЩЕННЫМ СОБОРОМ  
ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ 1917–  
1918 гг.

ЧАСТЬ 2\*

Монах Софроний (Вишняк)

кандидат богословия  
референт директора Православной гимназии имени прп.  
Сергия Радонежского  
141300, Сергиев Посад, ул. Клубная, д. 26а  
gweharall@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3354-9553>

**Для цитирования:** *Софроний (Вишняк), мон.* Проблема перемещения епископов в её рассмотрении Священным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Часть 2 // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 286–303. DOI: 10.31802/GV.2025.57.2.013

## Аннотация

УДК 271.2-726.2 (27-74) (27-46)

В статье исследуется поэтапное рассмотрение вопроса о перемещении епископов (метафетоне) в предсоборный и соборный периоды. В настоящей второй части рассмотрены следующие этапы: Предсоборное совещание, Предсоборный совет, Отдел Собора об епархиальном управлении, Пленарные заседания Собора, Епископское совещание. Как было показано в первой части, желание установить принципиальную неперемещаемость епископа в согласии с канонами было всеобщим в церковно-общественном сознании уже с начала XX в. Это было зафиксировано и в итоговых документах Предсоборного присутствия. Дальнейший ход вопроса под влиянием «реформаторской» группы шёл в сторону закрепления этого желания в виде запрета на перемещения епископов. Последнее принималось всеми, и разница виделась лишь в деталях. Сложность состояла в том, что вопрос о запрете на перемещение епископа связывался и обсуждался вкупе с другими преобразованиями, которые в предсоборной и соборной работе вызывали множество

\**Окончание.* Первая часть опубликована: *Софроний (Вишняк), мон.* Проблема перемещения епископов в её рассмотрении Священным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Часть 1 // БВ. 2025. № 1 (56). С. 292–308.

разногласий, как, например, выборность епископа. Однако тщательное исследование соборных документов показывает, что, тогда как другие проблемы епархиального управления (способ выбора епископа, степень участия клира и мирян в управлении и др.) вызывали бурные дискуссии, всеми чётко осознавалась необходимость уничтожить практику епископских перемещений, не вызывая никаких возражений ни на одном из этапов. Это один из редких случаев, когда на Соборе существовало абсолютное единомыслие. Благодаря ему в определении Собора естественным порядком и практически без обсуждений был внесён пункт о пожизненном пребывании епископа на кафедре. Однако в силу исторических обстоятельств этот пункт до настоящего времени так и не был воплощён в жизнь.

**Ключевые слова:** Поместный Собор 1917–1918 гг., перемещение епископа, перевод епископа, переход епископа, метафетон, епископская кафедра, несменяемость епископа, история Русской Церкви, русский епископат, Церковь и государство, каноны и практика.

Статья поступила в редакцию 22.11.2024; одобрена после рецензирования 28.12.2024

---

## The Issue of Translation of Bishops in Its Consideration by the 1917–1918 Holy Council of the Orthodox Church of Russia

### Part 2\*\*

#### Monk Sofronios (Vishnyak)

PhD in Theology

executive assistant to head of School at the St. Sergius of Radonezh Orthodox  
Gymnasium

26a Clubnaya st., Sergiev Posad 141300, Russia

[gweharall@gmail.com](mailto:gweharall@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-3354-9553>

**For citation:** Sofronios (Vishnyak), monk. “The Issue of Translation of Bishops in Its Consideration by the 1917–1918 Holy Council of the Orthodox Church of Russia. Part 1”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 286–303 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.013

**Abstract.** In this article, the A. investigates the step-by-step consideration of the question of translation of bishops (metatheton) in the pre-Conciliar and Conciliar periods. The following stages are examined in this Part 2: Pre-Conciliar Conference, Pre-Conciliar Council (Soviet), Department of the Council on Diocesan Administration, Plenary Sessions of the Council, Bishops’ Conference. As the A. showed in Part 1, the desire to establish the principle of non-transferability of bishop in accordance with the Holy Canons has been universal in the ecclesiastical

\*\**The end.* Part one published: *Sofronios (Vishnyak), monk. The Issue of Translation of Bishops in Its Consideration by the 1917–1918 Holy Council of the Orthodox Church of Russia. Part 2 // Theological Herald. 2025. № 2 (57). P. 292–308.*

and social consciousness since the beginning of the 20th century. This was also recorded in the final documents of the Pre-Conciliar Presence. The further course of the question under the influence of the «reformist» group went in the direction of strengthening this desire in the form of a ban on the translations of bishops. The latter was accepted by all and the difference was seen only in the details. The difficulty lay in the fact that the question of the prohibition of translations of bishops was connected and discussed in conjunction with other reforms, which in the pre-Council and Council work caused many disagreements, such as the election of bishop. However, a careful study shows that while other problems of diocesan administration (the method of bishop election, the degree of participation of clergy and laity in governance, etc.) provoked heated discussions, the need to eliminate the practice of translations was clearly recognised by all and raised no objections at any stage. This is one of the rare cases when there was absolute unanimity at the Council. Thanks to this, a clause on the lifetime tenure of a bishop at his see was introduced into the definitions of the Council naturally and practically without discussion. However, due to historical circumstances, this clause has not been realised to date.

**Keywords:** Local Council 1917–1918, translation of bishop, transfer of bishop, transition of bishop, metatheton, see of bishop, irremovability of bishop, history of Russian Orthodox Church, Russian episcopate, Church and State, canons and practice.

The article was submitted on 11/22/2024; approved after reviewing on 12/28/2024



## Введение

В данном исследовании<sup>1</sup> мы изучаем вопрос о перемещениях архиереев между кафедрами (метафетон), как он разбирался на Священном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., включая все предварительные этапы данного Собора. Статья является частью более широкого исследования об архиерейских перемещениях в Русской Церкви.

## Предсоборное совещание

Следующей стадией движения изучаемого вопроса стало Предсоборное совещание 1912–1916 гг. Это была немногочисленная рабочая группа, которая готовила документы на рассмотрение Собора; по замечанию исследователя, Совещание «не отличалось представительностью и интеллектуальным потенциалом Предсоборного Присутствия»<sup>2</sup>. Совещание видело свою задачу в приведении слишком смелых, как казалось, предложений Предсоборного присутствия к существующей синодальной практике. В частности, оно отказалось от выборности епископа, вернув его назначение в ведение Синода. В ту же компетенцию вернулись и перемещения епископов, поэтому соответствующий § 44 принял следующий вид:

«Избрание во Епископа и суждение о перемещении Епископов совершается по предложению Патриарха и после молитвы Святому Духу в общем собрании Святейшего Синода».

Но перемещение епископов Совещание всё же посчитало необходимым ограничить отдельным пунктом:

«Перемещение епархиальных Архиереев с одной епархии на другую допускается лишь по соображениям общецерковной пользы и по особо уважительным причинам» (§ 50)<sup>3</sup>.

Совещание работало закрыто, поэтому у нас нет сведений о тех дискуссиях, которыми сопровождалось принятие данных положений.

- 1 Начало исследования: «Проблема перемещения епископов в её рассмотрении Священным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Часть 1» // БВ. 2025. № 1 (56). С. 292–308.
- 2 *Дестивель И.* Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. Москва, 2008. С. 82.
- 3 *Савва (Тутунов), игум.* Епархиальные реформы: Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. Москва, 2011. С. 393–394.

### Предсоборный совет

Следующей стадией обсуждений стал Предсоборный совет, занимавшийся непосредственной подготовкой Собора и проработкой его повестки. Он проходил в июне–июле 1917 г., когда политическая обстановка в стране кардинально изменилась, что оказало существенное влияние и на церковную сферу. «Демократические» тенденции достигли пика, а работа Предсоборного совещания, мыслившего в логике «государственной Церкви», оказалась невостребованной. В состав Совета вошли семь архиереев по выбору всего епископата, представители духовно-учебных заведений, монашествующих, а также лица по приглашению Синода.

Основная часть работы проходила в отделах Совета. Епархиальным управлением занимался III отдел Совета под председательством сщмч. Агафангела (Преображенского), епископа Ярославского; одним из активнейших членов отдела стал профессор И. М. Громогласов<sup>4</sup>. Работа отдела проходила под сильным влиянием «реформаторов» (протоиерей Ф. Д. Филоненко, профессора Громогласов и А. И. Покровский); другие видные участники отдела — сщмч. Агафангел и П. Б. Мансуров — хотя и не были сторонниками реформаторских взглядов, однако выступали за широкое участие клира и мирян в епархиальном управлении<sup>5</sup>. Это предопределило крен Отдела в сторону радикальной «демократизации» епархиального управления. Одним из основных документов, положенных в основу работы Отдела, стал «революционный» проект вышеупомянутого Всероссийского съезда духовенства и мирян. В частности, высшей властью в епархии провозглашался епархиальный Собор, дела на котором должны были решаться простым большинством голосов; отдел признал неканоничным институт викарных епископов, высказался за необязательность монашества для епископата, упростил систему наград духовенства, предложил производить выборы епархиального архиерея на епархиальном собрании<sup>6</sup>. Вместе с этими положениями в итоговый документ Отдела был дословно перенесён из проекта съезда пункт о пожизненном пребывании епископа на кафедре.

Положение о выборах архиерея и его пожизненном пребывании на кафедре было принято на третьем заседании отдела 30 июня 1917 г.

4 Состав отдела см.: *Савва (Тутунов), игум.* Епархиальные реформы: Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. С. 282–283.

5 См.: Там же. С. 296.

6 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1 (Кн. 1). Москва, 2012. С. 16–17.

На нём присутствовали сщмч. Агафангел, протоиерей Ф. Филоненко, профессора И. М. Громогласов, М. Н. Васильевский и И. М. Покровский. В основу работы был положен проект Предсоборного совещания, который в данном случае был полностью пересмотрен. Так, § 43 (глава IV) о способах замещения архиерейских кафедр<sup>7</sup> был полностью изменён «как совершенно не отвечающий новому строю церковной и государственной жизни». Была установлена выборность архиерея «на чрезвычайных епархиальных Соборах согласно установленным на сей предмет правилам и по одобрении и утверждении избранного высшей церковной властью». (Этот пункт будет впоследствии пересмотрен Священным Собором). Что касается вопроса о перемещениях, отдел постановил заменить § 44 проекта Предсоборного совещания (цитирован выше), «как не соответствующий намеченному церковному строю», положением, заимствованным из постановлений Всероссийского съезда духовенства и мирян (Раздел III «Епархиальное управление»; глава 2 «Епископ», п. 31):

«Епископ пребывает на кафедре пожизненно и оставляет ее только по церковному суду или по постановлению высшей церковной власти в исключительных случаях, вызываемых пользой Церкви»<sup>8</sup>.

Этот пункт с некоторой корректировкой будет принят Собором и войдёт в его итоговые определения. К сожалению, отсутствие подробной стенограммы заседания не позволяет нам познакомиться с богословски-каноническим уровнем дискуссии и аргументами участников заседания.

Разработанный III отделом Предсоборного совета проект епархиального управления не был рассмотрен на общем заседании Совета «за краткостью времени»<sup>9</sup>. Впоследствии документы, подготовленные Советом, будут сочтены настолько радикальными, что участники Собора даже заподозрят канцелярию в подлоге<sup>10</sup>, а член III отдела сщмч. Кирилл (Смирнов), архиепископ Тамбовский, на 58-м пленарном заседании назовёт работу в Предсоборном совете «порчей работ Предсоборного совещания»<sup>11</sup>. Законопроект III отдела Совета «Об управлении

7 *Сава (Тутунов), игум.* Епархиальные реформы. С. 393: «Замещение архиерейских кафедр и увольнение епархиальных и викарных Архиереев совершается по определению Святейшего Синода, ВЫСОЧАЙШЕ утверждаемому».

8 Там же. С. 402. Соответственно, был изъят § 50 проекта Совещания, см. выше.

9 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 12. Москва, 2017. С. 22.

10 Там же. С. 33.

11 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 6. Москва, 2016. С. 714.

епархиальном» будет во многом пересмотрен Собором, но положение о пожизненном служении епископа войдет в итоговые определения Собора в формулировке, очень близкой к проекту Всероссийского съезда.

### **На Соборе. Отдел об епархиальном управлении**

Далее предмет должен был обсуждаться в отделах Священного Собора. Вопросами епархиального управления занимался II отдел Собора под председательством епископа Минского Георгия (Ярошевского). Запись в отделы на Соборе была свободной, и во II отдел записались двести тридцать пять человек; таким образом, он был одним из самых многочисленных на Соборе<sup>12</sup>. При этом доля епископата была одной из самых высоких по сравнению с другими отделами: около двадцати двух процентов. Однако далеко не все записавшиеся в Отдел принимали активное участие в его работе; среднее число участников заседаний составляло пятьдесят семь человек<sup>13</sup>. Считалось, что главной темой для Собора является вопрос о патриаршестве, рассматривавшийся I отделом. Однако некоторые участники Собора считали вопрос епархиального управления более важным. Например, архимандрит Вениамин (Федченков) на 58-м пленарном заседании Собора 2 декабря 1917 г. сказал:

«Я не один раз высказывался здесь о том, что вопрос об епархиальном управлении гораздо важнее вопроса, напр., о Патриархе; поэтому нам необходимо отнестись к этой работе как можно внимательнее»<sup>14</sup>.

В ходе заседаний Отдела горячо дискутировались вопросы о способе замещения епископских кафедр, о разукрупнении епархий, о викариях, о монашестве епископа и прочие. Вопрос же о епископских перемещениях по существу даже не рассматривался. Это характерная деталь, и она вполне понятна, поскольку перемещение епископов было общим местом в околоцерковной дискуссии уже с начала века, как мы показали выше, и по существу противников несменяемости епископа не было.

Несменяемость епископа была естественным следствием его выборности. Сам принцип выборности епископа также был общепринятым в Отделе, и дискуссии разворачивались лишь вокруг способа выборов, а точнее, вокруг степени участия в этих выборах клира и мирян.

12 См.: Документы Священного Собора. Т. 12. С. 26.

13 См.: Там же. С. 28.

14 Там же. Т. 6. С. 719.

Вот почему Отделу не потребовалось таких усилий для принятия общего положения о несменяемости епископа, каковые он предпринял для выработки общеприемлемого положения о способе замещения кафедры.

На 16-м и 17-м заседании отдела 19 и 22 ноября 1917 г. обсуждался способ избрания епископов. На первом заседании присутствовали восемьдесят человек, а на втором — шестьдесят шесть членов Отдела под председательством епископа Георгия. В обоих этих заседаниях участвовали выдающиеся лица, например, будущие священномученики и исповедники: преосвященные Александр (Трапицын), Анатолий (Каменский), Евгений (Зернов), Кирилл (Смирнов), а также ряд замечательных архиереев и церковных деятелей того времени, в том числе, иерархи Владимир (Тихоницкий), Евсевий (Никольский), Мелетий (Заборовский), Мефодий (Герасимов), архимандрит Вениамин (Федченков). В заседаниях 19 ноября также приняли участие апостол Камчатки митрополит Нестор (Анисимов), сщмч. Прокопий (Титов), архимандрит Гурий (Степанов), а 22 ноября — сщмч. Андроник (Никольский)<sup>15</sup>.

Профессор Громогласов, игравший в отделе основную роль и избранный помощником председателя, в своей речи 19 ноября обозначил проблему епископских перемещений следующим образом:

«...при замещении епископской кафедры возможны два случая <...>. Можно замещать освободившуюся кафедру путём избрания лица, уже имеющего епископский сан<sup>16</sup>, и лица, не имеющего епископского сана. Это два разных случая. Нам нужно высказаться по вопросу о допустимости перемещения епископов и внести постановление, что перемещение допустимо только в исключительных случаях. Перетягивание епископа с кафедры на кафедру не должно иметь места. Архипастырь обручается со своей паствой по образу брачного союза. И разве по зову другой невесты может епископ оставить свою жену — Церковь? Для блага церковного может иногда потребоваться перемещение епископа, но не по избранию другой паствы, а лишь по распоряжению высшей церковной власти, например, Собора. Итак, избрание епископа, уже занимающего кафедру, не должно иметь места»<sup>17</sup>.

По итогам обсуждений 22 ноября было выработано несколько формул избрания епископа. Ввиду их многочисленности было решено голосовать отдельные положения. Положение Громогласова о том,

15 Исходя из таблицы посещаемости: Документы Священного Собора. Т. 12. С. 486 слл.

16 Избрание лица, уже имеющего епископский сан, автоматически ведёт к перемещению, если этот епископ является правящим, а не праздным, викарным, титулярным и т. п. — М. С.

17 Документы Священного Собора. Т. 12. С. 206.

что перемещение епископов высшей церковной властью допускается в исключительных и чрезвычайных случаях, было принято<sup>18</sup>. В итоге Отдел большинством голосов принял § 15 об избрании епископа, к которому в качестве примечания было сделано дополнение:

«В исключительных и чрезвычайных случаях, ради блага церковного, допускается назначение и перемещение епископов высшей церковной властью»<sup>19</sup>.

Эта формула (с заменой слова «епископов» на «архиереев») будет одобрена Собором и войдёт в его итоговые определения.

Однако данным примечанием была обозначена возможность делать исключения из общего правила неперемещения, и притом в связи с выбором епископа, но надлежало утвердить отдельным пунктом само это правило. Протоколы Отдела не позволяют с точностью сказать, когда это было сделано.

На 11-м заседании 25 октября 1917 г. специальная комиссия в составе Отдела предложила внести в проект Предсоборного совета пять новых параграфов, касающихся епископа, на основании проходивших ранее в Отделе обсуждений<sup>20</sup>. В итоге на заседании были приняты эти параграфы, а также отредактированы два параграфа из проекта Совета, но положения о перемещаемости среди этих пунктов нет<sup>21</sup>.

На следующем заседании 26 октября были приняты шесть новых пунктов, частично на основании редакции проекта Совета<sup>22</sup>, но вопрос о пожизненном служении ими также не был затронут.

Нужно думать, этот пункт был автоматически перенесён в доклад (итоговый документ) Отдела из проекта Предсоборного совета, и сделано это было 22 ноября после общего принятия Отделом принципа неперемещаемости. На это указывает ссылка на принятый 22 ноября § 15 о новой процедуре избрания епископа. Сравним проект Предсоборного совета<sup>23</sup> и итоговый документ Отдела<sup>24</sup>.

18 Документы Священного Собора. Т. 12. С. 232.

19 Там же. С. 233.

20 Там же. С. 165.

21 Там же. С. 167.

22 Там же. С. 168.

23 Там же. Т. 1 (Кн. 1). С. 462–463.

24 Там же. Т. 12. С. 310.

Проект Предсоборного совета	Итоговый документ Отдела
§2. Епископ избирается на кафедру чрезвычайным епархиальным Собором по особым правилам и, по одобрении ( <i>греч.</i> δοκμασία) присутствовавшими при его избрании Епископами, утверждается высшей церковной властью с доведением до сведения Правительства.	§15. Избрание епископа на епархиальную кафедру производится следующим образом... <новая процедура избрания, принятая отделом 22 ноября>. <b>Примечание.</b> В исключительных и чрезвычайных случаях, ради блага церковного, допускается назначение и перемещение епископов высшей церковной властью.
§ 4. Епископ пребывает на кафедре пожизненно и оставляет ее только по церковному суду или по постановлению высшей церковной власти в исключительных случаях, вызываемых пользой Церкви.	§ 17. Епископ пребывает на кафедре пожизненно и оставляет ее только по церковному суду или по постановлению высшей церковной власти в случаях, указанных выше в примечании к § 15-му.

Таким образом, положение о перемещении епископа было принято Отделом без каких бы то ни было разногласий.

Среди документов Отдела имеется также направленное ему постановление епархиальных съездов духовенства и мирян Херсонской епархии 19–26 апреля и 20–30 июня 1917 г. (не утверждённое правящим епископом), в котором среди положений о епархии значится пункт о пожизненном служении епископа<sup>25</sup>. Архиепископ Савва (Тутунов) полагает, что июньский съезд Херсонской епархии принял решения, почти дословно повторяющие резолюции Всероссийского съезда духовенства и мирян, под влиянием делегата от этой епархии на Всероссийском съезде А. И. Покровского<sup>26</sup>, что несколько умаляет достоинство постановлений этого съезда как выражения самостоятельных взглядов.

### На Соборе. Пленарные заседания

Последней стадией обсуждений должны были стать пленарные заседания Собора. Ко времени обсуждения изучаемого вопроса — декабрь 1917 г. — январь 1918 г. — внешняя обстановка в стране ещё раз кардинальным образом изменилась: к власти пришли большевики, открывшие гонения на Церковь. Начиналась гражданская война, большая часть членов Собора физически не могла участвовать в заседаниях. Количество заседающих на второй сессии в некоторых случаях не превышало

25 Документы Священного Собора. Т. 12. С. 380: «...Все церковное управление в епархии должно быть конструировано на следующих положениях <...> 7. Епископ избирается пожизненно. Он может оставить служение только по желанию, суду и мерам высшей церковной власти, вызываемыми пользой Церкви».

26 См.: Савва (Тутунов), игум. Епархиальные реформы. С. 268.

половины от заседавших в первую сессию. На многих заседаниях основное внимание уделялось обсуждению злободневных вопросов, связанных с новыми условиями существования Церкви во враждебном окружении, а плановое обсуждение документов отделов становилось второстепенным. Но, как и в предсоборных обсуждениях и дискуссиях в отделах, вопрос о выборности и несменяемости епископа продолжал оставаться общепринятым мнением участников Собора. Ещё в первую сессию на 28-м заседании 21 октября 1917 г. пермский епархиальный миссионер А. Г. Куляшев, выражая общее мнение соборян, сказал:

«...в обновленной Церкви священников и епископов мы собираемся избирать не на какое-либо время, а пожизненно: и приходской священник, и епископ определяются на всю жизнь»<sup>27</sup>.

Обсуждение доклада II отдела о епархиальном управлении началось с 58-го заседания 2 декабря 1917 г. в ходе первой сессии Священного Собора<sup>28</sup>. Обсуждение главы «О епископе», в которую входили пункты о перемещениях, началось на 60-м заседании 5 декабря. Первая часть заседания была посвящена декрету народных комиссаров о передаче церковных земель в распоряжение волостных земельных комитетов, что отняло у участников значительную часть времени и сил. Тем не менее § 15 об избрании епископа вызвал дискуссии; однако, как и ранее, вопрос о неперемещаемости епископов никаких разногласий не вызывал, а прения шли вокруг способа участия в избрании клира и мирян. На 61-м, 62-м и 63-м заседаниях (7 и 8 декабря) предполагалось продолжить обсуждение вопроса, но на него не хватило времени из-за множества текущих проблем. На 64-м заседании 8 декабря вопрос даже не был включён в повестку, а на 65-м заседании было решено перенести его рассмотрение ввиду того, что это было последнее заседание первой сессии.

Рассмотрение вопроса было запланировано на начало второй сессии Священного Собора (с 20 января 1918 г.). Однако на заседаниях 66-м, 67-м и 68-м (20, 22 и 24 января), в повестку которых входил доклад Отдела епархиального управления, собрание вновь уклонилось в обсуждение текущих вопросов (послание патриарха Тихона от 19 января, захват синодальной типографии). К обсуждению доклада Собор вернулся лишь на 69-м заседании 25 января, на котором присутствовали сто семьдесят восемь членов Собора, в том числе двадцать восемь

27 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. Москва, 2015. С. 573.

28 Здесь и далее, ради однообразия, даты указаны по старому стилю.



архиереев. Прения вновь развернулись вокруг способа избрания епископа. Обсуждение перемещаемости ограничилось репликой П. Б. Мансурова, высказавшегося о необходимости «прекращения переводов епископов с одной кафедры на другую»<sup>29</sup>, которого полностью поддержал мирянин от Тверской епархии В. Г. Рубцов (будущий новомученик).

Более тщательно вопрос был рассмотрен на 70-м заседании 26 января. В докладе Отдела примечание о перемещениях лишь в чрезвычайных случаях сделано к § 15 об избрании епископа. Профессор И. М. Громогласов, по предложению которого была составлен этот параграф, справедливо заметил, что «вопрос о перемещении епископов — другой вопрос, чем избрание».

«Перемещение епископов, — заметил он, — не есть что-либо особенное, а есть случай, о котором говорится в ст. 17-й: она говорит о пожизненном пребывании епископа на кафедре; условия, при которых возможно отступление от этого общего правила, должны быть оговорены в той-же 17-й ст.»<sup>30</sup>.

В связи с этим он предложил заменить § 15 двумя другими статьями, в которых следует оговорить принцип избираемости епископа и его способ, а в вопросе о неперемещаемости ограничиться 17-й статьёй. (Это разумное предложение профессора И. М. Громогласова по итогам голосования не было принято, скорее всего, из-за несогласия большинства с предложенным им альтернативным способом избрания епископа.)

В дальнейших обсуждениях протоиерей Н. В. Цветков сказал:

«Я боюсь, что это примечание [к § 15. — М. С.], оставаясь в таком виде, даст возможность проявлять произвол при замещении епископских кафедр. Мы уже знакомы с произволом при прежнем режиме — мы знаем, как переводились епископы с одной кафедры на другую. Теперь, конечно, не то: церковной жизнью будут распоряжаться органы, которые родились в недрах Собора и которые заслуживают доверия»<sup>31</sup>.

В связи с этим он предложил переформулировать примечание, оговорив в нём случаи, в которых возможно назначение епископов, а по поводу перемещений высказаться так:

«Перемещение епископа с одной кафедры на другую Высшей Церковной Властью и добровольный его переход с одной кафедры на другую

29 Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. 6: Деяния 64–77. Москва, 1918. С. 65.

30 Там же. С. 84.

31 Там же. С. 91.

происходит только с согласия той епархии, откуда переводится или переходит епископ»<sup>32</sup>.

Предложение протоиерея Н. В. Цветкова вызвало противодействие епископа Челябинского Серафима (Александрова). Он отметил, что предложения протоиерея по поводу назначений излишни, поскольку подразумеваются в примечании. Что касается перемещений, епископ сказал:

«В примечании к этой статье говорится о назначении и перемещении епископов одной Высшей Церковной Властью в исключительных и чрезвычайных случаях, например, возможно, что климатические условия данной епархии вредны для здоровья епископа. Что же, неужели его нельзя перевести в другую, где он может принести большую пользу? Возможно много подобных чрезвычайных случаев. Всех их перечислить нельзя. Затем, по статье 15-й, в подобных исключительных обстоятельствах дело передаётся на усмотрение Священного Синода, состоящего из 12 выборных членов, не доверяя которым мы не имеем никаких оснований. Ввиду этого, я полагаю, что и примечание к ст. 15-й нужно сохранять в редакции, предложенной Отделом»<sup>33</sup>.

Из этих слов видно, что «чрезвычайные случаи», прописанные в примечании, могли толковаться довольно широко и, во всяком случае, за пределами рамок, предусмотренных священными канонами (14 Апост.), что, по нашему мнению, не соответствовало намерению полноты Священного Собора. Поэтому опасения в возможном произволе и злоупотреблениях этим примечанием, высказывавшиеся на Предсоборном присутствии профессором Н. С. Суворовым, не были беспочвенными.

По итогам голосования поправка протоиерея Н. В. Цветкова не была принята. Собор принял § 15 в редакции Отдела с добавлением ещё двух примечаний, не касавшихся вопроса о перемещении<sup>34</sup>.

Параграф 17 о пожизненном пребывании епископа на кафедре был принят Собором на 71-м заседании 27 января в изложении Отдела без обсуждений. На заседании присутствовало сто восемьдесят девять членов Собора, в том числе тридцать один архиерей.

32 Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. 6. С. 91. Принцип добровольности перемещения существовал в то время в Константинопольской Церкви и, вероятно, оттуда и был позаимствован.

33 Там же. С. 92.

34 Там же. С. 94–95.

### Епископское совещание

Как мы заметили выше, все определения Собора подлежали рассмотрению совещания епископов, в которое входили все присутствовавшие на Соборе архиереи, включая викарных. Постановления Собора об епархиальном управлении, принятые в его общих заседаниях, в которые входило и положение и неперемещаемости и пожизненном служении архиерея на кафедре, было принято Епископским совещанием 11 февраля 1918 г. (журнал № 19) под председательством патриарха Тихона<sup>35</sup>. На этом заседании присутствовало всего лишь восемнадцать епископов. Журнал заседания не содержит протоколов каких-либо дискуссий; очевидно, что их и не было при принятии столь обширного документа на одном заседании, на котором это было к тому же не единственным пунктом повестки. Это говорит о том, что епископат был вполне согласен с принятым положением о неперемещении. Таким образом, положение о неперемещении епископа прошло все стадии обсуждения и было принято с нравственной и процедурной стороны безупречно.

Итак, принцип неперемещаемости епископа был принят Священным Собором практически единогласно без особых обсуждений в редакции Отдела епархиального управления (сдвинулась лишь нумерация статей). Его итоговый вид представлен в таблице ниже.

### Заключение и выводы

Ход соборных обсуждений по вопросу епископских перемещений можно представить в таблице.

<b>Предсоборное присутствие</b>	Для устранения недостаточного знакомства с епархией и в интересах сближения епископа с епархией признается нежелательным перемещение епископов с одной кафедры на другую. Такое перемещение допустимо лишь в исключительных случаях, насколько его можно примирить со свободой избрания епископов на епархии и согласовать с каноническими нормами <sup>36</sup> .
---------------------------------	--

35 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 4. Москва, 2015. С. 71.

36 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. Т. 1. С. 606.

<b>Предсоборное совещание</b>	<p>&lt;§ 43. Об избрании Епископа Св. Синодом и его утверждении императором&gt;.</p> <p>§ 44. Избрание во Епископа и суждение о перемещении Епископов совершается по предложению Патриарха и после молитвы Святому Духу в общем собрании Святейшего Синода.</p> <p>&lt;...&gt;</p> <p>§ 50. Перемещение епархиальных Архидиаконов с одной епархии на другую допускается лишь по соображениям общецерковной пользы и по особо уважительным причинам<sup>37</sup>.</p>
<b>Предсоборный совет</b>	<p>&lt;§ 85–86. Об избрании епископа&gt;</p> <p>§ 87. Епископ пребывает на кафедре пожизненно и оставляет её только по церковному суду или по постановлению высшей церковной власти в исключительных случаях, вызываемых пользою Церкви<sup>38</sup>.</p>
<b>Отдел об епархиальном управлении</b>	<p>§ 15. Избрание епископа на епархиальную кафедру производится следующим образом... <i>&lt;новая процедура избрания, принятая Отделом&gt;</i>.</p> <p><b>Примечание.</b> В исключительных и чрезвычайных случаях, ради блага церковного, допускается назначение и перемещение епископов высшей церковной властью.</p> <p>&lt;...&gt;</p> <p>§ 17. Епископ пребывает на кафедре пожизненно и оставляет её только по церковному суду или по постановлению высшей церковной власти в случаях, указанных выше в примечании к § 15<sup>39</sup>.</p>
<b>Пленарные заседания</b>	<p><i>&lt;Принят документ в редакции Отдела об епархиальном управлении с правками, не касающимися вопроса о перемещениях&gt;</i></p>
<b>Определения Собора</b>	<p>16. Избрание епархиального Архидиакона производится следующим образом... <i>&lt;процедура избрания&gt;</i>.</p> <p><b>Примечание 1.</b> В исключительных и чрезвычайных случаях, ради блага церковного, допускается назначение и перемещение Архидиаконов высшей церковной властью.</p> <p>&lt;...&gt;</p> <p>18. Архидиакон пребывает на кафедре пожизненно и оставляет её только по церковному суду или по постановлению высшей церковной власти, в случаях, указанных выше, в примечаниях к ст. 16<sup>40</sup>.</p>

Так принцип неперемещаемости архиерея, который был общим местом в церковном сознании уже с начала XX в., нашёл утверждение и формулировку в определениях Собора. Всё движение вопроса показывает, что этот принцип принимался всеми и не вызывал каких-либо разногласий. Это был один из немногих вопросов на Соборе, по которому

37 Савва (Тутунов), игум. Епархиальные реформы. С. 393–394.

38 Документы Священного Собора. Т. 1 (Кн. 1). С. 463.

39 Документы Священного Собора. Т. 12. С. 310.

40 Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Москва, 1918. Вып. 1. Приложение к «Деяниям» второе. С. 18–19.

уже предварительно существовало единомыслие и в котором были согласны представители «демократического» и «иерархического» течения. Это неудивительно, поскольку епископские перемещения, в сущности, не были выгодны никому и держались лишь по недоразумению, по инерции запущенной царём Петром синодальной машины. Как только церковное сознание получило возможность свободно проявить себя, оно сразу обозначило чуждость этой практики для Церкви и отвергло её.

Инициатива ограничения архиерейских перемещений исходила от сторонников «демократизации» епархиального управления, которые были настроены решительно и в этом отношении, как ни парадоксально, стояли ближе к букве и духу священных канонов. Что касается архиереев, то их позиция плохо видна из соборных дискуссий, поскольку они почти не участвовали в обсуждении<sup>41</sup>. Как можно понять по немногочисленным репликам на Соборе, высказывавшиеся епископы в принципе были не против ограничения перемещений, понимая их неканоничность, но желали оставить для себя возможность перемещений, не связывая себя канонической нормой<sup>42</sup>. (Вероятно, настороженность архиереев была вызвана тем, что положение о неперемещении шло в группе с другими преобразованиями, имевшими неканонический характер, такими как выборы епископа с решающим голосом клира и мирян.) Но, поскольку существовало единомыслие

41 В этом плане гораздо показательнее «Отзывы епархиальных архиереев» 1905–1906 гг. Хотя тема перемещений не поднималась в опроснике, несколько епископов, в том числе таких авторитетных, как смчч. Владимир (Богоявленский), сочли необходимым решительно высказаться о прекращении перемещений; см.: *Вишняк М. А.* Проблема перемещений епископов Православной Российской Церкви в «Отзывах епархиальных архиереев» 1905–1906 гг. // Вестник ЕДС. 2025. № 49. С. 156–180.

42 Можно сравнить такую расстановку сил с положением дел в Элладской Церкви, где в 60-х гг. XX в. бурно обсуждался вопрос перемещений. Там против перемещений объединились немногочисленные епископы, часть традиционалистски настроенного клира и множественные мирянские «религиозные организации», боровшиеся за «очищение» Церкви. Им противостояла влиятельная группировка архиереев, контролировавших Священный Синод, которые использовали перемещения в своих корыстных целях в борьбе за власть. Борьба закончилась принятием устава, значительно ограничивающего перемещения. См.: *Софроний (Вишняк), мон.* Практика архиерейских перемещений (метафетон) в Элладской Церкви. Часть III: 1959–1977 гг. // Праксис. 2024. № 3 (16). С. 38–64. В Российской Церкви рассматриваемого периода в данном случае наблюдается гораздо большее единомыслие всех церковных групп и более высокое церковное сознание епископата, который, если и не желал полной отмены перемещений, то делал это не из корыстных карьерных побуждений.

в главном, эти две позиции нетрудно было примирить, что и было изящно проделано Собором.

Обсуждение вызывали лишь детали, а именно: в каких случаях можно допустить исключение из общего правила и нужно ли чётко их оговаривать. В итоге Собор пришёл к мнению, что следует отказаться от подробной регламентации случаев, в которых перемещение допустимо, доверив этот вопрос высшей церковной власти. Среди особенностей соборного определения можно выделить отсутствие канонического обоснования, которое, возможно, помогло бы избежать произвола в толковании определений Собора.

К сожалению, определению Собора о неперемещаемости епископов (как и многим другим) не суждено было воплотиться в жизнь. Ввиду наставших гонений они никогда не выполнялись на практике как по объективным, так и, в большей мере, по субъективным причинам. Уже с 1927 г. митрополит Сергей (Страгородский) с временным Синодом при нём начал массовые перемещения епископов, и эта практика более или менее сохранялась вплоть до конца советского периода. С 1988 г., несмотря на задекларированное новым уставом (очевидно, под влиянием определений Собора 1918 г.) перемещение архиереев лишь «в исключительных случаях» (глава V.26.а, аналогично — в современной редакции устава от 2017 г.), массовые перемещения епископов сохранились. И в этом, надо признать, современная церковная жизнь далеко отстоит от духа, мысли и намерения Священного Собора 1917–1918 гг.

### Источники

- Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1 (Кн. 1). Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. Москва: Новоспасский монастырь, 2012.
- Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 4. Документы Совещания епископов и Судной комиссии Собора. Москва: Новоспасский монастырь, 2015.
- Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. Деяния Собора с 1-го по 36-е. Москва: Новоспасский монастырь, 2015.
- Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 6. Деяния Собора с 37-го по 65-е. Москва: Новоспасский монастырь, 2016.
- Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 12. Протоколы заседаний и материалы Отдела об епархиальном управлении. Москва: Новоспасский монастырь, 2017.
- Журналы и протоколы заседаний Высочайше учреждённого Предсоборного присутствия (1906). Москва: Новоспасский монастырь, 2014. Т. 1–4.

Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. 6: Деяния 64–77. Москва: Изд. Соборного Совета, 1918.

Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Москва: Изд. Соборного Совета, 1918. Вып. 1. Приложение к «Деяниям» второе.

### Литература

*Вишняк М. А.* Проблема перемещений епископов Православной Российской Церкви в «Отзывах епархиальных архиереев» 1905–1906 гг. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2025. № 49. С. 156–180.

*Дестивель И.* Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. Москва: Крутицкое подворье, 2008.

*Савва (Тутунов), игум.* Епархиальные реформы: Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. Москва: Духовная библиотека, 2011.

*Софроний (Вишняк), мон.* Практика архиерейских перемещений (метафетон) в Эллладской Церкви. Часть III: 1959–1977 гг. // Праксис. 2024. № 3 (16). С. 38–64.

# К ПРОБЛЕМЕ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА В УСЛОВИЯХ ВООРУЖЁННОГО КОНФЛИКТА

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ  
(С УЧЁТОМ ОПЫТА СПЕЦИАЛЬНОЙ ВОЕННОЙ  
ОПЕРАЦИИ)

Священник Олег Овчаров

кандидат юридических наук, доцент  
доцент Военного университета имени князя Александра  
Невского Министерства обороны Российской Федерации  
заместитель председателя Синодального Отдела  
по взаимодействию с Вооружёнными Силами  
и правоохранительными органами  
115093, Москва, Большая Серпуховская ул., 24/21Ас2  
o.oleg.1968@mail.ru

**Для цитирования:** *Овчаров О., свящ.* К проблеме правового регулирования деятельности военного духовенства в условиях вооружённого конфликта: история и современность (с учётом опыта специальной военной операции) // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 304–326. DOI: 10.31802/GB.2024.57.2.015

## **Аннотация**

УДК 27-74 (348) (355)

В статье кратко рассмотрены и проанализированы источники церковного и государственного права, регулирующие деятельность духовенства в войсках в условиях вооружённых



конфликтов как в дореволюционный период Российской империи, так и в период новейшей истории России. Правовые нормы Церкви и государства Российского рассматриваются в хронологической последовательности. В зависимости от их содержания анализируются: правовое положение священнослужителя в военной организации, его священнические обязанности и ответственность за их нарушение, юрисдикция и подчинение вышестоящему руководству. Особое внимание уделяется структуре военного духовенства в зоне ведения боевых действий, в воюющих войсках, в том числе и на фронтах Первой мировой войны, когда эта структура достигла пика своего развития, в сопоставлении с современным состоянием военного духовенства в районе проведения специальной военной операции. Предлагаются и рассматриваются некоторые меры по дальнейшему совершенствованию института военного духовенства с учётом его участия в вооружённых конфликтах, в том числе концептуальные положения и принципы его организационного устройства.

**Ключевые слова:** церковное право, государственное право, право военнослужащих на свободу вероисповедания, военное духовенство, протопресвитер военного и морского духовенства, главный священник СВО, специальная военная операция, вооружённый конфликт, война, военная служба.

Статья поступила в редакцию 12.1.2025; одобрена после рецензирования 8.4.2025

---

## On the Problem of Legal Regulation of the Activities of Military Clergy in Armed Conflict: History and Modern Times (Taking into Account the Experience of a Special Military Operation)

**Priest Oleg Ovcharov**

PhD in Law, Associate Professor

Associate Professor at the Prince Alexander Nevsky Military University at the Ministry of Defense of the Russian Federation

Deputy Chairman of the Synodal Department for Cooperation with the Armed Forces and Law Enforcement Agencies

24/21As2 Bolshaya Serpukhovskaya st., Moscow, 115093, Russia

[o.oleg.1968@mail.ru](mailto:o.oleg.1968@mail.ru)

**For citation:** Ovcharov, Oleg, priest. "On the Problem of Legal Regulation of the Activities of Military Clergy in Armed Conflict: History and Modern Times (Taking into Account the Experience of a Special Military Operation)". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 304–326 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.015

**Abstract.** The article briefly examines and analyzes sources of church and state law regulating the specifics of the activities of the clergy in the troops, in armed conflicts both in the pre-revolutionary period of the Russian Empire and in the period of modern Russian history. Legal norms of the Russian Church and State are considered in chronological order. According to their content, an analysis is made of changes in the legal status of a clergyman in a military organization, his priestly duties and responsibility for their violation, jurisdiction and subordination to higher management. Particular attention is paid to the organization of the construction of the structure of the military clergy in the combat zone, in the warring troops, including on the fronts of the First World War, when this structure reached its peak of development, in comparison with the current state of the military clergy in the area of a special military operation. Some measures are proposed and considered for further improvement of the institution of military clergy, taking into account its participation in armed conflicts, including the conceptual provisions and principles of its organizational structure.

**Keywords:** church law, state law, the right of military personnel to freedom of religion, military clergy, archpriest of the military and naval clergy, chief priest of the SVO, special military operation, armed conflict, war, military service.

The article was submitted on 1/12/2025; approved after reviewing on 4/8/2025

## Введение

Приступая к исследованию церковных и государственных правовых основ деятельности военного духовенства, сопровождающего воинские подразделения на театре войны, в боевой обстановке, в районе проведения специальной военной операции или в зоне вооружённого конфликта, необходимо учитывать и существующие теологические знания и сведения, имеющиеся в Священном Писании по схожим вопросам. Одна из наиболее важных сторон — это взаимодействие армии и военного духовенства относительно церковных вопросов, а именно: организации духовной жизни воинских подразделений, удовлетворения религиозных нужд воинов на поле боя, в военном походе, на театре военных действий.

Во-первых, позиция Русской Православной Церкви по этому вопросу раскрывается в Положении о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации<sup>1</sup>, где в первых строчках (во вводной части) отмечается, что в отношении воинского служения эта позиция основана на том, что ратная служба спасительна для христианина при условии соблюдения заповедей о любви к Богу и ближним, вплоть до готовности положить *душу свою за други своя* (Ин. 15, 13), что, по слову Христа Спасителя, является высшим проявлением жертвенной христианской любви.

В том же фрагменте Положения указывается, что Русская Православная Церковь видит насущную необходимость в возрождении духовных основ воинского служения, призывая военнослужащих к подвигу и молитве. Церковь во все времена относилась с уважением к воинам, которые ценой собственной жизни и здоровья выполняли свой долг. Также в документе отмечается важная особенность:

«Благовествуя о Христе Спасителе, пастырь призван воодушевлять военнослужащих на ратное служение».

Говорится в Положении и о том, что работа с личным составом требует «особого пастырского душепопечения». Положение указывает на предназначение военного священника: «стать духовным отцом военнослужащих», «помогать им с христианской точки зрения осмысливать свой долг».

1 Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации. Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26.12.2013 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481010.html>

Особое пастырское попечение, помощь воинам в осмыслении воинского долга с христианской точки зрения и воодушевление их на ратное служение — особенно в суровых условиях военных походов, выполнения боевых задач — требует сопровождения воинских подразделений военным духовенством, проживания священника рядом с воинами и совершение пастырского служения вдали от своих правящих архиереев в течение продолжительного времени. Это в свою очередь создаёт некоторые сложности в управлении военным духовенством и может привести в децентрализации и хаосу, что негативно отразится и на «особом пастырском душепопечении», и на военном деле и само по себе недопустимо ни для Церкви, ни для государства.

Во-вторых, Правила святых апостолов (Апост. пр. 39) устанавливают:

«Пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают. Ибо ему вверены люди Господни, и он воздаст ответ о душах их»<sup>2</sup>.

Встаёт вопрос о том, как правильно организовать деятельность военных священников в периоды военных походов, а также как сохранять при этом организационное единство. Военный священник в боевой обстановке должен личным примером, словом и делом помогать воинам исполнить наилучшим образом их воинскую обязанность, священник сам должен отдавать долг жертвенной любви к Богу и ближним.

Опыт Церкви и государства Российского свидетельствует, что в истории с древних времён деятельность священников на поле брани в разные периоды регулировалась церковным и государственным правом. Ныне же специальная военная операция обнаружила отсутствие в современной России нормативных правовых документов, как церковных, так и государственных, регулирующих деятельность военного духовенства при вооружённом конфликте, в условиях долговременных ожесточённых боевых действий.

## 1. Лучший дореволюционный отечественный опыт

Примечательно, что в первом правовом документе, регулирующим деятельность военного священника в войсках, а именно в «Артикулах воинских»<sup>3</sup> за 1715 г., во второй главе «О службе Божии и о священниках», устанавливается не только порядок отправления богослужений

- 2 Правило 39 Святых Апостолов // Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб. Москва, 2001. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim\\_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselsenskih-soborov-s-tolkovanijami/39](https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselsenskih-soborov-s-tolkovanijami/39)
- 3 Артикул воинский (утв. Петром I 26.4.1715 г.). URL: <https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/2008/>

в военных лагерях, но и ответственность военного духовенства за его нарушение. Артикул 15 предусматривал следующие взыскания, налагаемые на военного священника: за не отправление богослужения «без знатной причины» — в виде штрафа «по 1 рублю в шпиталь дать», а «ежели оный во время службы Божия пьян будет», тогда за первый и второй раз «от начального священника при войске жестоко за то наказан». За третье подобное правонарушение Артикулы воинские требовали, чтобы этот военный священник был «к духовному суду отослан и потом своего чина и достоинства лишен быть».

Здесь обращает на себя внимание то обстоятельство, что провинившийся священник должен быть «жестоко за то наказан» не от своего архиерея, имеющего соответствующую духовную власть над священником, а «от начального священника при войске». Что это за военный священник, обладающий некоторыми архиерейскими полномочиями по надзору за другими военными священниками и их наказанию, можно узнать из вышедшего годом позже «Устава воинского»<sup>4</sup> (был утверждён 30 марта 1716 г. Петром I), в 29-й главе которого устанавливаются статус и полномочия обер-полевого священника:

«Обер-полевой Священник, при Фельдмаршале или командующем Генерале быти должен, который казанье чинит, литургию, установленные молитвы и прочие священнические должности отправляет. Оный имеет управление над всеми полевыми Священниками, дабы со всякою ревностию и благочинием свое звание исполняли, которые должны почасту у оного быть, дабы ведать могли, что оным повелено будет чинить. Такожде в сумнительных делах имеют от него изъяснение получать. Бude чрезвычайное какое моление, или торжественный благодарный молебен при войске имеет отправлен быть, то долженствует он прочим полковым священникам по указу командующего Генерала приказать: како при каждом полку оные отправлять. Когда ссоры и несогласии между полковыми священниками произойдут, тогда должен он оных помирить и наставлять их к доброму житью; пачеже сам он в достоинстве чина своего учен, осмотрителен, прилежен, трезв и доброго жития должен быть, дабы он ни в чем собою к соблазну другим случая не подал, чтоб о его чину с поруганием и соблазном не рассуждали»<sup>5</sup>.

4 Книга устав воинских: О должности генералов, фелт маршалов, и всего генералитета, и протчих чинов которые при воиске надлежат быть, и о иных воинских делах, и поведениях, что каждому чинить должно. Санкт-Петербург, 1719. 240 с.

5 Там же. С. 35–36.

Анализ указанного фрагмента показывает, что в «Воинском уставе», по сути, юридически закреплялась иерархическая структура полевых военных священников (в соответствии с военной иерархией), их непосредственное подчинение обер-полевому священнику (а не своим командирам, при которых они состоят) — по сути, главному военному священнику. Перечислялись в данной норме полномочия и главного полевого военного священника по отношению к другим (полевым) священникам: право наказывать («казанье чинит») полевых священников, давать им повеления, а также «изъяснение» в «сумнительных делах», давать приказания полевым священникам «по указу командующего Генерала» по части отправления молебнов, примирять полковых священников, когда «ссоры и несогласия» между ними возникают, наставлять подчинённых полевых священников «к доброму житию».

Как видно, главному военному (обер-полевому) священнику предоставлялись достаточно обширные полномочия по управлению подчинёнными полевыми священниками. Делалось это неспроста. Цель здесь же и указана: «дабы со всякою ревностию и благочинием свое звание исполняли». Видимо без надзора главного военного священника возникали с этим определённые трудности. И для облегчения указанного надзора за подчинёнными и управления ими «Воинский устав» возлагал на полевых священников соответствующую обязанность пред обер-полевым священником «почасту у оного быть, дабы ведать могли, что оным повелено будет чинить»<sup>6</sup>. Рассматриваемая правовая норма устанавливала и высокие требования к личным качествам обер-полевого священника.

Отметим, что главный полевой священник не поставлен в подчинённое положение по отношению к командующему генералу, но лишь при нём «быти должен», то есть рядом с ним, для выполнения своих религиозных обязанностей и управления всеми полевыми военными священниками, для оказания соответствующей помощи командующему генералу. Это указывает на две параллельные иерархические структуры: военного командования и военного духовенства. Таким образом, две власти священническая и государственная не смешивались, действовали относительно обособленно. Не смешивались и природы этих двух организаций, и цели их деятельности, не нарушалось церковное право. Это обособление явилось определяющим при уяснении статуса как военного духовенства, так и военного священника, включая главного военного священника.

6 Там же. С. 36.

Аналогичный подход применялся и при организации деятельности военного духовенства в военно-морском флоте: в «Морском уставе», утверждённом Указом Петра I от 13 января 1720 г., в 9-й главе 3-й книги закреплялись обязанности начального священника:

«Начальной священник должен быть на корабле Аншеф командующего и иметь управление над всеми священниками во флоте. И как время допустит, быть на каждом корабле для надзирания священников, что исправляют ли они свою должность? И буде найдется такой, что должности своей не исправляет, или на которого будут ему жаловаться офицеры, или прочие служители, в таком случае он должен того священника исправлять по силе погрешения, словами или наказанием, чему будет достоин, по правилам церковным»<sup>7</sup>.

Текст с обязанностями начального священника, как видно, существенно отличается от предыдущего текста, где излагались обязанности обер-полевого священника. Различие можно заметить не только в названии должностей главного военного священника в армии и на флоте, но и в содержании их полномочий, хотя суть этих полномочий и статуса военного духовенства в армии и на флоте остаётся одинаковой. Наряду с иерархической системой военного духовенства, юридически устанавливается дисциплинарная власть начального военного священника по отношению ко всем военным священникам, находящимся под его управлением на флоте.

Современным российским законодательством, как государственным, так и церковным, ничего подобного не предусмотрено. Военное духовенство современной России децентрализовано, не имеет иерархии и дисциплинарных полномочий старших военных священников по отношению к младшим, вследствие чего не имеет единого центра управления, организационного единства, в отличие от Петровских времён.

В 1812 г. (накануне войны с Наполеоном) 27 января император Александр I утвердил Учреждение для управления большой действующей армии, где в пунктах 240–248 закреплялись обязанности полевого обер-священника:

«Полевой Обер-Священник есть Начальник всех полковых священников армии <...>. При нем находятся Диакон и нужное число церковных служителей, для отправления службы Божией при Главной Квартире <...>. Полевой Обер-Священник, по делам его ведомства,

7 Книга Устав морской о всем, что касается доброму управлению в бытности флота на море. Санкт-Петербург, 1780. С. 93–94.

с исполнительную часть соединенным, обязан относиться к Дежурному Генералу»<sup>8</sup>.

Уложение устанавливало также, что полевой Обер-Священник наблюдает за благочинием и добрым поведением полковых Священников, чтобы служба Божия отправляема была по церковному положению в Церкви Главной Квартиры и во всех полковых Церквях, и чтобы Священники пеклись особенно о доставлении больным и раненым утешения Веры и Святаго Причащения. Кроме того, Уложение предписывало,

«[что] Он наблюдает, дабы отделенные от полков Священники в госпиталях и вагенбурге отправляли свою должность исправно <...>. Он особенно пешишь обязан, дабы Священники, проповедуя Слово Божие пред войском, внушали любовь к Вере, Государю и Отечеству, и утверждали в повиновении властям»<sup>9</sup>.

Предусматривало Уложения и полномочия по надзору за действиями полевых священников перед и после сражения:

«Перед выступлением против неприятеля, и по одержании побед, полевой Обер-Священник наблюдает, чтобы в армии отправлено было надлежащее молебствие»<sup>10</sup>.

Уложение предоставляло полномочия и по порядку поощрения полевых священников, и по вопросу привлечения их к ответственности за недолжное поведение, вплоть до отстранения от должности:

«О Священниках, исправляющих отличным образом свою должность, представляет полевой Обер-Священник через Дежурного Генерала Главногокомандующему. Высшему же своему начальству доносит о тех, которые нерачностью или соблазнительным житием должны быть переменены другими, отрешая виновных собственною властью»<sup>11</sup>.

Как видно из описания полномочий полевого обер-священника, они с Петровских времён, по существу, принципиальных изменений не претерпели. Военное духовенство в период военного похода имело организационную обособленность с соответствующей иерархической структурой как каноническое подразделение Русской Православной Церкви. Ведомство полевого обер-священника не вливалось в военное ведомство, не растворялось в нём, а состояло при нем обособленно,

8 Учреждение для управления большой действующей армии, утверждено 27 января 1812 г. Императором Александром I // ПСЗ. Т. 32. № 24975. С. 59–60.

9 Там же.

10 Там же.

11 Там же.



на самостоятельных правах, организовывалось при этом параллельно системе органов военного управления, в соответствии с военно-организационным устройством государства (а не Церкви), что резко выделяет военное духовенство в ряду других церковных структур. Тем самым, являясь специфическим иерархически выстроенным образованием, военное духовенство не теряло живой связи с Церковью через соответствующее священноначалие.

В период Первой мировой войны военное духовенство организовывало свою деятельность на фронтах в соответствии с «Положением о полевом управлении войск в военное время»<sup>12</sup>, которое было утверждено 16 июля 1914 г. императором Николаем II. С увеличением численности армии росло и количество уровней военного управления в мирное и военное время. В частности, по указанному Положению (ст. 181–183) вместе с созданием командования и штаба армий фронта устанавливалась должность главного священника армий фронта, который определялся Святейшим Синодом по представлению протопресвитера военного и морского духовенства. По делам церковного управления он подчинялся протопресвитеру военного и морского духовенства, руководствуясь его указаниями; по делам же исполнительным и военно-административным он находился в подчинении дежурного генерала штаба главнокомандующего армиями фронта. Согласно ст. 183 Положения, главный священник армий фронта ведал всем православным духовенством, состоящим при войсках, управлениях, учреждениях и заведениях, которые находятся в районе, подчинённом главнокомандующему армиями фронта. Согласно штатному расписанию из указанного Положения, он возглавлял управление главного священника армий фронта и в это управление, кроме него, входили секретарь и церковник.

Кроме того, Положение предусматривало должности военных священников на уровнях отдельных армий, дивизий (дивизионные благочинные), полков и других учреждений. За два столетия от Петра Первого до Николая Второго военное духовенство бурно развивалось и, одновременно с военной структурой, претерпело колоссальные изменения в организационном отношении (по части обособления и иерархического построения). К окончанию Первой мировой войны и к моменту

12 Положение о полевом управлении войск в военное время. Санкт-Петербург, 1914. С учётом: Изменения и дополнения статей Положения о полевом управлении войск в военное время, последовавшие в период времени с 20-го июля 1914 г. по 1-е марта 1916 г. Петроград, 1916.

падения Российской империи, военное духовенство, как отдельное ведомство, приобрело уникальную многоуровневую структуру (соответствующую структуре армии и флота), разительно отличающуюся от епархиальной. Между протопресвитером военного и морского духовенства (главным священником армии и флота — высшим уровнем управления военным духовенством), который подчинялся Святейшему Синоду, и полковым (батальонным) священником (самым низшим уровнем военного духовенства) в воюющих войсках образовалось три иерархически выстроенных уровня управления: управление главного священника армий фронта, священник армии, священник дивизии (дивизионного благочинного). И это неудивительно, поскольку к 1917 г. численность воюющей российской армии составляла около восьми миллионов человек, а численность военного духовенства составляла две тысячи восемьсот тринадцать человек<sup>13</sup>. Управлять такой массой священников, да ещё и в военное время на многочисленных фронтах крайне сложно без должной организации. В епархиях, подчинявшихся Святейшему Синоду, между правящим архиереем и священником церкви в то время был, по-прежнему, только один уровень управления — благочинные.

Таким образом, можно увидеть, что военное духовенство на протяжении истории своего существования и развития выстраивалось исходя из духовных потребностей и нужд военной организации таким образом, чтобы максимально эффективно выполнять спасительную миссию в войсках, нести веру в воинские коллективы, вести воинов к Богу.

Кроме того, потребность в такой организационной специфике военного духовенства обуславливалось и духовными вызовами, встававшими перед Россией. Российская империя в тот период вела очень много войн, а Церковь стремилась всемерно укреплять духовные основы защиты Отечества, без которых невозможно построить сильную армию. По этим причинам логическим результатом развития правового института военного духовенства стало появление в 1890 г. «Положения об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств»<sup>14</sup>, разработанного Святейшим Синодом и утверждённого императором Российским 12 июня 1890 г.

13 Капков К. Г. Памятная книга Российского военного и морского духовенства XIX — начало XX веков. Справочные материалы. Москва, 2008. С. 38–39.

14 Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств // Сборник законоположений по всем видам денежного довольствия и справочная книжка

Это Положение в целом определяло статус, структуру и круг задач военного духовенства, полномочия его должностных лиц и устанавливало в статьях 1–7, что заведывание всеми церквями и духовенством военного и морского ведомств вверяется духовному лицу, именуемому «Протопресвитером военного и морского духовенства», которое избирается Святейшим Синодом и утверждается Высочайшей властью. Положением устанавливалось и прямое подчинение военного духовенства Церкви:

«Протопресвитер с учрежденным при нем Духовным правлением состоит в непосредственном ведении Святейшего Синода»<sup>15</sup>.

При этом чётко проводились границы ведения:

«По делам, относящимся собственно до церковного управления, он получает указы только от Синода; по делам же, имеющим связь с предметами ведения военного или морского министерств, Протопресвитер руководствуется указаниями Военного Министра или Управляющего Морским Министерством по принадлежности»<sup>16</sup>.

Предусматривало Положение и достаточно широкие полномочия:

«Протопресвитеру предоставляется обозревать подведомые ему церкви, а также посещать состоящие при полках школы солдатских детей и учебные команды, при чем он делает потребные наставления духовенству»<sup>17</sup>.

Вместе с тем, Положение обязывало его отчитываться перед руководством, но только по церковной линии:

«Протопресвитер представляет ежегодно о состоянии вверенного ему управления отчет Святейшему Синоду применительно к установленной форме донесений Епархиальных Архиереев о состоянии епархий»<sup>18</sup>.

Это важное обстоятельство по подотчётности ещё раз доказывает, что военное духовенство являлось в тот период сугубо церковным учреждением, осуществляющим церковную деятельность при соответствующих органах военного управления и руководителях военных организаций от военного министра и ниже, хотя и состояло в штатах соответствующих военных ведомств, но в их прямом подчинении

для военного духовенства, состоящего в ведении Протопресвитера военного и морского духовенства по 1-е января 1904 г. / сост. А. Г. Федюшин. Ковна, 1904. С. 105–125.

15 Там же. С. 105.

16 Там же.

17 Там же. С. 106.

18 Там же.

не находилось, лишь выполняло их законные распоряжения и указания по военно-административной или организационной части, но никак не по церковной линии.

Таким образом, военное духовенство в России на протяжении веков строилось и развивалось под влиянием войн и вооружённых конфликтов, которые вынуждали государство искать защиты у Бога с помощью Церкви, её священства. И получали эту помощь, получали от Бога военные победы, что ещё более укрепляло государство и командование в необходимости развития и совершенствования института военного духовенства при войсках (особенно воюющих).

Так в России трудами государства и Церкви был создан уникальный институт военного духовенства, постепенно совершенствующийся (вместе с военным делом и военной организацией), не имеющий аналогов в мире (как не имеет аналогов в мире Русская Православная Церковь, государство Российское с его военной организацией). А юридически закреплённым результатом этого совершенствования стало «Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств», разработанное Святейшим Синодом и утверждённое императором Российским 12 июня 1890 г. Этот документ ждёт глубоких научных исследований для дальнейшего использования лучших достижений наших предков во благо церковной жизни будущих поколений и защитников нашего Богом хранимого Отечества. На необходимость выявлять лучшее в прошлом и использовать его в будущем указывает конституционный принцип преемственности в развитии государства (ч. 2 ст. 67.1 Конституции России). Не чужд этот принцип и Русской Православной Церкви, которая осуществляет свою деятельность при уважении и соблюдении существующих в каждом государстве законов (п. 1.4 Устава РПЦ). Особенно актуально использование этих исторических достижений для тех, кто участвует в проведении специальной военной операции (далее — СВО). И такие попытки уже предпринимаются.

#### **4. Участие священников в СВО**

##### **4.1. Церковно-правовая ситуация**

С началом СВО военное духовенство (как штатное, так и внештатное) активно включилось в работу по духовной поддержке российских военнослужащих в районе проведения СВО с выездом на фронт, в расположения воинских частей, ведущих боевые действия. Военных священников там остро не хватало, о чём многократно из разных источников

докладывали Святейшему Патриарху с просьбой срочно принять соответствующие меры. Ситуация складывалась критическая, поскольку вначале думали, что СВО быстро закончится, но вскоре стало понятно, что операция приняла затяжной характер. Святейший Патриарх благословил внештатных священников окормлять личный состав в районе СВО, однако не было единого порядка, определяющего участие епархиальных священников-добровольцев в военных действиях на враждебной канонической территории.

Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации<sup>19</sup> не предусматривало участия внештатных военных священников в боевых действиях на враждебной канонической территории. В п. 1.5 Положения устанавливалось, что в части осуществления богослужбной и пастырской деятельности в воинском или правоохранительном формировании внештатные военные священники подчиняются архиерею той епархии, на территории которой находится соответствующее формирование. Получалось, что откомандированные в зону боевых действий военные священники (как штатные, так и внештатные) попадали под власть местных архиереев Украинской Православной Церкви, находящейся под властью враждебного России фашистского режима Украины, с которым и ведётся война.

Такое подчинение ставило в затруднительное положение самих архиереев, у которых нередко их священники и родственники находились по ту линию фронта, а потому могли попасть под удар репрессивных органов Украины. Кроме того, по причине такого подчинения местным архиереям через их окружение могла произойти утечка военной информации о местах дислокации воинских подразделений, в которых работали военные священники. От ракетных ударов противника по этим местам могли пострадать и воинские подразделения, и военные священники при них, что, конечно, было недопустимо.

#### 4.2. Практические меры

На первом этапе, в течение первых месяцев с начала СВО, откомандирование священников-добровольцев из епархий в район СВО велось хаотично и не всегда результативно, поскольку незнакомых священников командование не пускало в воинские части, опасаясь через них шпионской и диверсионной деятельности со стороны противника. Не

19 Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации. [Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 года]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481010.html>

все священники-добровольцы и даже архиереи достигали целей своих поездок. По указанию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Синодальный отдел по взаимодействию с Вооружёнными Силами и правоохранительными органами (далее — Синодальный военный отдел) разработал концепцию организации работы военного духовенства в районе ведения боевых действий (СВО). Кроме того, в соответствии с этой концепцией было организовано взаимодействие с командованием в районе СВО и работа по обеспечению епархиальных священников-добровольцев всем необходимым, а именно: базовой военной и медицинской подготовкой, оформлением на них соответствующих документов (командировочных удостоверений), выдачей шлемов, бронжилетов, аптечек и других вещей, откомандированием и доставкой священников-добровольцев в район СВО (и обратно). В районе СВО был назначен принимающий их внештатный главный священник СВО и созданы четыре региональных центра (штаба) внештатного военного духовенства в каждом вновь присоединённом регионе России: в ДНР, ЛНР, Запорожской и Херсонской областях.

Внештатное военное духовенство в районе СВО, состоявшее из прикомандированных к Синодальному военному отделу священнослужителей, имело иерархическую структуру управления в соответствии с требованием п. 1.6 Устава РПЦ<sup>20</sup>, по благословию Святейшего Патриарха, в соответствии с циркулярным письмом. Епархиальные архиереи откомандировывали своих священников-добровольцев на определённое время в распоряжение председателя Синодального военного отдела, который, после прохождения ими базовой военной подготовки и обеспечения всем необходимым, выдавал им командировочное удостоверение и направлял в один из центров в распоряжение главного священника СВО и его помощников — внештатных священников-руководителей региональными центрами (штабами). Под руководством последних священники-добровольцы выполняли церковные задачи в войсках по просьбам командиров воинских частей и их заместителей по военно-политической работе.

Таким образом, внештатный военный священник, являвшийся руководителем регионального центра (штаба), временно находился в подчинении главного священника СВО и выполнял его указания, а распределённые к нему в центр священники временно попадали в его подчинение. В период прикомандирования они обязаны были

20 Устав Русской Православной Церкви. Глава I. Общие положения. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html>

выполнять указания внештатного священника-руководителя регионального центра (штаба) и указания главного священника СВО, который мог перераспределять на месте священника-добровольца с одного фронта на другой — туда, где возникала острая необходимость, в зависимости от остроты ситуации и просьб командования. На месте выстраивалось плотное взаимодействие командования с главным священником СВО и его помощниками — руководителями соответствующих региональных центров (штабов) внештатного военного духовенства в районе СВО.

Дабы обеспечить дисциплину и единоначалие, удобство управления внештатными священниками-добровольцами в районе СВО для Синодального военного отдела, с каждым из них перед убытием проводился инструктаж по правилам поведения в районе СВО и в зоне ведения боевых действий. Они подписывали обязательство исполнять эти правила, включая подчинение на период прикомандирования руководителю Синодального военного отдела и уполномоченным им внештатным военным священникам и представления отчетов о проделанной работе. Правилами запрещалось употреблять спиртные напитки, самовольно передвигаться по районам СВО, нарушать требования священноначалия. В случае невыполнения указанных правил нарушитель должен, по требованию руководителей региональных центров или главного военного священника, в течение суток покинуть район СВО. Командировка в таком случае, как правило, прекращалась, а нарушитель отправлялся досрочно в свою епархию, его правящему архиерею сообщалось о причине досрочного прекращения командировки в район СВО.

Указанные меры помогали упорядочить организацию духовного окормления воинских подразделений в районе СВО силами прикомандированных из епархий внештатных священников-добровольцев, контроль за церковной деятельностью, сбор, систематизацию и анализ отчётности о проделанной работе и её объёме.

Таким образом, в районе СВО была выстроена, с учётом опыта Первой мировой войны, временная структура внештатного военного духовенства. Она имеет два уровня благочинных: 1) главный священник СВО (управляемый председателем Синодального военного отдела) и 2) руководители территориальных центров (штабов), которые обеспечивали взаимодействие с командованием частей на своём уровне и своих направлениях, а также обеспечивали по просьбам (заявкам) командования доставку прикомандированных к ним священников в соответствующие воюющие воинские части.

#### 4.3. Формирование концепции военного духовенства в СВО

Действующее Положение о военном духовенстве не предусматривает подчинение Синодальному военному отделу откомандированных в район СВО епархиальных священников-добровольцев. Святейший Патриарх, узнав об этом, попросил подготовить проект документа, регламентирующего соответствующие полномочия. Проект Положения о военном духовенстве в районе ведения боевых действий (проведения специальной военной операции) был подготовлен Синодальным военным отделом и направлен в Патриархию установленным порядком.

По сути, в первые месяцы после начала СВО по указанию Святейшего Патриарха Синодальный военный отдел разработал и внедрил в практическую плоскость вышеуказанную концепцию организации работы военного духовенства в районе ведения боевых действий (СВО). Она позволила в короткие сроки организовать в районе СВО взаимодействие командования воюющих частей с епархиальными священниками-добровольцами и тем самым обеспечить более высокий уровень духовной поддержки личного состава, реализации в районе ведения боевых действий конституционных прав воинов на свободу вероисповедания, укрепить в целом моральный дух войск.

О результатах включения указанной концепции в практическую жизнь Церкви и армии в районе СВО сообщил председатель Синодального военного отдела в конкретных цифрах. Ежедневно в зоне СВО находятся более ста военных священников. Всего за весь период с начала специальной военной операции на передовой побывали около тысячи священников, было организовано более трёх тысяч командировок. Сегодня в воинских частях большинство священников несут пастырское служение на внештатной основе. Иными словами, они не являются штатными священниками Минобороны, однако приняли решение разделить все военные тяготы со своей паствой. Кроме того, Высший церковный совет РПЦ под председательством Святейшего Патриарха Кирилла 16 апреля 2024 г. рассмотрел вопрос, связанный с утверждением нового спецкурса — «Основы подготовки священнослужителей для прохождения служения в зоне боевых действий». Программа курса предполагает обучение священников прежде всего умению работать в непростых военных условиях<sup>21</sup>.

21 «Духовному лицу нельзя быть в обозе». Представитель РПЦ об участии священников в СВО. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6662098>



Святейший Патриарх Кирилл в настоящее время делает все возможное, чтобы помочь военному духовенству выполнять церковные задачи в воюющих войсках, законодательно закрепить его соответствующий правовой статус, т. е. помочь священнику определить собственное место в боевых порядках. По мнению Его Святейшества,

«священник в окопе — очень притягательная цель для противника. Первый, кого убивает снайпер, — это он. Но духовному лицу нельзя быть в обозе, священники должны быть не на первой линии, но сразу за ней»<sup>22</sup>.

Кроме того, на заседании 7 июня 2022 г. члены Священного Синода рассмотрели вопрос об учреждении должности протопресвитера военного и морского духовенства Русской Православной Церкви (журнал № 60) и постановили возродить существовавшую до 1918 г. должность протопресвитера военного и морского духовенства<sup>23</sup>. Более того, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл 5 апреля 2023 г. ввёл должность главного военного священника, ответственного за духовное попечение о российских военнослужащих и сотрудниках других силовых структур в зоне проведения специальной военной операции. На эту должность был назначен награждённый двумя орденами Мужества протоиерей Димитрий Василенков<sup>24</sup>. Со стороны государства главный военный священник ни в Министерстве обороны, ни в зоне СВО так и не назначен.

В январе 2023 г. Русская Православная Церковь разработала для российского законодательства проект концепции изменений и дополнений, необходимых для обеспечения правового статуса военного духовенства. В рамках XXXII Международных Рождественских чтений в Госдуме состоялся «круглый стол». На нём представитель РПЦ игуменя Ксения (Чернега) сказала:

«Эта концепция предусматривает, в том числе, иерархическую подчинённость военных священников священноначалию. Кроме того, согласно этой концепции, священнослужителям и членам их семей должны быть установлены социальные льготы, гарантии и компенсации, равные тому социальному пакету, который предусмотрен

22 Представитель РПЦ об участии священников в СВО. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6662098>

23 Священный Синод возродил должность протопресвитера военного и морского духовенства. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5934605.html>

24 Емельяненко В. Патриарх Кирилл назначил главного военного священника РПЦ в зоне СВО. URL: <https://rg.ru/2023/04/06/patriarh-kirill-naznachil-glavnogo-voennogo-sviashchennika-rgp-v-zone-svo.html>

российским законодательством для военнослужащих, проходящих военную службу по контракту, и членов их семей».

Игуменья уточнила, что концепция разработана совместно с управлением Минобороны по взаимодействию с религиозными объединениями. По её словам, проект этого документа по ходатайству Святейшего Патриарха Кирилла был рассмотрен Президентом РФ Владимиром Путиным, который поручил проработать проект с заинтересованными ведомствами и поддержать его.

Начальник управления по взаимодействию с религиозными объединениями Главного военно-политического управления Вооружённых Сил РФ Олег Веселков сообщил, что российское военное ведомство прорабатывает соответствующие меры:

«Мы рекомендовали командирам и священнослужителям заключать краткосрочные контракты на должности, не связанные с применением оружия, что позволяет установить и выплачивать им денежное содержание, распространять на них социальные гарантии и льготы, предусмотренные для военнослужащих»<sup>25</sup>.

По его данным, «на сегодня, 12 таких военных священнослужителей уже заключили контракты, ещё несколько в стадии заключения»<sup>26</sup>. Олег Веселков обратил внимание на то, что «динамически меняющаяся ситуация диктует необходимость совершенствовать базовые положения института военного духовенства <...>. Основные из них — создание единой военно-духовной службы для всех силовых структур. Это придание военному священнику статуса военнослужащего и распространение на военных священников льгот и выплат»<sup>27</sup>. По его сведениям, сейчас в штате военных священников более трёхсот священнослужителей, в зоне проведения СВО награды получили более девяноста священнослужителей, из них четырнадцать награждены государственными наградами: в том числе, семеро — орденами Мужества, трое из них — посмертно<sup>28</sup>.

Вся эта обширная работа требует правового оформления как со стороны Церкви, так и со стороны государства. В настоящее время систематизация, согласованность и гармоничное сочетание церковных норм с нормами государственными (в том числе, и в части правового

25 РПЦ и Минобороны РФ разработали поправки о правовом статусе военных священников. URL: <https://www.interfax.ru/russia/883314>

26 Там же.

27 Там же.

28 Там же.

регулирования деятельности военного духовенства) представляют собой важную научную государственно-правовую и церковно-правовую проблему, решать которую призваны совместно Церковь и государство Российское. При этом, проведение в жизнь указанных норм должно предполагать постоянное согласованное сторонами их совершенствование с учётом, прежде всего, бесценного отечественного исторического опыта, а также и положительной зарубежной практики в этой области.

### 5. Концепция военного духовенства

Таким образом, можно увидеть, что постепенно работа по воссозданию некогда действенной структуры военного духовенства активизируется на самых высших уровнях Церкви и государства: как в масштабах Министерства обороны России, так и в масштабах специальной военной операции. Необходимо разработать единую концепцию военного духовенства для государственной и церковной власти, дабы исключить вариант «лебедя, рака и щуки» и не топтаться на месте в решении этого важного для государства и Церкви вопроса. При этом опыт предыдущих столетий показывает, что такое воссоздание и дальнейшее совершенствование должно идти от потребностей фронта в соответствии с некогда популярным, а ныне забытым лозунгом:

«Всё для фронта! Всё для Победы!»

В основе воссоздания и совершенствования военного духовенства необходимо положить следующие концептуальные положения и принципы:

- принцип преемственности (ч. 2 ст. 67.1 Конституции России) в развитии института военного духовенства;
- принцип единоначалия и централизации руководства военным духовенством на правовой основе;
- принцип прямого подчинения военного духовенства и военных священнослужителей священноначалию;
- принцип отделения (как требование неслияния) власти церковной (военного духовенства) от власти государственной (военной);
- принцип согласованности церковных и государственных правовых норм, регламентирующих вопросы организации и деятельности военного духовенства;
- принцип сопровождения военным духовенством войск в военных походах и сражениях;

- принцип сохранения памяти предков, передавших нам идеалы и веру в Бога (ч. 2 ст. 67.1 Конституции России), и организации на этой основе духовно-просветительской работы в войсках на системной основе;
- принцип участия военного духовенства в укреплении в среде воинов высоких морально-деловых качеств и боевого духа;
- принцип добровольности религиозного воспитания личного состава;
- принцип невозложения на военное духовенство и военных священнослужителей задач и функций, не свойственных священному сану;
- принцип невозложения на представителей военного духовенства обязанностей носить и применять оружие, уничтожать живую силу противника;
- принцип оказания командованием содействия и помощи военному духовенству при выполнении своих задач в воинской части, создание благоприятных условий в военных организациях для деятельности военного духовенства;
- принцип вознаграждения государством военного духовенства за его религиозную и духовно-просветительскую деятельность в войсках, социальной защиты и правового статуса на достойном уровне.

Учёт вышеприведённых принципиальных положений в концепции воссоздания и совершенствования военного духовенства поможет создать военное духовенство при войсках, выполняющих боевые задачи в районе СВО и во всём государстве Российском.

### **Выводы**

Прежде всего, особенности деятельности военного духовенства обусловлены спецификой ратной службы воинских коллективов, в которых духовенство несёт священническую службу. С одной стороны, эти особенности обусловлены властью командиров воинских частей, которым штатные полковые священники не могут не подчиняться по военно-административным вопросам своей повседневной служебной деятельности в воинской части, особенно в военное время и в зоне боевых действий. С другой стороны, особенности богослужебной деятельности военного духовенства связаны с походной жизнью воинских частей, тяготами и лишениями военной службы, необходимостью совершения богослужений на чужой канонической территории, нередко вторгаясь

в приходскую жизнь той или иной епархии, а также неуклонным ростом численности военного духовенства, деятельность которого необходимо совершенствовать, контролировать, стимулировать различными мерами, в том числе, на чужой канонической территории.

Все эти особенности института военного духовенства, его организационного устройства, должны получить системное полноценное закрепление в церковном и государственном праве установленным порядком, который исключает возникновение коллизий и несогласованности в правовых документах Церкви и государства и учитывает основополагающие принципы построения правового института военного духовенства в Церкви и государстве Российском.

### Источники

- Артикул воинский (утв. Петром I 26.4.1715 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/2008/> (дата обращения: 7.8.2024).
- Изменения и дополнения статей Положения о полевом управлении войск в военное время, последовавшие в период времени с 20-го июля 1914 г. по 1-е марта 1916 г. Петроград: Военная тип. Императрицы Екатерины Великой (в здании Главного Штаба), 1916.
- Книга устав воинских: О должности генералов, фельд маршалов, и всего генералитета, и прочих чинов которые при войске надлежат быть, и о иных воинских делах, и поведеньях, что каждому чинить должно. Санкт-Петербург: [Б. и.], 1716.
- Книга Устав морской, о всем что касается доброму управлению, в бытности флота на море. Санкт-Петербург: При Императорской Академии наук, 1780.
- Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации. [Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 г.]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481010.html> (дата обращения: 7.9.2024).
- Положение о полевом управлении войск в военное время. Санкт-Петербург: Военная тип. Императрицы Екатерины Великой (в здании Главного Штаба), 1914.
- Положение об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств // Сборник законоположений по всем видам денежного довольствия и справочная книжка для военного духовенства, состоящего в ведении Протопресвитера военного и морского духовенства по 1-е января 1904 г. / сост. А. Г. Федюшин. Ковна: Электрическая тип. Х. Лейванда, 1904. С. 105–125.
- Устав Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html> (дата обращения: 7.9.2024).
- Учреждение для управления большой действующей армии, утверждено 27 января 1812 г. Императором Александром I // ПСЗ. Т. 32. № 24975.

### Литература

- «Духовному лицу нельзя быть в обозе». Представитель РПЦ об участии священников в СВО. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6662098> (дата обращения: 7.9.2024).

- Емельяненко В.* Патриарх Кирилл назначил главного военного священника РПЦ в зоне СВО. [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2023/04/06/patriarh-kirill-naznachil-glavnogo-voennogo-sviashchennika-rpc-v-zone-svo.html> (дата обращения: 7.9.2024).
- Капков К. Г.* Памятная книга Российского военного и морского духовенства XIX — начало XX веков. Справочные материалы. Москва: Летопись, 2008.
- Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского: пер. с серб. Т. 1. Москва: Отчий дом, 2001.
- РПЦ и Минобороны РФ разработали поправки о правовом статусе военных священников. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.interfax.ru/russia/883314> (дата обращения: 8.9.2024).
- Священный Синод возродил должность протопресвитера военного и морского духовенства. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5934605.html> (дата обращения: 7.9.2024).

# ОБРАЗ РУССКОГО ВОИНА В ПРАВОСЛАВИИ

Алексей Викторович Малов

кандидат философских наук, доцент  
доцент кафедры гуманитарных наук факультета социальных  
наук и массовых коммуникаций Финансового университета  
при Правительстве Российской Федерации  
125167, г. Москва, Ленинградский пр., д. 49/2  
avmalov@fa.ru

**Для цитирования:** Малов А. В. Образ русского воина в православии // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 327–347. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.016

## Аннотация

УДК 355.01 | 271.2

Изучение взаимосвязи христианских ценностей и образа православного воина представляется значимой научной проблемой, актуальность которой дополнительно определяется современными военно-политическими реалиями. В статье рассмотрена позиция Православной Церкви по вопросам воинского служения, отмечено влияние веры на формирование системы духовных и нравственных ценностей военнослужащего. Особое внимание уделено анализу морально-этических принципов христианства, формирующих облик православного воина, их значению в становлении нравственных установок, определяющих отношение воина к исполнению служебного долга. В работе использован широкий спектр источников, включающий труды православных святителей, патриаршие проповеди, биографические очерки и другие материалы. В статье делаются выводы о том, что моральные принципы православного воина обусловлены христианскими ценностями, что идеи жертвенности, соборности и спасения всем миром являются ключевыми для оценки войны и миссии воина в отечественной культурной традиции. В целом, статья акцентирует внимание на нравственной составляющей воинской службы, на непреходящем значении гуманности и милосердия в условиях войны и вооружённого конфликта, ставящих их участников в ситуацию сложнейшего морального выбора.

**Ключевые слова:** воин, война, православие, нравственные ценности, вера, жертвенность, терпение, милосердие, духовный подвиг.

Статья поступила в редакцию 17.2.2025; одобрена после рецензирования 21.1.2025

---

## The Image of the Russian Warrior in Orthodoxy

**Alexei V. Malov**

PhD in Philosophy

Associate Professor at Department of Humanities at Faculty of Social Sciences and Mass Communications at Financial University under the Government of the Russian Federation

49/2 Leningradskij pr., Moscow 125167, Russia

avmalov@fa.ru

**For citation:** Malov, Alexei V. "The Image of the Russian Warrior in Orthodoxy". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 327–347 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.016

**Abstract.** The study of the relationship between Christian values and the image of an Orthodox warrior is a significant scientific problem, the relevance of which is further determined by modern military-political realities. The article examines the position of the Orthodox Church on issues of military service and notes the influence of faith on the formation of the system of spiritual and moral values of a serviceman. Particular attention is paid to the analysis of the moral and ethical principles of Christianity that shape the image of the Orthodox warrior, their importance in the development of moral attitudes that determine the warrior's attitude towards the performance of his or her duty. A wide range of sources has been used in this work, including works by Orthodox hierarchs, patriarchal sermons, biographical sketches, and other materials. The article concludes that the moral principles of the Orthodox warrior are conditioned by Christian values, with ideas such as sacrifice, communion, and salvation for all being key to evaluating war and the mission of the warrior in the national cultural tradition. Overall, the article emphasizes the moral component of military service, highlighting the enduring significance of humanity and mercy in times of war and armed conflict, which place participants in situations of extremely difficult moral choices.

**Keywords:** warrior, war, Orthodoxy, moral values, faith, sacrifice, patience, compassion, spiritual feat.

The article was submitted on 2/17/2025; approved after reviewing on 1/21/2025



*«Если будут наступать на меня злодеи, противники и враги мои, чтобы пожрать плоть мою, то они сами преткнутся и падут. Если ополчится против меня полк, не убоится сердце мое; если восстанет на меня война, и тогда буду надеяться» (Пс. 26, 2–3).*

## Введение

Образ русского воина в православной традиции представляет собой сложное и многослойное явление, объединяющее в себе как духовные, так и светские аспекты. На протяжении многих веков Православие формировало особое отношение к воинскому долгу, придавая ему не только государственное, но и сакральное значение. Русский воин воспринимался не просто как защитник границ и интересов государства, но и как страж Церкви, хранитель православного мира, нравственных и духовных основ общества.

Одной из ключевых особенностей православного понимания воинского служения является его восприятие как духовного подвига. Мужество, терпение, вера, самопожертвование и любовь к ближнему — все эти качества являются не только личными добродетелями, но и основой для осмысления военной службы как формы служения высшему благу. В этой связи война и её последствия рассматриваются не только как историческое или политическое явление, но и как испытание для души, через которое воин проходит путь внутреннего роста и духовного совершенствования.

Для более точного определения сущностных характеристик облика русского воина, уточнения специфики его восприятия в православии, в статье показаны особенности государственного и церковного подходов к пониманию и оценке войны и воинской службы, обладающих тем не менее безусловным единством в части абсолютного признания необходимости вооруженной защиты Отечества.

Православная Церковь на протяжении всей своей истории выступала ключевым институтом воспитания воина, формирующим его моральные ориентиры и духовные установки. Комплексное изучение образа русского православного воина необходимо не только для понимания его духовных истоков и исторического контекста становления, но и для ответа на современные вызовы. Эти вызовы касаются национальной и религиозной идентичности, а также этических аспектов воинской службы.

Исследование данного феномена способствует переосмыслению взаимосвязи воинского долга и нравственности в контексте их единства, разработке новых подходов к обеспечению безопасности государства и нравственному воспитанию военнослужащих, опирающихся на духовные принципы и традиционные ценности.

### **1. Восприятие войны и военной службы Государством и Церковью. Общее и различное**

Военная служба в православном мировосприятии — это не только профессиональная деятельность, но и форма духовного подвига. Сама война, как социальное явление, несёт в этом контексте для Государства (общества) и Церкви (верующего) различные смыслы. Безусловно, утверждать о принципиальном несовпадении взглядов государства и Церкви на цели и задачи войны было бы ошибочно, так как их общая цель — защита Отечества едина и очевидна. Неслучайно, свт. Тихон Задонский, отмечая это единство и призывая воина к подвигу во имя государя, утверждает:

«Не страшится воин исходить против неприятеля под пули, ядра, мечи и прочие орудия, явною смертью грозящие, чтобы от монарха, которому служит, честь и славу заслужить»<sup>1</sup>.

Обращаясь к вопросам верности и преданности, которые человек обязан хранить по отношению к своему Отечеству, святитель пишет:

«Тяжко грешат люди, которые присяги государю и обществу не хранят. Такие оказываются неверными сыновьями общества и более вредными для общества, чем даже внешние враги, и называются бесчестным именем — изменниками»<sup>2</sup>.

Таким образом, присяга им трактуется не только как государственная, но и как духовная обязанность, нарушение которой является актом предательства.

Акцентируя внимание на важности верности присяге как основе общественного договора и доверия свт. Тихон Задонский, утверждает, что воин, нарушающий присягу, не только предаёт государство и общество, но и ставит под угрозу их стабильность и безопасность, совершает серьёзный грех, который наносит обществу больше вреда, чем

1 Тихон Задонский, свт. Об истинном христианстве // Собрание сочинений святителя Тихона Задонского. Т. 3. Москва, 1994. С. 168.

2 Тихон Задонский, свт. Сокровище духовное, от мира собираемое // Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Т. 4. Москва, 1994. С. 273.

действия внешних врагов. Верности присяге отводится важное место в духовном образе православного воина ещё и потому, что она является не только показателем его высокой личной честности и преданности государству, но и выступает своеобразным критерием способности воина быть верным Богу.

Тем не менее, несмотря на общее понимание безусловной необходимости вооружённой защиты Отечества, позиции государства и Церкви по отношению к войне имеют важное отличие.

Оптинский старец прп. Амвросий отмечает его следующим образом:

«Тогда как государственная власть отправляет воинов карать врагов дерзких и непокорных, Святая Церковь, наоборот, внушает воинам не щадить своей собственной жизни, свою собственную кровь проливать за святую Православную веру, державу, царя и дорогое отечество»<sup>3</sup>.

Церковь призывает воинов не жалеть своей жизни, в первую очередь, во имя высших идеалов, в то время как приоритетом государства в определении главной цели войны является решение конкретной политической задачи. Такой подход подчёркивает неутилитарную составляющую воинского служения, связанную с защитой не материальных, а духовных ценностей.

Кроме того, на личном уровне, воинская служба для православного христианина с её несвойственными мирной жизни трудностями, а порой и жестокостью, выступает испытанием, ниспосланным свыше. Особенностью армейских буден является наличие «тягот и лишений», стойкое преодоление которых — уставная обязанность любого военнослужащего. Для православного воина данное положение утрачивает исключительно правовой, дисциплинарный статус. Испытания военной службы, сам процесс их преодоления, приобретают для него духовный контекст как неотъемлемый элемент земной жизни, периода, в течение которого человек развивает свои духовные качества, утверждает себя в своей вере, готовится к встрече с Богом и вечностью.

Св. прав. Иоанн Кронштадтский утверждает:

«Многоразличная земная служба наша царю и отечеству есть образ главного, долженствующего продолжиться вечно, служения нашего Царю Небесному. <...> Земная служба есть испытательная, przygotowательная служба к служению на небесах»<sup>4</sup>.

3 Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Ч. 1. Сергиев Посад, 1908. С. 203–204.

4 *Иоанн Кронштадтский, прот.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. Санкт-Петербург, 1893. С. 216.

Военная служба для православного христианина выступает квинт-эссенцией земного служения, особенно в условиях войны, когда его душа сталкивается с бесконечными нравственными вызовами и противоречиями, закаляется или, напротив, ослабевает, не принимая или не выдерживая абсурда и жестокости окружающего мира.

Таким образом, государство и Церковь едины в восприятии военной службы как необходимого условия защиты Отечества. Но если государство при этом нацелено на решение конкретных политических задач, то Церковь придаёт особое значение духовному аспекту служения, его направленности на вооружённую защиту высших идеалов веры, культуры и нации. Кроме того, сама военная служба, со всеми её тяготами и лишениями, рассматривается Церковью как сложное испытание, ниспосланное воину Свыше и способствующее его духовному росту.

## **2. Характерные черты духовного образа русского воина в святоотеческой традиции**

Суждения православных богословов, начиная с древних времён и до современности, свидетельствуют о том, что настоящий русский воин всегда отличался рядом непреложных добродетелей, совокупность которых и составляет основу его духовного образа. Среди них особое место занимают вера и молитва, верность присяге, мужество, самоотверженность и готовность к самопожертвованию, терпение, любовь к ближнему, милосердие. Эти качества, будучи синтезом многовекового опыта православной мысли, создают целостный и многогранный образ русского воина, который не только защищает своё Отечество, но и стремится к духовному совершенству, следуя заветам Христа.

Свт. Василий Великий отмечает, что в условиях военной службы сохранить духовную чистоту и любовь к Богу особенно сложно. Делая акцент на важности внутреннего духовного состояния личности, святитель утверждает:

«Я узнал в тебе человека, доказывающего собою, что и в военной жизни можно сохранить совершенство любви к Богу и что христианин должен отличаться не покроем платья, но душевным расположением»<sup>5</sup>.

5 *Basilii Caesariensis*. [106.] Στρατιώτης: «Ἐγνώμεν γὰρ ἄνδρα δεικνύντα ὅτι καὶ ἐν τῷ στρατιωτικῷ βίῳ δυνατόν τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης τὸ τέλειον διασῶσαι, καὶ ὅτι οὐκ ἐν τῇ περιβολῇ τῆς ἐσθῆτος, ἀλλ' ἐν τῇ διαθέσει τῆς ψυχῆς ὁ χριστιανὸς ὀφείλει χαρακτηρίζεσθαι». Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Письмо 102 (106). К воину // Творения. Т. 3. Санкт-Петербург, 1911. С. 133.

Свт. Василий Великий подчёркивает, что воинское служение не является преградой для духовного роста и совершенствования, что истинная вера и духовность не зависят от окружения или обстоятельств, что внешняя деятельность, даже такая сложная, как военная служба, не должна мешать христианину оставаться верным своим убеждениям и моральным принципам.

Свт. Иннокентий (Борисов) отмечает значение веры и молитвы для православного воина следующим утверждением:

«Истинный ратник Христов тот, кто кроме оружия земного имеет и оружие Божие — веру живую, упование твердое, любовь нелицемерную к правде и смирение христианское»<sup>6</sup>.

Действительно, вера является источником внутренней силы воина, духовной опорой, помогающей ему сохранять чувство смысла и цели своего существования, поддерживать волю к жизни и к выполнению долга. Без веры невозможно стать истинным последователем Христа и успешно противостоять искушениям и испытаниям земной жизни, особенно в условиях тяжких военных испытаний.

Патр. Алексей II также отмечает значение веры для русского воина и подчёркивает особое значение озарения его внутреннего мира светом Истины Христовой:

«Церковь желает, чтобы человек, носящий военную форму, был просвещён светом Истины Христовой, чтобы Сам Господь направлял этого человека и в мирное, и в военное время. Церковь верует, что если воин отдаст свое сердце Христу и будет руководим Господом, то он не сойдёт с пути, но будет искренне и жертвенно защищать своих ближних, с честью выполнять свои воинские обязанности»<sup>7</sup>.

Следование Его учению и сама вера в Бога, с позиции патриарха, должны стать для воина источником внутренней силы и уверенности, что позволит ему сохранять спокойствие и решимость даже в ситуациях сложного морального выбора, видеть смысл в своей службе, осознавать свою ответственность перед Богом и людьми.

Вера воина не должна быть сиюминутной. Война, безусловно, создаёт ситуации отчаяния, когда человек ради спасения использует

6 *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Сочинения. Т. 3: Слова и речи. Санкт-Петербург, 1908. С. 407.

7 *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Доклад на международной научно-практической конференции «Проблемы и пути духовно-нравственного воспитания военнослужащих армий России и США» 1 апреля 1993 года // *Он же.* Церковь и духовное возрождение России. Т. 1. Москва, 1999. С. 852.

любые средства, включая обращение к Богу, в основе которого лежит не вера, а страх и желание выжить.

Жизнеописание оптинского старца прп. Амвросия повествует о случае, имевшем место в период Кавказской войны:

«Некоторые, — говорил <...> старец, — отрекались от веры в Бога из подражания другим и по ложному стыду. И вот случай: один так-то не верил в Бога. А когда, во время войны на Кавказе, пришлось ему драться, он в самый разгар сражения, когда летели мимо него пули, пригнулся, обнял свою лошадь и всё время читал: “Пресвятая Богородице, спаси нас!” А потом, когда, вспоминая об этом, товарищи смеялись над ним, он отрёкся от своих слов».

Затем батюшка прибавил:

«Да, лицемерие хуже неверия»<sup>8</sup>.

Очевидно, что подобное двуличие, когда воин скрывает свои истинные убеждения ради общественного одобрения, совершая тем самым акт кощунства, является ещё более серьёзным грехом, чем открытое неверие и представляет опасность для самой его духовной целостности.

Неслучайно, свт. Игнатий Брянчанинов связывает готовность отстаивать христианскую веру с идеей мученичества:

«В Вас пускают стрелы и кинжалы, Вам наносят сердечные раны; эти невещественные оружие и язвы видны Богу и оценены Им: ибо не только, по словам одного видного святого, подвиг и смерть за Христа есть мученичество, но и подвиг, и страдания за правду причисляются к мученичеству»<sup>9</sup>.

Тем самым, святитель утверждает, что мученичество — это не только физическая смерть за веру, но и любое добровольное принятие страданий ради правды и справедливости. Эти страдания, хоть и невидимые для большинства, ценятся Богом и вносят вклад в духовное совершенствование человека.

Таким образом, Святые отцы определяют веру как основу образа православного воина. Вера не только укрепляет его дух, но и наполняет смыслом даже самые тяжкие испытания, помогая в ходе их преодоления сохранять верность высоким нравственным принципам. Только через веру воин обретает готовность к самопожертвованию, силы

8 *Агапит (Беловидов), схиархим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. Ч. 1. Москва, 1900. С. 102–103.

9 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письма к Н. Н. Муравьеву-Карскому. Письмо 11. // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 3: Переписка с мирянами. Москва, 2011. С. 288.

и саму способность честно и самоотверженно исполнять свой долг, решать самую страшную нравственную дилемму войны: одновременно любить ближних и убивать, сохраняя любовь к ним.

Важную роль в духовном образе православного воина играет молитва, особое значение которой уделяется, в частности, в датированном IX веком древнеславянском правовом сборнике «Закон судный людем»:

«Отправляясь на бой с супостатами, подобает остерегаться всех недобрых слов и дел, направить мысль свою к Богу и молитву сотворить, ибо помощь даётся от Бога светлым сердцам. Не от большей силы победа в бою, а в Боге крепость»<sup>10</sup>.

Молитвенное обращение к Всевышнему трактуется как средство духовного очищения воина перед суровым испытанием, возможно, последним перед встречей с Ним. Она также выражает упование на Его поддержку в битве, результат которой всецело зависит от воли Бога.

Свт. Игнатий Брянчанинов считает молитву неотъемлемым атрибутом идущего в бой христианина, противопоставляя последнего язычникам:

«Гораздо вернее идти на штыки с молитвою, нежели с песнею: песнь приносит самозабвение и прилична Римлянину; а молитва доставляет воодушевление и прилична благочестивому Христианину»<sup>11</sup>.

Именно молитве придаёт огромное значение и св. прав. воин Федор Ушаков, наставляя своих подчинённых утверждением, что чтение псалмов способно не только укрепить их дух, но и обеспечить защиту в сражении:

«Идя в бой, читайте 26, 50 и 90 псалмы, и вас не возьмёт ни пуля, ни сабля!»<sup>12</sup>

Таким образом, Православная Церковь, отмечая непреложную важность обращения к Богу через молитву, напоминает воинам, что именно молитвенное общение с Всевышним придаст им сил, укрепит дух, защитит от гибели и ранений, станет источником душевного покоя, смысла и уверенности в правоте своих действий.

10 Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы. Москва, 1961. С. 84.

11 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письма к Н. Н. Муравьеву-Карскому. Письмо 2. // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 3: Переписка с мирянами. Москва, 2011. С. 272.

12 Цит. по: *Курьлёв В.* Христианские истоки воинского духа // «Воскресни, Русь!»: о патриотизме, достоинстве русского человека и православном понимании войны [сб. статей]. Москва, 2001. С. 54.

В рамках настоящего исследования особое значение приобретает требование христианского вероучения победы над собственным душевным злом. Только осознание личностного несовершенства и его кропотливое преодоление позволяет христианину быть снисходительным к чужой слабости, к чужим грехам. Этот внутренний подвиг становится основой для внешней праведности, терпения и милосердного отношения к врагу.

Свт. Феофан Затворник пишет:

«При обучении внешнему воинствованию не забывать и о внутреннем и даже увидеть в первом указание на второе»<sup>13</sup>.

В письмах прп. Льва Оптинского встречается схожая мысль:

«...Извне война. А внутри сугубая и преопасная, а для таковой... брани пренужно вам нудиться поставлять победу, а именно: терпения, самоукорения и смирения»<sup>14</sup>.

Нравственная ценность действия воина на войне с позиции Русской Православной Церкви определяется не столько конечным боевым успехом, сколько его внутренней направленностью и мотивацией. Зло в сердце воина обесценивает любую победу над врагом. Его истинная сила заключается не в физической мощи, а в нравственной чистоте и духовном росте, позволяющем преодолевать греховные порывы, злобу и искушения.

Значимое место в духовном образе православного воина, в преодолении этой сердечной злобы, принадлежит смирению и самодисциплине, которые, в свою очередь, служат основой его мужества, терпения и стойкости.

Свт. Иоанн Златоуст пишет о воспитательной роли страдания:

«Через это [лишения, скорби] Он упражняет душу в добродетели. Когда душа избирает добродетель, несмотря на трудности и ещё не получая награды, то оказывает расположение и великое усердие к ней. <...> Скорбь особенно располагает нас к любомудрию и делает крепкими...»<sup>15</sup>.

13 *Феофан Затворник, свт.* Письмо 830. Наставление мечтателю о службе и женитьбе // *Он же.* Собрание писем. Москва, 1899. С. 115.

14 *Лев Оптинский, прп.* Письмо к Петровской Анне Ивановне от 2 января 1834 г. // Переписка преподобного Льва иеросхимонаха оптинского старца // ОР РГБ. Ф. 213. К. 75. Ед. хр. 4. Л. 47 об.

15 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на псалом 7 // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Т. 5. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1899. С. 75.



Свт. Игнатий Брянчанинов также подчёркивает важность испытаний для духовного роста, отождествляя их с искушениями:

«Господь кого любит, кого приемлет, того бьёт и наказывает, а потом избавляет от скорби. Без искушения приблизиться к Богу невозможно. Неискушенная добродетель <...> не добродетель!»<sup>16</sup>

Таким образом, страдания, в рамках православной традиции, как неотъемлемый атрибут войны, воину следует принимать как средство, закаляющее его стойкость и мужество, укрепляющее его душу в добродетели. Выбор пути добра, несмотря на трудности военного служения, свидетельствует об искреннем стремлении к Богу. Преодолевая испытания, претерпевая потери, воин побеждает свои грехи, избавляется от внутренней злобы, утверждает в вере.

Ап. Иаков пишет:

«терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак. 1, 4).

Действительно, терпение, стойкость и мужество являются важными характеристиками духовного образа православного воина. Причём мужество необходимо воину не только для того, чтобы противостоять врагам внешним, но и опять-таки внутренним, так как оно позволяет сохранять выдержку и благоразумие даже в ситуациях сложного морального выбора.

Свт. Игнатий Брянчанинов подчёркивает, что главным признаком мужества выступает умение противостоять испытаниям, принимать их с достоинством и спокойствием:

«Стойкость — одно из первых достоинств воинства и земного, и духовного. Опытные в битвах ратники почитают признаком храбрости отважное нападение на строй неприятельский, но несравненно большим — безмолвное стояние с угрюмою твердостью под ядрами и картечью неприятельских батарей, когда этого требует общий план военачальника. На таковых-то воинов наиболее он может положиться. На таковых воинов наиболее полагается наш Подвигоположник Господь Иисус Христос и венчает их духовными венцами»<sup>17</sup>.

16 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письма к Павлу Васильевичу и Софье Григорьевне Энгельгардт. Письмо 1 // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 3: Переписка с мирянами. Москва, 2011. С. 476.

17 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письма к сестрам Старо-Ладожского Успенского девичьего монастыря. I. К монахине Александре Васильевне Васильевой. Письмо № 2 // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2: Переписка с монашествующими. Москва, 2011. С. 373.

Подход, предложенный святителем, выводит содержание понятия мужества за пределы традиционного представления о внешнем физическом силовом противостоянии как основной сфере его проявления. По мнению святителя, истинно мужественным является тот воин, кто способен переносить трудности, сохраняя внутреннюю непоколебимость и душевную крепость.

Свт. Феофан Затворник также называет стойкость в качестве важной характеристики образа русского воина, дополняя его требованием постоянной личной готовности к защите Отечества:

«Вы — будущий воин! Воина дело — бодро стоять и всегда быть готову вступить в схватку с врагом, себя не жалея и врагу не поблажая»<sup>18</sup>.

Правильное понимание воином страданий и лишений, земного бытия как испытания души и её подготовки к Царству Божьему, в своей максиме находит проявление в готовности к самопожертвованию, выступающей одной из наиболее значимых характеристик духовного образа православного воина.

Свт. Игнатий Брянчанинов рассматривает самоотвержение как ключевой элемент духовного роста:

«Для любящего душу свою, для того, кто не решается на самоотвержение, закрыто Евангелие: он читает букву; но слово жизни, как Дух, остается для него под непроницаемой завесой»<sup>19</sup>.

Святитель подчёркивает, что самоотвержение позволяет человеку перенаправить свою любовь с себя на Бога и ближнего. Это изменение фокуса внимания с собственного «я» на нечто большее помогает достичь гармонии и единства с Божественным замыслом. Таким образом, святитель показывает, что самоотвержение — это не просто отказ от комфорта или удобств, но глубокая трансформация сознания и сердца, направленная на достижение истинной любви и близости к Богу.

Готовность жертвовать собой ради Отечества в православном миропонимании является высшей добродетелью воина, а сам акт самопожертвования равнозначен очищению от греха и спасению. Даже боевое ранение, по утверждению свт. Макария Московского, выступает основанием для прощения грехов:

«Если случится кому из православных христиан на той брани до крови пострадать за святые церкви и за святую веру христианскую

18 *Феофан Затворник, свт.* Письмо 834. Будущему воину о воинствовании духовном // Письма к князю Илье И. К-ву // *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. 1899. Вып. 5. С. 118.

19 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Часть 1 // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем. Т. 1. Москва, 2014. С. 142.

и за множество людей православных и потом живым быть, и те поистине пролитием своей крови очистят прежние свои грехи»<sup>20</sup>.

Свт. Филарет Московский, анализируя нравственные причины побед русского оружия в войне 1812, пишет:

«... Не страшись опасностей, подвизаясь за правду: лучше умереть за неё, нежели пережить ее. Искупи своей кровью для потомков те блага, которые кровью приобрели для тебя предки. Если ты уклонишься от смерти за честь Веры и за свободу Отечества, то ты умрёшь преступником или рабом. А если умрешь за Веру и Отечество, — то ты примешь жизнь и венец на небе»<sup>21</sup>.

Дихотомия чести и позора, предложенная святителем, предполагает следующую альтернативу: сохранить жизнь в бою, проявив трусость и малодушие, стать преступником в земном мире и грешником, потерявшим право на Спасение, или погибнуть «за Веру и Отечество», обрести, таким образом, Царство Божие и вечную жизнь.

Крайне актуально сегодня звучат мысли свт. Игнатия Брянчанинова, акцентирующего внимание на проблеме воспитания в воинах готовности к самопожертвованию:

«Развивайте в русских воинах живущую в них мысль, что они, принося жизнь свою в жертву Отечеству, приносят ее в жертву Богу и причисляются к святому сонму мучеников Христовых»<sup>22</sup>.

В наши дни патриарх Московский и всея Руси Кирилл выражает уверенность в том, что воины, погибшие при исполнении воинского долга в ходе специальной военной операции, своей жертвой заслужат прощение грехов:

«... если кто-то, движимый чувством долга, необходимостью исполнить присягу, остается верным своему призванию и погибает при исполнении воинского долга, то он, несомненно, совершает деяние, равносильное жертве. Он себя приносит в жертву за других.

20 Цит. по: Полохов Д., *свящ.* Нравственно-патриотическое воспитание в вооружённых силах на основах православной христианской веры: [дис... канд. богосл.]. Сергиев Посад, 2000. С. 49.

21 *Филарет (Дроздов), свт.* Ответ на письмо [А. Н. Оленина], которым предложено было написать рассуждение о нравственных причинах неимоверных успехов наших в настоящей войне. Санкт-Петербург, 1813. С. 18–19.

22 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письма к Н. Н. Муравьеву-Карскому. Письмо 2 // *Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание писем. Т. 3. Москва, 2011. С. 272.

И потому верим, что эта жертва смывает все грехи, которые человек совершил»<sup>23</sup>.

Милосердие, как одна из фундаментальных характеристик образа православного воина, в контексте военной службы представляет собой сложный философско-этический феномен, находящийся на пересечении религиозной догматики и морали. Главное нравственное противоречие войны — противоречие между заповедью любви к ближнему и необходимостью убивать врага лежит в основе осмысления сущности данного феномена.

Свт. Амвросий Медиоланский в трактате «Об обязанностях священнослужителей» пишет:

«Военная сила предназначена не на зло, не для обиды и своеволия, а для защиты и добра»<sup>24</sup>.

Святитель, тем самым, подчёркивает важность правильного применения силы и степень нравственной ответственности тех, кто ею обладает и кто её применяет. Использование силы должно соответствовать принципам христианской этики, иначе оно теряет своё моральное основание.

Свт. Григорий Нисский высказывает позицию, которая соотносится с концепцией божественного возмездия (*lat. divine retribution*), но вступает в конфликт с принципом всеобъемлющей любви, провозглашённым Христом, демонстрируя тем самым всю сложность понимания милосердия в воинском служении, различия между прощением и потворством злу:

«Я говорю о том, что ненависть к врагам Божиим законна, и такого рода ненависть угодна Господу. Врагами же я называю всех, кто каким бы то ни было образом отрицает славу Господа»<sup>25</sup>.

Свт. Василий Великий на вопрос «Кто те враги, которых велено любить?» отвечает:

23 Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Патриаршая проповедь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html>

24 Цит. по: Гончаров Н., свящ. Воинское звание перед судом Слова Божия и разума святой Православной Церкви // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 19. С. 670.

25 Григорий Нисский, свт. Письмо 3. Поистине почтеннейшим и благоговейнейшим сестрам Евстафии и Амвросии и почтеннейшей и честнейшей дочери Василисе, Григорий «о Господе радоваться» (Деян. 15, 23) // Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма. Москва, 2007. С. 254.

«Врагу свойственно вредить и злоумышлять. Поэтому всякий, кто делает кому бы то ни было и как бы то ни было вред, может быть назван врагом...»<sup>26</sup>.

Тем не менее, он же подчёркивал, что возможность реально любить врагов:

«показал и засвидетельствовал Господь, когда явил любовь Отца и Свою собственную в послушании до смерти (Флп. 2, 8) ради врагов, а не ради друзей...»<sup>27</sup>.

Таким образом, свт. Василий Великий утверждает, что истинная любовь к врагам была продемонстрирована Иисусом Христом, который пожертвовал Собой ради спасения даже тех, кто Его ненавидел. Это высшее проявление любви и милосердия, показывающее, что любовь возможна даже к тем, кто причиняет зло.

Свт. Иоанн Златоуст призывает не мстить той же мерой, какой пришлось претерпеть от врагов<sup>28</sup>. Он также, как и свт. Василий Великий, акцентирует внимание на важности следования примеру Христа в любви к врагам:

«Как Он велит восходить солнцу не только над добрыми, но и над делающими злое, и ежегодно посылает дожди не только праведным, но и неправедным, — так и ты, если любишь не только любящих, но и враждующих против тебя, подражаешь по силе своей твоему Господу»<sup>29</sup>.

Это подражание Господу является свидетельством высокой степени духовного роста воина и приближения его к идеалам христианства.

Позицию безусловного милосердия по отношению к врагу высказывает прп. Исаак Сирин, рассматривавший милосердие как высшую цель человеческого существования. Святитель пишет о «сердце милующем», которое:

26 *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // *Он же.* Творения. Т. 2. Москва, 2009. С. 274.

27 Там же.

28 *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея евангелиста XVIII, 4 // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Т. 7. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1901. С. 209.

29 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия IV, 7 // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Т. 4. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1898. С. 30.

«... и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились»<sup>30</sup>.

Молиться за врагов, по словам святителя, — акт глубочайшего сострадания и любви, который исходит из желания видеть их очищенными от зла и сохранившимися на пути к спасению. Такой подход призывает воина подняться над личными обидами и враждой, устремиться к всеобщему благу и примирению, а в конечном итоге — к соборному спасению.

Католицизм и особенно протестантизм делают больший акцент на личном спасении, вносят проблему нравственного выбора воина в пространство между Богом и отдельно взятым человеком. Православие пронизано духом жертвенности, восприятием подвига Христа как недостижимого образца самопожертвования, акцентируя внимание на идее спасения не отдельного человека, а мира в целом, ставя первое в зависимость от второго.

Так, свт. Иоанн Златоуст пишет, что воин, который не заботится о спасении других, лишает себя права на личное спасение:

«Так и мы должны заботиться не только о своем спасении (но и о спасении ближних); иначе и сами не получим спасения. Воин, который во время сражения старается только о том, чтобы спасти себя самого бегством, вместе с собою губит и других; напротив, мужественный, сражаясь для защиты других, вместе с другими спасает и самого себя...»<sup>31</sup>.

Н. А. Бердяев, один из представителей русской религиозной философии, подчеркивает:

«Русская идея — эсхатологическая, обращенная к концу <...>. Но в русском сознании эсхатологическая идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению. <...> Русская религиозность носит соборный характер. Христиане Запада не знают такой коммюнитарности, которая свойственна русским»<sup>32</sup>.

Неотъемлемым элементом идеи соборности служит духовный опыт, постигаемый не изолированно, а в общении с другими людьми, через помощь ближнему и любовь к нему, вплоть до готовности

30 *Исаак Сирин, прп.* Слово 48. О различии добродетелей и о совершенстве всего поприща // *Он же.* Слова подвижнические. Москва, 1993. С. 206.

31 *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея евангелиста LIX, 5 // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Т. 7. Кн. 2. Санкт-Петербург, 1901. С. 613.

32 *Бердяев Н. А.* Русская идея. Москва, 1992. С. 267.

пожертвовать собой ради общего блага. Именно эта готовность к самопожертвованию становится важным условием личного спасения.

В условиях войны православная идея соборности проявляет себя в виде готовности русского воина к самопожертвованию.

Прп. Серафим Саровский, продолжая традиции прп. Исаака Сирина, пишет:

«Если брат согрешает, покрой его, как советует святой Исаак Сирин: “Распрости одежду свою над согрешающим и покрой его” (прп. Исаак Сирин. Сл. 89). Мы все милости Божией требуем, как Церковь поет: “Аще не Господь бы был в нас, кто доволен цел сохранен быти от врага, купно и человекоубийцы?”»<sup>33</sup>

При всей сложности определения границ милосердия в условиях военной службы, особенно в ходе войны, очевидна недопустимость оправдания их нарушения требованиями времени или сложившимися обстоятельствами. Конечные цели войны в православном миропонимании не могут достигаться совершением несправедливых действий.

Прп. Варсонофий Великий отмечает:

«К нам приходили некоторые, спрашивая о военной службе; мы отвечали им, что в ней бывают и обиды, а обидам Бог не помогает»<sup>34</sup>.

Православие считает защиту Отечества очень важной задачей, но при этом необходимо помнить, что Бог не поддерживает «обиды», намеренное причинение зла другому человеку, так как это противоречит евангельским заповедям любви и милосердия.

Свт. Николай Японский во время русско-японской войны акцентирует внимание на мотивации, лежащей в основе военных действий. Вместо ненависти к врагу, которая могла бы ожесточить сердца и привести к бесчеловечным поступкам, он предлагает руководствоваться любовью к своим соотечественникам:

«... сражайтесь не из ненависти к врагу, а из любви к вашим соотчичам...»<sup>35</sup>.

Любовь к ближнему, тем самым, выступает в качестве движущей духовной силы, позволяющей воину защищать свою страну с оружием в руках, не теряя при этом моральных ориентиров.

33 Елагин Н. В. Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин, 2011. С.422–423.

34 Варсонофий Великий, св. Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Москва, 1855. С. 502.

35 Дневники святого Николая Японского. Т. 5. Санкт-Петербург, 2004. С. 17.

В целом, воинская служба в православной традиции рассматривается как сочетание физического подвига и духовного самосовершенствования, выступая символом глубокого понимания долга и ответственности, единства самоотверженности и жертвенности.

Подлинная сила духа православного воина проявляется не в страхе перед опасностью, а в готовности противостоять ей ради достижения благородных целей. Это сравнение можно применить и к духовной жизни мирянина: подобно воину, христианин должен быть готов бороться с грехами и искушениями, следуя примеру Иисуса Христа, который пожертвовал Собой ради спасения человечества.

Основные качества образа православного воина — вера, мужество, терпение, милосердие, верность долгу, самоотверженность и готовность к самопожертвованию — это качества защитника не только государства, но и духовных основ общества. В условиях современных вызовов необходимо помнить, что военная служба требует не только профессиональных навыков, но и высоких нравственных качеств, которые делают воина примером добродетели и чести.

### Заключение

В православной традиции сформировалось специфическое восприятие воинской службы как особого вида подвижничества. Война в данном контексте рассматривается не только как историческая и политическая реальность, но и как ниспосланное Свыше испытание, предъявляющее к воинству особые требования. Важнейшие для православного миропонимания идеи жертвенности, соборности, спасения всем миром являются ключевыми для понимания образа воина — защитника Родины в отечественной культурной традиции, выступая основой её отличия от западной.

Образы святых воинов, почитаемых в Русской Православной Церкви, таких как Илия Печерский, Меркурий Смоленский, Александр Пересвет, Андрей (Родион) Ослябя и других, показывают, какие качества должны быть присущи христоробивому защитнику Отечества. Мужество, милосердие, непреложная вера, стойкость и жертвенность сливаются в них, образуя монолитное единство, всесторонне характеризующее сущность православного воинства. Образы христоробивых воинов служат не просто историческим и культурным ориентиром, но и действующим механизмом нравственного воспитания военнослужащих, задавая модель поведения, основанную на высших этических принципах.



Одной из ключевых особенностей православной воинской традиции является представление о воине не просто как о носителе военной силы, но как о защитнике духовного порядка. Это концептуальное различие делает православную модель воинского служения принципиально иной по сравнению с чисто прагматическими военными доктринами, ориентированными исключительно на эффективность и достижение стратегических целей. В православии военная служба наделяется духовно-нравственным измерением, в рамках которого воина оценивают не только по его победам на поле боя, но и по его способности сохранять христианские добродетели в условиях конфликта.

Подлинный успех в выполнении боевых задач невозможен без неуклонного следования нравственным принципам, основанным на христианских ценностях, содержание которых настоятельно требует от воина гуманизма и человечности даже на поле боя, способствуя как поддержанию внутреннего духовного равновесия, так и предотвращению возможных злодеяний и насилия.

Таким образом, православная воинская традиция представляет собой уникальный синтез духовного и светского начал, в котором военная служба приобретает не только государственное, но и религиозное значение. В современных условиях этот подход сохраняет свою актуальность, поскольку ставит перед воином задачу не только внешней защиты государства, но и внутреннего нравственного самоопределения.

Воинская служба, основанная на православных принципах, преобразуется в высоконравственное служение, в котором каждый солдат действует не только согласно боевым приказам, но и в соответствии с высшей истиной, отраженной в вечных ценностях христианской веры.

### Архивные материалы

ОР РГБ. Ф. 213. К. 75. Ед. хр. 4. Переписка преподобного Льва иеросхимонаха оптинского старца.

### Источники

[*Варсонофий Великий, св.*] Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников / пер. [МДА] с греч. Москва: Универ. тип., 1855. [алф. указ. наставлений], 2001 [репринты и переизд. 4-го изд.].

[*Василий Великий, свт.*] Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // *Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Творения: [в 2 т.] Т. 2: Аскетические творения. Письма. Москва: Сибирская Благовонница, 2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4). С. 223–320.

- [*Василий Великий, свят.*] Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской: [в 3 т.] / новый исправленный перевод Московской духовной академии. Т. 3. Санкт-Петербург: П. П. Соikin, 1911.
- Григорий Нисский, свят.* Аскетические сочинения и письма / сост. Т. Л. Александрова, ред. А. Г. Дунаева. Москва: Издательский совет РПЦ, 2007. (Творения святых отцов и учителей Церкви).
- Дневники святого Николая Японского: [в 5 т.]. Т. 5: (с 1904 по 1912 годы) / сост. К. Накамура. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004.
- Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание писем: [в 3 т.]. Т. 2: Переписка с монашествовавшими / сост. О. И. Шафранова. Москва: Паломник, 2011.
- Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание писем: [в 3 т.]. Т. 3: Переписка с мирянами / сост. О. И. Шафранова. Москва: Паломник, 2011.
- Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты. Часть 1 // *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений и писем: [в 8 т.]. Т. 1 / сост. О. И. Шафранова. Москва, 2014. С. 123–556.
- [*Иннокентий (Борисов), архиеп.*] Сочинения Иннокентия Архиепископа Херсонского и Таврического: [в 6 т.]. Т. 3. Санкт-Петербург: И. Л. Тузов, <sup>2</sup>1908.
- Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на книгу Бытия // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Т. 4. Кн. 1. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 1898. С. 1–725.
- Иоанн Златоуст, свят.* Беседа на псалом 7 // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Т. 5. Кн. 1. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 1899. С. 59–90.
- Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на святого Матфея евангелиста // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 1901. Т. 7. Кн. 1. С. 5–474; Кн. 2. С. 474–891.
- [*Иоанн Кронштадтский, прав.*] Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге: извлечение из дневника протоиерея Иоанна Ильича Сергиева: [в 2 т.] / изд. 2-е исправл. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. В. Ерофеева, 1893.
- Исаак Сирин, авва.* Слова подвижнические. Москва: Православное изд., 1993. [Сергиев Посад, <sup>1</sup>1911].
- Тихон Задонский, свят.* Сокровище духовное, от мира собираемое // Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: [в 5 т.]. Т. 4. 5-е изд., репр. Москва: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. С. 1–387.
- Тихон Задонский, свят.* Об истинном христианстве // Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: [в 5 т.]. 5-е изд., репр. Т. 3: 1771. Москва: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. С. 1–420.
- Феофан (Говоров), еп.* Собрание писем. Вып. 5. Москва: Типо-Литограф. И. Ефимова, 1899. [Москва: Правило веры, <sup>1</sup>2000].

*Филарет (Дроздов), свт.* Ответ на письмо [А. Н. Оленина], которым предложено было написать рассуждение о нравственных причинах неимоверных успехов наших в настоящей войне. Санкт-Петербург: Сенат. тип., 1813.

### Литература

- Агапит (Беловидов), схиархим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия: [в 2 ч.]. Москва: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1900.
- Алексий II, патриарх Московский и всея Руси.* Церковь и духовное возрождение России: Слова, речи, послания, обращения, 1990–1998 / ред. епископа Бронницкого Тихона. Москва: Изд. Московской Патриархии; Софрино, 1999.
- Бердяев Н. А.* Русская идея. Москва: Республика, 1992.
- «Воскресни, Русь!»: о патриотизме, достоинстве русского человека и православном понимании войны»: [сб. статей] / ред.-сост. А. Добросоцких Москва: Даниловский благовестник, 2001.
- Гончаров Н., свящ.* Воинское звание перед судом Слова Божия и разума святой Православной Церкви // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 19. С. 664–671.
- Елагин Н. В.* Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника / ред. М.Д. Молотникова. Клин: Христианская жизнь, <sup>3</sup>2011.
- Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Патриаршая проповедь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html> (дата обращения: 10.2.2025).
- Полохов Д., свящ.* Нравственно-патриотическое воспитание в вооружённых силах на основах православной христианской веры: [дис...канд. богосл.]. Сергиев Посад, 2000.
- Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы: Государство древних франков, Англо-Саксонское государство, Англия, Германия, Испания, Италия, Франция, Албания, Болгария, Венгрия, Польша, Румыния, Чехия, Югославия / ред. В. М. Корецкого. Москва: Госюриздат, 1961.

ИСТОЧНИКИ

ВИЗАНТОЛОГИЯ

МИХАИЛ I РАНГАВЕ:  
ПРОИМИЙ И ГЛАВА I  
«СИНОПСИСА ИСТОРИИ»  
ИОАННА СКИЛИЦЫ

ПЕРЕВОД С ГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Евгений Александрович Хвальков

PhD

доцент Таврической духовной семинарии

299011, г. Севастополь, ул. Древняя, зд. 3, стр. 11

cosmadamian@mail.ru

**Для цитирования:** Хвальков Е. А. Михаил I Рангаве: проимий и глава I «Синописса истории» Иоанна Скилицы (пер. с греч.) // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 348–362. DOI: 10.31802/GV.2024.55.4.017

**Аннотация**

УДК 821.14 | 94(41/99)

Русскоязычному читателю предлагается перевод проимия и первой главы «Синописса, или Обозрения историй» (греч. «Σύνοψις Ἱστοριῶν») византийского историка XI в. — нач. XII в. Иоанна Скилицы, представляющей собой важный источник для изучения византийской политической истории IX–XI вв. Михаил I Рангаве, являющийся одним из ключевых персонажей данного произведения, предстаёт в контексте политической борьбы и социально-политических изменений своего времени.

**Ключевые слова:** Иоанн Скилица, «Синописс истории», византийская литература, история Византии.

Статья поступила в редакцию 4.7.2024; одобрена после рецензирования 25.8.2024

## Michael I Rhangkabes: Proimion and Chapter I of the Synopsis of History by John Skylitzes (translated from Greek)

**Evgeny A. Khvalkov**

PhD in History and Civilization

Associate Professor of the Tauric Theological Seminary

3, 11 Drevnyaya st., Sevastopol 299011, Russia

cosmadamian@mail.ru

**For citation:** Khvalkov, Evgeny A. “Michael I Rhangkabes: Proimion and Chapter I of the Synopsis of History by John Skylitzes (translated from Greek)”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 348–362 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.017

**Abstract.** This translation of the proemium and first chapter of the «Synopsis, or Review of Histories» (Greek: «Σύνοψις Ἱστοριῶν») by the 11th – early 12th-century Byzantine historian John Skylitzes is offered to Russian-speaking readers. This work represents an important source for the study of Byzantine political history of the 9th–11th centuries. Michael I Rhangkabes, a key figure in this work, is presented within the context of the political struggles and sociopolitical changes of his time.

**Keywords:** John Skylitzes, «Synopsis of Histories», Byzantine Literature, History of Byzantium.

The article was submitted on 7/4/2024; approved after reviewing on 8/25/2024

**И**оанн Скилица — византийский чиновник (куропалат, друнгарий виглы<sup>1</sup> ок. 1084 г. — после 1094 г. при Алексее Комнине), летописец и историк XI в. — начала XII в., автор одного из самых значимых произведений по истории Византии — «Синописис, или Обзорение историй» (греч. «Σύνοψις Ἱστοριῶν»). Данный труд охватывает период от смерти Никифора I Геника в 811 г. до свержения Михаила VI в 1057 г. и продолжает работы Георгия Синкелла и Феофана Исповедника (о чём Скилица сам говорит в риторическом проимии). Существует также продолжение «Синописиса», доведённое до 1079 г., тоже приписываемое Скилице. Этот труд является одним из основных источников информации о византийской истории периода IX–XI вв. Как заявляет сам автор, он стремился в своём изложении к объективности и точности. «Синописис» является ценным источником для исследователей истории Византии.

В этом сочинении описываются многие значимые события и деяния правителей того времени. Скилица подробно рассматривает борьбу за власть, внешнюю политику и общественные движения того периода. Кроме того, в «Синописисе» содержатся сведения об армии, экономике и культуре Византии, поэтому к нему обращались и зарубежные<sup>2</sup>, и отечественные<sup>3</sup> историки. Иоанн Скилица считается одним из самых авторитетных историков Византии и его произведение является образцом летописания того времени.

Книга первая посвящена царствованию Михаила I Рангаве (811–813 гг.).

Переведено по изданию: Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum / Ed. H. Thurn. Berolini, 1973.

\*\*\*

Синописис<sup>4</sup> историй, начинающихся со смерти императора Никифора, бывшего логофета геникона и до правления Исаака Комнина, составленное Иоанном Скилицей, куропалатом, который служил друнгарием виглы<sup>5</sup>.

- 1 Главный магистрат главного судебного трибунала Константинополя.
- 2 Prokić B. Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes. München, 1906; Grabar A., Manoussacas M. L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Venise, 1979.
- 3 Сюзюмов М. Я. Об источниках Льва Диакона и Скилицы // Византийское обозрение. 1916. Т. 2/1. С. 106–166.
- 4 Т. е. краткое содержание или переложение.
- 5 Один из высших византийских военных постов.

## Проимий

После древних лучшее сокращение истории было написано сначала монахом Георгием<sup>6</sup>, синкеллом святейшего патриарха Тарасия<sup>7</sup>, а затем Феофаном Исповедником<sup>8</sup>, игуменом монастыря Агрос. Эти люди внимательно читали исторические книги, излагая их простым, непринуждённым языком, касаясь исключительно существа произошедших событий. Георгий начал с сотворения мира и продолжил до тиранов Максимиана<sup>9</sup> и Максимиана<sup>10</sup>, его сына. Феофан принял заключение другого за отправную точку и завершил свой труд смертью императора Никифора<sup>11</sup>, бывшего логофета геникона<sup>12</sup>. После Феофана никто не продолжил их усилий. Были те, кто пытался это сделать, например, сицилийский школьный учитель<sup>13</sup>, а в наше время — чрезвычайно почитаемый ипат философов Михаил Пселл<sup>14</sup>. Были и другие, но, по-

- 6 Георгий Синкелл — византийский историк рубежа VIII–IX вв., автор хроники, имевший чин синкелла. Состоял синкеллом (*греч.* συνκέλλος), т. е. секретарём, патриарха Тарасия (784–806 гг.) и получил у поздних историков условное прозвание Синкелл. После смерти патриарха он удалился в монастырь, где, вероятно, и составил свой труд. «*Georgii Syncelli Ecloga Chronographica*» покрывает события от сотворения мира до начала IV в. В 810 г. он был ещё жив, так как упомянул 6302 лето от сотворения мира как текущий год. После смерти Георгия «Хроника» была продолжена его другом Феофаном Исповедником (см. ниже), также выступавшим против иконоборцев. «*Georgii Syncelli Ecloga Chronographica*» покрывает события от сотворения мира до начала IV в.
- 7 Патриарх Тарасий (ок. 730 г. — 25 февраля (10 марта) 806 г.) — патриарх Константинопольский с 784 г. Почитается святым, в Православной Церкви память 25 февраля (9 марта) в високосный год или 25 февраля (10 марта) в невисокосные годы, а в Католической — 18 февраля, ранее 25 февраля.
- 8 Феофан Исповедник (ок. 760–818 гг.) — византийский монах, хронист, почитается Православной Церковью как преподобный исповедник. Память 12 (25) марта. «Хронография» была составлена Феофаном как продолжение оставшейся незаконченной всемирной хроники его друга Георгия Синкелла, по настоятельной просьбе последнего.
- 9 Гай Галерий Валерий Максимиан (250 г. — 5 мая 311 гг.), более известный как Галерий — римский император с 293-го по 311 г.
- 10 Гай Галерий Валерий Максимиан Даза (270–313 гг.), или Максимиан II Даза, — римский император с 305-го по 313 г.
- 11 Никифор I Геник (760 г. — 26 июля 811 г.) — византийский император (802–811 гг.), основатель династии Никифора.
- 12 Т. е. главы финансового ведомства.
- 13 Феогност, грамматик с Сицилии. Некоторыми исследователями считается вымышленной фигурой.
- 14 Михаил Пселл (1018 г. — ок. 1078 г.) — византийский интеллектуал, приближённый ко многим императорам; автор исторических и философских трудов, математик. Считается родоначальником византийского гуманизма, выдвинул учение Платона в противовес

сколькx они слишком легкомысленно отнеслись к своей задаче, все они не смогли написать с необходимой степенью точности. Многие важные события они вообще опустили, и их труды не представляют большой ценности для потомков. Это не более чем подсчёты продолжительности каждого правления и рассказы о том, кто после кого держал скипетр, только и всего. Даже когда кажется, что они упоминают определённые события, эти авторы оказывают своим читателям плохую услугу и не приносят никакой пользы, потому что они не могут написать о них точно. Феодор Дафнопат<sup>15</sup>, Никита Пафлагон<sup>16</sup>, Иосиф Генезий<sup>17</sup> и Мануил<sup>18</sup>, эти двое из Константинополя, Никифор диакон из Фригии<sup>19</sup>, Лев из Азии<sup>20</sup>, Феодор<sup>21</sup>, епископ Сиды, и его одноимённый племянник<sup>22</sup>, предстоятельствовавший над Церковью Севастии, Димитрий, епископ Кизический<sup>23</sup> и монах Иоанн Лидийский<sup>24</sup> — все

увлечению Аристотелем, чем подготовил расцвет платонизма в эпоху Возрождения. Наиболее известное произведение Пселла — исторический труд «Хронография», написанный в конце XI в. и охватывающий период с 976-го до 1071 г. Его ценность связана с тем, что Пселл большую часть жизни провёл при дворе и многие события описывает глазами очевидца и участника. Впрочем, Скилица здесь, скорее всего, имеет в виду не «Хронографию», с которой он либо вообще не был знаком, либо предпочёл умолчать о ней, а «Historia syntomos» — действительно, довольно конспективное произведение.

- 15 Феодор Дафнопат (кон. IX в. — втор. пол. X в.) — византийский писатель, ритор, агиограф, историк, богослов, политический деятель, гимнограф. Ему приписывается часть шестой книги так называемого «Продолжателя Феофана».
- 16 Никита Давид Пафлагон (кон. IX — сер. X в.) — византийский философ кон. IX в. — нач. X в., ученик Арефы Кесарийского. Его исторических трудов не сохранилось, однако иногда ему приписывают «Жизнь патриарха Игнатия» — инвектива, или «псгос», о котором Скилица говорит ниже.
- 17 Иосиф Генезий — византийский историк X в. из знатного армянского рода (возможно, внук Константина Армянина, сановника сер. IX в. при императорах Михаиле III и Василии I). Его «Peri basileion» действительно хронологически может считаться продолжением Феофана.
- 18 Мануил Византийский — автор труда, посвящённого Иоанну Куркуасу.
- 19 Свидетельства об этом авторе скудны.
- 20 Лев Диакон (до 950 г. — ок. 1000 г.) — византийский писатель, историк. Главный его труд — «История», описывающая события 959–976 гг. Осведомлённость Льва Диакона в вопросах придворной жизни и политики того времени делает его труд ценным источником по истории Византии, Болгарии и Руси. В основном «История» Льва Диакона покрывает время правления Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия.
- 21 Автор малоизвестен.
- 22 Феодор, епископ Севастийский. Его исторические труды до нас не дошли.
- 23 Димитрий, митрополит Кизический (пер. пол. XI в.), византийский канонист и церковный писатель; о его жизни и церковном служении сохранились лишь косвенные свидетельства.
- 24 Его исторические труды до нас не дошли (не идентичен Иоанну Лиду, автору VI в.).



они ставят свои цели. Это может быть прославление императора<sup>25</sup>, порицание патриарха<sup>26</sup> или превознесение друга<sup>27</sup> — каждый достигает своих целей под маской написания истории, и каждый из них далеко не соответствует намерению тех богоносных мужей, о которых мы говорили. Ведь, составляя бессвязный рассказ о своём времени, и немного раньше, как если бы он писал историю, один из них пишет положительный рассказ, другой — критический, третий пишет всё, что ему нравится, а четвёртый излагает то, что ему приказано написать. Каждый сочиняет свою историю, и они настолько отличаются друг от друга в описании одних и тех же событий, что повергают своих читателей в замешательство и растерянность. Со своей стороны, я получил огромное удовольствие, прочитав работы первых людей, упомянутых выше, и надеюсь, что продолжение их рассказа принесёт немалую пользу тем, кто любит историю, особенно тем, кто предпочитает её и кому легко доступно то, к чему надо стремиться; то есть краткое изложение предоставит им краткий обзор того, что происходило в разное время, и таким образом освободит их от необходимости обращаться к огромным томам воспоминаний. Истории вышеупомянутых писателей я читал с большим вниманием. Я изгнал из них все замечания пристрастного или причудливого характера. Я оставил в стороне разногласия и противоречия авторов. Я убрал там всё, что имело склонность к фантазии; но я собрал всё, что казалось вероятным и не выходящим за рамки правдоподобия, и к этому я добавил всё, что узнал из уст мудрых стариков. Всё это я собрал в краткой форме и теперь завещаю будущим поколениям как легкоусвояемую пищу, тонко измельчённую, как говорится в пословице. Те, кто уже читал сочинения вышеупомянутых историков, получают в этой небольшой книге напоминание о прочитанном, которое они смогут взять с собой и обращаться к нему как к руководству. Чтение вызывает воспоминания; воспоминание питает и расширяет память точно так же, как, наоборот, небрежность и лень вызывают забывчивость, которая затемняет и сбивает с толку память о том, что было в прошлом. Незнакомые с историческими повествованиями найдут в этом сборнике руководство, а когда они обратятся к более полным сочинениям, они получат более полное представление о ходе событий. И теперь пришло время начать.

25 Как у Иосифа Генезия и других.

26 Как у Никиты Пафлагона.

27 Как у Георгия Синкелла и других.

## Глава 1. Михаил I Рангаве, с 811 по 813 год

1. После того как в Болгарии был убит император Никифор<sup>28</sup>, его сын Ставракий<sup>29</sup>, выживший после смертельного ранения в столице, всего через два месяца отказался и от жизни, и от трона. Зять императора, известный под именем Рангаве<sup>30</sup>, получил римский скипетр по велению сената и народа. Он бы отказался от этой должности, заявив, что не способен выдержать бремя столь великой ответственности. Собственно, он был готов отречься от власти в пользу патрикия Льва Армянина<sup>31</sup>. Этот Лев производил впечатление человека холерического и энергичного типа. В то время он служил командующим войском Анатоликов<sup>32</sup>, и у него не было желания принять власть, если бы ему это предложили. Он протестовал насчёт своей недостойности императорского престола. Собственно, именно он убедил Михаила, что ему уместно принять власть. Лев взял на себя обязанность быть самым верным и энергичным слугой и сподвижником Михаила на всю жизнь. Эти обещания он подтвердил самыми страшными клятвами.

2. Как только Михаил таким образом, несколько против собственного намерения, взял в свои руки бразды управления империей, Крум<sup>33</sup>, правитель болгар, возгордившийся своими прежними успехами вместе со своими подданными, которые теперь стали самонадеянными из-за своих побед, сожгли и опустошили западные области. Поэтому Михаил решил начать кампанию против них, намереваясь сделать всё возможное, чтобы сдержать и отбросить болгарские соединённые отряды. Поэтому он быстро разослал приказы во всех направлениях, и войска были спешно собраны. Когда Крум услышал о сборе войск императором, он отозвал своих людей с работ и сосредоточил их в одном месте. Он разбил там весьма укреплённый лагерь и ждал прибытия

28 Никифор I Геник (760 г. – 26 июля 811 г.) – византийский император (802–811 гг.), основатель династии Никифора.

29 Ставракий († 11 января 812 г.) – византийский император (соправитель в 803–811 гг., единовластный правитель с 811 г.).

30 Михаил I Рангаве (ок. 770 г. – 11 января 844 г.) – византийский император, правивший в 811–813 гг.

31 Лев V Армянин (Левон Арцруни; убит 25 декабря 820 г.) – император Византийской империи (11 июля 813 г. – 25 декабря 820 г.). Получил прозвище «Армянин» от Михаила I, который в период своего правления объявил его патрицием Армянской провинции Византийской империи. Отразил нападение болгар на Константинополь. Иконоборец.

32 Фема Анатоликов (*греч.* Θέμα Ανατολικών) – одна из важнейших византийских фем, занимала центральное положение в Малой Азии.

33 Крум (Крум Грозный; *болг.* Крум Страшни; ум. 13 апреля 814 г.) – хан болгар (802–814 гг.).

императора. Когда Михаил прибыл, он расположился лагерем против Крума, который сидел недалеко от Адрианополя. В пределах досягаемости стрельбы из лука часто происходили стычки и сражения, и во всех этих столкновениях римляне, казалось, одерживали верх. Это возбудило воинов. Они призывали и жаждали рукопашного боя и общего сражения. То ли по трусости, как говорили в строю, то ли потому, что он выискивал удобный момент, император медлил и сдерживался. Войско взбунтовалось и кричало императору в лицо, угрожая, что, если он не выведет их, они сами сломают частокол и нападут на врага. Ошеломлённый этим доводом, император открыл ворота лагеря и выстроил боевую линию. Крум сделал то же самое: он построил своих людей в линию и противопоставил их императору. Каждый правитель пространно разглагольствовал о своём войске; каждый произносил слова ободрения и похвалы, слова, способные побудить людей к доблести в оружии. Наконец, они дали сигнал трубами к началу битвы — и каждая сторона атаковала другую. Римляне теперь противостояли врагу с таким героизмом и сражались так храбро, что силы болгар были измотаны. Противник даже подумывал о полном отступлении, ведь сам Крум уже утомлялся, разъезжая во все стороны и беря в руки те части войска, которые сильно теснились. И тогда Лев, стратег фемы Анатолика, хотевший стать императором, а вместе с ним и его тагмы, которых он развратил, расстроили свои ряды и обратились в бегство без всякой причины. Остальная часть войска была поражена этим зрелищем; мужество мужей начало угасать. Болгары, напротив, вновь обрели храбрость и с воем напали на римлян, как будто мысль об отступлении никогда не приходила им в голову; и теперь их сторона стала победителем. Дух римлян был сломлен случившимся. Они не стали дожидаться нападения болгар, а сразу же повернули и обратились в бегство. Многие солдаты были убиты, пало и немало командиров. Императору только что удалось найти убежище в Адрианополе вместе с ещё нетронутым частью войска. Оттуда он проследовал в столицу, оставив упомянутого Льва и его окружение во Фракии. Им предстояло выстоять против грабежей болгар и прервать их натиски. Оставшись один, Лев открыто обнаружил предательство, которое он тайно лелеял внутри. Он поделился этим со своими соратниками, сказав им, что пришло время осуществить задуманное. Устами этих людей он распространил слух по всему войску, что именно из-за беспомощности императора и его неподготовленности в военном деле римские войска обратились в бегство и что прежняя слава и известность римлян ушли. Таким же

образом он развратил и воинов, которые, будучи рассеяны в бегстве, возвращались пешком, без оружия и снаряжения, чтобы присоединиться к войску, бывшему с ним. Таким образом он убедил их принять возможность восстания. Внезапно они столпились вокруг его шатра, бросая неприличные и бесстыдные слова в адрес императора, называя его трусом, который уничтожил римские войска и запятнал достоинство и славу империи своей беспомощностью. С другой стороны, они открыто приветствовали Льва и объявили его императором римлян. Когда он пренебрёг этим и хотел отвергнуть верховное повеление, Михаил Аморийский<sup>34</sup>, Заика, сам командующий частью римского войска, обнажил свой меч. Он предложил другим участникам дела сделать то же самое, а затем пригрозил казнить Льва, если тот добровольно не примет верховное повеление. Так, на чело этого человека была возложена диадема, и таким образом он был провозглашён императором римлян.

3. До этого, когда император Михаил возвращался после обращения войска в бегство, на подходе к столице его встретил Иоанн Эксавулий<sup>35</sup>. Он призвал императора благородно и великодушно перенести это несчастье. Потом он захотел узнать, кого он оставил командовать войском. Император ответил, что оставил Льва, стратига фемы Анатоликов, очень умного человека и преданного империи. Когда Эксавулий услышал это, он сказал:

— Император! Мне кажется, что ты очень сильно ошибаешься в том, что касается намерений этого человека.

Вот что он сказал, и ещё до того, как император прибыл во дворец, сообщалось о публичном провозглашении Льва. Император был глубоко встревожен этим сообщением. Он пытался решить, какие действия предпринять, когда некоторые из его окружения стали убеждать его сделать всё возможное, чтобы удержать верховное командование и противостоять узурпатору в полной мере. Но он был мирным человеком и не хотел ввязываться в дело, исход которого был непредсказуем. Поэтому он приказал тем, кто говорил такие вещи, не подстрекать

34 Михаил II, прозванный Травлом, т. е. Заикой, или Косноязычным (ок. 770 г. – 2 октября 829 г.) – византийский император в 820–829 гг., основатель Аморийской династии.

35 Иоанн Эксавулий (кон. VIII в. – пер. пол. IX в.), византийский военачальник и чиновник при императорах Михаиле I Рангаве, Льве V Армянине и Михаиле II Травле, возможный адресат послания прп. Феодора Студита. Впервые упоминается в 813 г.: будучи комитом стен, он встречал Михаила I. После провозглашения Льва Армянина императором остался на службе и участвовал в покушении на хана Крума во время переговоров у стен Константинополя.

его к убийственной гражданской войне. И он послал ко Льву одного из приближенных, несущего императорские знаки отличия: диадему, пурпурное одеяние и красные сапоги. Он обязался уступить трон Льву, ведь счёл, что лучше уйти из собственной жизни, чем увидеть пролитие хотя бы одной капли христианской крови.

Император сказал:

— Льву следует отбросить весь страх и неуверенность. Пусть придёт и овладеет дворцом.

Однако императрица Прокопия<sup>36</sup> была против того, что делалось. Она сказала, что империя — это тонкая извилистая ткань, и когда ей не удалось убедить императора оставить за собой последнее слово, она сказала, что было бы странно, даже более чем просто странно, если бы жена узурпатора надела императорский модиол. Она высмеивала её и упоминала её имя, называя Варкой<sup>37</sup>. Затем она начала думать о своем положении. Вот что творилось вокруг императора.

А узурпатор вошёл в столицу через Золотые ворота<sup>38</sup>, приветствуемый войском, сенатом и народом. Он проследовал к церкви Предтечи в Студийском монастыре<sup>39</sup> и оттуда в сопровождении почётного караула прибыл во дворец. Собираясь вознести Богу молитву по возвращении в Хрисотриклин<sup>40</sup>, он снял верхнюю одежду, которая была на нём, и передал её Михаилу, главному конюшему, который тут же надел её на себя. Тем, кто это видел, это казалось предзнаменованием того,

36 Прокóпия (ок. 770 г. — не ранее 813 г.) — византийская императрица, супруга императора Михаила I Рангаве.

37 Смысл этого оскорбления неясен.

38 Золотые ворота (*греч.* Χρυσεία Πύλη) — парадные южные ворота Феодосиевых стен; то же название имели несохранившиеся южные ворота стен Константина.

39 Студийский монастырь (*греч.* Μονή Στουδίου) — самый значительный монастырь Константинополя у берега Мраморного моря, основанный в 462 г. патриkiem и бывшим консулом Флавием Студием. В 465 г. в монастырь переселилась часть общины акимитов. В период иконоборчества монахи-студиты были известны своей приверженностью православию и были изгнаны из столицы императором Константином V Копронимом. Сопротивление иконоборчеству продолжили игумен Савва, участник Седьмого Вселенского Собора 787 г., и его преемник св. Феодор Студит. В монастыре был разработан так называемый Студийский устав, принятый впоследствии православными обителями по всему миру. Три студита стали патриархами, а императоры Михаил V, Михаил VII и Исаак I приняли схиму в Студийском монастыре. Братия монастыря составляла несколько сотен человек. Студийский монастырь подвергся разрушению в 1204 и 1453 гг.

40 Хрисотриклин — один из главных тронных залов Большого императорского дворца в Константинополе, имел форму восьмиугольника с куполом с шестнадцатью окнами. В Хрисотриклине происходили торжественные приёмы зарубежных послов и начинались торжественные императорские процессии.

что он взойдёт на императорский трон после Льва. Затем император надел другую одежду и отправился в дворцовую церковь. Михаил шёл позади него, не обращая внимания, куда он идёт. Так он опрометчиво наступил на подол императорского облачения. Лев воспринял это как дурное предзнаменование и начал подозревать, что с этого человека может начаться восстание.

Так узурпатор проник во дворец и овладел тронном, который мог бы принадлежать ему без борьбы. Напротив, он воспринял это с большим смущением и беспокойством.

Император Михаил, его жена Прокопия и их дети укрылись теперь в церкви Богородицы, известной как церковь Маяка<sup>41</sup>, где они искали убежища. Узурпатор изгнал их оттуда и отделил друг от друга. Михаила он сослал в монастырь на острове Проти<sup>42</sup>, где были сострижены его мирские волосы и где он провёл оставшуюся часть жизни. Феофилакты<sup>43</sup>, старшего из сыновей Михаила, он оскопил и отправил в ссылку вместе с матерью и братьями.

4. Вот что произошло. Здесь стоит вспомнить пророчество монаха, поставленного близ Филомелиона<sup>44</sup>. Был человек, один из самых выдающихся людей, по имени Вардан Турк<sup>45</sup>. Он был одним из главных членов сената, патрикием по рангу и в то время domestиком схол Востока<sup>46</sup>. Он всегда размышлял о попытке узурпировать и, если это возможно, захватить власть над империей. Но его одолевали противоречивые чувства. Он горел тоской по трону, но дрожал и боялся неопределённости исхода. Потом он услышал, что в Филомелионе был монах, затворник, достигший вершины добродетели, о котором говорили, что он мог предсказывать будущее. Вардан знал, что ему просто необходимо поделиться

41 Храм Богородицы Маяка (*греч.* Ναός Θεοτόκου τοῦ Φάρου), домовый храм-часовня в императорском дворце в Константинополе.

42 Проти (*греч.* Πρωτή) – необитаемый остров в Ионическом море в 2 километрах к юго-западу от Маратополиса.

43 Феофилакт (ок. 793 г. – 15 января 849 г.) – старший сын и соправитель византийского императора Михаила I Рангаве, внук императора Никифора I.

44 Филомелион, современный Акшехир (*тур.* Akşehir Gölü) – бессточное пресноводное озеро в провинциях Конья и Афьонкарахисар на юго-западе Турции.

45 Вардан Турк (VIII–IX вв.) – видный политический деятель Византийской империи.

46 Доместик схол (*греч.* δομέστικός τῶν σχολῶν) – должность в армии Византии. Появилась в VIII в. и существовала до XIV в. Была закреплена за командиром схолы, старшего из элитных полков тагмы, затем доместики схол стали играть важную роль в политической жизни империи и являлись первыми командующими после императоров. К IX в. доместик схол стал главой армии Византии, но в XII в. большую часть их обязанностей стали исполнять великие доместики, а влияние доместиков схол со временем уменьшилось.

своими замыслами с этим человеком и получить его мнение. Поскольку он так думал, он отправился на охоту. Он взял с собой Льва, красивого мужа с хорошим телосложением, разумного в политических вопросах, который служил ему главным конюшим. Он взял с собой также вышеупомянутого Михаила Аморийского, Заику<sup>47</sup>, и, кроме этих двоих, человека по имени Фома, армянина по происхождению, у которого был дом на озере Газур. В какой-то момент он сказал большой группе мужей, которая была с ним, оставаться на месте, пока он и только что упомянутые люди пойдут в пещеру монаха. Вардан вошёл к нему и рассказал тому, что у него на уме. Когда эти вещи дошли до его ушей, монах тотчас же стал отговаривать его от этого. Он утверждал, что, если Вардан не подчинится ему и не откажется от своего замысла, то он и потеряет зрение<sup>48</sup>, и будет лишён своего состояния. При этих словах стратиг пал духом и был очень близок к тому, чтобы потерять рассудок. Однако, когда обычная молитва была произнесена и стратиг собирался уходить, его лошадь была выведена вперёд, и он сел на неё. Уздечку держал Михаил, Фома поддерживал правое стремя, а Лев помог стратигу подняться в седло, когда тот садился на лошадь. В этот момент монах высунулся из окна, взглянул на мужчин и велел Вардану вернуться снова — призыв, который последний принял с радостью. Он стремительно выскочил из седла и подбежал к монаху, ожидая услышать что-нибудь, что было ему по душе. Заставив его подойти и снова встать рядом с ним, монах сказал:

— Стратиг! Я ещё раз увещаю и советую тебе никоим образом не помышлять о своем замысле. В противном случае — не заблуждайся! Это будет стоить тебе выкалывания глаз и изъятия твоего имущества. Но из трёх мужей, приведших твою лошадь, тот, кто подставил тебе ногу<sup>49</sup>, когда ты собирался сесть на неё, первым овладеет троном, а вторым — тот, кто держал уздечку<sup>50</sup>. Что касается третьего человека<sup>51</sup>, того, кто держал стремя для твоей правой ноги, то он будет провозглашён императором, но никогда не станет править. Более того, он потеряет свою жизнь путём самой жалкой смерти.

47 См. выше. С. 356, сн. 34 наст. пуб.

48 Намёк на возможное ослепление, бывшее в Византии инструментом политической борьбы.

49 Лев V Армянин.

50 Михаил II Травл.

51 Фома Славянин, или лже-Константин (ок. 760 г. — октябрь 823 г.) — вождь одной из самых крупных гражданских войн в Византийской империи, имевшей место в 821–823 гг. Выдавал себя за императора Константина VI, который якобы избежал ослепления и спасся невредимым от своей матери Ирины.

Когда Вардан услышал это, он отмахнулся от сказанного, как если бы это была насмешка, и изменил своё мнение о монахе. Теперь он ругал его как колдуна, неспособного предвидеть какое-либо предстоящее событие, а не как пророка и человека, предвидевшего то, что должно было произойти. Всё, что он делал, — это оценивал того или иного человека по его внешности и, как это обычно делают подобные люди, принялся охаивать пророчество. Таким образом, он мог утверждать, что человек ранга патрикия, занимающий должность domestika, человек знатного происхождения и семьи, которому доверена высшая власть, не сможет достичь своей цели. А в то же время люди незнатные и из низкого сословия, которые неспособны сказать, от кого они произошли, должны были быть возведены на вершину императорской власти!

Шутя и насмехаясь над сказанным, он направился обратно к своему отряду. И там, поговорив с товарищами по заговору, он поднял руку на императора. Бразды правления империей в то время держал Никифор<sup>52</sup>, бывший логофет геникона. Вардан собрал как можно большую силу, сам провозгласил себя императором и основал свой лагерь в Вифинии. Как только император услышал о передвижениях Вардана, он послал против него значительный отряд людей. Однако в тот самый момент, когда войска собирались обрушиться друг на друга, Вардан попросил прощения для себя и забвения своих преступлений. Никифор простил его ему на основании клятвы и отправил в ссылку в его имение на острове Проти. Вскоре после этого из Ликаонии<sup>53</sup> прибыли солдаты, то ли по своей воле, то ли по тайному наущению императора, кто знает? Они напали на имение и ослепили Вардана; затем они укрылись в Великой Церкви Божией<sup>54</sup>. Лев, Михаил и Фома, слуги Вардана, как мы сказали, встали на сторону императора Никифора, как только было объявлено восстание. Из этих троих Лев был назначен стратигом тагмы федератов, а Михаилу Заике была доверена власть комита шатра<sup>55</sup>, а Фома остался верен своему господину до конца.

В это время произошло нападение сарацин на римскую землю. Лев, который тогда был подчинённым стратига фемы Анатоликов, противостоял агарянам силами под своим командованием и одержал

52 Никифор I Геник.

53 Ликаония (*греч.* Λυκαονία) — область в Малой Азии к западу от Каппадокии и к югу от центральной пустыни, покрытая невысокими горами, отрогами писидийско-килийского Тавра. Жители Ликаонии, родственные писидийцам, славились воинственностью.

54 Т. е. в Святой Софии.

55 Т. е. комитом шатра в феме Анатолик.



славную победу. Это принесло ему славу, которая дошла до ушей императора Михаила, который пожаловал ему сан патрикия, а Никифор уже был убит. Вот как произошли эти дела.

5. Пожалуй, не будет лишним указать здесь и то, каким образом императору Михаилу было открыто, как он потеряет престол. В доме Михаила была служанка; она впадала в одержимость во время новолуния. Когда она была жертвой этого заболевания, она приходила к тому месту, где стоят бык и лев, высеченные в камне, поэтому это место обычно называют Вуколеоном<sup>56</sup>. Там она кричала императору громким голосом:

— Спустишь, спустишь! Покинь то, что принадлежит другим!

После того как это произошло несколько раз, император встревожился, и это вызвало у него немалое беспокойство. Поэтому он поделился своей озабоченностью с одним из своих постоянных и доверенных соратников — Феодотом<sup>57</sup>, сыном патрикия Михаила Мелиссина, также известного как Касситира, и призвал его внимательно присмотреться к тому, что она сказала. Феодот дал следующий совет: когда служанка впадёт в безумие, её нужно было схватить и спросить, кому принадлежит жилище и дворец и по каким признакам можно было опознать сего человека. Что они и сделали, а Феодот руководил этим делом. Женщину задержали, когда она была во власти безумия, и задали вопрос, она раскрыла имя Льва, его физические особенности и образ. Далее она сказала, что если кто-то пойдёт на Акрополь, то встретит там двух мужчин. Из этих двоих тот, кто едет на муле, наверняка, взойдёт на императорский трон. Она сказала своё слово, и Феодот, со своей стороны, уделив очень пристальное внимание, пошёл к месту, о котором она упомянула. Там он узнал этого человека по показаниям, которые она дала. Тогда он понял, что женщина не сказала ничего ложного. Однако он не повторил императору ни слова из того, что узнал. Он сказал, что слова женщины были пустыми разговорами, полной чепухой, в которой не было ни слова правды. Но он взял Льва за руку и вошел в церковь апостола Павла возле Орфанотрофия. Когда они дали друг другу

56 Вуколеон (*греч.* Βουκολέων) — византийский императорский дворец на берегу Мраморного моря, в районе Константинополя, названный в честь персидского принца Хормизда.

57 Феодот I Мелиссин Касситира — патриарх Константинопольский с 1 апреля 815 г. по январь 821 г. Феодот происходил из знатного рода Мелиссинов и был братом жены императора-иконоборца Константина V Копронима. До возведения на патриарший престол служил командиром экскувиров. Феодот I стал патриархом перед вторым иконоборческим Собором, созванным в 815 г. Львом V Армянином для отмены решений Седьмого Вселенского Собора. Современники подчёркивали богословскую безграмотность Феодота.

слово, он раскрыл то, что было указано, но скрыл всю правду. Он сказал, что по божественному откровению было дано знать, что Лев непременно станет властителем римской державы. Он просил, чтобы, как принёсший эту благую весть, он не остался без награды, когда она исполнится. Лев пообещал, что Феодот не разочаруется в своей просьбе, если сказанное им подтвердится последующими событиями.

6. Вот каким образом это сложилось. Случилось так, что теперь разразилась упомянутая выше война между римлянами и болгарами. Это происходит по множеству причин, не последней из которых является та, о которой сейчас пойдёт речь. Были некоторые болгары, покинувшие привычное место обитания своих предков и пришедшие на римскую землю вместе со своими семьями. Они были приняты императором Михаилом и расселены в различных областях. Были также некоторые римляне, которые попали в плен в вышеупомянутых войнах, а теперь разорвали свои узы и вернулись на свою родину. Крум, предводитель болгар, потребовал возвращения всех этих людей. По мнению некоторых римлян, в этом возвращении были свои преимущества. Император и некоторые достойные внимания монахи присоединились к этому мнению, думая, что, вернув беженцев, они помешают варвару опустошить землю. Были и другие, придерживавшиеся противоположного мнения, во главе с патриархом Никифором, магистром Феоктистом, первым человеком своего времени в добродетели и разуме, и, конечно же, многие другие. Они говорили, что лучше доверить личные интересы Богу, а не сдавать беглецов, отказываясь от всемогущей помощи Бога только для того, чтобы удовлетворить ложные притязания варвара. Поскольку по этому спорному вопросу не было никакого согласия, разразилась упомянутая выше война с Крумом, которая привела к поражению римлян и истреблению многих из них. Ведь Бог в Своём Провидении предусмотрел иначе.

### Источники

*Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum* / ed. H. Thurn. Berolini: De Gruyter, 1973.

### Литература

Сюзюмов М. Я. Об источниках Льва Диакона и Скилицы // Византийское обозрение. 1916. Т. 2/1. С. 106–166.

Grabar A., Manoussacas M. L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Venise: Institut hellénique d'études byzantines et post-byzantines de Venise, 1979.

Prokić B. Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes. München: H. Kutzner, 1906.

## РЕЦЕНЗИИ

**Исократ****РЕЧЬ «К НИКОКЛУ»**

Учебное издание с введением и комментарием. Подготовлено Р. С. Соловьевым при участии иером. Дометиана (Курланова) под руководством Ю. А. Шичалина. Издание 2-е, исправленное и дополненное. Москва: Изд. «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2024. 145 с. ISBN 978-5-87245-262-1

УДК 801.8 | 811.14

Статья поступила в редакцию 19.1.2025 г. DOI: 10.31802/GV.2025.57.2.018

В последнее время ощущается недостаток учебных изданий авторов на русском языке. Пожалуй, наиболее последовательная попытка создать целую серию подобных изданий была предпринята в 1940–1950-х гг. Речь идёт о серии «Римские классики», в которой были изданы многие хрестоматийные тексты римских авторов с вводными статьями и реальным и грамматическим комментарием<sup>1</sup>. Читать тексты авторов со студентами приходится по различным изданиям, часто зарубежным и не всегда легко доступным, а грамматический комментарий, как правило, даётся устно преподавателем. Реальный же комментарий обычно излагается по изданиям, предназначенным для состоявшихся специалистов; часто эти издания слишком сложны для самостоятельного освоения студентами младших курсов.

Учебное издание «Речи к Никоклу» Исократ в этой ситуации представляется актуальным и может положить начало новой серии учебных комментариев.

Как указано в аннотации, «пособие предназначено тем студентам, которые, окончив нормативный курс древнегреческого языка, приступают к чтению оригинальных прозаических текстов на древнегреческом языке».

1 См. например: *Гай Саллюстий Крисп. Заговор Катилины*. Москва, 1947.

Выбор текста весьма логичен: сочинения Исократов входят в число образцов аттической прозы, традиционно предлагаемых студентам. Речь «К Никоклу» оказала значительное влияние на развитие жанра дидактических речей, начиная с античности (с. xxiv).

Издание состоит из нескольких частей: введение, где подробно описываются различные аспекты речи, греческий текст с постраничным словариком, реальным и грамматическим комментариями, греческий текст без комментария, и перевод речи И. Дмитриевского 1879 г.

Во введении разбираются проблемы аутентичности речи по книгам Матьё и Бренона (1938) и Форстера (1912), анализируется её композиция, излагается краткое содержание. (Вероятно, стоило бы поместить разделы «Структура речи» и «Композиционные особенности» рядом друг с другом).

Затем с примерами из текста и схемами описываются основные особенности стиля Исократов: ритмизированный период, *παρίσωσις* (одинаковое построение частей предложения), *παρομοίωσις* (созвучие, ассонанс), употребление однокоренных слов в пределах одного периода, образование наречий от причастий, употребление гномического аориста, хиазм, плеоназм и проч.

Автор подробно анализирует способы выражения наставления в речи Исократов:

«в начале он [Исократ. — О. Ш.] даёт подробное наставление и объясняет, почему ему должно следовать; затем, когда объяснения придали важность советам, он поучает уже без конкретных подтверждений своей мысли, что увеличивает темп его речи. Немного позже он возвращается к аргументации советов; ближе к концу темп вновь ускоряется, что и позволяет сделать концовку действенной и впечатляющей» (с. xviii).

Перечисляются и классифицируются конкретные способы выражения совета (с помощью сослагательного наклонения, безличных глаголов *δεῖ*, *χρή*, императива) и пояснения (с помощью частицы *γάρ*, *part. coni.* со значением причины, придаточных цели с союзами *ἵνα*, *ὅπως*). Важно отметить, что этот раздел может быть в определённой степени полезен при изучении античной дидактической традиции — не только греческой и не только прозаической.

Кроме того, во введении подробно описываются кипрский цикл речей, рукописная традиция речи «К Никоклу», а также её рецепция. Также приводится список условных обозначений, а также список основных изданий речи, комментариев и переводов.

В целом о введении можно сказать, что оно даёт полное представление о тексте и связанных с ним проблемах и обладает высоким научным уровнем.

Основная часть издания — греческий текст с постраничными словариками, реальным и синтаксическим комментарием. Текст организован по разворотам, где на левой странице расположены отрывок из Исократов и в примечаниях — комментарий к нему, а на правой — словарь и синтаксический комментарий.

Реальный комментарий является достаточно подробным и точным. Автор не ограничивается простыми разъяснениями текста, но также приводит аллюзии на предшествующие тексты, например:

«ἢ χαλκόν ἢ χρυσόν (1) — ἔδοσαν δέ οἱ ἄσπετα δῶρα, // χαλκόν τε χρυσόν τε ἄλις ἐσθῆτά θ' ὑφαντήν (Hom. Od. 13. 135b–136)», с. 4.

Приводятся параллели из авторов: ἰδιώτας (2.6) —

«Здесь речь идет не о бедняках, которые из-за крайней нужды могут решиться на преступления, также не о высокомерных богачах, а о т.н. среднем классе — единственной, по Еврипиду, опоре города (Eurip. Suppl. 244–245: τριῶν δὲ μοιρῶν ἦν μέσῳι σώζει πόλις, // κόσμον φυλάσσοις ὄντιν' ἄν τάξῃι πόλις)», с. 8.

В комментарии автор стремится также показать влияние Исократов на последователей:

«Здесь мы видим обращение учителя к ученику. Далее, в речи к Филиппу, ведущий оратор и мыслитель будет обращаться к ведущему политику в подобных выражениях: οἶμαι γὰρ σοί τε συμφέρον ἀκοῦσαι περὶ αὐτῶν ἐμοί τε προσήκειν μετὰ παρρησίας, ὥσπερ εἰθισμαί, ποιεῖσθαι τοὺς λόγους (Isocr. Phil. 72) [SU 203]. “ἐμοί τε δοῦναι καὶ σοί λαβεῖν” — как замечает французский издатель, реминисценцию на это место можно увидеть в письме императора Юлиана к Алипию: σοί τε ἔπρεπε δοῦναι ἐμοί τε ἡδιστον δέξασθαι (Julian. Epist. 10.8–9) [MB 98]», с. 6.

Автор ссылается на основные комментарии предшественников, например, Форстера или Ашера.

В словариках указываются все слова, которые встречаются на этом развороте впервые (или же те, которые впервые встречаются в определённом значении).

Иногда такой принцип отбора лексики вызывает некоторые вопросы. Например, неизбежно достаточно часто встречаются слова, относящиеся к лексическому минимуму первого года изучения языка: ὁ βασιλεύς, ἕως — царь, государь (с. 5), ἡγέομαι (ἡγήσομαι, ἡγούμην,

ἡγησάμην, ἡγήμαί) — идти впереди; предводительствовать; зд. при-  
знавать, полагать, считать (с. 6), ὁ πλοῦτος, οὐ — богатство (с. 14), μόνον  
*adv.* — только, лишь (с. 21), τὸ πρᾶγμα, αὐτός (с. 22), и т.д. Такая особен-  
ность вызывает вопросы о том, кто всё же подразумевается адресатом  
пособия. Если это в основном студенты второго года обучения, окон-  
чившие нормативный грамматический курс, обычно имеется в виду,  
что подобной лексикой они уже должны владеть. Более того, легкодо-  
ступность такого словарика может затруднить выработку у студентов  
устойчивого навыка работы со словарём, безусловно необходимого  
любому специалисту<sup>2</sup>. Исходя из этого, возможно, было бы целесоо-  
бразно разместить словарик хотя бы в конце издания. С другой сто-  
роны, для студентов не-классиков подобная организация пособия бу-  
дет, несомненно, полезной. Также это делает издание более доступным  
для более широкого круга читателей: не только студентов и филоло-  
гов-классиков, но и филологов или историков другого профиля, которые  
не владеют древнегреческим языком на высоком уровне, но, как пока-  
зывает практика, также могут нуждаться в чтении оригинальных тек-  
стов, а не переводов. Таким образом, этот кажущийся недостаток мо-  
жет оказаться и достоинством.

В синтаксическом разделе комментария автор помещает разъяс-  
нения явлений разного уровня сложности. Достаточно часто (но не все-  
гда) указан прямой порядок слов. Действительно, затруднения с пря-  
мым порядком слов — одни из самых типичных у студентов, которые  
только начинают работу с оригинальными текстами. (В то же время,  
вероятно, самый надёжный способ научиться эти затруднения прео-  
долевать — пытаться справляться с ними самостоятельно). Некоторые

- 2 Хотя не все коллеги с этим согласны, см.: *Steadman G. College Vergil. Latin Text with Facing Vocabulary and Commentary. 2021. P. 6*: «While there are occasions where a dictionary is necessary for developing a nuanced reading of the Latin, in most instances any advantage that may come from looking up a word is outweighed by the time and effort spent in the process. Many continue to defend this practice, but I am convinced that such work has little pedagogical value for intermediate and advanced students and that the time saved can be better spent reading Latin, memorizing vocabulary, mastering principal parts, and rereading the text». Рус. пер.: «Хотя в некоторых случаях словарь необходи-  
дим для развития тонкого чтения латыни, в большинстве случаев любые преимуще-  
ства, которые может дать поиск слова, перевешиваются временем и усилиями, затра-  
ченными на этот процесс. Многие продолжают защищать эту практику, но я убеждён,  
что такая работа не имеет педагогической ценности для учащихся среднего и продви-  
нутого уровня, и что сэкономленное время можно с большей пользой потратить на чте-  
ние латыни, заучивание слов, освоение основных частей и перечитывание текста».

примечания поясняют синтаксические явления, с которыми студенты должны быть знакомы после прохождения начального курса грамматики: «например, ἡγησάμην вводит оборот *acc. cum inf.*: ταύτην δωρεάν (лог. субъект) γενέσθαι ἂν καλλίστην καὶ χρησιωτάτην καὶ μάλιστα πρόπουσαν (лог. предикат)», с. 7, или постоянные пояснения значения частицы γάρ в том или ином контексте. Впрочем, здесь можно повторить сказанное выше: то, что может быть излишним или даже вредным для студентов-классиков, может оказаться незаменимым для других категорий читателей.

После текста со словариками и комментарием приведён греческий текст без каких-либо пояснений, по-прежнему по изданию: *Brémond É., Mathieu G. Isocrate. Discours. Paris: Les Belles Lettres, 1938. (†1967). Vol. II. P. 97–111*; его можно использовать для перечитывания и повторения пройденного материала, «контрольного чтения», как рекомендует автор, или же в том случае, если комментарии по каким-либо причинам излишни.

Со стр. 123 и ниже мы находим перевод речи Исократ «К Никоклу» И. Дмитриевского, который, по словам автора, «не только весьма точен и близок к оригиналу, но и красив. Это, пожалуй, и стало главным резонансом к его публикации», с. 3. Снова можно было бы посоветовать, что легкодоступность перевода может стать излишним соблазном для студентов, но в то же время его наличие делает издание более универсальным.

Безусловно, настоящее издание представляет собой пособие весьма высокого уровня. Оно определённо окажется полезным, причём, вероятно, не только в аудитории, и, будем надеяться, станет одним из первых среди многих изданий древних авторов такого рода.

### Библиография

- Гай Саллюстий Крисп.* Заговор Катилины / прим. С. П. Гвоздева, введ. ст. и общ. ред. акад. М. М. Покровского. Москва: Изд. литературы на иностранных языках, 1947. (Римские классики).
- Steadman G.* College Vergil. Latin Text with Facing Vocabulary and Commentary. 2021. (Greek and Latin Texts with Facing Vocabulary and Commentary. Free Digital Files for the Textbook Series Written by Geoffrey Steadman).

*Ольга Валерьевна Шаршукова*  
кандидат филологических наук

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (57) • 2025

*Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, В. В. Егер</i>
Научный редактор	<i>иеродиакон Григорий (Трофимов)</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>В. В. Егер</i>

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)  
Эл. почта редакции: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Формат 70×100/16. Печ. л. 23  
Подписано в печать 15.06.2025