

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 3 (58)
2025



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2025

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 3 (58)
2025



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2025

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р25-524-0529

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025. — № 3 (58). — 382 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 Бибилов, профессор, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИВИ РАН, вице-президент Российского национального комитета византистов, действительный член РАЕН

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки (США)

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 библистики 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 Kvlividze, 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 Tsylin, 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 (USA)

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 вторая

- 35 **Священник Дмитрий Барицкий**
Нарративная герменевтика и её значение для православной библейской науки. Часть 2: Нарративный поворот и нарративная герменевтика

- 58 **Александр Валентинович Ложкин**
Священная история как модель обобщения и систематизации библейских знаний в отечественной библеистике XIX – нач. XX вв.

- 76 **Антал Гергей Небольсин**
Две эсхатологические битвы и два лика мирового зла в Откровении Иоанна Богослова: часть первая

Богословие и философия

- 91 **Георгий Константинович Кутасевич**
Метод «Обратной перспективы» в эсхатологических воззрениях митрополита Иоанна Зизиуласа как основание его богословских построений

- 109 **Сергей Александрович Колесников**
Гнев Божий и социальность: богословско-демографические аспекты

- 131 **Сергей Вячеславович Кравчук**
Паламитское богословие в софиологической системе протоиерея Сергия Булгакова

- 148 **Александр Юрьевич Буянов, Александр Дмитриевич Пономарёв**
Индивид vs личность в богословии митрополита Антония Сурожского и архимандрита Софрония (Сахарова): сравнительный анализ

Патрология и христианская литература

- 169 **Игумен Адриан (Пашин), Вадим Евгеньевич Елиманов**
Учение прп. Анастасия Синаита об образе и подобии Божиим в человеке в контексте святоотеческой традиции

- 199 **Александр Накаидзе**
Влияние блж. Феодорита Кирского на «Амфилохии» свт. Фотия, патриарха Константинопольского (филологический и богословский анализ). Часть 1
- 218 **Максим Александрович Горшенин**
Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина). Ч. 3:
Феорическая гносеология
История Русской Православной Церкви
- 237 **Любовь Альфредовна Карелина**
Протоиерей Александр Васильевич Горский — основатель научной школы в Московской духовной академии (середина 1840-х — начало 1860-х гг.)
Внутриправославное взаимодействие
- 266 **Протоиерей Сергей Звонарёв**
Контакты Московского Патриархата с Албанской и Китайской Церквями в 60-х — начале 70-х годов XX столетия
Источниковедение и литургика
- 278 **Диакон Евгений Анисимов**
Текстологические особенности дополнительных статей в списках Евангелия прп. Никона Радонежского
- 293 **Иеромонах Далмат (Юдин), священник Иоанн Перминов**
Византийские переводные и славяно-русские оригинальные акафисты на начальном этапе их бытования на Руси (нач. XV — перв. четв. XVI в.): источниковедческий аспект
Практическая теология
- 317 **Артём Рональдович Айрапетов, Олег Леонидович Васильев**
Анализ взаимодействия православной практической теологии и юридической науки на примере богословского исследования правовой категории «справедливость»
- 336 **Наталья Сергеевна Семенова**
«Церковное право» в. «каноническое право» в современной церковно-правовой науке Русской Православной Церкви
РЕЦЕНЗИИ
- 354 **Ольга Шаршукова, Роман Соловьёв, Александр Куприн**
Рецензия на: *Следников А. Г.* Учебник христианской латыни. Institutiones linguae Latinae Christianae. Москва: Энциклопедия, 2025. 260 с. ISBN 978-5-94802-323-6
- 372 **Владислав Андреевич Тулянов**
Рецензия на: *Полунов А. Ю.* Государственно-конфессиональные отношения в России: история и современность: Учебн. пособие. Москва: Изд. «Прометей», 2024. 127 с. ISBN 978-5-00172-645-6

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 2)

35 **Priest Dmitry Baritskiy**

Narrative Hermeneutics and its Significance for Orthodox Biblical Scholarship. Part 2: The Narrative Turn and Narrative Hermeneutics

58 **Alexander V. Lozhkin**

The Holy History as a Model of Generalization and Systematization of Biblical Knowledge in Russian Biblical Studies (XIXth – Early XXth Centuries)

76 **Antal G. Nyebolszin**

Two Eschatological Battles and Two Faces of the Global Evil in the Apocalypse of John. Part 1

Theology and philosophy

91 **Georgiy K. Kutasevich**

The Method of «Reverse Perspective» in the Eschatological Views of Metropolitan John Zizioulas as the Foundation of his Theological Constructions

109 **Sergey A. Kolesnikov**

God's Wrath and Sociality: Theological and Demographic Aspects

131 **Sergey V. Kravchuk**

Palamite Theology in Sophiological System of Archpriest Sergius Bulgakov

148 **Alexander Y. Buyanov, Alexander D. Ponomarev**

Individual vs Person in the Theology of Metropolitan Anthony of Sourozh and Archimandrite Sophrony (Sakharov): Comparative Analysis

Patrology and Christian literature

169 **Hegumen Adrian (Pashin), Vadim E. Elimanov**

The Teaching of St. Anastasius of Sinai on the Image and Likeness of God in Man in the Context of the Patristic Tradition

- 199 **Alexander Nakaidze**
The Influence of Blessed Theodoret of Cyrhus on the «Amphilochia» of Saint Photius, Patriarch of Constantinople: A Philological and Theological Analysis. Part 1
- 218 **Maxim A. Gorshenin**
The Reconstruction of the Theological Gnoseology of St. Peter Damascene. Part 3: Theoric Gnoseology
History of the Russian Orthodox Church
- 237 **Lyubov A. Karelina**
Archpriest Alexander Vasilievich Gorsky – The Founder of a Scientific School at the Moscow Theological Academy (Mid-1840s – Early 1860s)
Intra-Orthodox interaction
- 266 **Archpriest Sergiy Zvonariov**
Contacts of the Moscow Patriarchate with the Albanian and Chinese Churches in the 1960s – Early 1970s
Source studies and liturgics
- 278 **Deacon Evgenii Anisimov**
Textological Features of Additional Articles in the Manuscripts of the Gospel of Venerable Nikon of Radonezh
Practical Theology
- 293 **Hieromonk Dalmat (Yudin), priest Ioann Perminov**
Byzantine Translated and Slavic-Russian Original Akathists at the Initial Stage of Their Existence in Rus' (Beginning of the 15th – First Quarter of the 16th Century): Source Study Aspect
Practical Theology
- 317 **Artem R. Ayrapetov, Oleg L. Vasilyev**
An Analysis of the Interaction Between Orthodox Practical Theology and Legal Science on the Example of Theological Research of the Legal Category of Justice
- 336 **Nataliya S. Semenova**
«Church Law» vs «Canon Law» in Modern Ecclesiastical Law Science of the Russian Orthodox Church
REVIEWS
- 354 **Olga Sharshukova, Roman Solovyov, Alexander Kuprin**
Review of: A. G. Slednikov, A Textbook of Christian Latin. Institutiones linguae Latinae Christianae. Moscow: Encyclopedia, 2025. 260 pp. ISBN 978-5-94802-323-6
- 372 **Vladislav A. Tulyanov**
Review of: A. Yu. Polunov, State-Confessional Relations in Russia: History and Modernity. A Textbook. Moscow: Prometei Publishers, 2024. 127 pp. ISBN 978-5-00172-645-6

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–.
БХД	Библия и христианская древность. Сергиев Посад: МДА, 2019–. № 1–.
Вестник ВГУ	Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. Воронеж, 2009–. № 1–.
Вестник МГПУ	Вестник Московского государственного педагогического университета. Серия: Исторические науки. Москва, 2008–. № 1(1)–.
Вестник МГУ	Вестник Московского университета. Москва, 1946–.
Вестник ПСТГУ	Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. (<i>первонач.</i> Богословский сборник). Москва, 1991–2003. № 1–13; Н. с. № 1–. 2003–.
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.
ПСТСО	Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Москва, 2007–.
ПЭ	Православная энциклопедия. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
СККДР	Словарь книжников и книжности Древней Руси / отв. ред. Д. С. Лихачёв [и др.]. Ленинград; Санкт-Петербург: Наука; Дмитрий Буланin, 1987–2017. Вып. 1–4.
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы. Санкт-Петербург, 1934–. Т. 1–.
ТСО	Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Москва, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917. Т. 1–69.
ХЧ	Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917. Н. с. 1991–.
ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Москва; Сергиев Посад, 1863–1894, 1910–1917.
ЭФО	Научное периодическое сетевое издание «ЭФО: Экономика. Финансы. Общество». Липецк, 2022–. № 1–.

ACO	Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York (N.Y.), 1914–1982. Series 2. 1984–.
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–. Vol. 1–.
CRA	Collectio rituum in usum cleri dioecesis Augustanae ad instar appendicis Ritualis Romani. Ratisbonae: Pustet, 1930.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–. Bd. 1–.
JBL	Journal of Biblical Literature. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1881–. Vol. 1–.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurate J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. T. 1–161.
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina / accurate J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. T. 1–225.
SC	Sources chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1941–.
StT	Studies and Texts. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, PIMS. Toronto, 1955–.
TLG	Thesaurus linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature / ed. M. Pantelia. [Электронный ресурс]. URL: https://stephanus.tlg.uci.edu/ (дата обращения: 15.9.2025).
ГПС	Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / ἐκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 1–5. Θεσσαλονίκη, 1962 [1988] — 1966 [1994].
ΣΧΟΛΗ	ΣΧΟΛΗ: Φιλοσοφское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2007–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

Архив ОВЦС	Архив Отела Внешних Церковных Связей
ГБЛ	Государственная библиотека СССР в 1925–1992 гг.
ГИМ	Государственный исторический музей
ГРМ	Государственный Русский Музей
ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН
НБИБ	Народна библиотека «Иван Вазов»
ОВЦС	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ОР РНБ	Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
РАЕН	Российская академия естественных наук
РАН	Российская академия наук
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГБ	Российская государственная библиотека
РГИА	Российский государственный исторический архив
РНБ	Российская национальная библиотека

РОССПЭН	Российская политическая энциклопедия
САНУ	Сербская академия наук и искусств (<i>серб.</i> Српска академија наука и уметности)
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ТСЛ	Троице-Сергиева Лавра (СТСЛ)
ЦФС	Центр фундаментальной социологии при Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)
ЯМЗ	Ярославский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
BNF	Bibliothèque nationale de France
BOZ	Biblioteka Ordynacji Zamojskiej
DECР	The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate
YMCA	Young Men's Christian Association

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

ББИ	Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

ПЕРЕВОДЫ

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, ⁵ 1997.
NT	Novum Testamentum
RSO	Русский Синодальный перевод (1876/1956) (Православная редакция)
РБО	Современный русский перевод Библии. Москва: Российское Библейское Общество, 2015.

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

МОТИВ ОБНОВЛЕНИЯ В КНИГЕ ПРОРОКА ИСАИИ

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

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

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 вторая // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 18–34. DOI: 10.31802/GV.2025.58.3.001

Окончание. Первая часть опубликована: 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 // БВ. 2025. №2 (57). С. 18–40.

Аннотация

УДК 27-278 (27-277.2)

В статье представлен экзегетический анализ пророчеств Исаии, в которых раскрывается мотив обновления, в трактовке Бреварда Чайлдса — одного из ведущих представителей современной библеистики и разработчика канонического подхода к тексту Ветхого Завета. На материале ключевых отрывков (Ис. 42, 9–10; 43, 19; 48, 6; 62, 2; 65, 17; 66, 22) выделяются два типа выражения обновления: уникальные («новое имя», «новое небо и новая земля»), не имеющие прямых параллелей в ветхозаветной традиции, и традиционные («новая песнь», «новый Исход»), восходящие к устоявшимся библейским мотивам. В рамках канонической методологии Б. Чайлдс интерпретирует данные пророчества в историко-богословском контексте Вавилонского плена и последующего восстановления Иерусалима, увязывая их с политикой персидского царя Кира II и концепцией «нового творения». Особое внимание уделяется символике Исхода, свадебной метафорике, эсхатологической риторике, а также функциональной роли профетических формул и божественного самопредставления. Установлено, что в понимании Б. Чайлдса обновление не предполагает апокалиптического разрыва с историей, а выступает как её продолжение, укоренённое в богословии Завета и направленное на восстановление Сиона. В заключение проводится сопоставление канонического подхода Б. Чайлдса с экзегезой отцов Древней Церкви: если современная библеистика локализует исполнение пророчеств в рамках исторического опыта Древнего Израиля, то христианская традиция видит в них прообразы эсхатологического обновления, осуществлённого во Христе и раскрытого в Новом Завете.

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

Статья поступила в редакцию 20.3.2025; одобрена после рецензирования 16.4.2025

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 2)**

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

**** Ending.** The first article was published: *Timofeev B., archpriest, Skobelev M.A.* The 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 // *Theological Herald*. 2025. № 2 (57). P. 18–40.

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 4th — Early 5th Centuries) Exegetes and Interpretation by Brevard Childs. (Part 2)". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 18–34 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.001

Abstract. The article presents an exegetical analysis of prophecies of Isaiah that articulate the theme of renewal, as interpreted by Brevard Childs — one of the leading figures in contemporary biblical studies and the originator of the canonical approach to the Old Testament text. Drawing on key passages (Isa. 42, 9–10; 43, 19; 48, 6; 62, 2; 65, 17; 66, 22), the study distinguishes two modes of expressing renewal: unique formulations — such as the «new name» and the «new heavens and new earth» — which lack direct parallels in the Old Testament tradition, and traditional motifs — like the «new song» and the «new Exodus» — rooted in established biblical imagery. Within his canonical methodology, Childs interprets these prophecies within the historical-theological context of the Babylonian exile and the subsequent restoration of Jerusalem, linking them to the policies of the Persian king Cyrus II and the theological concept of «new creation». Particular attention is paid to the symbolism of the Exodus, nuptial metaphors, eschatological rhetoric, and the functional role of prophetic formulas and divine self-identification. The analysis demonstrates that, for Childs, renewal does not entail an apocalyptic rupture with history but rather represents its theological continuation — grounded in the covenantal paradigm and oriented toward the restoration of Zion. The article concludes by comparing Childs's canonical approach with the exegesis of the Church Fathers: whereas modern biblical scholarship situates the fulfillment of these prophecies within the historical experience of ancient Israel, the Christian tradition perceives them as typological prefigurations of eschatological renewal accomplished realized in Christ and revealed in the New Testament.

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 3/20/2025; approved after reviewing on 4/16/2025

2. Экзегетический анализ пророчеств Исаии, содержащих мотив обновления, в комментарии Бреварда Чайлдса

Дабы изложить, как современные библеисты интерпретируют мотив обновления, мы решили воспользоваться комментарием американского исследователя Бреварда Чайлдса (англ. Brevard S. Childs) — создателя так называемого канонического подхода к тексту Ветхого Завета (англ. a canonical approach)¹, автора фундаментального комментария на Книгу Исаии², а также монографии, посвящённой истории её интерпретаций³. Согласно каноническому методу Б. Чайлдса, в I в. по Р. Х. в палестинском раввинистическом иудаизме произошла стабилизация (корректировка) текста и канона Еврейской Библии, которая нашла своё главное отражение в Масоретском тексте, а также в размерах христианского канона Ветхого Завета, несмотря на значение Септуагинты в раннехристианской традиции. Канонический метод, предложенный Б. Чайлдсом, настаивает на приоритете завершённой формы священного текста, которая была утверждена общиной веры Израиля. По мнению Б. Чайлдса, реконструкция источников и историй традиций никогда не заменит канонического текста⁴. Согласно рецензии Р. Паскаля (фр. Ronald A. Pascale), Б. Чайлдс не защищает возвращения к докритическому подходу к Писанию, скорее, он утверждает посткритическую интерпретацию окончательной канонической формы текста Писания, после того как надлежащим образом признали результаты историко-критического и тексто-критического методов. Главная

- 1 Канонический подход к изучению Священного Писания рассматривает библейские книги в их завершённой форме (окончательной редакции), представленной Масоретским текстом. Новая методология была сформулирована Б. Чайлдсом в его работах «Introduction to the Old Testament as Scripture» (1979) и «Old Testament Theology in a Canonical Context» (1986), а также в ряде последующих монографий. Исследователи восприняли канонический подход как новый этап по сравнению с историко-критическим методом (англ. HCM — The Historical Critical Method). Среди библеистов, оказавших существенное влияние на экзегезу Б. Чайлдса, называют Г. Гункеля и К. Барта. В отечественной библеистике был сделан обзор рецензий зарубежных исследователей, посвящённый каноническому подходу Б. Чайлдса, см.: *Кашкин А. С.* Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 4: 1980 // БХД. 2022. № 3 (15). С. 183–191.
- 2 *Childs B. S.* Isaiah. A Commentary. First edition. Louisville (Ky.), 2001.
- 3 *Childs B. S.* The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture. Grand Rapids (Mich); Cambridge, 2004.
- 4 *Pascale R. A.* B. Childs «Old Testament Theology in a Canonical Context», 1986 // The Journal of Religion. 1987. Vol. 67. № 4 (oct.). P. 534–535.

забота Б. Чайлдса — освободить богословие Ветхого Завета от ограничений, налагаемых историко-критическими реконструкциями, и обратиться к таким ключевым понятиям, как Завет и Священная история (нем. Heilsgeschichte)⁵.

2.1. «Новое Я возведу вам» (Ис. 42, 9), «Пойте Господу новую песнь» (Ис. 42, 10)

MT:

הָרִאשֹׁנוֹת הִנֵּה-בָאוּ וְחִדְשׁוֹת אֲנִי מוֹדִיד בְּמַרְם תִּצְמַחְנָה אֲשֶׁמִיעַ אֶתְכֶם: פ
שִׁירוּ לַיהוָה שִׁיר חֹדֶשׁ תְּהַלְלוּ מִקְצֵה הָאָרֶץ יוֹרְדֵי הַיָּם וּמִלְאֵי אֲיִים וְיִשְׁבֵיהֶם:

Синодальный перевод (RSO):

Вот, предсказанное прежде сбылось, и новое Я возведу; прежде нежели оно произойдет, Я возведу вам.

Пойте Господу новую песнь, хвалу Ему от концов земли, вы, плавающие по морю, и все, наполняющее его, острова и живущие на них.

Процитированный фрагмент из Книги Исаии Б. Чайлдс относит к двум разным отрывкам: Ис. 42, 5–9 и 42, 10–13, которые, в свою очередь, являются частями большого раздела 41, 1 — 42, 13. В своём труде Бревард Чайлдс скрупулезно разбирает мнения различных исследователей Книги Исаии. Если у комментаторов нет сомнения относительно автора этой речи, поскольку он несколько раз указан в самом тексте: «*Так говорит Господь Бог*» (Ис. 42, 5; см. Ис. 42, 6.8), то относительно адресата есть разные мнения. Одни полагают, что им является Отрок (Раб) Господень (Ис. 42, 1–4)⁶, о Котором шла речь в предыдущем фрагменте, другие — народ Израиля, третьи (Stamm, 516 и далее)⁷ — шире, все народы. Как отмечает Б. Чайлдс, для понимания структуры исследуемого фрагмента важно наличие в речи Господа профетических формул (англ. the messenger formula) — Ис. 42, 5.6.8, которые ставят (указывают) в ней границы. Начальная профетическая формула (англ. the initial messenger formula) сразу отождествляет Господа (ивр. YHWH) с Богом

5 Pascale R.A. B. Childs «Old Testament Theology in a Canonical Context», 1986. P. 534–535.

6 В славянском и синодальном переводах: *Отрок Мой* (*Отрок Господень*), в современном русском переводе Библии РБО: *Раб Мой* (*раб Господень*). В английских переводах: *My Servant* (*Servant of YHWH*).

7 Stamm J. J. «Berit am bei Deuterocesaja» // Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. Munich, 1971. S. 510–524.

Творцом (*ивр. bôgê'*) (42, 5), что подразумевает следующие внутрибиблейские параллели: Быт 1 гл. и Пс. 103 (104), 2; Ис. 40, 22⁸.

Согласно пророку, адресат (*англ. recipient*) Ис. 42, 5–9 будет наделён особыми полномочиями, Господь поставит его в завет для народа, во свет для язычников (*ивр. gôyim*), чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения (Ис. 42, 6, 7). Б. Чайлдс отмечает, что в исследуемом фрагменте дважды использована древняя формула самоопределения того, кто вступает в Завет (*англ. the ancient covenantal formula of self-predication*): «Я, Господь» (Ис. 42, 6.8; см. Исх. 20, 2). Исследователи (B. Childs, J. J. Stamm) указывают на существенное различие между Синайским заветом (Исх. 20) и анализируемым фрагментом Ис. 42, 5–9. В отличие от Декалога, в Книге Исаии адресатом речи Господа и, следовательно, участниками Завета являются не только представители народа Израильского (*ивр. 'am*), но все народы (*ивр. gôyim*)⁹.

Сопоставляя первый фрагмент Ис. 42, 1–4, посвящённый Слуге (*ивр. 'ebed*) Господню¹⁰, и второй Ис. 42, 5–9, Б. Чайлдс находит в них существенные различия. Если в первом деятельность Слуги Господня выражена с великой осторожностью, с использованием отрицания и риторических приёмов — литот¹¹:

*«...не возопиет и не возвысит голоса Своего,
и не даст услышать его на улице;
трости надломленной не переломит,
и льна курящегося не угасит...»,*

то, в противоположность этому, служение адресата речи Господа Ис. 42, 5–9 передано исключительно в активных действиях:

*«...будет светом для язычников,
откроет глаза слепых,
выведет узников из заключения
и сидящих во тьме из темницы».*

8 Childs B. S. Isaiah. A Commentary. P. 327.

9 Ibid.

10 С этим понятием в современной библеистике связаны фрагменты второй части Книги Исаии (главы 40–55), так называемые «Песни Отрока Господня» (*англ. «Servant Songs»*, Ис. 42, 1–4; 49, 1–6; Ис. 50, 4–9; 52, 13 – 53, 12. Согласно Б. Чайлдсу, вопрос об интерпретации песен, а следовательно, и самого Слуги Господня, остается предметом жарких споров и до сих пор в современной науке не решён. См.: Childs B. S. Isaiah. A Commentary. P. 291.

11 Литота, литотес (от др.-гр. Λιτότης — «простота», «малость», «умеренность») — стилистическая фигура преуменьшения или нарочитого смягчения свойств, признаков, значений каких-либо предметов или явлений.

По мнению Б. Чайлдса, каждый из этих двух фрагментов появился как отдельная целостность, однако в контексте Второисаии (40–55)¹² оба фрагмента дополняют друг друга. Переход в обращении Господа к адресату с единственного числа (42, 5–8) на множественное (42, 9.10) созвучен со множеством свидетелей (*ивр.* 'ēdīm) событий, которые вскоре должны произойти по слову Господа (Ис. 43, 10; 44, 8), и адресован общине Израиля.

Завершая экзегетический разбор Ис. 42, 1–9, Б. Чайлдс вынужден признать, что проблема понимания народа Израиля как Слуги Господня, несмотря на уточнение его миссии (см. Ис. 42, 5–9), остаётся нерешённой.

Второй фрагмент Ис. 42, 10–13 Б. Чайлдс определил как «эсхатологический гимн». Он очень напоминает стихи из псалмов 32 (33), 3; 39 (40), 4; 95 (96), 1; 97 (98), 1; 143 (144), 9; 149, 1, в которых также звучит призыв: петь Господу новую песнь. По мнению Б. Чайлдса, цель гимна — пригласить читателя к прославлению Бога Творца и Избавителя¹³.

Следует дополнить, что в Апокалипсисе (Апок. 5, 9; 14, 3) испуленные Ангелом поют новую песнь перед престолом Божиим.

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

МТ:

הֲנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עִתָּהּ תִּצְמַח הָלֹא תִדְעוּהָ
אֲנִי אֲשִׁים בְּמִדְבָּר דֶּרֶךְ בִּישְׁמוֹן נְהָרוֹת:

Синодальный перевод (RSO):

¹⁹ *Вот, Я делаю новое; ныне же оно явится;
неужели вы и этого не хотите знать?
Я проложу дорогу в степи, реки в пустыне.*

Б. Чайлдс рассматривает процитированный отрывок как часть более обширного фрагмента Ис. 43, 14–21. Он полагает, что главная тема этого фрагмента — «дорога сквозь пустыню». Сам фрагмент он делит на две части, в первой (Ис. 43, 14–15) сделан особый акцент на милости

12 Деление Книги пророка Исаии на три части: Первоисаия (1–39), Второисаия (40–55) и Тритоисаия (56–66), получившее широкое распространение в библейской критике, принадлежит немецкому исследователю Б. Думу (*нем.* В. Duhm) и содержится в его комментарии к Книге пророка Исаии за 1892 г. Б. Дум отделил «Песни Отрока Господня» от остального материала Второисаии, и с этого времени их стали рассматривать отдельно.

13 Childs B. S. Isaiah. A Commentary. P. 327.

Божией к Израилу, во второй (Ис. 43, 16–21) — на избавлении народа из Вавилонского плена. Оба обетования (*англ.* the promises of passage) предваряются профетическими формулами: «Так говорит Господь». В первом сказано, что Господь сокрушит силу Вавилона и освободит пленников. При этом пророк использует ряд традиционных эпитетов Бога: «Избавитель, Святой Израилев, Господин, Творец и Царь». Второе обетование раскрывается посредством аллюзии на освобождение народа Израиля из Египта. Исход представлен как пример проявления великой божественной силы и впоследствии часто прославляется в Писании: Исх. 15, 1; Нав. 2, 10; Пс. 77 (78); Пс. 88 (89); Пс. 105 (106); Неем. 9, 9–11. То, что различается в этих обетованиях, — наличие во втором божественного предупреждения не вспоминать прошлого (Ис. 43, 18). Однако, как замечает Б. Чайлдс, это повеление не абсолютно, поскольку в последующих стихах мы встречаем прямо противоположное наставление: «Припомни Мне» (Ис. 43, 26; ср. Ис. 44, 21). Б. Чайлдс интерпретирует повеление: не вспоминать о прошлом (Ис. 43, 18) — как риторический прием, усиливающий противопоставление между старым и новым. Пророк передает будущее избавление народа Израиля из Вавилонского плена с помощью образов первого Исхода. Так, что путь по пустыне в описании пророка (Ис. 43, 19–21) становится кульминацией величия деяний Бога и Его прославления не только народом Израиля, но и дикими обитателями пустыни — шакалами, страусами¹⁴.

Как было показано выше, в процитированном фрагменте Б. Чайлдс видит мотив Исхода, который занимает важное место в Книге Исаии. Кроме рассматриваемого фрагмента, этот мотив находим в Ис. 11, 11–16; 19, 19–25; 52, 10–12.

Для интерпретации этого пророчества Исаии мы воспользовались также комментарием американского библеиста М. Фишбеина (*англ.* M. A. Fishbane), систематизировавшего основные типы внутрибиблейской экзегезы¹⁵. По мнению М. Фишбеина, мотив Исхода в пророческой письменности является парадигмой исторического обновления (*англ.* the paradigm of historical renewal)¹⁶. Он утверждает, что этот мотив встречается в текстах каждого поколения Древнего Израиля.

14 Childs B. S. *Isaiah. A Commentary*. P. 336–337.

15 В отечественной библеистике разбор методологии М. Фишбеина дан О. Е. Нестеровой. См.: Нестерова О. Е. Ослица с осленком (Зах. 9, 9. и Мф. 21): принципы «внутрибиблейской экзегезы» и особенности интертекстуального подхода к интерпретации библейских текстов // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2022. Вып. 72. С. 63–82.

16 Fishbane M. *Biblical Text and Texture. A Literary Reading of Selected Texts*. Oxford, 1998. P. 126.

По его мнению, соотношение между первым и последующими избавлениями есть актуальная тема для каждого поколения, которое смотрит на первый Исход как на архетипическое выражение (*англ.* archetypal expression) своей собственной будущей надежды¹⁷. С темой Исхода у пророка Исаии тесно связаны: возвращение (спасение) остатка, восстановление Сиона под началом потомка из династии царя Давида (см. Ис. 11, 11–16).

Дополним, что исход Израиля из Египта в Книге Исаии получает новое осмысление, а именно предсказание нового Исхода: возвращении пленных израильтян вначале из Ассирийского (см. Ис. 11, 15.16), а затем из Вавилонского плена (см. Ис. 43, 16–21; 52, 10–12)¹⁸.

2.3. «Я возвещаю тебе новое и сокровенное» (Ис. 48, 6)

Обращаясь к народу Израиля, Господь говорит:

МТ:

שְׁמַעְתָּ קוֹל כָּלֵה וְאַתָּם הָלֹא תִגִּידוּ
הַשְׁמַעְתִּיךָ קְדָשׁוֹת מַעֲתָה וְנִצְרוֹת וְלֹא יִדְעָתֶם:

Синодальный перевод (RSO):

*«Ты слышал, — посмотри на все это!
и неужели вы не признаете этого?
А ныне Я возвещаю тебе новое и сокровенное,
и ты не знал этого».*

Б. Чайлдс следующим образом комментирует этот фрагмент. Он пишет, что предсказание пророка о новом творении встречалось уже ранее в Книге Исаии 42, 3. Для Б. Чайлдса очевидно, что эти новые события противопоставлены тому, что было в прошлом. Наступление новой эпохи, как оно изложено в 48-й главе, по его мнению, ассоциируется с деятельностью персидского царя Кира II (Ис. 43, 14). Новая эпоха представлена пророком с помощью символики, характерной для описания чуда: «... дороги в степи, реки в пустыне» (Ис. 43, 19), «воды на жаждущее и потоки на иссохшее» (Ис. 44, 3). Царь Кир был призван Богом, чтобы открыть ворота Вавилона (см. Ис. 45, 2).

Характеризуя фрагмент (Ис. 48, 6), Б. Чайлдс отмечает, что здесь пророк развивает тему обновления (*англ.* newness) в наиболее радикальных

17 Fishbane M. Biblical Text and Texture. A Literary Reading of Selected Texts. P. 126.

18 Петров А.Е. Книга Исход в древних экзегетических традициях. См.: Исход // ПЭ. 2012. Т. 18. С. 31–58.

формах, чем где-либо еще в его книге: «... я возвецаю тебе новое и сокровенное, и ты не знал этого» (Ис. 48, 6), «оно произошло ныне, а не за долго и не за день, и ты не слышал о том» (Ис. 48, 7). Бог скрывал от Израиля до последнего момента то, что Он намерен был сделать, поскольку Израиль мог злоупотребить этим знанием. Ведь с самого рождения народ Израиля был бунтарём, и в этом Исаия родственен пророку Иезекиилю (Иез. 16 и 20 гл.). В развёрнутом портрете народа Израиля, созданном пророком, Б. Чайлдс видит послевоенный компонент — обвинительное послание автора Тритоисаии. В своем комментарии Б. Чайлдс упоминает интересную параллель, указанную В. Бёйкеном (нем. W. A. M. Beuken). Сравнивая 47-ю и 48-ю главы в широком контексте Книги Исаии, В. Бёйкен увидел, что Вавилон и Израиль несущественно различаются в своем восприятии того, что приходит от Бога. Поскольку для обоих Божественное справедливое вмешательство (в виде военного вторжения. — М. С.) неожиданно и непостижимо¹⁹.

2.4. «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.

МТ:

וְרָאוּ גוֹיִם צִדְקָתְךָ וְכָל-מְלָכִים כְּבוֹדְךָ
וְקָרָא לְךָ שֵׁם חָדָשׁ אֲשֶׁר פִּי יְהוָה יִקְרָבֶנּוּ:

Синодальный перевод:

*«И увидят народы правду твою и все цари — славу твою,
и назовут тебя новым именем, которое нарекут уста Господа».*

Б. Чайлдс следующим образом поясняет изучаемый фрагмент: речь от первого лица в 62-й главе является продолжением речи 61-й главы, в которой пророк обещает исцеление сокрушённым сердцем, пленным — освобождение, радость — сетующим на Сионе (Ис. 61, 1–3). Обращаясь к Сиону / Иерусалиму (см. Ис. 62, 1–7), пророк обещает ему оправдание и восстановление. Б. Чайлдс замечает, что тема восстановления Сиона — главная в Тритоисаии (56–66 гл.). Он также указывает, что подобные темы есть и в других главах Книги Исаии. Так, о восстановлении руин Сиона сказано в Ис. 58, 12, а о приходе Искупителя на Сион — в Ис. 59, 20 (ср. Ис. 62, 11).

Новое имя (*šēm ḥādāš*) Сиона, о котором говорит пророк, встречается только здесь. Сион не будет более называться «оставленным» (*ивр.* «*‘aḏûbā*»), а земля его — «пустынею» (*ивр.* «*šē‘māmā*»), но «Мое благоволение к нему» (*ивр.* «*ḥepšî bāh*») и земля его — «замужняя» (*ивр.* «*bē‘ûlā*»). Очевидно, что образы Сиона заимствованы пророком из свадебного обряда. Сион изображён в виде невесты на царской свадьбе, где Жених — Господь (ср. Ис. 62, 5). В своем комментарии Б. Чайлдс ссылается на статью Т. Д. Андерсона (T. D. Anderson)²⁰, который убедительно проанализировал символику 62-й главы, раскрывающую восстановление Сиона через поэтику свадебного действия²¹.

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

**2. 5. «Я творю новое небо и новую землю» (Ис. 65, 17;
ср. Ис. 66, 22)**

Первый фрагмент:

МТ:

כִּי־הִנְנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה
וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה הָרָאשׁוֹנֹת וְלֹא תִעָלֶינָה עַל־לֵב:

Синод. перевод (RSO):

*«Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю,
и прежние уже не будут воспоминаемы
и не придут на сердце» (Ис. 65, 17).*

Второй фрагмент:

МТ:

כִּי כֹאשֶׁר הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּדִים לְפָנַי
נֶאֱמַר יְהוָה
כֵּן יַעֲמֹד זִרְעֵכֶם וְשִׁמְכֶם:

Синодальный перевод (RSO):

*«Ибо, как новое небо и новая земля, которые Я сотворю,
всегда будут пред лицом Моим, говорит Господь,
так будет и семя ваше и имя ваше» (Ис. 66, 22).*

20 Anderson T. D. Renaming and Wedding Imagery in Isaiah 62 // *Biblica*. 1986. Vol. 67. № 1. P. 75–80.

21 Childs B. S. Isaiah. A Commentary. P. 509–513.

Поскольку тема этих двух пророчеств — одна, они будут рассмотрены вместе.

Современные комментаторы предлагают следующую интерпретацию этих пророчеств.

По мнению Б. Чайлдса (англ. B. Childs), нет другого фрагмента, где описание новой эсхатологической эпохи было бы выражено столь радикальным образом²². Использование причастия *bôre* в Ис. 65, 17, по существу, является прямым продолжением Второисаии, поскольку ссылка на Бога как Творца (*ивр. bôre*) — доминирующая тема глав 40–55 Исаии (Ис. 42, 5; 45, 7. 12. 18 и др.). Б. Чайлдс отмечает, что в Книге Исаии Бог не только Творец этого мира, но и Тот, кто сохраняет его. Глаголы с корнем *br* используются во Второисаии в связи с обещанием нового творения (см. Ис. 48, 6).

«По мнению многих комментаторов, — отмечает Б. Чайлдс, — новый порядок неба и земли (см. Ис. 65, 17–25) будет столь сильной переменной, что они его рассматривают как апокалиптический»²³.

В своём толковании фрагмента (Ис. 65, 17) Б. Чайлдс опирается на исследование П. Д. Хансона²⁴.

«В Тритоисаии (см. Ис. 65, 66 гл.) обещание нового творения, — пишет Б. Чайлдс, — угрожает растворить противоречие между историей и мифом. Существующий ныне порядок вещей будет полностью исключён и вступит в силу новый божественный порядок (см. Апок. 21, 1). Описание нового неба и земли (Ис. 65, 17–25) понимается исследователями (П. Д. Хансон), как возвращение к первоначальной (первобытной) эпохе [нем. “Endzeit wird Urzeit”] — “конец станет началом”»²⁵.

Как известно, тема «возвращения в рай» получила развитие в ветхозаветной апокрифической литературе²⁶.

22 Childs B. S. *Isaiah. A Commentary*. P. 537–539.

23 Ibid.

24 Hanson P. D. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia (Pa.), 1975. P. 134.

25 Похожая мысль есть у Оригена. См.: *Origenes. De principiis* I, 6, 2 // GCS. 22. S. 79–82.

26 Тема «возвращения в рай» действительно широко фиксируется в ветхозаветных псевдоэпиграфах и апокрифах. Эти тексты, несмотря на то что не входят в канонический список книг Библии, исследуются учёными и теологами как важные источники для понимания религиозных представлений и мифологии древних израильтян. Одним из самых известных апокрифических произведений, затрагивающих эту тему, является книга «Книга Еноха». (См. 1 Ен. 37–71 гл.). В ней описываются видения, которыми обладал Енох, и которые касаются как вознесения на небеса, так и возвращения туда после того, как он прошёл через земные испытания. Также и в других текстах, например в «Книге Юбилеев», можно встретить упоминания о заре человечества и условиях, при которых

Подведём итоги. Рассмотрев интерпретацию мотива обновления в Книге Исаии современными исследователями, следует отметить, что обновление понимается ими главным образом в исторической перспективе Древнего Израиля, которая связана с освобождением еврейского народа из Вавилонского плена, о котором свидетельствует пророк Исаия (Ис. 44, 24–27; 45, 1–4). Оно также связано с восстановлением Иерусалима / Сиона и Храма, обусловленными новой политикой персидского царя Кира II (559–530 гг. до Р. Х.) в отношении переселённых народов Вавилонской империи. Это переселение осмысливается пророком как великое деяние Бога. Не случайно пророк изобразил его с помощью образов, заимствованных из описания исхода Израиля из Египта (Исх. 12–19; ср.: Ис. 43, 19–21). Во второй части книги пророк неоднократно именует Бога Творцом (*ивр.* *bôre'*) и Искупителем (*ивр.* *go'el*). Эти определения (эпитеты) также служат раскрытию мотива обновления, поскольку, согласно пророку, Бог — Творец нового неба и новой и земли (Ис. 65, 17; 66, 22), нового Иерусалима (Ис. 62, 1–7). Его искупительная миссия не ограничилась избавлением народа из египетского плена, но будет продолжена. Новое (*ивр.* *hādāš*), о котором с такой ревностью и красочностью проповедует пророк, изображается им также в образах союза жениха и невесты (Ис. 62, 1–5), который символизирует восстановление Завета народа Израиля с Его Творцом и Избавителем. Знаменательно, что пророк называет своих современников свидетелями (*ивр.* *'ēdīm*) новых Божиих деяний (Ис. 43, 10; 44, 8).

Заключение

Из разобранных фрагментов Книги Исаии очевидно, что мотив обновления связывает оба Завета (Ветхий и Новый), формируя целое богословское направление, объединяющее в себе следующие темы: творение (Ис. 65, 17; 66, 22), богословие Сиона (Ис. 62, 2), Исход (Ис. 11, 11–16; 19, 19–25; 43, 19; 52, 10–12), сотериологию (Ис. 65, 15.16), апокалиптику (Ис. 65, 17; 66, 22), что отчасти соответствует тем сферам, в которых раскрывается новое в Священном Писании, согласно статье «Новое» в «Словаре библейских образов», о которой говорилось вначале²⁷.

люди могли бы вновь обрести потерянное единство с Богом. См. также: *Childs B.S. Isaiah. A Commentary.* P. 537–539.

27 Тимофеев Б., прот., Скобелев М. А. Мотив обновления в книге пророка Исаии: интерпретация избранных экзегетов Древней Церкви IV – начала V вв. и Бреварда Чайлдса.

Одни из рассмотренных пророчеств: о новом имени (Ис. 62, 2; 65, 15, 16); о новом небе и новой земле (Ис. 65, 17; 66, 22) — уникальны, поскольку не имеют параллелей в других книгах Ветхого Завета, прочие: о новой песне (Ис. 42, 10) и новом Исходе (Ис. 43, 19) — традиционны.

Согласно слову Божию, источником обновления мира и человека является Господь (Ис. 42, 9, 10; 43, 19; 48, 6; 65, 17; 66, 22). Большая часть пророчеств, содержащих мотив обновления, произнесена Господом от первого лица (Ис. 42, 9; 48, 6; 65, 17; 66, 22) и предваряется пророческими формулами. Обновление должно охватить весь сотворённый Богом мир. Важно отметить, что, согласно пророку Исае, прежние скорби и тяготы в обновлённом мире будут человеком забыты (Ис. 65, 16, 17).

Мотив обновления свойственен не только текстам пророков, а присущ также поэтическим книгам Ветхого Завета (см.: *новая песнь* Пс. 143/144, 9; 149, 1). Вместе с тем несомненно, что его доминанта приходится на книги великих пророков — Исаии, Иеремии (Иер. 31, 31–33; Плач. 3, 23; 5, 21), Иезекииля (11, 19; 18, 31; 36, 26).

В экзегезе Древней Церкви пророчества о новом небе и новой земле (Ис. 65, 17; 66, 22) понимаются как восстановление утраченного единства человека с Богом и друг с другом. Таким образом, новое творение противопоставляется падшему миру, являясь, по сути, его преодолением и преображением.

Принципиальное различие между древними церковными экзегетами и современными комментаторами в интерпретации мотива обновления состоит в следующем. Избранные нами экзегеты Древней Церкви (Евсевий Кесарийский, свт. Кирилл Александрийский, блж. Иероним Стридонский, блж. Феодорит Кирский) при анализе Книги Исаии обращаются к тексту Септуагинты и Гекзаплам Оригена, современные исследователи анализируют Масоретский текст. Если для церковных экзегетов начало обновления обусловлено деятельностью Отрока/Раба Господня (Ис. 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13 — 53, 12), прикровенно указывающим на Господа Иисуса Христа, то для современных комментаторов Книги Исаии мотив обновления, прежде всего, связан с деятельностью персидского царя Кира II (см. Ис. 44, 45 гл.), своей политикой открывшего возможность завоёванным вавилонянами народам вернуться на родину.

Для церковной традиции характерно прочтение пророчеств Исаии об обновлении исключительно в свете Нового Завета, в то время как современные комментаторы воспринимают их в рамках сложившейся исагогической парадигмы, разделившей книгу Исаии на три части (Ис. 1–39, 40–55, 56–66). Поскольку большая часть пророчеств об обновлении приходится на вторую и третью части Книги Исаии, время написания которых современная критическая наука связывает с эпохой Вавилонского плена, а также возвращением из него и послевоенным периодом, то комментаторы видят в них исключительно предсказание об освобождении народа Израиля из Вавилонского плена и восстановлении Иерусалима.

Как было показано выше, взгляд на эти пророчества, ограниченный только ближайшим историческим контекстом, не был свойствен экзегетам Древней Церкви: они его не отрицали, но и не считали достаточным, прежде всего интерпретируя перечисленные пророчества в свете Нового Завета.

Исключениями являются гимн «новая песнь» в (Ис. 42, 10–13) и пророчество о новом небе и новой земле (Ис. 65, 17 и 66, 20). И древние экзегеты, и современные исследователи понимают их эсхатологически. Однако и здесь есть различия, у христианских экзегетов они отчасти получили исполнение уже в Евангелии, которое является началом эсхатологии. В обоих случаях полноценное участие язычников в грядущем Царстве Божием является верным признаком эсхатологической темы как для древних авторов, так и для современных библеистов.

Комментируя пророчества Ветхого Завета, содержащие мотив обновления, церковные экзегеты непременно обращаются к Новому Завету: новое небо и новая земля (2 Пет. 3, 13; Апок. 21, 1.2); новая песнь (Апок. 5, 9), новый Иерусалим (Апок. 3, 12), новое имя (Апок. 2, 17). Очевидно, что новозаветное понимание этих пророчеств существенно отличается от ветхозаветного. Многие из того, что для древнего Израиля было прикровенным, в Новом Завете обрело исполнение. Об этом свидетельствует Апокалипсис, развивая мотив обновления и перенося его с новым содержанием в новый исторический, эсхатологический контекст (Апок. 2, 17; 3, 12; 5, 9; 21, 1).

В завершение отметим уникальность мотива обновления в библейской письменности. Ни в какой другой культуре древности этот мотив не получил такого всестороннего развития. Нам известно лишь одно исключение — четвёртая эклога «Буколик» Вергилия, где поэт говорит о возврате золотого века («Сатурнова царства»):

«Круг последний настал по вещанию пророчицы Кумской,
Сызнава ныне времён зачинается строй величавый,
Дева грядёт к нам опять, грядет Сатурново царство,
Снова с высоких небес посылается новое племя...»²⁸
(4–7, пер С. Шервинского).

С. С. Аверинцев, комментируя данный фрагмент, указывал, что христиане долго понимали IV эклогу по-своему: Дева — Мария, чудесный Младенец — Христос²⁹.

Источники

- Origenes*. De principiis // *Origenes Werke*. Bd. 5: De Principiis [Peri archōn]. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; Bd. 22). S. 1–364.
- Vergilius Maro*. Ecloga // *The Bucolics and the Eight Books of the Aeneid of Virgil* / ed. H. S. Frieze. New York (N. Y.): D. Appleton, 1882.

Литература

- Аверинцев С. С.* Две тысячи лет с Вергилием // *Аверинцев С. С.* Образ античности. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2004. С. 202–224.
- Кашкин А. С.* Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 4: 1980 // *Библия и христианская древность*. 2022. № 3 (15). С. 183–191.
- Нестерова О. Е.* Ослица с осленком (Зах. 9, 9. и Мф. 21): принципы «внутрибиблейской экзегезы» и особенности интертекстуального подхода к интерпретации библейских текстов // *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология*. 2022. Вып. 72. С. 63–82.
- Петров А. Е.* Книга Исход в древних экзегетических традициях // *Исход* // *Православная энциклопедия*. 2012. Т. 18. С. 31–58.
- Anderson T. D.* Renaming and Wedding Imagery in Isaiah 62 // *Biblica*. 1986. Vol. 67. № 1. P. 75–80.
- Childs B. S.* Introduction to the Old Testament as Scripture. [Philadelphia (Pa.)]: Fortress, 1979.
- Childs B. S.* Old Testament Theology in a Canonical Context. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1986.
- 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.
- Duhm B.* Das Buch Jesaja: übersetzt und erklärt. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1892.
- 28 *Vergilius Maro*. Ecloga IV, 5–6 // *The Bucolics and the Eight Books of the Aeneid of Virgil* / ed. H. S. Frieze. New York (N. Y.), 1882. Рус. пер. С. Шервинского: *Публий Вергилий Марон. Буколики. Эклога IV* // *Он же. Буколики. Георгики. Энеида* / пер. с лат. Москва, 1971. С. 40.
- 29 *Аверинцев С. С.* Две тысячи лет с Вергилием // *Аверинцев С. С.* Образ античности. Санкт-Петербург, 2004. С. 221–222.

Fishbane M. Biblical Text and Texture. A Literary Reading of Selected Texts. Oxford: Oneworld, 1998.

Hanson P. D. The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1975.

Pascale R. A. B. Childs «Old Testament Theology in a Canonical Context», 1986 // The Journal of Religion. 1987. Vol. 67. № 4 (oct.). P. 534–535.

Stamm J. J. «Berit 'am bei Deuterojesaja» // Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. Munich: Christian Kaiser, 1971. S. 510–524.

НАРРАТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА И ЕЁ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ПРАВОСЛАВНОЙ БИБЛЕЙСКОЙ НАУКИ

ЧАСТЬ 2: НАРРАТИВНЫЙ ПОВОРОТ
И НАРРАТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

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., священник.* Нарративная герменевтика и её значение для православной библейской науки. Часть 2: Нарративный поворот и нарративная герменевтика // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 35–57. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.002

Аннотация

УДК 801.73 (27-277.2)

Статья описывает и анализирует методологические установки одного из ключевых направлений современной нарратологии — нарративной герменевтики, а также оценивает возможность и продуктивность использования её принципов и понятийно-терминологического аппарата в контексте православной библейской науки. В настоящем разделе рассматриваются те тенденции в области гуманитарной мысли второй половины XX в., результатом которых стала реабилитация нарратива. Отмечается, что эти процессы протекали как в творческом, так и теоретическом дискурсе. Особое внимание уделяется анализу тех положений нарративной герменевтики, которые представляются наиболее значимыми для их использования в контексте библейских исследований. Ключевые принципы нарративной герменевтики рассматриваются в эпистемологическом, онтологическом и этическом аспектах.

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

Статья поступила в редакцию 22.1.2025; одобрена после рецензирования 15.2.2025

Narrative Hermeneutics and its Significance for Orthodox Biblical Scholarship. Part 2: The Narrative Turn and Narrative Hermeneutics

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 141312, Russia

baricky1981@yandex.ru

For citation: Baritskiy, Dmitry, priest. "Narrative Hermeneutics and its Significance for Orthodox Biblical Scholarship. Part 2: The Narrative Turn and Narrative Hermeneutics". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 35–57 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.002

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 examines those trends in the field of humanitarian thought in the second half of the 20th century that resulted in the rehabilitation of narrative. It is noted that these processes took place both in creative and theoretical discourse. Special attention is paid to the analysis of those provisions of narrative hermeneutics that seem to be the most significant for their use in the context of biblical studies. The key principles of narrative hermeneutics are examined from epistemological, ontological, and ethical perspectives.

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

The article was submitted on 1/22/2025; approved after reviewing on 2/15/2025

Возвращение к нарративу

В 1970-е гг. обсуждаемая нарративистами резкая оппозиция между реальностью (отображённой в человеческом опыте) и повествованием ставится под вопрос. Вместо этого делается акцент на глубоком переплетении опытного восприятия жизни и его повествовательной интерпретации. По мнению ряда исследователей, эти тенденции и составляют суть явления, известного по названию «нарративный поворот»¹.

Подобно антинарративным настроениям, возвращение к повествованию возникает первоначально в рамках художественного дискурса. Его реабилитация начинается с того, что французские писатели критикуют идеи сторонников антинарративного движения о самореференциальности рассказа. Нарративисты выдвигают противоположный тезис: именно благодаря повествованию человек получает способность ориентироваться в реальном мире. Кроме того, именно благодаря тому, что мы интерпретируем свой опыт, используя нарративы культуры, наша жизнь представляет собой не хаос разрозненных фрагментов, а становится осмысленным целым. Мы становимся теми, кто мы есть, в процессе рассказывания историй о себе. В свою очередь, эта активность осуществляется в диалогическом отношении к историям, которые мы слышали. Иными словами, мы создаём себя и свою жизнь, пересказывая или оспаривая те нарративные модели, которые нам предлагает культурный контекст. Таким образом нарративисты не дискутируют напрямую с идеей радикального противопоставления мира, который существует «сам по себе», рассказу о нём. В первую очередь, они сосредотачивают внимание на том, как при помощи нарратива субъект создаёт осмысленный порядок.

Яркий пример подобного подхода — творчество М. Турнье. По его мысли, способность создавать историю, миф, отличает человека от животных. Мы обретаем «человеческую сексуальность, сердце и воображение только благодаря журчанию историй и калейдоскопу образов, которые окружают нас в колыбели и сопровождают до самой могилы»²,

1 «Нарративному повороту» посвящено большое количество исследований. Со всей подробностью обсуждение кризиса повествования и возвращения к нему описывается в монографии: Meretoja H. *The Narrative Turn in Fiction and Theory: The Crisis and Return of Storytelling from Robbe-Grillet to Tournier*. Basingstoke, 2014. Х.Меретойа рассматривает нарративный поворот не только как явление, которое имело место в рамках теоретического дискурса. По её мысли, возвращение к нарративу — это более широкий культурный феномен, затронувший все сферы жизни человека.

2 *Tournier M. The Wind Spirit: An Autobiography*. Boston (Mass.), 1988. P. 158–159.

т. е. повествование формирует наше бытие в этом мире. Человеческая идентичность, согласно М. Турнье, есть во многом результат подобной нарративной активности. При помощи историй литература способна фиксировать и отображать наш опыт переживания реальности. Важно отметить, что эти повествовательные модели возникают не в вакууме. Автор создаёт их в диалоге с уже существующими в рамках культуры моделями нарратива.

Эту закономерность М. Турнье иллюстрирует в своём романе «Лесной царь» (1970 г.). Именно в диалоге с культурными нарративами конституируется идентичность главного героя романа — Авеля Тиффожа. Он осмысляет себя и свою судьбу через призму преданий и легенд. С одной стороны, это предание о св. Христофоре — древнем мученике, который перенёс на своих плечах через бурный поток Христа, принявшего облик ребёнка. С другой — о лесном царе, мифическом существе, которое похищало детей. Эта фигура наиболее известна по балладе Гёте «Лесной царь» (нем. «Der Erlkönig»). Всё, что видит и переживает АVELЬ, он осмысляет через призму этих сюжетов. Иными словами, они предлагают ему модель для формирования личного опыта и ориентации в мире. События Второй мировой войны, ситуация, в которой он оказался, интерпретируется им в контексте мифической драмы борьбы света и тьмы. Именно так А. Тиффож воспринимает всё, что происходит с воспитанниками спецшколы в замке Кальтенборн, из которых нацистская пропаганда формирует отряды гитлерюгенд. Так оно осмысляется героем через призму символических нарративов. Старые истории переписываются и перетолковываются с точки зрения современности. Так М. Турнье показывает, что культурный нарратив оживает всегда в конкретной ситуации. Иными словами, интерпретация одного и того же сюжета всегда ситуативно обусловлена. Именно с этим связана амбивалентность образа Авеля. Он предстает перед самим собой и перед читателем то в светлом амплуа детоносца, то в мрачной и жуткой ипостаси людоеда из Кальтенборна.

Подобному постоянному переосмыслению подвергаются все нарративы, не только личные, но и общекультурные. Прошлое постоянно пересказывается в связи с настоящим и будущим. Форма этого пересказа зависит от исторического момента и культурной перспективы, в рамках которой интерпретатор осмысляет свой индивидуальный временной опыт. Это не означает, что жизнь человека состоит из одного непрекращающегося и целостного нарратива. Скорее, это

«динамичное взаимодействие бесчисленных нарративных фрагментов, которые образуют все новые и новые констелляции, вступают в отношения соперничества, конфликта и диалога и подвергаются бесконечным пересмотрам»³.

Итак, по всей видимости писатели-нарративисты приближаются к осознанию того, что нарративная интерпретация — это не просто когнитивная процедура. Создание историй напрямую влияет на наше существование в мире. Истории не виртуально, а реально конституируют наше бытие. Наша жизнь — постоянный интерпретативный процесс, в котором проживание опыта реальности и рассказ об этом опыте тесно переплетаются и взаимно определяют друг друга⁴.

Нарративная герменевтика

Ту работу по реабилитации нарратива, которую начали представители творческой интеллигенции, продолжили мыслители-теоретики. Благодаря их трудам художественные интуиции получили осмысление и выражение в понятиях и терминах словаря философии и филологической науки.

Со всей силой нарративная проблематика проявила себя в теоретическом дискурсе в 1980-е гг. Предметом изучения учёных и мыслителей стало то, как именно повествование связано с понятиями субъективности и идентичности. Как именно нарратив формирует наше отношение к миру и к самому себе? Как соотносится нарратив и человеческое «я»?

Большой вклад в разработку этой темы внесли мыслители и учёные: Д. Брунер, А. Макинтайр, П. Рикёр, Ч. Тейлор. Благодаря их трудам⁵ в рамках герменевтической традиции мысли возникло и начало развиваться новое направление — «нарративная герменевтика»⁶. Это

3 Meretoja H. Narrative and Human Existence: Ontology, Epistemology and Ethics // New Literary History. 2014. Vol. 45 (1). P. 101.

4 Интерес к тому, как люди строят свои жизненные истории при помощи прочитанных или услышанных ими нарративов, — довольно распространённая тема многих современных произведений, жанр которых можно обозначить как метанарративный роман.

5 Наиболее значимыми для нарративной герменевтики являются следующие монографии и статьи: Bruner J. Life as Narrative // Social Research. 2004. Vol. 71 (3). P. 691–710; MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame (Ind.), 1984; Ricœur P. Temps et récit. Paris, 1983–1985; Taylor C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge (Mass.), 1989.

6 О том, что собой представляет нарративная герменевтика и какое место она занимает среди нарратологических исследований, см.: Brockmeier J., Meretoja H. Understanding

дисциплина на стыке философской герменевтики и нарратологии, которая делает главным предметом своего исследования роль, которую играет нарратив в акте понимания человеком мира и самого себя, а также рассматривает то, как человек конституирует свою идентичность и окружающую культурную действительность при помощи своей врождённой способности рассказывать истории.

Нарративная герменевтика, согласно утверждению Х. Меретойа, имеет в основе положения, восходящие, с одной стороны, к традиции мысли Ф. Ницше, с другой — к философии Э. Гуссерля. Ницшеанская герменевтическая концепция делает акцент не только на том, что весь мир, с которым мы взаимодействуем, есть результат нашей интерпретации⁷, но и на том, что интерпретация имеет перформативный характер, т. е. она всегда имеет отношение к власти, к действию и принимает непосредственное участие в построении человеческой реальности, а также её формировании и преобразовании. В свою очередь, традиция феноменологической герменевтики акцентирует на том, что понимание — это человеческий способ бытия в мире воплощённых и овеществлённых субъектов, которые находятся в процессе постоянного становления, протекающего во времени. «Вместе эти традиции образуют продуктивную основу для нарративной герменевтики, которая исследует нарративы как практики интерпретации. Эти практики существуют в отношениях диалога и борьбы в мире, а не просто в некоторой текстовой вселенной»⁸.

Данная позиция была усилена в онтологической герменевтике М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, идеи которых также лежат в основе нарративной герменевтики. Способность к интерпретации рассматривается мыслителями как базовая структура нашего сознания, изначальный способ бытия человека в мире⁹. Иными словами, это не только сознательный акт ума или же особая духовно-интеллектуальная практика, направленная на извлечение таинственного смысла из произведения, но интерпретация начинается на дорефлексивном уровне. Воспринимая мир определённым образом, мы уже его интерпретируем и наделяем

Narrative Hermeneutics // *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies*. 2014. Vol. 6 (2). P. 1–27.

7 Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Москва, 2005. С. 281: «Фактов не существует, а только интерпретации».

8 Meretoja H. For Interpretation // *Storyworlds*. 2016. Vol. 8 (1). P. 99.

9 См.: Талалаева Е. Ю., Проница Т. С. Понимание как универсальная герменевтическая среда в философии Мартина Хайдеггера и Ханса-Георга Гадамера // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2020. № 2. С. 118–123.

тем или иным смыслом¹⁰. Как говорили об этом М. Хайдеггер и Г.-Г. Гадамер, мы всегда понимаем «нечто как что-то» (*нем.* «Etwas-als-Etwas-Verstehen»)¹¹. Это означает, что реальность не дана нашему восприятию такой, какая она есть «сама по себе» или же «на самом деле»¹², о чём так или иначе говорили представители эмпирико-позитивистской мысли и антинarrативных течений. Реальность опосредуется языковым протоколом, который укоренён в нашем сознании.

Развивая эти положения, нарративная герменевтика утверждает, что познание и понимание окружающего мира и самого себя — это всегда герменевтическая активность. Весь наш опыт имеет структуру интерпретации¹³. Именно благодаря герменевтической активности познающий субъект конституирует сам себя и окружающую его культурную действительность. Кроме того, поскольку мы ограничены рамками определённой культурно-исторической ситуации, непосредственного доступа к себе у нас не существует. Досемиотический, докультурный опыт восприятия реальности, о котором говорят позитивисты, нам

- 10 Согласно этому широкому пониманию герменевтики, интерпретация является не «сознательным актом ума», а скорее частью автоматизированных интерпретационных практик, которые в значительной степени ускользают от нашего сознания. См.: *Meretoja H. For Interpretation // Storyworlds. 2016. Vol. 8 (1). P. 98.*
- 11 Цит. по: *Meretoja H. Narrative and Human Existence // New Literary History. 2014. Vol. 45 (1). P. 96.*
- 12 Несмотря на то, что нарративная герменевтика не работает напрямую с сенсорным восприятием, она отталкивается именно от того положения науки о сознании, согласно которому чувственный опыт воспринимающего субъекта обусловлен особенностями его ментального состояния (зачастую используется выражение «приватные ментальные состояния» или термин «квалиа»). Иными словами, наше восприятие одних и тех же явлений внешнего и внутреннего мира уникально, и говорить об объективности восприятия затруднительно уже на уровне элементарных психофизиологических процессов. Яркий пример — то, как мы воспринимаем цвет. Как писал по этому поводу Эрвин Шрёдингер, «ощущение цвета невозможно объяснить в рамках объективной картины волн света, имеющейся у физиков. А мог бы физиолог объяснить это, обладая он более полными знаниями о процессах, происходящих в сетчатке, и вызываемых ими нервных процессах в зрительных нервных узлах и мозге? Я так не думаю. В лучшем случае мы бы получили объективные знания о том, какие нервные волокна возбуждаются и в каком соотношении; вероятно, точно узнали бы процессы, которые они вызывают в определенных клетках мозга в те моменты, когда наш разум регистрирует ощущение желтого цвета в определенном направлении или области нашего поля зрения. Но даже такое подробное знание ничего не расскажет нам об ощущении цвета». См.: *Шрёдингер Э. Разум и материя. Ижевск, 2000. С. 84.*
- 13 См.: *Brockmeier J., Meretoja H. Understanding Narrative Hermeneutics // Storyworlds. 2014. Vol. 6 (2). P. 10.*

недоступен. Процесс самопонимания и созидания собственной идентичности всегда опосредован «знаками, символами и текстами»¹⁴ культурной традиции, ключевую роль среди которых играет именно нарратив. Подобно языку он является тем протоколом, по законам которого мы воспринимаем самих себя и окружающий нас мир.

Взаимодействие опыта и нарратива в концепции

П. Рикёра

Наиболее ярко идеи, положенные непосредственно в основу нарративной герменевтики, представлены в творчестве французского философа П. Рикёра. В своей работе «Время и рассказ» и «Я как другой» он разрабатывает теорию нарративной субъективности. П. Рикёр показывает, как понимание того, кто мы есть, сама наша идентичность формируется в динамичном, протекающем во времени, процессе постоянной интерпретации собственного опыта в свете нарративов культуры. Также он исследует то, как в процессе этой герменевтической активности трансформируются сами нарративные паттерны. Мы опираемся на них для того, чтобы придать форму нашему временному опыту и в результате преобразуем их же в свете нового жизненного опыта¹⁵.

Для того чтобы описать это диалектическое взаимодействие опыта и нарратива, П. Рикёр заимствует у Аристотеля понятие *mimēsis* (греч. μίμησις). По мысли французского философа, это герменевтическая операция, которую осуществляет наше сознание. Эта операция неоднородна. П. Рикёр выделяет и подробно характеризует три фазы её протекания.

Mimēsis-I (префигурация) — это первичная обработка нашим сознанием тех данных, которые мы получаем, взаимодействуя с реальностью. Интерпретируя разнородный жизненный материал, мы находим в нём определённые закономерности, чтобы привести этот хаос впечатлений в порядок. Сознание накладывает на полученный опыт концептуальную сетку: определяет структуру действия, наделяет происходящее первичным (у П. Рикёра символическим) значением, а также

14 Ricœur P. From Text to Action: Essays in Hermeneutics II. Evanston (Ill.), 1991. P. 15.

15 В. В. Бабич, исследуя подробно описание этого процесса П. Рикёром, изображает его графически в виде спирали. Эта динамическая структура наглядно демонстрирует, как «нарратив объединяет действия, характер и ценности в некое единство, синтезируя диалектические оппозиции, определенные воплощением». См.: Бабич В. В. Нарративная идентичность и этический субъективизм // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Т. 12. № 3А–4А. С. 18.

устанавливает временные параметры. Согласно П. Рикёру, этот уровень предпонимания необходим для того, чтобы перейти к повествованию о происходящем, а потому его можно рассматривать как своеобразный черновик, эскиз для предстоящего рассказа.

Mimēsis-II (конфигурация) — это мир повествования. То, что Аристотель называл *mythos* (греч. «μῦθος» — «интрига»/«фабула»). Это нарративная структура, которая, по словам П. Рикёра, характеризуется завершённостью, целостностью и протяжённостью. То временное несогласие опыта, которое всё ещё продолжает жить на уровне *mimesis-I*, приводится на этом уровне к согласию при помощи нарративных шаблонов.

Если сам опыт (первичное восприятие действительности на уровне *mimesis-I*) имеет структуру интерпретации, то культурные нарративы имеют структуру «двойной герменевтики», поскольку они являются интерпретациями опыта, который уже является интерпретацией реальности. Цель нарратива — сфокусировать наше внимание на отдельных аспектах опыта, указать на особо значимые связи между его элементами, подчеркнуть их уникальный статус.

Наконец, *mimēsis-III* (рефигурация) представляет собой акт интерпретации произведения читателем. Читатель вступает в диалог с текстом, пытаясь выяснить, какое же послание ему передал автор. В процессе чтения он интегрирует нарратив в свой собственный мир, испытывает от этого определённые эмоции и под влиянием прочитанного преобразует свою деятельность. На уровне *mimesis-III* происходит рефигурация темпорального опыта (*mimesis-I*), отображённого в тексте (*mimesis-II*), в результате чего возникает новый опыт (*mimesis-I*) и новый нарратив (*mimesis-II*). И далее миметический цикл повторяется.

Таким образом, повествование появляется на свет благодаря тому, что автор осмысляет временной опыт своей жизни, и оно возвращается к жизни посредством читателя, который прочитывает его через призму своего опыта.

«Герменевтический круг между рассказом и временем постоянно возрождается в круге, который образуется стадиями мимесиса»¹⁶.

Миметическая модель позволяет П. Рикёру уйти от резкого противопоставления опыта проживания реальности нарративу, при помощи которого мы якобы навязываем реальности значимый порядок. Нарративная герменевтика против идеи, согласно которой мы сначала

16 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. Москва; Санкт-Петербург, 1998. С. 93.

проживаем жизнь, а уже потом осмысляем свой опыт и подбираем для него подходящую форму рассказа. Она утверждает, что проживание опыта и рассказ об этом проживании переплетены друг с другом «в сложном движении взаимной детерминации»¹⁷.

Элементы нарративизации появляются уже на уровне восприятия мира, как его первичная интерпретация. Наш опыт реальности имеет преднарративную структуру (это «эскиз», «черновик» нарратива). Мы интерпретируем действительность по определённым правилам, которые получают логическое развитие в нарративе. Иными словами, осмысление событий через призму нарративных шаблонов (сюжетов) — это всего лишь диалектическое продолжение герменевтической активности на уровне *mimesis-I*, а не отдельно стоящая когнитивная операция. Как замечает по этому поводу Х. Меретойа, «человеческое существование “само по себе” включает процесс постоянной интерпретации и создания смысла, и поэтому проблематично устанавливать оппозицию между проживанием и рассказыванием, предполагая, что только последнее включает интерпретацию»¹⁸.

Итак, нарративизация (в терминологии П. Рикёра «*employment*» — с *фр.* «осюжечивание») не фальсифицирует наш опыт реальности. Это есть не что иное, как творческая реорганизация или реконструкция нашего бытия на ином миметическом уровне. Содержанием этой операции является «схватывание вместе» опыта и событий. Её цель — объединить согласие и несогласие, порядок и беспорядок, которые характеризуют наш опыт¹⁹, поэтому между нарративами и опытом восприятия мира нет разрыва. Наше восприятие мира изначально глубоко нарративно²⁰. Следовательно, уместно говорить о существовании интерпретационного континуума, который «простирается от базовой интерпретационной структуры чувственного восприятия до более сложных смыслообразующих практик, таких как нарративные интерпретации опыта»²¹.

17 Meretoja H. Narrative and Human Existence // New Literary History. 2014. Vol. 45 (1). P. 96.

18 Ibid. P. 97.

19 Подробнее о том, как П. Рикёр представляет себе протекание этой герменевтической операции, см.: *Барицкий Д., свящ.* Генезис библейского нарратива через призму философской герменевтики П. Рикёра // БХД. 2024. № 1 (21). С. 188–207.

20 Здесь необходимо сделать существенную оговорку. Утверждение нарративной герменевтики, что весь наш опыт имеет интерпретационную структуру, «не означает, что весь опыт имеет повествовательную структуру». См.: Meretoja H. For Interpretation // Storyworlds. 2016. Vol. 8 (1). P. 103.

21 Meretoja H. Narrative and Human Existence. P. 98.

Опыт реального и Трансцендентное

Итак, нарративная герменевтика подчёркивает и объясняет связь между опытом проживания реальности и нарративом. Но связан ли опыт проживания реальности с самой реальностью? Насколько нарративна сама жизнь? Можем ли мы доказать, что наше сознание не играет с нами шутку, скрывая от нас при помощи повествования бессмысленность и хаотичность происходящего вокруг? Т. е. не является ли миметическая деятельность грандиозной фальсификацией, на чём настаивали антинарративисты? Ответ на этот вопрос П. Рикёр предлагает, опираясь на учение блж. Августина о времени.

Французский мыслитель акцентирует на важной закономерности, которую сформулировал христианский богослов: чем сильнее *intentio* («напряжение») человеческого духа, тем больше *distentio animi* («растяжение души»). Иначе говоря, чем сосредоточенней мы вглядываемся в свой временной опыт, чтобы создать на его основании единую, связанную историю, тем масштабнее и детальнее открывается нашему внутреннему взору картина темпорального рассеяния фактов этого опыта. И наоборот, разнородные события, которые произошли в разное время и в разных местах, мы схватываем единомоментно. Мы видим связь между ними, а потом на основании этого рассказываем историю. Так, благодаря способности к *intentio* духа наше сознание приводит временное несогласие к согласию.

П. Рикёр отмечает, что здесь блж. Августин очень близко подходит к теме соотношения времени и вечности.

«В сущности, вся диалектика *intentio–distentio*, присущая самому времени, возобновляется под знаком противоположности между вечностью и временем»²².

Для блж. Августина вечность связана с мыслью о Божественном Слове, в котором «ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте»²³. В свою очередь, *intentio* духа — это сосредоточенность на Слове, в Котором содержится вся полнота смысла и актуальность настоящего, поэтому именно в этой реальности рассеянные во времени и пространстве вещи присутствуют единомоментно. Здесь они обретают подлинный смысл, а также становится очевидной связь между

22 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. Москва; Санкт-Петербург, 1998. С. 38.

23 Aurelius Augustinus. Confessio XI, 11, 13 // CCL. 27. P. 201. Рус. пер.: Августин Аврелий. Исповедь [XI, 13]. Москва, 1992. С. 165.

ними. Другими словами, именно в *intentio* духа рассеянный во времени опыт человека становится логосным. Он углубляется, получает связанность, наполненность, осмысленность. Мы видим реальность такой, «какая она есть на самом деле», т. е. в замысле Творца. Это взгляд на нашу реальность из вечности. Предвосхищение эсхатологического момента «ныне», в котором, по слову ап. Павла, будут испытаны огнём все наши дела²⁴, в котором откроется полнота замысла Творца о нашей жизни и событиях, её наполнявших²⁵.

Итак, для того, чтобы установить связь между реальностью и опытом её проживания, П. Рикёр ссылается на богословский аргумент. Мы воспринимаем эту жизнь опосредованно. С одной стороны, посредством знаков, символов и текстов, с другой — посредством Божественного Логоса, в свете Которого мы получаем возможность читать и творить истории о реальности²⁶. Именно вера в генетическую связь нашего духа со Словом Божиим, вера в то, что между ними существуют отношения конгруэнтности, обеспечивает существование подобных отношений между сознанием человека и течением жизни. И даже если некоторые истории бывают ложными и искажают действительность, есть подлинная история о жизни. И доступна она становится нам

24 1 Кор. 3, 13–15: «...Каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня».

25 Подробнее об этом см.: Барницкий Д., свящ. Генезис библейского нарратива через призму философской герменевтики П. Рикёра // БХД. 2024. № 1 (21). С. 202–205.

26 В. Н. Лосский связывает динамику духовной жизни с возрастанием в познании Бога, с пребыванием в Божественном свете, а также с возрастанием «сознательности» (термин В. Лосского), которая на языке восточных аскетических авторов называется «познание»/«ведение» (gnosis). См.: Лосский В. Н. Боговидение. Москва, 2003. С. 283: «Если жизнь во грехе иногда бывает нарочито бессознательной <...>, жизнь в благодати есть непрестанное углубление сознания, опытное возрастание в Божественном свете». Очевидно, что эта сознательность касается всех аспектов человеческой деятельности, в том числе и работы нашего мышления. Как пишет В. Н. Лосский, «Божественный свет становится основой нашего сознания: в нем мы познаем Бога и познаем самих себя» (Там же. С. 295). Благодать просвещает наш ум и влияет на то, как мы структурируем опыт своей жизни, как мы рассказываем истории, как мы их интерпретируем. Каждая герменевтическая операция осуществляется в Божественном свете и имеет своим содержанием соотнесение предмета интерпретации с Высоким Смыслом, с Богом. Будучи озаренным светом благодати, ум человека начинает видеть свет Божественного Слова в разрозненных фактах своего временного опыта (как говорится об этом в Писании, *во свете Твоем узрим свет* (Пс. 35, 10)). События жизни, которые до этого могли казаться ему случайными и бессмысленными, являют глубокий смысл.

тогда, когда мы обращаемся к её подлинному Автору — Тому, кто Один может дать свет нашему разуму и наполнить смыслом происходящее.

Реинтерпретация и диалог

Через призму этой «тройной герменевтики»²⁷ представители нарративной герменевтики предлагают взглянуть на формирование нарративной идентичности действующего субъекта. Это формирование представляется как нескончаемый динамичный процесс, растянутый во времени. Мы непрерывно реинтерпретируем и пересказываем свой прошлый опыт с точки зрения настоящего, связывая его с опытом, через который проходим в данный момент, а также с точки зрения предвосхищаемого нами будущего.

В терминах модели П. Рикёра эта означает, что восприятие реальности (*mimesis-I*) трансформируется в литературные и исторические нарративы (*mimesis-II*). В свою очередь, эти нарративы переосмысляются в новой ситуации и в таком рефигурированном виде становятся частью опыта познающего субъекта (*mimesis-III*). После этого цикл повторяется. Точка завершения миметического цикла постоянно смещается по отношению к той, в которой этот цикл начинается. Причём это смещение не только хронологическое, но и семантическое. Читатель (даже если он с автором одно и то же лицо) всегда по-новому осмысляет опыт, зафиксированный в тексте, и таким образом переписывает историю, устанавливает в ней новые значимые связи. А потому уместнее говорить не о герменевтическом круге, а о герменевтической спирали, для которой характерен процесс семантического приращения (в терминологии П. Рикёра — «иконического приращения»).

Подобная структура интерпретации опыта, в ходе которой формируется нарративная идентичность, позволяет критически дистанцироваться от идеи, что эта идентичность имеет стабильное ядро. Ведь

27 Х. Меретоя так объясняет выражение «тройная герменевтика»: «Я предлагаю, что если мы начнем с ключевого герменевтического инсайта, согласно которому опыт всегда имеет структуру интерпретации, то нарративы можно представить как имеющие структуру “двойной герменевтики”. Сплетая опыт в связанные рассказы, нарративы дают интерпретации уже имеющегося опыта; и когда мы (пере)интерпретируем наш повседневный опыт, (нарративные) идентичности и жизненные планы в свете культурных нарративов (например, литературных или исторических), это приводит к сложному взаимодействию между нарративными интерпретациями, которое можно охарактеризовать в терминах “тройной герменевтики”». 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. 104–105.

«опыт всегда “превышает” повествование и новый опыт постоянно бросает вызов нашим повествовательным интерпретациям»²⁸. Как пишет об этом П. Рикёр, «нарративная идентичность не является стабильной и бесшовной идентичностью. Как можно сочинить несколько сюжетов на тему одних и тех же происшествий (которые, таким образом, не стоит называть одними и теми же событиями), так и о нашей жизни всегда можно сплести разные, даже противоположные сюжеты»²⁹, т. е. ядро нашей нарративной идентичности пластично. В разные периоды жизни оно может приобретать разные формы. Всё зависит от того, какие истории мы рассказываем о себе и как мы это делаем.

Это означает, что наша жизненная история наполняется смыслом ретроспективно. В отличие от тезиса антинарративистов о возможности «чистого» и непосредственного восприятия реальности в настоящий момент, нарративная герменевтика утверждает, что смысловая глубина и полнота полученных данных открывается постепенно в результате пересказов-переинтерпретаций³⁰. Как заметил по этому поводу Д. Брунер, «жизнь — это не то, “как было”, но как проинтерпретировано и переинтерпретировано, рассказано и пересказано»³¹. Важно отметить, что подобная переинтерпретация не обязательно фальсифицирует опыт восприятия реальности, но, напротив, может

28 Meretoja H. Narrative and Human Existence: Ontology, Epistemology and Ethics // New Literary History. 2014. Vol. 45 (1). P. 97.

29 Ricœur P. Time and Narrative. Vol. 3. Chicago (Ill.), 1988. P. 248.

30 Это, в свою очередь, является ответом на вопрос, насколько момент «сейчас» доступен нам в чистом виде, в том числе, изолированно от прошлого и будущего. С точки зрения нарративной герменевтики, переживание настоящего момента является синтетическим. Мы не можем воспринимать его сам по себе, изолированно от прошлого и будущего. Как прошлое, так и будущее всегда присутствуют в настоящем. Они даны нам или в виде воспоминаний, или в виде предчувствий. Эта идея встречается еще у блж. Августина, по мысли которого «есть три времени: настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу» (*Aurelius Augustinus*. Confessio XX, 26. Рус. пер.: *Августин Аврелий*. Исповедь. Москва, 1992. С. 170). Как замечает по этому поводу Х. Меретойа, «прошлое и будущее всегда пронизывают настоящее, даже когда оно впервые переживается, что делает проблематичной идею непосредственно данного настоящего опыта. Впоследствии лишь небольшая часть опыта организуется в нарративы, что сопутствует процессу воспоминания: и нарратив, и память избирательны, и то, что может быть интегрировано в нарратив, легче запомнить, чем отдельные переживания». См.: Meretoja H. Philosophical Underpinnings of the Narrative Turn in Theory and Fiction // The Travelling Concepts of Narrative. Amsterdam; Philadelphia (Pa.), 2013. P. 105.

31 Bruner J. Life as Narrative // Social Research. 2004. Vol. 71 (3). P. 708.

способствовать более ясному пониманию и глубокому проникновению в смысл произошедшего³².

Окружённые сетью культурных повествований, мы осмысливаем свой опыт через их призму. Они помогают нам в конституировании себя. Однако это работает и в обратную сторону. На основе общепринятых моделей, но уже с учётом своего опыта мы создаём новые уникальные истории. Как писал об этом Д. Брунер,

«подражание между так называемой жизнью и нарративом имеет двойную связь <...>. Нарратив имитирует жизнь, жизнь имитирует нарратив»³³.

Получается, что реинтерпретация имеет структуру диалога. Мы ведём беседу с историями: вслушиваемся в них, задаём им вопросы, примеряем на себя, отталкиваясь от полученных ответов, создаём новые истории. Иными словами, мы не просто повторяем истории, мы их всегда восполняем, творчески переосмысливаем, чтобы создать на их основании что-то новое.

Этот процесс нарративной реинтерпретации, в которой субъект созидает себя, бесконечен. Это непрекращающиеся циклы, которые «можно рассматривать как динамическое взаимодействие бесчисленных повествовательных фрагментов, образующих все новые созвездия, которые вступают в отношения соревнования, конфликта и диалога и подвергаются бесконечным пересмотрам»³⁴.

Несмотря на то, что повествовательные фрагменты, которые принимают участие в этом диалоге, могут противоречить друг другу, выглядеть разобщёнными, результатом этой беседы является единая ткань культурной традиции³⁵. Она есть не что иное, как след того диалога,

32 См.: Brockmeier J., Meretoja H. Understanding Narrative Hermeneutics // Storyworlds. 2014. Vol. 6 (2). P. 16. Рус. пер.: «На самом деле самое реальное не обязательно даётся в непосредственном опыте. Скорее, зачастую временная, то есть интерпретативная, дистанция является средством более чёткого и сложного понимания; это может помочь нам увидеть реальность более ясно».

33 Bruner J. Life as Narrative // Social Research. 2004. Vol. 71 (3). P. 692.

34 Meretoja H. For Interpretation // Storyworlds. 2016. Vol. 8 (1). P. 105.

35 Пример того, как при помощи понятийного аппарата нарративной герменевтики можно описать процесс формирования христианской экзегетической традиции см.: Барицкий Д., свящ. Генезис и развитие христианской экзегетической традиции через призму феноменологической герменевтики П. Рикёра // БХД. 2025. № 1 (25). С. 151–177.

который субъект ведёт с нарративами, вернее сказать, с другими субъектами посредством нарративов³⁶.

Взгляд на формирование нарративной идентичности через призму понятия диалога прекрасно подчёркивает двойственность статуса субъекта. С одной стороны, подобный подход предполагает его свободу и активное смыслотворчество. С другой, он отдаёт должное и тем культурным феноменам, которые воздействуют на субъект и социально детерминируют его. Благодаря ситуации диалога, субъект в одно и то же время и свободен, и обусловлен³⁷.

Рассказывать — значит действовать

Подобно антинарративистам, сторонники нарративной герменевтики указывают и на этические следствия своей точки зрения. Однако, в отличие от оппонентов, они подчёркивают этически значимый потенциал нарратива³⁸.

Согласно традиции ницшеанской и феноменологической герменевтики, интерпретация не просто репрезентация, это перформативный акт. Толкования подобны действиям³⁹. Они имеют материальные эффекты в окружающем мире: или создают, или разрушают действительность⁴⁰. Яркий пример в романе М. Турнье: миф, созданный нацистской Германией.

36 Важно отметить, что нарративная герменевтика предлагает понимать этот диалог не столько в терминах интертекстуальности Ю. Кристевой, но в терминах интересубъективности М.М. Бахтина. См.: *Meretoja H. The Narrative Turn in Fiction and Theory: The Crisis and Return of Storytelling from Robbe-Grillet to Tournier*. Basingstoke, 2014. P. 20, 131–137.

37 Как замечает Х. Меретою, «культурные сети нарративов существуют только через индивидуальные интерпретации, а индивидуальные субъекты, в свою очередь, конституируются по отношению к культурным нарративным сетям. Это двусторонняя взаимная связь. Данная перспектива позволяет нам избегать овеществления социальных систем и учитывать как агентность, так и социально обусловленную природу субъективности». См.: *Meretoja H. For Interpretation // Storyworlds*. 2016. Vol. 8 (1). P. 105.

38 Фундаментальное исследование, посвящённое этой теме, см.: *Meretoja H. The Ethics of Storytelling: Narrative Hermeneutics, History, and the Possible*. New York (N.Y.), 2018.

39 Важно отметить, что «представление о нарративе как о форме действия и взаимодействия не обязательно исключает идею репрезентации; но оно обеспечивает другой фокус, который позволяет нам признать нарратив как форму жизни в смысле Витгенштейна или как неотъемлемую часть исторических миров в герменевтическом смысле». См.: *Brockmeier J., Meretoja H. Understanding Narrative Hermeneutics // Storyworlds*. 2014. Vol. 6 (2). P. 11.

40 См.: *Meretoja H. For Interpretation // Storyworlds*. 2016. Vol. 8(1). P. 107. Рус. пер.: «В мышлении Ницше, Хайдеггера, Гадамера, Рикёра и Бахтина интерпретация имеет именно

Этот аспект взаимодействия нарратива и реальности отличает представителей анти- и нарративной позиции. Если для первых человек либо интерпретирует мир, либо его изменяет, то для вторых интерпретация самым тесным образом связана с тем, как «я» взаимодействует с действительностью. И напротив, то, как действует субъект, неизбежно отражается на том, как он думает о мире. В связи с этим важно указать на ряд моментов.

Подобно тому, как язык определяет границы моего мира, так и нарративы, которые получают распространение в тех или иных культурных мирах, определяют пространство возможного опыта. Как замечает по этому поводу Д. Брунер, «“Жизнь” в этом смысле есть та же разновидность конструкции человеческого воображения, что и “нарратив”. Она сконструирована людьми посредством активного рационализирования, того самого рационализирования, с помощью которого мы конструируем нарративы»⁴¹. Соответственно, окружающий нас «шелест историй» устанавливает систему правил, согласно которым действуют субъекты. Их мышление, чувства, слова и поступки подчиняются кодексу, заданному той или иной мифологической системой.

Весьма интересную иллюстрацию этого принципа находим в статье М. Фримена. Он рассказывает историю своей матери. Женщина страдала деменцией — болезнью, по мере развития которой мозг перестает выполнять функции, связанные с мышлением, памятью, вниманием, координацией движений. Продолжительное время учёный наблюдал протекание болезни. В результате М. Фримен пришёл к однозначному выводу: отсутствие нарративного восприятия мира имеет серьёзные последствия для самого существа человека. На ранних фазах развития деменции наблюдалось движение «за пределы самосознающего нарративного “я”»⁴². И результатом ослабления нарративной идентичности была «беспрецедентная бессознательная, даже экстатическая связь с миром»⁴³. Однако этот эффект был недолговечным. По мере того, как болезнь прогрессировала, нарративное «я» уменьшалось. А вместе с ним уменьшалась и глубина связи с реальностью. Выводы,

перформативный характер, поскольку интерпретации не представляют, а напротив, конституируют социальную реальность».

41 Bruner J. Life as Narrative // *Social Research*. 2004. Vol. 71 (3). P. 692.

42 Freeman M. Why Narrative is Here to Stay. A Return to Origins // *The Travelling Concepts of Narrative*. Amsterdam; Philadelphia (Pa.), 2013. P. 44.

43 Ibid.

к которым приходит М. Фримен, трагичны: потеря нарративной идентичности во многом тождественна уничтожению агентности субъекта.

«Вместо чувственно насыщенного опыта может возникнуть своего рода экзистенциальный вывих. Настоящий момент полностью лишается смысла и значения. Это, в свою очередь, говорит о том, что нарративное знание, вместо того чтобы рассматриваться как “навязывание” опыта, которым его часто считают, должно рассматриваться как жизненно важная составляющая той отличительной реальности, которую мы называем “человеческой”»⁴⁴.

Если пренебрежение нарративами приводит к потере себя, то внимание к ним служит своеобразным инструментом самосозидания, а также средством сопротивления навязываемой действительности или же тёмным сторонам собственной природы. Культурные нарративы словно предоставляют человеку банк моделей смыслообразования, т. е. открывают ему возможность быть тем, кем он не может быть в своем непосредственном социальном окружении. «Человек есть то, что он читает», — замечал по этому поводу И. Бродский⁴⁵.

Кроме того, нарратив открывает человеку возможность осмысливать свою жизнь и, таким образом, брать за неё ответственность. Другими словами, нарративно-структурированная жизнь зачастую более осмысленна, а потому и более эффективна, и целесообразна. Возвращаясь к событиям прошлого, рассматривая их с новых позиций, открывая в них новые стороны, устанавливая между ними новые причинно-следственные связи, одним словом, переинтерпретируя их, мы получаем возможность глубже вникнуть в смысл произошедшего. Тем самым мы в большей степени упорядочиваем свою жизнь. Если подобного переосмысления нет, то наш временной опыт рискует

44 Freeman M. Why Narrative is Here to Stay. A Return to Origins. P. 44. Подобные случаи описываются и в художественной литературе, содержащей метанарративный дискурс. Интересный пример находим в романе Д. Франк «Слепота сердца». Опасаясь за свою жизнь и жизнь своего ребёнка во время фашистского геноцида евреев, девушка по имени Хелен перестаёт рассказывать малышу истории о своём прошлом. В результате она теряет связь между тем, что есть, и тем, что было. Хелен переживает глубокое чувство утраты себя. В свою очередь, это рождает в ней ощущение того, что она больше не может быть матерью. Так автор подчёркивает, что именно рассказы о прошлом дают нам возможность быть теми, кто мы есть, в настоящем.

45 Д. Брунер в связи с этим пишет: «Мы становимся теми автобиографическими нарративами, в которых мы “рассказываем о” наших жизнях. И обусловленные культурной оформленностью <...> мы также становимся вариантами канонических форм культуры». См.: Bruner J. Life as Narrative // Social Research. 2004. Vol. 71 (3). P. 694.

развалиться на части, а наша жизнь — превратиться в серию несвязанных эпизодов-переживаний.

Однако необходимо отметить, что в целом сторонники нарратива рассматривают повествование как этически сложное явление. Практика свидетельствует, что переосмысление опыта своей жизни не делает нас более этичными и осмысленными автоматически.

С одной стороны, герои могут демонстрировать высокую степень нравственного сознания, способность к глубокой саморефлексии, но при этом не проживать свою жизнь как связанную историю и даже противиться этому опыту. Яркий пример — герой романа Ж.-П. Сартра «Тошнота» Антуан Рокантен, а также герой романа Р. Музиля «Человек без свойств» Ульрих. С другой стороны, не всегда нарративизация действительности, а также переосмысление опыта при помощи повествования приводят к этически приемлемым с точки зрения общечеловеческих ценностей результатам. Нарративное мышление не является гарантом того, что человек будет ответственно и осмысленно подходить к своей жизни. Порой именно нарратив становится инструментом власти и подавления. Яркий пример тому — нацистская и большевистская мифологии. Иными словами, нарративы становятся опасными как на личном, так и на общественном уровне, когда их овеществляют и представляют как неоспоримую истину.

На этом основании представители нарративной герменевтики приходят к выводу о том, что отношение к нарративу должно быть критическим. С одной стороны, мы не можем жить без повествований. Это врождённый способ взаимодействия с реальностью. Мы нуждаемся в них. Они дают нам модели для осмысления нашей жизни. Однако, с другой стороны, мы должны подвергать эти модели критической рефлексии. Об этом нас предупреждает П. Рикёр:

«Современный человек не может ни избавиться от мифа, ни принять его за чистую монету. Миф всегда будет с нами, но мы всегда должны подходить к нему критически»⁴⁶.

Если мы не будем это учитывать, если будем слепо доверять нарративу, воспринимать его как саму реальность (или как опыт проживания реальности), а не её интерпретацию, мы рискуем заблудиться и потерять свою идентичность в мифологическом пространстве. Исчезнет сам субъект, который формируется благодаря нарративу лишь отчасти. Это неизбежно приведёт к потере этической стабильности,

46 Ricœur P. *Myth as the Bearer of Possible Worlds* // *Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* / ed. M. Valdes. New York (N. Y.), 1991. P. 485.

как, например, это произошло в тоталитарных системах XX столетия, которые подменяли реальность мифом⁴⁷.

Итак, сама по себе форма повествования не делает его ни этическим, ни неэтическим. Этически значимым является осознание субъектом той роли, которую нарратив играет в организации его опыта. Мы можем критически осмысливать, как те или иные повествования определяют наше самопонимание и регулируют взаимодействие с другими людьми, как они формируют нашу культуру и нашу практическую деятельность.

Подведём промежуточный итог. Как в художественном, так и в теоретическом дискурсе мы встречаемся с аргументацией в поддержку нарратива. Повествование — это не просто когнитивный инструмент, призванный создавать искусственные порядки в мире хаоса и беспорядка и тем самым фальсифицировать реальность. Нарратив имеет онтологический статус. Способность создавать историю — это базовая способность человека. Как говорит Д. Брунер, «мы, по-видимому, не имеем иных способов описания “прожитого времени” кроме как в форме нарратива»⁴⁸. Взаимодействуя с реальностью, наше сознание неизбежно интерпретирует её в категориях повествования. Сам наш опыт уже имеет преднарративную структуру, т. е. проживание жизни и рассказ об этом проживании тесно переплетены друг с другом.

Это утверждение избегает резкого противопоставления жизни и нарратива, равно как и их отождествления. Нарративная герменевтика предполагает, что между опытом и повествованием существуют напряжённые отношения. П. Рикёр рассматривает эти отношения как диалектическое взаимодействие, которое протекает в пространстве интерпретационного континуума. Содержание этой герменевтической активности он изображает как переход с одного миметического уровня на другой (*mimesis-I*, *mimesis-II*, *mimesis-III*). Процесс нарративной

47 Как замечает по этому поводу Х. Меретойа, «проблематично проводить резкую оппозицию между проживанием и рассказом, но не менее проблематично просто отождествлять их друг с другом, поскольку такое отождествление подрывает возможность этически оценивать и обсуждать различные нарративные интерпретации опыта. Только если мы признаём характер нарративов как интерпретаций, мы сможем провести различие между нарративами и тем, что они интерпретируют или о чем рассказывают (опыт, события), и признать, что каждый нарратив может быть оспорен и рассказан иначе». См.: Meretoja H. Narrative and Human Existence // *New Literary History*. 2014. Vol. 45 (1). P. 103–104.

48 Bruner J. Life as Narrative // *Social Research*. 2004. Vol. 71 (3). P. 692.

интерпретации начинается уже на уровне взаимодействия с реальностью. Он получает логическое развитие в литературном нарративе, где воплощается в виде сюжета, а после и в интерпретации этого сюжета на основе нового опыта взаимодействия с реальностью.

Подобный цикл, по мнению П. Рикёра, находится в основе самозидания познающего субъекта, а также в основе созидания культурной традиции. Мы формируем собственную идентичность в ситуации диалога: с одной стороны, мы реинтерпретируем собственный опыт в свете нарративных шаблонов культуры, с другой, с учётом этого опыта трансформируем те нарративные шаблоны, которые нам предлагает культурная традиция. Таким образом, и наша собственная идентичность, и образ той культуры, которая нас окружает, — всё это результат герменевтической активности, имеющей преимущественно нарративный характер.

Для нас принципиально важным положением нарративной герменевтики П. Рикёра является её выход в область трансцендентного. Способность создавать нарратив — это способность осмыслять и репрезентовать свой рассеянный во времени опыт как единое связанное целое. Обращаясь к блж. Августину, П. Рикёр подчёркивает, что такая возможность открывается рассказчику благодаря тому, что он способен созерцать прошлое и будущее в настоящем моменте. У блж. Августина этот настоящий момент отождествляется с реальностью Божественного Слова. Пребывающий в Нём получает возможность взглянуть на события истории в перспективе Вечности. Именно Слово сообщает рассеянному во времени событиям логосность, т. е. осмысленность и порядок. Сама наша склонность облекать опыт в связанный рассказ рассматривается как подражание Логосу. Подлинный нарратив возможен в той степени, в какой рассказчик причастен этой Божественной реальности. Напротив, фальсификация реальности и опыта её проживания начинается именно тогда, когда эта связь ослабевает.

Озвученные положения нарративной герменевтики имеют важные этические последствия. Нарратив — это, ко всему прочему, перформативный акт. Та нарративная стратегия интерпретации реальности, которой придерживается субъект, непосредственно отражается на том, как он взаимодействует с миром. Повествование имеет силу созидать и разрушать. В этой ситуации этически значимой позицией является не столько выбор конкретного нарратива, которому будет подчинена жизнь субъекта, сколько осознание того, что способность создавать историю есть лишь функция сознания, помогающая нам ориентироваться

в этой жизни⁴⁹. Этически значима лишь установка субъекта действия. Говоря об этом в терминах богословия блж. Августина, этически значимо будет то, какую позицию занимает рассказчик относительно Божественного Логоса, созерцание Которого дает импульс к рождению осмысленного и уместного в конкретной ситуации нарратива.

Теперь, когда основные положения нарративной герменевтики описаны, появляется возможность через призму этой методологической установки взглянуть на христианскую традицию интерпретации текста Священного Писания. Основной вопрос: насколько подобная парадигмальная прививка будет продуктивна? В частности, каким описательным потенциалом в области христианской экзегезы может обладать понятийно-терминологический аппарат нарративной герменевтики, какие новые направления исследований он открывает, какие вопросы решает и какие проблемы ставит.

Продолжение следует

Источники

Aurelius Augustinus. Confessio // CCSL. Т. 27. Р. 1–273.

Августин Аврелий. Исповедь. Москва: Республика, 1992.

Литература

Барицкий Д., свящ. Генезис библейского нарратива через призму философской герменевтики П. Рикёра // Библия и христианская древность. 2024. № 1 (21). С. 188–207.

Барицкий Д., свящ. Генезис и развитие христианской экзегетической традиции через призму феноменологической герменевтики П. Рикёра // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 151–177.

Бабич В. В. Нарративная идентичность и этический субъективизм // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Т. 12. № 3А–4А. С. 14–24.

Лосский В. Н. Боговидение. Москва: АСТ, 2003.

Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Москва: Культурная революция, 2005.

Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998.

49 См.: Brockmeier J., Meretoja H. Understanding Narrative Hermeneutics // Storyworlds. 2014. Vol. 6 (2). Р. 16. Рус. пер.: «Мы видим в этом ключевую задачу нарративной герменевтики: показать, что опыт сам по себе предполагает постоянную интерпретацию и что наши нарративные самоинтерпретации и культурные рамки, в которых мы запутались, в первую очередь влияют на то, как мы воспринимаем вещи».

- Талалаева Е. Ю., Пронина Т. С. Понимание как универсальная герменевтическая среда в философии Мартина Хайдеггера и Ханса-Георга Гадамера // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2020. № 2. С. 118–123.
- Шрёдингер Э. Разум и материя. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000.
- Brockmeier J., Meretoja H. Understanding Narrative Hermeneutics // *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies*. 2014. Vol. 6 (2). P. 1–27.
- Bruner J. Life as Narrative // *Social Research*. 2004. 71 (3). P. 691–710.
- Freeman M. Why Narrative is Here to Stay. A Return to Origins // *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. 43–61.
- MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame (Ind.): Univ. of Notre Dame Press, 1984.
- 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. The Narrative Turn in Fiction and Theory: The Crisis and Return of Storytelling from Robbe-Grillet to Tournier. Basingstoke: Palgrave, 2014.
- Meretoja H. Narrative and Human Existence: Ontology, Epistemology and Ethics // *New Literary History*. 2014. Vol. 45 (1). P. 89–109.
- Meretoja H. For Interpretation // *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies*. 2016. Vol. 8 (1). P. 97–117.
- Meretoja H. The Ethics of Storytelling: Narrative Hermeneutics, History, and the Possible. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2018.
- Ricœur P. Temps et récit. Paris: Seuil, 1983–1985.
- Ricœur P. Time and Narrative. Vol. 3. Chicago (Ill.): Univ. of Chicago Press, 1988.
- Ricœur P. Myth as the Bearer of Possible Worlds // *Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* / ed. M. Valdes. New York (N. Y.): Harvester Wheatsheaf, 1991. P. 482–490.
- Ricœur P. From Text to Action: Essays in Hermeneutics II. Evanston (Ill.): Northwestern Univ. Press, 1991.
- Taylor C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1989.
- Tournier M. The Wind Spirit: An Autobiography. Boston (Mass.): Beacon Press, 1988.

СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ КАК МОДЕЛЬ ОБОБЩЕНИЯ И СИСТЕМАТИЗАЦИИ БИБЛЕЙСКИХ ЗНАНИЙ

В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ БИБЛЕИСТИКЕ XIX — НАЧ. XX ВВ.

Александр Валентинович Ложкин

магистр теологии
старший преподаватель кафедры библеистики ПСТГУ
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6
lozhkin.a.w@yandex.ru

Для цитирования: Ложкин А. В. Священная история как модель обобщения и систематизации библейских знаний в отечественной библеистике XIX — нач. XX вв. // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 58–75. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.003

Аннотация

УДК 27-277 (165)

В статье приводится опыт эпистемологического описания некоторых аспектов развития отечественной библеистики. Автор применяет к истории русской библеистики модель развития науки и теорию социальных эстафет М. Розова. С этой точки зрения русская библеистика в XIX в. — нач. XX в. переживала процесс дисциплинарной специализации. Эпистемологический анализ научных текстов из области библейских исследований и духовного образования той эпохи выявляет факты, дающие представление о том, как протекал этот процесс. Важным вопросом в нём была проблема обобщения и систематизации накопленных библейских знаний. Анализ приводимых в статье фактов приводит автора к предположению, что общепринятой моделью систематизации библейских знаний послужила священная библейская история. Изучение этого феномена, широко представленного в библейской науке того времени, осложняется его исторической и научной многоплановостью. В статье отмечена необходимость проводить различие тех объектов и явлений, принадлежавших академической научной и образовательной среде, которые было принято именовать священной историей.

Ключевые слова: библеистика, эпистемология, дисциплинарная специализация, теория социальных эстафет, священная история, дисциплинарный комплекс, коллекторская программа.

Статья поступила в редакцию 11.9.2025; одобрена после рецензирования 4.10.2025

The Holy History as a Model of Generalization and Systematization of Biblical Knowledge in Russian Biblical Studies (XIXth — Early XXth Centuries)

Alexander V. Lozhkin

MA in Theology

Senior Lecturer of the St. Tikhon's Orthodox University

6/1 Likhov Lane, Moscow 127051, Russian Federation

lozhkin.a.w@yandex.ru

For citation: Lozhkin, Alexander V. "The Holy History as a Model of Generalization and Systematization of Biblical Knowledge in Russian Biblical Studies (XIXth — Early XXth Centuries)". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 58–75 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.003

Abstract. The article presents an experience of epistemological description of some aspects of development of Russian biblical studies. The author applies the model of scientific development and the theory of social relays by M. Rozov to the history of Russian biblical studies. From this point of view, Russian biblical studies in the 19th century — early 20th century underwent a process of disciplinary specialization. An epistemological analysis of scholarly texts from the fields of biblical studies and spiritual education of the time reveals facts that provide insight into how this process unfolded. A key issue in this process was the problem of generalizing and systematizing accumulated biblical knowledge. The author analyzes the facts presented in the article and makes an assumption, that the generally accepted model of systematization of biblical knowledge was holy biblical history. The study of this phenomenon, widely represented in biblical science of that time, is complicated by its historical and scientific versatility. The article notes the need to distinguish between those objects and phenomena that belonged to the academic scientific and educational environment, which were usually called holy history.

Keywords: biblical studies, epistemology, disciplinary specialization, social relay theory, holy history, disciplinary complex, collector program.

The article was submitted on 9/11/2025; approved after reviewing on 10/4/2025

Дисциплинарная специализация русской библеистики в XIX в. — нач. XX в.

В осмыслении сложных вопросов о состоянии и перспективах развития отечественной библеистики многие проблемы прояснило бы понимание этапов и всего процесса её формирования, рассмотренных с точки зрения современной эпистемологии. Для российской библейской науки период с XIX в. по начало XX в., бесспорно, был временем её становления и началом научной специализации. Этот период в её истории составляет яркую страницу академического богословия в целом и русского духовного образования в частности. Именно здесь лежат корни многих событий и явлений, которые и сегодня продолжают двигать библеистику по пути её научной специализации, однако бывают трудно различимы при обычном историческом анализе. Богатый теоретический потенциал современной эпистемологии помогает лучше понять многие детали формирования отечественной библейской науки. В формулировке выводов и предположений в настоящей статье используется теоретическая модель развития и строения науки, предложенная философом М. Розовым¹.

Эпистемологическая теория науки М. Розова развивает идеи И. Лакатоса, Т. Куна, М. Полани, но в ней дисциплинарная матрица Т. Куна приобретает детальную структуризацию. Согласно теории М. Розова, научная познавательная деятельность организуется, регулируется и воспроизводится по образцам разного рода научных программ. Выделяются три основные группы таких программ: исследовательские (программы получения знаний), коллекторские (программы систематизации полученных знаний) и ценностные (или аксиологические программы)².

«Формирование науки, — пишет М. Розов, — это формирование механизмов глобальной, централизованной социальной памяти, то есть механизмов накопления и систематизации всех знаний, полученных и получаемых человечеством, это формирование коллекторских программ»³.

Границы науки в конечном счёте «определяются не программами получения знания, а коллекторскими программами»⁴. Становление на-

1 Розов М. А. *Философия науки в новом видении*. Москва, 2012; *Он же*. *Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии*. Москва, 2008.

2 Розов М. А. *Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии*. С. 266–267.

3 Там же. С. 271.

4 Там же. С. 276.

учных дисциплин — сложный и во многом индивидуальный процесс, раскрывающий их общие закономерности и уникальные характеристики. Начало его связывают с выделением области специальных знаний формируемой дисциплины и организацией познавательной и иной деятельности исследователей. Дальнейшее развитие идет по пути когнитивной, образовательной, коммуникативной институализации⁵.

Ключевым моментом в описании формирования научной дисциплины, или дисциплинарной специализации, является представление о научной дисциплинарности и её характеристиках⁶.

В числе общепринятых объяснений феномена «научной дисциплины» современная эпистемология предлагает различать два его аспекта. Во-первых, научная дисциплина рассматривается как форма организации научного знания, как «структура, имманентная научному мышлению»⁷. В таком понимании она известна в европейской системе образования с XV в. Во-вторых, научная дисциплина рассматривается в социологическом аспекте как система отношений власти и знания, т.е. как особый институт, регулирующий формы и особенности её существования в общественном пространстве⁸.

О структурной организации научной дисциплины исчерпывающе говорит следующее определение.

«Под дисциплинарностью мы понимаем характерную и устойчивую взаимосвязь определённой области знания (той или иной науки в ряду прочих), специфической образовательной ячейки (особого института, факультета или кафедры) и отдельной сферы занятий (некоторой академической профессии, специальности). Дисциплинарность может выступать и как принцип указанного соединения компонентов, и как определённый исторический и социальный феномен, характерный именно для современных обществ»⁹.

- 5 Содержание процесса научной специализации в его основных моментах изложено, например, в статье: *Уитли Р.* Когнитивная и социальная институализация научных специальностей и областей исследования // *Научная деятельность: структура и институты.* Москва, 1980. С. 218–256.
- 6 Пример использования понятия «дисциплинарная специализация» представляет собой статья: *Демин М.* Немецкий университет XIX в. и дисциплинарная специализация философии // *Логос.* 2013. № 1 (91). С. 240–261.
- 7 *Бикбов А. Т.* Дисциплина научная // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки.* Москва, 2009. С. 27.
- 8 Там же. С. 207.
- 9 *Дмитриев А. Н.* Дисциплинарные порядки в гуманитарных и социальных науках // *Науки о человеке: история дисциплин* / ред. А. Н. Дмитриев, И. М. Савельева. Москва, 2015. С. 7.

Научная дисциплинарность в таком понимании соотношения трёх компонентов — область знания, специальный образовательный институт и познавательная деятельность профессионального сообщества специалистов — в отношении русской библеистики фиксируется уже в течение XIX в. Дисциплинарная специализация русской библеистики закрепляется в реформе духовного образования 1808–1814 гг. и далее простирается на всё столетие вплоть до катастрофических событий 1917 г. Имеются все основания обозначить этот период как начальный этап дисциплинарного формирования русской библейской науки.

Общая специфика формирования науки в России в XVIII — перв. пол. XIX вв., согласно исследованию Н. И. Кузнецовой¹⁰, состояла в первостепенном развитии «внутринаучных коммуникаций, оформлении стандартов и способов представления научной информации»¹¹. Эти приоритеты включали в себя систематизацию научных знаний, которая, собственно, определяет облик каждой научной дисциплины¹². Названному лидирующему направлению сопутствовало формирование и развитие других уровней научной деятельности.

Отмеченные Н. Кузнецовой особенности наблюдаются и в процессах развития всей русской богословской науки первой половины XIX в., и, собственно, самой библеистики.

В Российской империи в этот период в сообществе профессиональных библейских исследователей и преподавателей происходит осмысление границ специально библейского знания, постановка самостоятельных исследовательских задач и формирование программ, отличных от задач догматического богословия или всего богословия в целом. Отчасти этот процесс подпитывался практическими проблемами преподавания библейских знаний в духовных школах, поскольку в системе образования требовались точные представления о границах научных дисциплин, их компетенций и областей познания. Отчасти он стимулировался достижениями западноевропейской библейской науки.

Размежевание библиологии и догматического богословия

Возможно, тот первый момент, когда познание и исследование содержания библейских книг различными методами только начало приобретать

10 Кузнецова Н. И. Социокультурные проблемы формирования науки в России (XVIII — сер. XIX века). Москва, 1999.

11 Там же. С. 99.

12 Там же. С. 112.

свои контуры предметной специализации, запечатлѣн в записке свт. Филарета (Дроздова) «Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах» (1814 г.)¹³.

Согласно указанной записке, библеистика как научная дисциплина ещё не выделилась из ряда других богословских дисциплин. Но рассуждения свт. Филарета о системе богословского знания уже определяют для неё границы той области, которая впоследствии будет признана предметной областью библейской науки.

В записке отмечается, что обучение богословию, в смысле богословского образования, должно предваряться чтением и изучением Священного Писания. Следующее высказывание свт. Филарета о границах знания, содержащегося в Священном Писании, можно признать описанием области исследовательского интереса формирующейся библейской науки.

«Вся история мира со всеми чудесами Божия Всемогущества, Премудрости и Благости, в нем явленными, отпадение человеческого рода от Бога и постепенное к Нему возвращение суть предметы Священного Писания»¹⁴.

Важно отметить, что, говоря о чтении Священного Писания, свт. Филарет подразумевает либо краткое («поспешное»), либо углубленное («медленное») изучение его содержания с помощью специальных текстологических и экзегетических приёмов¹⁵.

Чтение Священного Писания с толкованием его содержания в образовательном процессе, по рекомендации свт. Филарета, должно предваряться изложением исagogических знаний о библейских книгах¹⁶. Следовательно, в системе богословских наук свт. Филарета уже обозначены контуры будущих библейских дисциплин экзегезы и исagogики, хотя сделано им это было предварительно на уровне различения специальных знаний.

В порядке изучения богословия вторым у свт. Филарета следует «Богословие толковательное». Предметы, входящие в эту часть предложенной им системы богословского образования, без сомнения опознаются и соотносятся с библейской дисциплиной герменевтики¹⁷.

13 Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 1. Санкт-Петербург, 1885. С. 122–151.

14 Там же. С. 128.

15 Там же. С. 129.

16 Там же. С. 130, 132.

17 Там же. С. 134–135.

В итоге программная записка свт. Филарета «Обозрение богословских наук» в обширной области богословских знаний выделяет специальные предметные знания трёх ключевых дисциплин формирующейся библейской науки: герменевтики, экзегезы и исагогики.

Указанная записка свт. Филарета, как и другие его труды по формированию духовных школ с 1808 г. по 1814 г., заложили основание богословского образования в России на полстолетия вперед. Система богословских наук, предложенная свт. Филаретом, проецировалась на формирующуюся в то время систему духовного образования. С одной стороны, она была обобщением опыта предшествующего столетия, а с другой стороны, соответствовала представлениям того церковного, научного и богословского сообщества, которое разделяло эти преобразования и сформулированные принципы и принимало их как программу своей научной и профессиональной образовательной деятельности.

Следующий шаг по пути осмысления истории дисциплинарной специализации русской библеистики отражается в труде митр. Макария (Булгакова) «Введение в Православное богословие».

Митр. Макарий излагает новое видение системы православного богословия, имеющее отличия от того, что ранее было предложено свт. Филаретом. В структуре православного богословия митр. Макария различаются науки «существенные» и «вспомогательные»¹⁸. Существенные богословские науки образуют три класса: «предварительные» (изучающие источники христианской веры), «составные» (изучающие состав христианской веры) и «прикладные» (изучающие то, как человек усваивает христианскую веру)¹⁹.

К классу «предварительных» наук для православного догматического богословия у свт. Макария относятся:

- (1) история христианской веры, ветхозаветной и новозаветной, и история Церкви,
- (2) введение в Священное Писание,
- (3) библейская археология,
- (4) священная герменевтика,
- (5) священная экзегетика²⁰.

Выделенные пять дисциплин с полным основанием могут называться библейскими. К трём областям библейского знания, отмеченным

18 Труд митр. Макария цитируется по 4-му изданию: *Макарий (Булгаков), митр. Введение в Православное богословие*. [Москва], 1871. С. 428.

19 Там же. С. 429.

20 Там же. С. 433–434.

у свт. Филарета (герменевтике, экзегезе и исагогике), митр. Макарий добавляет библейскую археологию, а также уже сформировавшуюся специальность «священная библейская история» (у митр. Макария — это «история христианской веры ветхозаветной и новозаветной»), для появления которой основательно потрудился свт. Филарет. Как видно, в части библейских дисциплин система богословских наук митр. Макария продолжает и дополняет программу свт. Филарета.

Также ради удобства преподавания митр. Макарий предлагает объединить дисциплины «введение в Священное Писание» и «священная экзегетика» и назвать новую дисциплину библиологией²¹. Библиология, соответственно, изучает происхождение библейских книг и истолковывает их содержание²². «Ветхозаветная и новозаветная история веры», согласно тем определениям, которые приводятся у митр. Макария, соответствуют двум этапам священной библейской истории²³.

Таким образом, система православного богословия митр. Макария фиксирует картину дисциплинарного развития русской библеистики, сложившуюся к сер. XIX в. Прежде всего, проявляется более ясное представление о дисциплинарных границах библейских специальностей и их точное название.

Библейские специальности ещё привязаны к системе догматического богословия и подчинены её познавательным задачам. Рассуждать о взаимосвязях этих дисциплин затруднительно, поскольку автор «Введения» не предложил их детального описания.

Позднее, уже в нач. XX в., об успехах в развитии библиологии (так именовали в то время библеистику) писал Н. Глубоковский в своей работе «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» (1928 г.). В этой работе он оценивает главным образом историю научной работы по решению текстологических проблем славянского текста Библии, а также дискуссию о значении для русской богословской науки оригинальных текстов Библии на греческом и иврите. Научную дисциплину, изучающую Священное Писание, библеист Н. Глубоковский называет «богословско-библейской наукой»²⁴. В этом смысле его понимание сути библейской науки сходно с тем, которое изложено у митр. Макария. Для общей картины важно отметить,

21 Макарий (Булгаков), митр. Введение в Православное богословие. С. 434.

22 Там же. С. 452–453.

23 Там же. С. 438–439.

24 Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Москва, 2002. С. 47.

что Н. Глубоковский часто соотносится с системой богословия митр. Макария, отмечая изменение статуса и положения той или иной богословской науки, по сравнению с изложенным у митр. Макария²⁵.

Н. Глубоковский не предлагает общей системы богословских наук, но каждая глава его очерков развития русского богословия отводится отдельной богословской дисциплине²⁶, специфику которой он кратко описывает и отмечает её связи с догматическим богословием. Автор с убеждённой заявляет, что каждый отдел богословского знания, исследованный им, представляет собой самостоятельную научную дисциплину²⁷.

Обращает на себя внимание тот факт, что Н. Глубоковский, профессионально специализировавшийся в области изучения Священного Писания, по всей видимости, сознательно опускает возможность говорить о результатах библейских исследований, кроме успехов текстологии. Причину отмеченного умолчания ещё предстоит выяснить. Но из общей структуры работы и замысла автора следует, что библиология мыслится им как самостоятельная научная дисциплина в ряду упомянутых им богословских наук.

Размежевание догматики и библеистики сопровождалось научной работой по обобщению и систематизации накопленных библейских знаний. Научная программа этой деятельности формировалась на основе понимания того, что представляла собой священная библейская история.

25 Например, он рассуждает об изменении научного и образовательного статуса апологетики (с. 39), гомилетики (с. 34), пастырского богословия (с. 32), церковной археологии (с. 109–110).

26 С формальной стороны автор часто упоминает о самостоятельности характеризующихся им богословских специальностей в системе образования или системе богословских наук и часто использует термин «дисциплина» в соответствии с его современным эпистемологическим пониманием. Например: Там же. С. 22, 32, 34, 39, 42, 52, 55, 65, 69, 98, 99, 105, 107, 109, 110, 113.

27 Там же. С. 116–117: «Заканчивая свой очерк, мы можем теперь убедительно для всех констатировать, что русское богословие представляет величину слишком сложную и весьма разветвленную. И если оно, не будучи каким-либо механическим конгломератом, образует стройный организм, то в нем должны быть свои внутренние силы, сообщающие ему типическую индивидуальность. <...> Мы отмечали, что все работы русского богословского знания во всех его областях сосредоточиваются в последнем итоге своем на философском постижении и принципиальном истолковании».

Священная история в контексте развития русской библеистики XIX в. — нач. XX в.

В истории развития дисциплинарной специализации отечественной библеистики в период XIX в. — нач. XX в. особое значение имело понятие о священной библейской истории. Начало осознания библейского повествования как «священной истории» в духовном образовании и отечественной литературе прослеживается с XVIII в.

Притом в российских духовных школах изучение священной библейской истории не имело систематического характера большую часть XVIII в.²⁸ О плачевном состоянии её изучения как второстепенного предмета, например, в Троицкой лаврской семинарии сообщает С. К. Смирнов в своём труде «История Троицкой лаврской семинарии» (1867 г.)²⁹. Только с 1793 г. по 1795 г. по указанию Святейшего Синода во всех семинариях вводилось однообразное преподавание с обязательным обучением священной истории в философском классе³⁰.

В XIX в. специальность «священная библейская история» появляется в системе духовного образования как отдельная образовательная дисциплина. Предмет «библейская история» часто с прибавлением «священная» входил в учебные программы духовных училищ, семинарий и академий³¹.

В течение XIX в. регулярно издавались учебные пособия под названием «Священная история Ветхого Завета» и «Священная история Нового Завета». Список авторов этих пособий достаточно широк: насчитывает более двух десятков фамилий авторов.

В итоге сформировался специальный научный жанр священной библейской истории, который появился раньше такого распространенного жанра научных работ как библейский комментарий.

28 Система образования в России XVIII в. относилась к изучению священной истории Ветхого и Нового Завета на уровень домашнего образования и народных училищ. А. Смирнов приводит библиографический список учебных пособий по священной истории для детей и народных училищ, изданных в течение XVIII в. и состоящий из шестнадцати названий. См.: Смирнов А. Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения, по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения Филарета, митрополита Московского (далее Юбилейный сборник). 1883. Т. 2. С. 97–99.

29 Смирнов С. К. История Троицкой лаврской семинарии. Москва, 1867. С. 332–335.

30 Там же. С. 91.

31 Ириней (Пиковский), иером. Преподавание библейских дисциплин в дореволюционных духовных школах. [Сайт Образование и православие]. URL: <https://orthedu.ru/uchposob/sv-pisanie/1006-10.html>

Согласно оценкам современников, наиболее востребованными в образовании были учебные пособия по священной библейской истории Ветхого Завета, написанные свт. Филаретом (Дроздовым), прот. Михаилом Богословским и А. П. Лопухиным³².

Нарратив священной истории свт. Филарета (Дроздова)

Первым и самым значимым опытом построения нарратива священной библейской истории стало учебное пособие свт. Филарета (Дроздова) «Начертание церковно-библейской истории» (1816 г.)³³.

Учебник был составлен на основании курса лекций, прочитанных иером. Филаретом (Дроздовым) в 1810–1812 гг. в Санкт-Петербургской духовной академии. История написания учебника со всеми переживаниями автора в подробностях реконструирована А. Смирновым³⁴.

Нарратив священной библейской истории, созданный свт. Филаретом, по оценке А. Смирнова оставался образцовым для всех других учебных пособий по данному предмету в течение столетия³⁵. Данная оценка повторяется в более поздних энциклопедических статьях о библейской истории³⁶.

С формальной стороны, свт. Филарет преподавал историю Церкви ветхозаветного и новозаветного периода, и «Начертание» считалось учебником по этому разделу церковной истории. Но со стороны содержательной, по области знаний, которые охватывает «Начертание», значение и влияние этой книги простиралось за пределы церковной истории.

32 Эти авторы чаще упоминаются в оценках современников. А. П. Лопухин в своей статье «История библейская» отмечает, что опыт научной разработки священной библейской истории был сделан митр. Филаретом (Дроздовым). А из всех прочих курсов библейской истории выделяет только труд прот. Михаила Богословского. См.: *Лопухин А. П. История библейская // Православная богословская энциклопедия / ред. А. П. Лопухина. Т. 5. Петроград, 1904. Ст. 1142; А. П. Алявдин в статье «Библейская история» перечисляет известные курсы, называя имена митр. Филарета (Дроздова), прот. М. Богословского и А. П. Лопухина. См.: Алявдин А. П. Библейская история // Новый энциклопедический словарь. Т. 6. Санкт-Петербург, [1912]. Ст. 377.*

33 *Филарет (Дроздов), свт.* Начертание церковно-библейской истории. Москва, ¹⁰1857.

34 *Смирнов А.* Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории. С. 92–95.

35 Там же. С. 161.

36 См. выше: С. 65, сн. 24 наст. пуб.

Для священной истории, составленной свт. Филаретом, характерно уникальное сочетание элементов знаний из разных областей богословия и науки.

В нарратив священной истории свт. Филарета, помимо собственно библейского материала, вплетены знания из других научных областей. Выделение таких компонентов знания позволяет охарактеризовать структуру нарратива с точки зрения эпистемологии и открывает возможность для сравнения нарративов священной истории разных авторов. Основу повествования у свт. Филарета, конечно, составляет библейский материал, в котором можно выделить богооткровенное знание и исторические сведения вместе с разного рода культурными и бытовыми описаниями — совокупно их можно обозначить как библейско-исторические знания. Библейское Откровение и исторические сведения в повествовании свт. Филарета получают ещё и экзегетическое прочтение, образуя третий содержательный компонент нарратива священной истории.

Эти три главных элемента нарратива священной истории — Откровение, библейская история и библейская экзегеза — дополняются сведениями из Предания Церкви и из специально богословских, всемирно-исторических, историографических и религиозоведческих.

Структура нарратива священной истории свт. Филарета, выстроенная из перечисленных выше элементов, характеризует работу автора в части систематизации и обобщения содержания библейских книг для формирования общей картины области библейских знаний. Этот труд свт. Филарета формировал представление о предметной области будущего дисциплинарного комплекса библеистики.

Эпистемическое значение нарратива священной истории

Эпистемологическая оценка священной библейской истории в контексте её влияния на дисциплинарное становление библеистики выявляет всю её многогранность, проявляющуюся, в первую очередь, в том, что один термин отсылает к разным объектам и явлениям исследуемой исторической действительности.

Священная история понималась как историко-богословская специальность и учебный предмет, программа обучения семинаристов, жанр научно-богословской и научно-популярной литературы, самостоятельный нарратив и область специальных знаний.

История духовных школ и богословского образования в России представляет Священную библейскую историю, прежде всего, как образовательную специальность, соответствующую ей программу подготовки семинаристов и специальный жанр научно-богословской литературы, что дает возможность изучать, например, разные нарративы священной истории как научно-исторические труды.

Описание системы богословских наук у свт. Филарета и митр. Макария раскрывают общее для своего времени понимание границ и уровней библейского знания. В их схемах священная библейская история, признанная в сфере богословского образования исторической специальностью, по существу, тяготеет к формирующемуся дисциплинарному комплексу библиологии (библеистики), и очерчивает границы его области познания.

Параллельно в 40–50-х гг. XIX в. началось размежевание дисциплин священной библейской истории и истории древнего мира: в духовных академиях от кафедры церковной истории была отделена кафедра библейской ветхозаветной истории³⁷. Уже в 20-е гг. XX в. Н. Глубоковский, описывая успехи развития и современное ему состояние общей церковной истории, не рассматривает в её составе священную библейскую историю. Суть этого процесса ясно выразил прот. А. Мень, обозначив различие между научным познанием фактической стороны истории, изложенной в библейских книгах, и её интерпретаций³⁸. Выше было отмечено, что нарратив священной истории свт. Филарета в полной мере представляет собой именно интерпретацию библейских событий. Филаретовский учебник в течение столетия признавался образцом для составления других учебных пособий.

Приведённые факты подготавливают вывод о том, что в XIX в. и начале XX в. наблюдается процесс постепенного отделения экзегетической по своим целям и содержанию учебной специальности «священная библейская история» (и соответствующих ей нарративов) от комплекса исторических дисциплин. Одновременно с этим

37 Смирнов С. К. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). Москва, 1879. С 169; Мельков А. С. Развитие церковно-исторической науки в России до начала XX века // ЖМП. 2003. № 2. С. 72.

38 Мень А., прот. Библиологический словарь. Т. 3. Москва, 2002. С. 91: «Священная история — термин, обозначающий: а) ход исторических событий, описанных в Библии, б) богословскую их интерпретацию как историю спасения, или историю Божественного домостроительства».

происходило формирование дисциплинарного комплекса библеологии (библеистики)³⁹.

Если к истории формирования отечественной библеистики применить модель развития науки М. Розова (о которой упоминалось в начале статьи), то первым этапом для неё стала бы необходимость описать и систематизировать библейские знания, накопленные в прошедшей толковательной традиции. Решение этой проблемы и выполнение задачи систематизации должно быть отражено в соответствующих программах и образцах их реализации, которые многократно и продолжительно воспроизводились бы в сообществе библейских исследователей и преподавателей. С опорой на вышесказанное можно предположить, что первую подобную программу разработал и реализовал в своём нарративе «Начертание церковно-библейской истории» свт. Филарет (Дроздов).

Нужно отметить, что в том случае, когда современные исследователи наследия свт. Филарета выясняют и анализируют источники или авторов, от которых зависит его труд, чтобы дать оценку степени самостоятельности творчества московского святителя, они предоставляют ценный материал для его эпистемологической характеристики.

Ещё в XIX в. исследователями были выявлены заимствования в труде «Начертание церковной истории» из сочинения лютеранского теолога и историка Ф. Буддея (1667–1729 гг.) «*Historia ecclesiastica veteris testamenti*» (1709 г.). Эту проблему подробно изучил А. Смирнов (1883 г.), а среди современных исследований нужно отметить диссертацию прот. Павла Хондзинского «Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: историко-богословское исследование» (2010 г.)⁴⁰. А. Смирнов допускал, что «весь ученый аппарат для своей Истории Филарет черпал у Буддея»⁴¹. При этом в изложении историко-библейского материала между этими авторами заметны и существенные расхождения. У них различается также и периодизация истории. А по отдельным вопросам свт. Филарет напрямую полемизирует с Буддеем⁴².

Прот. П. Хондзинский сравнивает текст истории Ф. Буддея с текстами «Начертания церковно-библейской истории» и «Записок на Книгу

39 Понятие дисциплинарный комплекс вводит в свою модель науки М. Розов. См.: *Розов М.А. Теория социальных эстафет.* С. 277.

40 *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: Историко-богословское исследование. Москва, 2010.

41 *Смирнов А.* Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории. С. 128.

42 Там же. С. 128.

Бытия» свт. Филарета. Он признаёт, что образ научно-исторического комментирования библейского текста сохраняет стиль Буддея в Начертании, но меняется уже в более поздних Записках⁴³. И ключевой вопрос исследования прот. П. Хондзинского: «остался ли Филарет в рамках, заданных Буддеем, школы методов и идеалов научного богословия или отошёл от них?»⁴⁴ — получает отрицательный ответ⁴⁵.

Использование свт. Филаретом трудов Ф. Буддея, И. Г. Юнг-Штиллинга⁴⁶ или других авторов, влияние которых можно будет ещё обнаружить, положительно характеризуют коллекторскую программу, реализованную в нарративе священной истории свт. Филарета. Они вскрывают работу по систематизации и обобщению современных ему библейских знаний. Иными словами, свт. Филарет был хорошо осведомлён о достижениях западных авторов и использовал то лучшее, чем в то время располагала европейская богословская и библейская наука.

Реконструкция самой коллекторской программы свт. Филарета не входит в задачи настоящей статьи. Но проведённый анализ допускает в предварительном порядке признать роль священной библейской истории как первой результативной модели систематизации и обобщения библейских знаний. В той мере, в которой обсуждаемый нарратив использовался в качестве учебного пособия и образца для написания последующих учебников, он служил также и моделью репрезентации библейских знаний, и моделью формирования соответствующей компетенции при обучении специалистов.

В системе духовного образования «Священная библейская история» являлась учебной дисциплиной, в рамках которой обучающиеся получали знания по целому ряду библейских специальностей: исagogических, текстологических, экзегетических. Одновременно она была также программой подготовки исследователей в области библеистики. В то же время она сформировалась и как научный жанр описания библейских знаний, а также научно-популярный жанр трансляции библейских знаний в публичную сферу.

43 *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский. С. 174.

44 Там же. С. 169.

45 Там же. С. 187.

46 Там же. С. 181–184. Имеется в виду труды немецкого духовного писателя И. Г. Юнг-Штиллинга (1740–1817 гг.). В русском переводе издавалась его книга: *Юнг-Штилинг И. Г.* Победная повесть, или торжество веры христианской. Санкт-Петербург, 1815.

Заключение

Процессы дисциплинарной специализации в области библейских знаний в течение XIX в. — нач. XX в. объективно вели к формированию дисциплинарного комплекса современной библеистики.

Если в нач. XIX в. в системе богословских наук свт. Филарета отмечены только отдельные библейско-ориентированные научные специальности, то к середине века у митр. Макария уже обозначены контуры дисциплинарного комплекса формирующейся библеистики. В начале XX в. библеист Н. Глубоковский, обобщая достижения русской богословской науки, упоминает библеистику только по одной из её специальностей — текстологии. Библиология — так называет библейскую науку Н. Глубоковский, рассматривается им как уже сформировавшаяся научная дисциплина в ряду других богословских дисциплин.

В этом сложном процессе выделяется один значимый элемент. Формирование научной дисциплины проходит через важный этап обобщения и систематизации своей области знания. Он отражается в специальных научных программах и результатах их реализации.

Для научной специализации библеистики предполагаемая программа систематизации библейских знаний представлена осмыслением феномена священной библейской истории. А первый её опыт и образцовый нарратив принадлежит свт. Филарету (Дроздову).

Эпистемологический анализ священной библейской истории выясняет её специальную роль в процессе формирования дисциплинарного комплекса библеистики. Это, в свою очередь, открывает возможность по-новому исследовать проблему рецепции документарной гипотезы в русской библеистики. Священную библейскую историю и так называемую «естественную библейскую историю»⁴⁷, которую признает ветхозаветная библейская критика со времен Ю. Велльгаузена, следует рассматривать, сравнивать и изучать как две самостоятельные и уникальные научные коллекторские программы.

Источники

Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 1. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1885.

- 47 Этим термином пользовался, например, А. В. Карташёв, когда описывал все преимущества ветхозаветной библейской критики и её достижений перед традиционной церковной исагогикой и экзегезой. См.: *Карташёв А. В. Ветхозаветная библейская критика*. Москва, 1917. С. 64.

Филарет (Дроздов), свят. Начертание церковно-библейской истории. 10-е изд. Москва: Синод. тип., 1857.

Литература

Алявдин А. П. Библейская история // Новый энциклопедический словарь. Т. 6: Берар — Бобровникова. Санкт-Петербург: Тип. Акционерного общества «Брокгауз — Ефрон», [1912]. Ст. 362–378.

Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Москва: Изд. Свято-Владимирского братства, 2002.

Демин М. Немецкий университет XIX в. и дисциплинарная специализация философии // Логос. 2013. № 1 (91). С. 240–261.

Ириней (Пиковский), иером. Преподавание библейских дисциплин в дореволюционных духовных школах. [Сайт Образование и православие.] [Электронный ресурс]. URL: <https://orthedu.ru/uchposob/sv-pisanie/1006-10.html> (дата обращения: 20.6.2025).

Карташёв А. В. Ветхозаветная библейская критика. Москва: Общецерковная аспирантура и докторантура имени свв. Кирилла и Мефодия; Издательский дом «Познание», 2017.

Кузнецова Н. И. Социо-культурные проблемы формирования науки в России (XVIII — середина XIX века). Москва: Эдиториал УРСС, 1999.

Лопухин А. П. История библейская // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь, содержащий в себе необходимые для каждого сведения по всем важнейшим предметам богословского знания в алфавитном порядке. Т. 5: Донская епархия — Ифика. Петроград: Т-во А. П. Лопухина, 1904. (Общедоступная богословская библиотека). Ст. 1125–1142.

Макарий (Булгаков), архим. Введение в православное богословие. Санкт-Петербург: Тип. Е. Фишера, 1847.

Мельков А. С. Развитие церковно-исторической науки в России до начала XX века // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 2. С. 70–75.

Мень А., прот. Библиологический словарь: [в 3-х т.]. Т. 3. Москва: Фонд имени Александра Меня, 2002.

Науки о человеке история дисциплин, [сборник] / ред. А. Н. Дмитриев, И. М. Савельева. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015.

Розов М. А. Философия науки в новом видении. Москва: Новый хронограф, 2012.

Розов М. А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Москва: Новый хронограф, 2008.

Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения, по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского: [в 2-х т.]. Т. 2: Оригинальные статьи. Москва: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1883.

Смирнов С. К. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). Москва: Унив. тип. (М. Катков), 1879.

- Смирнов С. К. История Троицкой лаврской семинарии. Москва: Изд. А. В. Толоконникова, 1867.
- Уитли Р. Когнитивная и социальная институализация научных специальностей и областей исследования // Научная деятельность: структура и институты. Москва: Прогресс, 1980. С. 218–256.
- Хондзинский П., *свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: Историко-богословское исследование. Москва: Изд. ПСТГУ, 2010.
- Энциклопедия эпистемологии и философии науки. Москва: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2009.

ДВЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ БИТВЫ И ДВА ЛИКА МИРОВОГО ЗЛА В ОТКРОВЕНИИ ИОАННА БОГОСЛОВА

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Антал Гергей Небольсин
/ Антон Сергеевич Небольсин

доктор богословия
профессор кафедры библеистики Православного Свято-
Тихоновского гуманитарного университета
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
gyula@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-0037-8674>

Для цитирования: Небольсин А. Г. Две эсхатологические битвы и два лика мирового зла в Откровении Иоанна Богослова: часть первая // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 76–90. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.004

Аннотация

УДК 27-175.2 (27-278) (27-277.2)

В статье предпринята попытка, исходя из нехилиастического понимания тысячелетнего периода, упоминаемого в главе 20 Откровения Иоанна Богослова, объяснить двукратное описание в книге эсхатологического сражения. Выдвигаемая гипотеза состоит в том, что две эсхатологические брани соответствуют двум седмичным циклам Апокалипсиса: циклу труб и циклу чаш, — представляя собой подведение их итогов. Первое описание финальной битвы (см. Апок. 19, 17–21) соответствует циклу чаш (см. Апок. 15–16), завершая повествование книги о «звере» и его державе, элементом которого эта седмерица является. Второе описание (см. Апок. 20, 7–10) соответствует циклу труб (см. Апок. 8–11), казни которого обрушиваются на первобытное и инерционное идолопоклонство, представляющее гораздо меньшую эсхатологическую опасность, нежели организованная и претенциозная мировая система зверя. При таком понимании два описания эсхатологической битвы соотносятся с двумя ликами мирового зла и соответствуют двум аспектам его окончательного устранения при Втором Пришествии Христа.

Ключевые слова: библейское богословие, композиция Откровения Иоанна Богослова, рекапитуляция, седмеричные циклы труб и чаш, эсхатологическое сражение, хилиазм, амиллениализм, зверь, антихрист, Второе Пришествие Христа, парусия.

Статья поступила в редакцию 1.5.2025; одобрена после рецензирования 15.5.2025

Two Eschatological Battles and Two Faces of the Global Evil in the Apocalypse of John

Part 1

Antal G. Nyebolszin / Anton S. Nyebolszin

Doctor of Theology

Professor at the Biblical Department at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

6/1 Likhov Lane, 127051 Moscow, Russia

gyula@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0037-8674>

For citation: Nyebolszin, Antal G. "Two Eschatological Battles and Two Faces of the Global Evil in the Apocalypse of John. Part 1". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 76–90 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.004

Abstract. This article attempts to interpret the double depiction of the eschatological battle based on a non-chiliastic understanding of the millennium mentioned in Revelation 20. The proposed hypothesis suggests that the two eschatological descriptions correspond to the two sevenfold cycles of the Apocalypse — the trumpet cycle and the bowl cycle — as their concluding stages. The first depiction (Revelation 19, 17–21), is interpreted as the culmination of the bowl cycle (Revelation 15–16), which concludes the narrative of the beast and its power, representing an element of this story. The second depiction (Revelation 20, 7–10), is linked to the trumpet cycle (Revelation 8–11), which signifies the judgments poured out upon primordial idolatry — less threatening in an eschatological sense than the organized and pretentious world system of the beast. This approach allows viewing the two descriptions of the battle as reflecting two aspects of the ultimate eradication of evil at the Second Coming of Christ.

Keywords: literary structure of the Apocalypse of John, recapitulation, septenaries of trumpets and bowls, eschatological battle, chiliasm, amillennialism, beast, antichrist, second coming of Christ, Parousia.

The article was submitted on 5/1/2025; approved after reviewing on 5/15/2025

Введение

Среди многочисленных трудностей, с которыми сталкивается исследователь и интерпретатор Откровения Иоанна Богослова¹, особое место занимают проблемы композиции книги и истолкования её 20-й главы (во всяком случае, её первых десяти стихов). Сложность этих двух проблемных сфер очевидна. Что касается первой из них, то достаточно сослаться на кочующее из труда в труд утверждение о том, что у Апокалипсиса столько же планов, сколько толкователей². Ясно, что перед нами намеренное утрирование, однако оно показательно в отношении того, что в данном вопросе научное сообщество далеко от консенсуса. Вторая сфера вообще может считаться сложностью книги *par excellence*. Уже в христианской древности предлагались совершенно разные прочтения 20-й главы³: одни её толкования полемически противопоставлялись

- 1 Далее названия Откровение Иоанна Богослова (или сокращённо Откровение Иоанна) и Апокалипсис в соответствии с отечественной традицией будут нами использоваться как синонимические и взаимозаменяемые. Использование слова «апокалипсис» в смысле конца света или мировых катастроф считаем в научно-богословском контексте категорически недопустимым.
- 2 Впервые эта формулировка встречается у крупной американской исследовательницы Апокалипсиса Адель Ярбро Коллинз: «There are almost as many outlines as there are interpreters» (*Yarbro Collins A. The Combat Myth in the Book of Revelation. Missoula (Mont.), 1976. P. 9*). В дальнейшем она часто либо цитируется, либо варьируется другими исследователями. Автор крупной монографии, посвящённой проблеме композиции Апокалипсиса, Р. Мах открывает свой труд перечнем двадцати двух суждений современных исследователей (в их числе и А. Я. Коллинз), констатирующих разногласия в отношении рассматриваемого вопроса. См.: *Mach R. The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John. Frankfurt am Main, 2015. P. 23–25* (предшествующие страницы заняты развёрнутым оглавлением). Нашу рецензию на эту книгу см.: *Небольсин А. Г. Композиция Откровения Иоанна как открытого произведения // Философия религии: аналитические исследования. 2019. Т. 3. № 1. С. 153–163*. Испанский исследователь Доминго Муньос Леон подчёркивает, что в данной области никто не вправе претендовать на последнее слово. См.: *Muñoz León D. La estructura del Apocalipsis de Juan. Una aproximación a la luz de la composición del 4. de Esdras y del 2. de Baruc // Estudios Bíblicos. 1985. Vol. 43. P. 171: «Nadie puede pretender decir una última palabra en este terreno»*. Рус. пер.: «Никто не может претендовать на то, что у него есть последнее слово по этому вопросу».
- 3 В доникейский период широко представлено хилиастическое понимание главы 20; начиная с IV в. оно сходит на нет. Свт. Андрей Кесарийский — автор классического для византийской традиции толкования на Апокалипсис, — предлагая своё нехилиастическое понимание главы 20, говорит о тех интерпретациях, от которых он отмежёвывается, не называя никого по имени: «... ни одного из этих толкований Церковь Божия не приняла» (цит. по: *Андрей Кесарийский, свт. Толкование на Апокалипсис св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Москва, 2013. С. 274*). Применительно к Апокалипсису в целом еп.

другим, и если хилиастическая интерпретация на каком-то этапе истории могла представляться полностью преодоленной⁴, то впоследствии оказывалось, что это представление поспешно. В настоящее время существуют совершенно разные истолкования Апок. 20⁵.

Имея различную природу, две обозначенные проблемы тем не менее тесно связаны друг с другом. Истолкование Апок. 20 с необходимостью требует ответа на вопрос о взаимном отношении глав 19 и 20: должно ли их повествование пониматься как развёртывающееся хронологически последовательно или же такая хронологическая последовательность может быть в тексте тем или иным образом нарушена? Говоря проще, должны ли события, представленные в первых стихах 20-й главы, мыслиться как хронологически следующие за теми, что были представлены в конце главы 19-й? Это вопросы, относящиеся к сфере композиции текста, касающиеся принципов его организации, его членения и взаимосвязи его составных частей⁶.

В данной статье предложено рассмотрение одной из составляющих общей проблемы истолкования Апок. 20, имеющее, в соответствии со сказанным выше, отношение как к вопросу об архитектонике Апокалипсиса, так и к вопросу о его идейно-богословском содержании.

Имеется в виду проблема удвоения эсхатологической брани, т. е. вопрос о том, почему после описания битвы в Апок. 19, 17–21, результатом которой оказывается ликвидация богоборческих сил, в Апок. 20, 7–10 предлагается ещё одно описание сражения такого же характера. В связи с этим сразу же подчеркнём, что рассмотрение проблемы не будет вестись нами *ab ovo* — в этом нет никакой необходимости. Касательно интерпретации Апок. 20 имеется обширная литература,

Кассиан (Безобразов) пишет, что «уже в христианской древности один экзегетический метод сменял другой» (*Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. Москва, 2019. С. 570*). Это в полной мере проявляется в связи с главой 20. Блж. Августин изменил своё изначальное понимание содержащегося в этой главе учения о тысячелетнем царстве, на что он сам указывает (*Augustinus Hipponensis. De Civitate Dei contra paganos XX, 7*). Общий обзор истории интерпретации и рецепции Откровения Иоанна см.: *Maier G. Die Johannesoffenbarung und die Kirche. Tübingen, 1981; Wainwright A.W. Mysterious Apocalypse. Interpreting the Book of Revelation. Nashville (Tenn.), 1993 (неперизд.: Eugene (Ore.), 2001); по первому тысячелетию: Kretschmar G. Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend. Stuttgart, 1985.*

4 Например, в сер. и 2 пол. I христианского тысячелетия.

5 Если говорить предельно просто, в литературе представлены как хилиастические, так и нехилиастические её интерпретации, каждая — во множестве вариантов.

6 Разумеется, такого рода вопросы должны ставиться применительно к книге в целом, а не только в связи с её отдельными частями.

и представители разных точек зрения изложили достаточное количество обосновывающих именно их убеждения аргументов. Претендовать в этих условиях на высказывание доводов, которые заставили бы исследовательское сообщество полностью пересмотреть сложившиеся установки, было бы наивно и нескромно. Своей задачей мы видим лишь внесение некоторых уточнений в ту систему аргументации, которая уже положена в основание позиции, к которой мы присоединяемся.

Какая же это позиция? Это позиция нехилиастического⁷ прочтения Апок. 20, которая включает в себя в качестве важного экзегетического элемента убежденность в том, что повествование Апокалипсиса содержит случаи рекапитуляции, т. е. нарушения хронологической последовательности, когда рассказ возвращается к ранее уже рассмотренным реалиям⁸. Согласно этой позиции, тысячелетний период, о котором го-

7 Далее тождественные по смыслу прилагательные «нехилиастический» и «амиллениалистский» будут использоваться как взаимозаменяемые. Последний термин характерен для современной англоязычной литературы (*англ.* amillennial, amillennialism).

8 Само явление, обозначаемое термином «рекапитуляция» в предложенном понимании, усмотрено в Апокалипсисе уже Викторинем Петавийским — автором первого дошедшего до нас полного толкования на Откровение Иоанна. Он в рекапитуляционном смысле понимал соотношение в тексте книги седмичных циклов труб и чаш (*Victorinus. In Apocalypsim VIII, 2*). Викторин, однако, не употреблял применительно к нему данного слова. Терминологическое значение в интересующем нас смысле слово *recapitulatio* приобретает у Тихония, причём в первую очередь в данном случае должна быть отмечена не его «Книга правил», где «рекапитуляции» посвящено шестое правило и где это понятие имеет более широкий смысл, а Толкование на Апокалипсис, в котором *recapitulatio* означает и повторное обращение к ранее уже рассмотренным реалиям, и раздел текста, в котором такое повторение содержится. См. подготовленное нами издание перевода Комментария Тихония на русский язык: *Тихоний Африканский. Толкование на Апокалипсис*. Москва, 2023. С. 30–31, 38–39 (общие соображения во вступительной статье), 101, 142–143 (толкования на Апок. 3, 22 — 4, 1 и Апок. 6, 16.17). В современной исследовательской литературе, посвящённой Апокалипсису, термин «рекапитуляция» в рассматриваемом смысле прочно прижился. Обозначаемое им явление, которое может и не маркироваться данным термином, в том или ином масштабе и с теми или иными уточняющими оговорками в Откровении Иоанна видят многие исследователи. См. суждение В. В. Четыркина: «При взгляде на Апокалипсис <...> мы видим в нём не развитие, определяемое временной последовательностью, но положительно утверждаем параллелизм некоторых видений» (*Четыркин В. В. Апокалипсис св. Апостола Иоанна Богослова*. Петроград, 1916. С. 266). Из авторов влиятельных современных комментариев близки к этой позиции, например, П. Прижан и Г. Бил: *Prigent P. Commentary on the Apocalypse of St. John*. Tübingen, 2001. P. 84–103; *Beale G. K. The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*. Grand

ворится в Апок. 20, 1–7, есть не будущая, пока только ожидаемая реальность, а реальность настоящего времени, реальность присутствия Церкви в мире. Такое понимание Апок. 20 хорошо представлено не только в Древней Церкви⁹, но и в современной библейской науке, где к числу приверженцев этого взгляда принадлежит ряд выдающихся современных исследователей Апокалипсиса¹⁰. Можно с уверенностью сказать,

Rapids (Mich.); Cambridge, 1999. P. 108–151 (в обоих случаях отмеченные страницы указывают на вступительные разделы, посвящённые композиции Апокалипсиса). См. также: *Giblin C. H. Recapitulation and the Literary Coherence of John's Apocalypse* // *Catholic Biblical Quarterly*. 1994. Vol. 56. P. 81–95

- 9 Во фрагментарном виде эта позиция прослеживается уже у древних александрийцев, труды которых либо содержат рассмотрение лишь отдельных стихов Апок. 20 вне их общего контекста (Климент, Ориген), либо, будучи посвящены интерпретации отрывка о «тысячелетии» в целом, не дошли до нас (свт. Дионисий Александрийский; Евсевий Кесарийский сохранил лишь те фрагменты его антихилиастического труда «Об обетованиях», которые не содержат изложения собственного учения Дионисия о тысячелетнем царстве; см.: *Eusebius. Historia Ecclesiastica* VII, 24–25). Отличный обзор раннехристианской эсхатологии, свидетельствующий о том, что в доникейский период хилиазм вовсе не господствовал безраздельно, см.: *Hill C. E. Regnum Caelorum. Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*. Grand Rapids (Mich.), 2001. На материале, относящемся только ко II в. (в связи с интерпретацией образа Нового Иерусалима) к тем же выводам приходит Н. Бец, см.: *Betz N. Not Just Millennialists: Some Second-Century Greek Interpretations of Revelation's Holy City* // *Revelation's New Jerusalem in Late Antiquity*. Tübingen, 2023. P. 9–33. Амиллениалистскую интерпретацию Апок. 20 в ходе сквозного экзегетического рассмотрения текста Апокалипсиса впервые предложил в IV в. Тихоний. О нём см. нашу вступительную статью к изданию, указанному в предыдущей сноске, а также: *Ткачёв Е. В. Тихоний Африканец* // ПЭ. 2023. Т. 68. С. 528–537. К взгляду Тихония, преодолев раннюю приверженность хилиазму, присоединился, как уже было отмечено, блж. Августин (*Augustinus Hippoensis. De Civitate Dei* XX, 7), за которым последовала вся раннесредневековая латинская традиция толкования Откровения Иоанна (Апрингий, Кесарий Арльский, Примасий Гадруметский, Беда Достопочтенный, Амвросий Аутперт, Беат Лиебанский и др.). В Византии эта позиция представлена Андреем Кесарийским, влияние которого в деле истолкования Апокалипсиса на Востоке невозможно было сопоставить с чьим-либо другим. См.: *Scarvelis Constantinou. E. Guiding to a Blessed End. Andrew of Caesarea and His Apocalypse Commentary in the Ancient Church*. Washington (D. C.), 2013.

- 10 Помимо уже отмеченных выше (см. сн. 8 наст. пуб.) П. Прижана (р. 1928) и Г. Биля (р. 1949), назовём ещё У. Ванни (1929–2018) и Д. Бигуцци (1941–2016). См.: *Vanni U. Apocalisse di Giovanni*. Assisi, 2018 (двухтомное издание, собственно комментарий содержится во втором томе); *Biguzzi G. L'Apocalisse e i suoi enigmi*. Brescia, 2004 (особенно глава 12 «Il ristabilimento della giustizia e il regno millenario», p. 273–285; *Idem. Apocalisse*. Milano, 2005). Отметим, что применительно к рассматриваемой проблеме вопрос о том, к земной или к небесной Церкви относят те или иные авторы явление тысячелетнего царства, несущественен. Принципиально лишь то, что они трактуют миллениум как эпоху, предшествующую парусии и открытую первым пришествием Христа. К пониманию тысячелетнего

что к сегодняшнему дню сложилась мощная как собственно церковная, так и научно-исследовательская традиция нехилиастического прочтения Апокалипсиса. Наличие этой двойной традиции избавляет человека, выступающего с амиллениалистских позиций, от необходимости выступать всякий раз с полномасштабным обоснованием своего взгляда.

Вместе с тем аргументация в пользу амиллениализма, разумеется, нуждается в совершенствовании. Сам тот факт, что хилиазм, несмотря ни на что, так и не удалось «сбросить с парохода современности», свидетельствует о том, что никакие дополнительные уточнения в противоположной ему системе взглядов не окажутся лишними.

Всякий человек, понимающий главу 20 Апокалипсиса в нехилиастическом смысле, должен отдавать себе отчёт в том, что ничего само собой разумеющегося и по умолчанию ясного в подобного рода прочтении нет. Он должен быть готов к тому, чтобы дать ответы на ряд вопросов, принципиально важных с точки зрения экзегезы данного фрагмента¹¹. Не последним в их ряду является отмеченный выше вопрос о соотношении двух описаний эсхатологического сражения. Каков смысл этого удвоения? Если отрывок Апок. 20, 1–6 понимается в смысле описания христианской эпохи истории человечества, то следующее далее изображение столкновения сил зла с силами Божиими (см. Апок. 20, 7–10), в результате которого первые терпят сокрушительное поражение, не может не восприниматься как относящееся к той же реальности, что представлена в конце главы 19, т. е. перед нами две картины итогового богоборческого восстания мирового зла, кончающегося его полным крахом. Вряд ли в данном случае можно говорить о двух,

царства как небесной реальности из вышеназванных авторов склоняется Г. Бил. Из отечественных исследователей того же взгляда держался прот. Н. Орлов. См.: Орлов Н., *святц.* Апокалипсис св. Иоанна Богослова. Москва, 1904 (переизд. в 1999 г. в Санкт-Петербурге, изд. «Воскресение». Прот. Н. Орлову принадлежит и раздел, посвящённый Апокалипсису, в «Толковой Библии», изд. преемниками А. П. Лопухина). См. также: *Gourges M.* The Thousand-Year Reign (Rev 20:1–6): Terrestrial or Celestial? // *Catholic Biblical Quarterly*. 1985. Vol. 47. P. 676–682; *Giblin C.H.* The Millennium (Rev 20.4–6) as Heaven // *New Testament Studies*. 1999. Vol. 45. P. 553–570; *Hasitschka M.* Die Priestermetaphorik der Apokalypse als Ausdruck der Verbundenheit der auf Erden lebenden mit den zur Auferstehung gelangten Christen // *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. 2004. Vol. 29. S. 179–192.

- 11 Например, на вопрос о том, как понимать относящееся к эпохе Церкви заключение сатаны в бездну, если, согласно самому же Апокалипсису (см.: Апок. 2, 9–10.13; 3, 9), он вполне активен в настоящее время. Сюда же относится и вопрос об обосновании рекапитуляции на стыке глав 19 и 20. Не даём на эти вопросы ответа, дабы полностью сосредоточиться на основной проблеме данной статьи и исходя из того, что они представлены в трудах древних и современных авторов, названных выше.

относящихся к одному и тому же историческому моменту и тождественных по смыслу, но при этом фактически различных событиях (или комплексах событий). Но ограничиться лишь констатацией того, что перед нами двукратное описание одной и той же реальности, хотя бы и представленной под двумя различными углами зрения, недостаточно. Нужно ответить на вопрос о том, в чём именно в каждом случае состоит этот специфический угол зрения.

Итак, перед нами два описания того, что можно назвать эсхатологической бранью¹². Объединяет два описания указание в обоих случаях

- 12 Выражение «эсхатологическая брань» (или его синонимы «финальная битва», «итоговое сражение» и т. п.) мы понимаем как описанное с использованием военной образности столкновение сил зла (языческих или демонических полчищ) с силами Божиими (Израилем, Мессией, ангелами, последователями Христа), связанное в том или ином отношении (хотя бы и чисто прообразовательно) с концом истории и завершающееся решительным поражением богоборцев, победа над которыми достигается благодаря прямому Божественному действию. Такого рода батальные сцены содержатся как в ветхозаветных книгах (Иез. 38–39; Иоил. 3), так и в более поздней иудейской литературе (1 Ен. 90; Ор. Сибил. III. 660–697 // *Die Oracula Sibyllina*. Leipzig, 1902. S. 82–84; кумранский «Свиток войны»; 3 (4) Езд. 13). В Новом Завете эта образность представлена исключительно в Откровении Иоанна Богослова. О связи новозаветного Апокалипсиса с отмеченными выше книгами применительно к тематике эсхатологической брани см.: *Bauckham R. The Apocalypse as a Christian War Scroll // Idem. The Climax of Prophecy*. Edinburgh, 1993. P. 210–237; *Bøe S. Gog and Magog. Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19, 17–21 and 20, 7–10*. Tübingen, 2001; *Strazicich J. Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*. Leiden; Boston, 2006; *Harris D. C. Holy War Discourses in 1QM and John's Apocalypse*. Tübingen, 2024; *Nicklas T. The Eschatological War in the Book of Revelation // Idem. Studien zur Johannesapokalypse*. Paderborn, 2024. S. 332–347. Догматический смысл христианского описания эсхатологического сражения — который можно распространить и на описания ветхозаветно-иудейские при их включении в христианский контекст — может быть сформулирован следующим образом: это подводящее итоги истории непосредственное столкновение Творца и грешной твари, результатом которого является полное и окончательное устранение зла; иначе говоря, эсхатологическая брань может пониматься как метафорическое описание той реальности, которая традиционно в Церкви обозначается как Страшный Суд, при этом живописуется только негативная составляющая этого Суда, а именно осуждение грешников. Не следует упускать из виду, что само представление об эсхатологическом Суде в значительной степени метафорически окрашено: если и не по своей сути в смысле итоговой оценки, то, по крайней мере, в отношении используемой образности (стояние по разные стороны от Судьи, использование книг и др.; см. Мф. 25, 31–46; Апок. 20, 11–15). Наряду с образами брани и суда, для обозначения подведения итогов истории используется и образ сбора урожая (Мф. 13, 24–30. 37–43; Мк. 4, 26–29). В Апок. 14, 6–20 в явно эсхатологическом контексте можно опознать присутствие всех трёх указанных образных сфер: в ст. 7 провозглашается Суд, в ст. 14–19 упоминается серп и описывается его применение, а в ст. 20 упоминание о крови и конях делает очевидной батальную составляющую образности. Не вызывает сомнения

на военный характер описываемого столкновения¹³ (при отсутствии фактического описания боевых действий) и на итоговый крах богоборческих сил¹⁴, а также наличие в обоих случаях аллюзии на главы 38–39 Книги пророка Иезекииля¹⁵. Однако в том, как представлены противостоящие силы, описания не сходны. Различным оказывается круг тех, кто вовлечён в битву со стороны зла: в первом случае это зверь¹⁶, лжепророк¹⁷, цари земные¹⁸ и их воинства; во втором случае в битву

наличие в данном отрывке Апокалипсиса аллюзий на Иоил. 3, где также соседствуют образы Суда (ст. 2, 12, 14), битвы (ст. 9–11, 16) и сбора винограда (ст. 13) (ср. также указанный выше фрагмент третьей песни «Пророчеств сивилл», в котором соседствуют военная образность и упоминания о Суде Божиим). Поэтому описания финальной битвы в Апок. 19, 17–21 и 20, 7–10 (и тем более отрывок Апок. 14, 6–20) могут считаться имеющими тот же вероучительный смысл, — но, разумеется, не ту же нарративно-драматургическую функцию! — что и описание Страшного Суда в Апок. 20, 11–15. Ср. суждение современного исследователя Апокалипсиса Я. Ламбрехта: *Lambrecht J. Final Judgments and Ultimate Blessings: The Climactic Visions of Revelation 20, 11 — 21, 8 // Biblica. 2000. Vol. 81. P. 367: «The passage Rev 20, 11–15 forms the third and last part of the final judgment»*. Рус. пер.: «Отрывок Апок. 20, 11–15 представляет третью и последнюю часть итогового Суда».

13 См. Апок. 19, 19 и 20, 8–9, где используются слова «воинства» (греч. «στρατεύματα»), «брань» (греч. «πόλεμος»), «стан» (греч. «παρεμβολή»).

14 В обоих случаях говорится о ввержении лидеров сил зла в «огненное озеро» (см.: Апок. 19, 20; 20, 10); относительно прочих сказано, что они были *убиты мечом Сидящего на коне*, т. е. Христа (Апок. 19, 21), и пожраны ниспавшим с неба огнём (ср. Апок. 20, 9).

15 Призыв к птицам небесным в Апок. 19, 17–19 отсылает к Иез. 39, 17–20, а именование собранных сатаной народов в Апок. 20, 8 Гогом и Магогом — к Иез. 38, 2 (см. также дальнейшие упоминания о Гоге в гл. 38–39). Наличие в обоих случаях аллюзий на Иезекииля — важный аргумент сторонников тождественности сражений Апок. 19 и Апок. 20. См., например: *Fowler White R. Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20:1–10 // Westminster Theological Journal. 1989. Vol. 51. P. 319–344; Kline M.G. Har-Magedon: The End of the Millennium // Journal of Evangelical Theological Society. 1996. Vol. 36. P. 207–222. Относительно мотивов из книги Иезекииля в Апок. 19–20 см. указанную выше (см. 12 наст. пуб.) книгу: *Bøe S. Gog and Magog*.*

16 «Зверь» впервые упомянут в Апок. 11, 7, но подробная его характеристика представлена только в Апок. 13, 1–8, где он назван зверем из моря, и в Апок. 17. Это главный земной агент дьявола. Преемство этого образа по отношению к четырём зверям, представленным в главе 7 Книги пророка Даниила, очевидно: из сопоставления Апок. 13, 1–2 и Дан. 7, 4–7 ясно, что зверь Откровения Иоанна является точной суммой четырёх зверей Даниила.

17 «Лжепророком» при последующих его упоминаниях (см.: Апок. 16, 13; 19, 20; 20, 10) именуется сообщник и помощник вышеупомянутого зверя из моря, представленный при первом его появлении как зверь из земли (Апок. 13, 11–18).

18 Проходящий через всю книгу коллективный персонаж. См.: Апок. 1, 5; 6, 15; 17, 2.18; 18, 3.9; 19, 19; 21, 24. Ср. также 10, 11 («цари многие») и 16, 14 («цари всей вселенной»; в синодальном переводе, отражающем *textus receptus*, «цари земли всей вселенной»). Во всех

вовлечены сатана¹⁹ и народы, находящиеся на четырёх углах земли. Силы Божии тоже представлены неодинаково: в первом случае в брань вступают Христос — торжествующий *Всадник на белом коне* (см. Апок. 19, 11 — 16, 19.21) — и следующие за ним воинства (см. Апок. 19, 14)²⁰, во втором силы зла уничтожаются огнём, ниспавшим с неба от Бога (см. Апок. 20, 9).

В чём смысл отмеченных различий? Говоря о них применительно к силам зла, нельзя обойти вниманием тот очевидный, лежащий на поверхности факт, что в Апокалипсисе — во всяком случае, в той части книги, которая содержит описание видений Иоанна, восхищенного к Престолу Божию, т. е. начиная с 4-й главы, — их представители выходят на сцену и покидают её последовательно, причём появление и удаление происходит в противоположном порядке, благодаря чему создаётся чёткая зеркально-симметричная структура. Первыми упомянуты *смерть и ад* (см. Апок. 6, 8; в начальных главах упоминаются в Апок. 1, 18) — они оказываются брошенными в огненное озеро²¹ в последнюю очередь (см. Апок. 20, 14). Далее появляется сатана (см. Апок. 12, где он представлен как дракон; в начальных главах он упомянут

случаях кроме первого (1, 5) и последнего (21, 24) «цари земные» представлены как явные враги Христа и его последователей. Апок. 1, 5 допускает противоположные по смыслу толкования (хотя наиболее естественно понимать «царей земных» и здесь в том же смысле, что и далее в книге), а вот интерпретация Апок. 21, 24, где говорится о появлении «царей земных» в Новом Иерусалиме, куда не войдёт «*ничто нечистое и никто, преданный мерзости и лжи*» (Апок. 21, 27), представляет серьёзную экзегетическую и богословскую проблему, рассмотрение которой выходит за рамки данной статьи.

- 19 Слова «сатана» и «диавол» используются в Апокалипсисе с равной частотой как синонимичные и взаимозаменяемые. В Апок. 20, 7 говорится о сатане, а в 20, 10 — о диаволе. Диавол, зверь и лжепророк в своей совокупности в современной литературе часто упоминаются как «*диавольская троица*». См.: Böcher O. Die teuflische Trinität // *Idem*. Kirche in Zeit und Endzeit. Neukirchen-Vluyn, 1983. S. 90–96 (здесь отличный обзор по теме); Bauckham R. The Theology of the Book of Revelation. Cambridge, 1993. P. 89, 114.
- 20 Могут быть поняты и как ангелы, и как представители человечества. В пользу второго понимания говорит параллель с Апок. 19, 8: «*виссон белый и чистый*», в который облечены сопровождающие Христа-Всадника небесные воинства, вполне может быть отождествлён с «*виссоном чистым и светлым*», в который облечена Жена Агнца и который в самом тексте книги истолковывается как «*праведность святых*» (греч. «δικαιοσύνη τῶν ἁγίων»).
- 21 «Озеро огненное, горящее серою» (Апок. 19, 20), «озеро огненное и серное» (Апок. 20, 10), «озеро, горящее огнём и серою» (Апок. 21, 8), «озеро огненное» (Апок. 20, 14) — в Апокалипсисе место наказания и вечного мучения грешников. В 20, 14 и 21, 8 отождествляется со «смертью второй» (ср. Апок. 20, 6). Ср. образ «огненной реки» в Книге пророка Даниила (Дан. 7, 10).

в Апок. 2, 9.10.13.24; 3, 9), он ввергается в то же самое озеро предпоследним (см. Апок. 20, 10). За ним следуют два зверя²² (см. Апок. 13²³), но конец свой они обретают перед ним (см. Апок. 19, 20). Последним в ряду вселенских носителей зла появляется Вавилон (см. Апок. 17²⁴), но он сразу же и уходит со сцены (см. Апок. 18; ср. Апок. 17, 16 и даже Апок. 17, 2, где говорится о суде над великой блудницей). Таким образом, можно было бы рассматривать упоминания о звере и лжепророке в главе 19 и о диаволе в главе 20 как имеющие исключительно эстетическое значение: перед нами, в соответствии с этой точкой зрения, просто отдельные элементы обнаруживающегося в масштабах всей книги (или большей её части) художественного приёма²⁵. Но уже сам этот приём можно расценивать как несущий также экзегетический и богословский смысл: каждый из образов, относящихся в книге к сфере зла, обладает самостоятельным значением и достоин отдельного рассмотрения²⁶. В 19-й и 20-й главах в соответствии с этим можно видеть

- 22 Второй из них (зверь из земли), как уже было отмечено, при последующих упоминаниях именуется лжепророком.
- 23 Упоминание «зверя» в Апок. 11, 7 очевидно является упреждающим и может не приниматься во внимание. Ср. такую же антиципацию в случае Вавилона в Апок. 14, 8.
- 24 Упоминание о Вавилоне в Апок. 16, 19 вводит нас в его подробное представление в следующей главе. Относительно возгласа: «Пал, пал Вавилон» (Апок. 14, 8) — смотри предыдущую сноску. Эта формулировка в надлежащем контексте — так сказать, на своём месте — повторяется в Апок. 18, 2.
- 25 Помимо эстетического, здесь, возможно, есть и мнемонический смысл, как и в случае использования в книге иных видов повторности и числовой символики. Достигаемая с помощью этих приёмов организация текста позволяет легче запомнить его на слух, когда прочтение записанного текста для большинства его адресатов недоступно или, во всяком случае, менее доступно. Не следует упускать из виду, что большинство первых христиан знакомились с библейскими текстами именно через их слуховое восприятие. Применительно к Апокалипсису это часто специально подчёркивается и притом именно в связи с его композицией. См.: *Barr D. L. The Apocalypse of John as Oral Enactment // Interpretation. 1986. Vol. 40. P. 243–256; Bauckham R. The Climax of Prophecy. P. 1; Idem. The Theology of the Book of Revelation. P. 1, 3. Применительно к новозаветному Писанию в целом см.: Achtemeier P. J. Omne Verbum Sonat. The New Testament and the Oral Environment of the Late Western Antiquity // JBL. 1990. Vol. 109. P. 3–27. Показательно, что на с. 19 в этой статье присутствует такая формулировка: «to be understood, the NT must be understood as speech» (англ.). Рус. пер.: «чтобы быть понятым, Новый Завет должен быть понят как речь».*
- 26 Ср. у крупного итальянского исследователя Апокалипсиса Д. Бигуцци в его комментарии к Откровению Иоанна: он обозначает фрагмент Апок. 17, 1 — 22, 5 как повествовательный цикл, содержанием которого является «судебно-эсхатологическое вмешательство Бога» (*umal. «ciclo dell'intervento giudiziale-escatologico di Dio»*) и в котором в качестве его негативной составляющей он выделяет четыре суда в соответствии с подлежащими осуждению персонажами: суд над Вавилоном (см. Апок. 17, 1 — 19, 10), суд над двумя

отдельное рассмотрение итоговой судьбы зверя и лжепророка, с одной стороны, и диавола — с другой, притом что речь в обоих случаях идёт об одной и той же исторической и богословской реальности, а именно о реальности полного и окончательного искоренения зла в сотворённом мире путём прямого божественного вмешательства.

В чём же именно состоит специфика упразднения двух «зверей», с одной стороны, и сатаны, с другой, для отражения которой потребовалось два разных микроповествования в рамках единого макроповествования?

Для ответа на этот вопрос предлагаем обратить внимание на два очень близких по образности седмеричных цикла Апокалипсиса — серии труб и чаш.

В обоих случаях очевидно, что истоки используемой образности — повествование Книги Исход о египетских казнях²⁷. И в той, и в другой седмерице перед нами описание суровых промыслительных действий, исходящих от Бога²⁸ и распространяющихся на грешный мир; их последствия практически одинаковы²⁹.

Как и в случае двукратного описания эсхатологического сражения, возникает вопрос о смысле данного дублета. Обнаружив этот смысл, мы, как представляется, сможем приблизиться и к пониманию соотношения двух описаний итоговой брани. Рассмотрению взаимосвязи двух этих описаний с двумя седмерицами апокалиптических казней будет посвящена вторая часть нашей статьи.

Окончание следует

- зверями и царями земными (см. Апок. 19, 11–21), суд над драконом-сатаной (см. Апок. 20, 1–10) и суд над смертью и адом (см. Апок. 20, 11–15). См.: *Biguzzi G. Apocalisse*. P. 311.
- 27 Подмечено уже в глубокой древности сщмч. Иринеем Лионским (*Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 30, 4 // SC. 100. T. 2. P. 784–787). В связи с этим в ряде современных трудов приводятся таблицы, наглядно демонстрирующие переклички между циклами труб и чаш в Апокалипсисе и египетскими казнями в Книге Исход. См., например: *Небольсин А. Г., Андросова В. А. Апокалипсис как послание*. Москва, 2024. С. 139. Необходимо подчеркнуть, что эта близость с египетскими казнями не распространяется на цикл печатей, вопреки нередкому — и, на наш взгляд, ошибочному — отнесению к входящим в его состав сценам понятия «казней». См.: Там же. С. 66–67.
- 28 Ангелы, трубящие в трубы и изливающие чаши, находятся в Небесном Храме перед Престолом Божиим (см. Апок. 8, 2; 15, 1.6–8).
- 29 В обоих случаях подчёркивается нежелание грешников каяться даже под таким страшным воздействием (см.: Апок. 9, 20–21; 16, 9.11.21).

Источники

- Andreas von Kaisareia*. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia / hrsg. J. Schmid. München: Karl Zink, 1955. (Studien zur Geschichte der griechischen Apokalypse-Textes; Teil 1).
- Augustinus Hipponensis*. De Civitate Dei // PL. T. 41. Col. 14–804.
- Die Oracula Sibyllina / hrsg. J. Geffcken. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902.
- Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch mit masoretischer Punktuation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen / hrsg. E. Lohse. München: Kösel-Verlag, 1964.
- Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica // *Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique. T. II / éd. G. Bardy. Paris: Cerf, 1955. (Sources chrétiennes; vol. 41). P. 4–231.
- Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses IV // *Irénée de Lyon*. Contre les hérésies. Livre IV. Tome II / éd. B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, C. Mercier. Paris: Cerf, 1965. (Sources chrétiennes; vol. 100). P. 392–994.
- The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments: [in 2 vols.] / ed. M. Knibb, E. Ullendorf. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Tyconii Afri* Expositio Apocalypseos: accedunt eiusdem Expositionis a quodam retractatae fragmenta Taurinensia / ed. R. Gryson. Turnhout: Brepols, 2011. (Corpus Christianorum. Series Latina; vol. 107A).
- Victorinus Petabionensis*. In Apocalypsin // *Victorin de Poetovio*. Sur l'Apocalypse. Suivi du Fragment chronologique et de La construction du monde / éd. M. Dulaey. Paris: Cerf, 1997. (Sources Chrétiennes; vol. 423). P. 46–148.
- Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Апокалипсис св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Москва: Сибирская благовонница, 2013.
- Первая книга Еноха / пер. и коммент. И. С. Вевюрко. Москва: Буки Веди, 2024.
- Тихоний Африканский*. Толкование на Апокалипсис / пер. с лат. Е. В. Матеровой; вступ. статья и коммент. А. Г. Небольсина. Москва: ПСТГУ, 2023.

Литература

- Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Москва: ПСТГУ, 2019.
- Небольсин А. Г.* Композиция Откровения Иоанна как открытого произведения // *Философия религии: аналитические исследования*. 2019. Т. 3. № 1. С. 153–163.
- Небольсин А. Г., Андросова В. А.* Апокалипсис как послание. Москва: Познание, 2024.
- Орлов Н., свящ.* Апокалипсис св. Иоанна Богослова. Москва: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1904.
- Ткачёв Е. В.* Тихоний Африканец // *Православная энциклопедия*. 2023. Т. 68. С. 528–537.
- Четыркин В. В.* Апокалипсис св. Апостола Иоанна Богослова. Петроград: Тип. М. Меркушева, 1916.
- Achtemeier P. J.* Omne Verbum Sonat. The New Testament and the Oral Environment of the Late Western Antiquity // *Journal of Biblical Literature*. 1990. Vol. 109. P. 3–27.
- Barr D. L.* The Apocalypse of John as Oral Enactment // *Interpretation*. 1986. Vol. 40. P. 243–256.

- Bauckham R.* The Climax of Prophecy. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Bauckham R.* The Theology of the Book of Revelation. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: Eerdmans, 1999.
- Betz N.* Not Just Millennialists: Some Second-Century Greek Interpretations of Revelation's Holy City // *Betz N., Dupont A., Leemans J.* Revelation's New Jerusalem in Late Antiquity. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024. (History of Biblical Exegesis; vol. 6). P. 9–33.
- Biguzzi G.* L'Apocalisse e i suoi enigmi. Brescia: Paideia, 2004.
- Biguzzi G.* Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2005.
- Böcher O.* Die teuflische Trinität // *Böcher O.* Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983. S. 90–96.
- Bøe S.* Gog and Magog. Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Fowler White R.* Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20:1–10 // Westminster Theological Journal. 1989. Vol. 51. P. 319–344.
- Giblin C. H.* Recapitulation and the Literary Coherence of John's Apocalypse // Catholic Biblical Quarterly. 1994. Vol. 56. P. 81–95.
- Giblin C. H.* The Millennium (Rev 20.4–6) as Heaven // New Testament Studies. 1999. Vol. 45. P. 553–570.
- Gourges M.* The Thousand-Year Reign (Rev 20:1–6): Terrestrial or Celestial? // Catholic Biblical Quarterly. 1985. Vol. 47. P. 676–682.
- Harris D. C.* Holy War Discourses in 1QM and John's Apocalypse. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024.
- Hill C. E.* Regnum Caelorum. Patterns of Millennial Thought in Early Christianity. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2001.
- Hasitschka M.* Die Priestermetaphorik der Apokalypse als Ausdruck der Verbundenheit der auf Erden lebenden mit den zur Auferstehung gelangten Christen // Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. 2004. Vol. 29. S. 179–192.
- Kline M. G.* Har-Magedon: The End of the Millennium // Journal of Evangelical Theological Society. 1996. Vol. 36. P. 207–222.
- Kretschmar G.* Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend. Stuttgart: Calwer, 1985.
- Lambrech J.* Final Judgments and Ultimate Blessings: The Climactic Visions of Revelation 20,11–21,8 // Biblica. 2000. Vol. 81. P. 362–385.
- Mach R.* The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.
- Maier G.* Die Johannesoffenbarung und die Kirche. Tübingen: Mohr Siebeck, 1981.
- Muñoz León D.* La estructura del Apocalipsis de Juan. Una aproximación a la luz de la composición del 4. de Esdras y del 2. de Baruc // Estudios Biblicos. 1985. Vol. 43. P. 125–172.

- Nicklas T.* The Eschatological War in the Book of Revelation // *Nicklas T.* Studien zur Johannesapokalypse. Paderborn: Brill Schöningh, 2024. (Beyond Historicism — New Testament Studies Today; Bd. 3). S. 332–347.
- Prigent P.* Commentary on the Apocalypse of St. John. Tübingen, 2001. P. 84–103.
- Scarvelis Constantinou E.* Guiding to a Blessed End: Andrew of Caesarea and His Apocalypse Commentary in the Ancient Church. Washington (D. C.): The Catholic University of America Press, 2013.
- Strazicich J.* Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- Vanni U.* Apocalisse di Giovanni: in 2 vols. Assisi: Cittadella, 2018.
- Wainwright A. W.* Mysterious Apocalypse. Interpreting the Book of Revelation. Nashville (Tenn.): Abingdon Press, 1993.
- Yarbro Collins A.* The Combat Myth in the Book of Revelation. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1976.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

МЕТОД «ОБРАТНОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ»

В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ
МИТРОПОЛИТА ИОАННА ЗИЗИУЛАСА
КАК ОСНОВАНИЕ ЕГО БОГОСЛОВСКИХ
ПОСТРОЕНИЙ

Георгий Константинович Кутасевич

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
piterfm_ar@mail.ru

Для цитирования: Кутасевич Г. К. Метод «Обратной перспективы» в эсхатологических воззрениях митрополита Иоанна Зизиуласса как основание его богословских построений // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 91–108. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.005

Аннотация

УДК 27-175 (271.2)

В статье анализируется концепция «обратной перспективы» в эсхатологических воззрениях митрополита Иоанна Зизиуласса, которая выступает одним из методологических оснований его богословских построений. Рассматриваются историко-богословские истоки метода, его роль в формировании персоналистской онтологии, а также экклезиологии, где Евхаристия предстаёт как воплощение эсхатона и приобщение к вечности. Особое внимание уделяется сравнению подхода Зизиуласса с идеями других богословов (В. Лосского, Н. Афанасьева, К. Ранера, Ю. Мольтмана) и критике его концепции (Ж.-К. Ларше, иер. М. Легеев). Показана актуальность «обратной перспективы» для современной теологии, включая её значение для межконфессионального диалога, экологической теологии и миссии Церкви в условиях секуляризации.

Ключевые слова: обратная перспектива, эсхатология, митрополит Иоанн Зизиуласс, Евхаристия, экклезиология, онтология, триадология, патристика, Церкви, секуляризация.

Статья поступила в редакцию 20.5.2025; одобрена после рецензирования 22.6.2025

The Method of «Reverse Perspective» in the Eschatological Views of Metropolitan John Zizioulas as the Foundation of his Theological Constructions

Georgiy K. Kutasevich

MA in Theology

PhD student at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

piterfm_ar@mail.ru

For citation: Kutasevich, Georgiy K. “The Method of ‘Reverse Perspective’ in the Eschatological Views of Metropolitan John Zizioulas as the Foundation of his Theological Constructions”. *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 91–108 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.005

Abstract. The article is devoted to the analysis of the concept of «reverse perspective» in the eschatological views of Metropolitan John Zizioulas, which is one of the methodological foundations of his theological constructions. The article examines the historical and theological origins of the method, its role in the formation of a personalistic ontology, as well as ecclesiology, where the Eucharist appears as the embodiment of the eschaton and communion with eternity. Special attention is paid to comparing Zizioulas’ approach with the ideas of other theologians (V. Lossky, N. Afanasyev, K. Rahner, Y. Moltman) and criticizing his concept (J.-K. Larcher, M. Legeev). The relevance of the «reverse perspective» for modern theology is shown, including its importance for interfaith dialogue, environmental theology and the mission of the Church in the context of secularization.

Keywords: reverse perspective, eschatology, Metropolitan John Zizioulas, Eucharist, ecclesiology, ontology, trinitarian theology, patristics, Church, secularization.

The article was submitted on 5/20/2025; approved after reviewing on 6/22/2025

Введение

Митрополит Иоанн Зизиулас (1931–2023 гг.) занимает особое место среди православных богословов XX–XXI вв. благодаря своему уникальному подходу к богословию, экклезиологии, онтологии и эсхатологии. Его ключевые труды: «Бытие как общение» (англ. «Being as Communion», 1985 г.), «Общение и инаковость» (англ. «Communion and Otherness», 2006 г.) и «Церковь и Евхаристия» (англ. «The Church and the Eucharist», 2009 г.) — представляют собой синтез патристической традиции, современной философии и богословской рефлексии. Одной из центральных концепций его системы является «обратная перспектива» — эсхатологический принцип, согласно которому Царство Божие (эсхатон) не только завершает историю, но и определяет её смысл, проникая из будущего в настоящее¹. Этот термин, заимствованный из православной иконографии (который ввёл о. П. Флоренский), где точка схода находится перед зрителем, символизирует вневременное присутствие Божественного в мире.

Актуальность исследования обусловлена несколькими факторами. Во-первых, «обратная перспектива» предлагает альтернативу линейным эсхатологическим моделям теологии, где история рассматривается как последовательное движение от грехопадения к спасению, а Эсхатон — лишь точка в будущем, которая никак не влияет на настоящее. Во-вторых, она связывает эсхатологию с Евхаристией, подчёркивая, что Евхаристия есть реальное присутствие Царства Божия в жизни Церкви. В-третьих, идеи И. Зизиуласа имеют значение для межконфессионального диалога: как сопредседатель Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Католической Церквями, он внёс вклад в обсуждение таких тем, как примат и соборность². Наконец, его богословие отвечает вызовам секуляризации, возвращая эсхатологическое измерение в центр церковного сознания, т. е. подход И. Зизиуласа помогает Церкви не подстраиваться под мирские стандарты, а оставаться верной своему призванию — быть свидетельством Царствия Божия в мире, ведь главное — это вечная жизнь с Богом в Его Царствии.

Цель статьи — показать, как «обратная перспектива» служит основой онтологических, триадологических и экклезиологических построений

- 1 Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Москва, 2006. С. 153.
- 2 Лаут Э., прот. Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени / пер. с англ. Москва, 2020. С. 345–367.

митр. И. Зизиуласа. Задачи исследования включают: анализ исторических и богословских истоков этой концепции, её роли в формировании онтологии бытия как общения, триадологии как модели учения о свободе и единстве человеческой личности, а также экклезиологии как воплощения эсхатона в Евхаристии. Кроме того, будет рассмотрена критика его идей и их значение для современной теологии, а также проведено сравнение с мнениями других богословов.

Историко-методологические истоки «обратной перспективы»

Истоки богословской методологии митр. И. Зизиуласа подробно исследованы доцентом Московской духовной академии А. А. Солонченко в работе «Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа)» (2015 г.)³. А. А. Солонченко выделяет три ключевых влияния: греческое богословие XX в., западную философию и патристическую традицию. Греческие богословы, такие как Х. Яннарас и И. Романидис, сыграли важную роль в формировании взглядов И. Зизиуласа. Х. Яннарас в «Личности и Эросе» предложил онтологию, в которой бытие определяется личностным отношением, а не сущностным, что стало отправной точкой для И. Зизиуласа⁴. И. Романидис, в свою очередь, акцентировал внимание на терапевтической (греч. «θεραπεία» — «исцеление») роли Церкви, что повлияло на экклезиологический аспект мысли И. Зизиуласа. И. Романидис считал, ссылаясь на свт. Григория Паламу, что одна из важнейших задач Церкви — это исцеление человека от греха и духовной слепоты через таинства и аскезу.

Западная философия, особенно М. Хайдеггер, также оказала влияние на митрополита. Хайдеггеровское понятие «бытия-к-смерти» И. Зизиулас переосмыслил в эсхатологическом ключе: если для М. Хайдеггера смерть — это конец существования, то для И. Зизиуласа эсхатон — это

3 См.: Солонченко А. А. Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна // Социальная политика и социология. 2018. Т. 17. № 2 (127). С. 194–201; Солонченко А. А. Анализ критики и разбор спорных положений тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласа) // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 30–43; Солонченко А. А. Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). URL: https://azbyka.ru/otechnik/loann_Ziziulas/istoricheskie-i-bogoslovskie-predposylki-genezisa-i-razvitija-bogoslovskoj-metodologii-mitropolita-ioanna-ziziulasa/

4 Яннарас Х. Личность и Эрос / пер. с греч. Москва, 2005. С. 45–67.

начало подлинного бытия в общении с Богом⁵. Однако главным источником вдохновения митр. Иоанна стала патристическая традиция, в частности каппадокийские отцы — свтт. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. У них И. Зизиулас заимствовал идею ипостаси как личностного бытия, существующего в свободном общении, а не как изолированного индивида. В отличие от каппадокийцев, для которых эсхатология завершала историю, И. Зизиулас делает её точкой отсчёта, он утверждает, что истина бытия раскрывается в эсхатоне, а не определяется историей⁶.

А. А. Солонченко подчёркивает, что «обратная перспектива» — это не просто метафора, а методологический принцип, позволяющий митр. И. Зизиуласу переосмыслить традиционные категории. Если в западной теологии эсхатология часто сводится к своеобразной «футурологии», то у И. Зизиуласа она становится онтологической реальностью, уже присутствующей в Церкви. Этот подход отвечает вызовам секуляризации, возвращая эсхатологическое измерение в центр богословия и церковной практики.

Онтология и триадология. «Обратная перспектива» как онтологическое основание

В книге «Бытие как общение» И. Зизиулас предлагает персоналистскую модель вместо субстанциалистской онтологии, где бытие определяется природой или сущностью. Он говорит, что бытие есть общение⁷, добавляя далее мысль, что это общение обретает полноту в эсхатоне⁸. «Обратная перспектива» здесь означает, что подлинное бытие личности и Церкви определяется не историческими условиями или биологической необходимостью, а их эсхатологическим предназначением. Человек становится личностью не через индивидуальные качества, а через участие в общении, предвосхищающем Царство Божие.

А. А. Солонченко видит в этом подходе развитие идей каппадокийских отцов, у которых Ипостаси Троицы существуют в свободном и вечном общении⁹. И. Зизиулас переносит эту модель на человека:

5 *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. С. 178–180.

6 Там же. С. 98–100.

7 Там же. С. 27.

8 Там же. С. 153.

9 Солонченко А. А. Понятийная система тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласа) // Материалы VIII международной конференции студенческой научно-богословской конференции 18–19 мая 2016 г.: сборник докладов. Санкт-Петербург, 2016. С. 160; Солонченко А. А. Тринитарное богословие Каппадокийцев в прочтении митрополита

личность обретает свою подлинность только в эсхатологическом измерении через общение с Богом и другими людьми^{10, 11}. Это положение резко отличает его от западных онтологических традиций, например от блж. Августина, в учении которого бытие связано с субстанцией, а история движется от грехопадения к спасению. Для И. Зизиуласа эсхатон не конец, а онтологическое событие, уже присутствующее в Церкви через Евхаристию.

Примером может служить его интерпретация смерти. В отличие от М. Хайдеггера, для которого смерть является границей бытия, митрополит И. Зизиулас видит в ней переход к подлинному существованию. Владыка Иоанн считает, что смерть преодолевается через участие в вечном общении с Богом¹².

Таким образом, «обратная перспектива» делает онтологию И. Зизиуласа динамичной, устремлённой к вечности и освобождённой от исторического детерминизма (так называемого предопределения).

Экклезиология как синтез триадологии и эсхатологии

«Обратная перспектива» пронизывает триадологию И. Зизиуласа, связывая её с эсхатологией. В «Общении и инаковости» он пишет, что Троичность — это образец бытия, где каждая Ипостась уникальна, но существует в отношении к другим. Митрополит Иоанн утверждает, что «быть — значит быть в общении»¹³, подчёркивая этим Троичную модель бытия. Эсхатон есть полнота этого общения, явленная в Церкви через Евхаристию. А. А. Солонченко отмечает, что И. Зизиулас опирается на свт. Василия Великого, для которого Св. Троица — образец свободы и единства, но делает эсхатологию активным принципом, определяющим настоящее¹⁴.

Иоанна (Зизиуласа) // Материалы кафедры богословия: 2014–2015. Кафедра богословия Московской Духовной Академии. Сергиев Посад, 2016. С. 163–183.

10 Солонченко А. А. Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). URL: https://azbyka.ru/otechnik/loann_Ziziulas/istoricheskie-i-bogoslovskie-predposylki-genezisa-i-razvitija-bogoslovskoj-metodologii-mitropolita-ioanna-ziziulasa/

11 Ещё см.: Солонченко А. А. Православная мысль в условиях постмодерна: философский контекст и три пути развития // БВ. 2020. № 4 (39). С. 66–84.

12 Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. С. 201–205.

13 Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость / пер. с англ. Москва, 2012. С. 89.

14 Солонченко А. А. Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) URL: <https://azbyka.ru/otechnik/>

В отличие от В. Лосского, видевшего эсхатологию как апофатическую тайну, И. Зизиулас придаёт ей некую конкретность. Если для В. Лосского Троица остаётся непостижимой, а эсхатология — горизонтом боговидения¹⁵, то владыка Иоанн утверждает, что Церковь уже живёт в эсхатологическом измерении, отражая Троическое общение здесь и сейчас. Фактически И. Зизиулас утверждает, что Церковь должна быть похожа на Троицу, единую в любви и общении, как и люди в Церкви должны быть единым целым с Богом и друг с другом, соединяясь в Евхаристии. Это делает его триадологию не только теоретической, но и практической: она воплощается в церковной жизни, особенно в Божественной литургии.

Критики, например Ж.-К. Ларше, указывают, что акцент на Ипостаси в ущерб Природе может привести к недооценке Божественной Сущности¹⁶. Однако И. Зизиулас настаивает, что Природа не отрицается, а преобразуется в общении, он делает акцент на том, что инаковость в Троице подчёркивает единство¹⁷. Таким образом, «обратная перспектива» позволяет ему найти точки соприкосновения между триадологией и эсхатологией, представляя Св. Троицу как прообраз Церкви.

Экклезиологические следствия «обратной перспективы»

Экклезиология митр. И. Зизиуласса представляет собой наиболее практическое воплощение его концепции «обратной перспективы». В его книге «Церковь и Евхаристия» прослеживается мысль о том, что Евхаристия есть эсхатологическое событие, явление Царства Божия в Церкви¹⁸. Для И. Зизиуласса Церковь не просто историческая институция, движущаяся к будущему спасению, а сообщество, которое уже воплощает эсхатон здесь и сейчас. Божественная литургия преодолевает временные рамки, позволяя верующим участвовать в вечности.

Этот подход опирается на раннехристианскую традицию, в частности, на учение сщмч. Игнатия Антиохийского, который видел в Евхаристии единство Церкви под руководством епископа¹⁹. И. Зизиулас

loann_Ziziulas/istoricheskie-i-bogoslovskie-predposylki-genezisa-i-razvitiya-bogoslovskoj-metodologii-mitropolita-ioanna-ziziulasa/

15 Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. Минск, 2007. С. 480–493.

16 Ларше Ж.-К. Лицо и природа. С. 234–267.

17 Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. С. 115.

18 Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия / пер. с греч. Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. С. 45.

19 Ignatius Antiochensis. Ad Smyrnos 8, 1–2 // SC. 10bis. P. 138. Рус. пер.: Игнатий Антиохийский. Писания мужей апостольских. Москва, 2010. С. 67–69.

развивает эту идею, подчёркивая роль епископа как образа Христа, собирающего общину в эсхатологическое единство. А. А. Солонченко отмечает, что здесь И. Зизиулас отчасти следует прот. Николаю Афанасьеву, чья экклезиология акцентировала соборность через Евхаристию. Однако если у прот. Н. Афанасьева Евхаристия подчёркивает единство в настоящем, то у И. Зизиуласа Церковь существует «из будущего», предвосхищая эсхатон²⁰.

«Обратная перспектива» проявляется в том, что Церковь не определяется историческими или социальными условиями, а её подлинная сущность раскрывается в эсхатологическом измерении. Например, в статье «Эсхатология и общество» И. Зизиулас пишет, что Церковь свидетельствует о будущем мира²¹. Это делает Церковь голосом, который проповедует Слово Божие и противостоит секулярным идеологиям, предлагая альтернативу историческому детерминизму и борясь с безбожными идеями.

Практические следствия такой экклезиологии значительны. Во-первых, она подчёркивает центральную роль Евхаристии как события, объединяющего местные общины в единое Тело Христово. Во-вторых, она усиливает значение епископа как хранителя эсхатологического единства. В-третьих, она предлагает ответ на вызовы современности: в условиях глобализации и секуляризации Церковь сохраняет свою идентичность, остается собой, ориентируясь на вечность.

Однако такой подход вызывает вопросы. Например, как совместить эсхатологическое видение с реальными историческими вызовами, такими как расколы или социальная несправедливость? И. Зизиулас отвечает, что Церковь не избегает истории, а преображает, Евхаристия для Зизиуласа является не бегством от мира, а его освящением²². Таким образом, «обратная перспектива» становится ключом к пониманию Церкви как одновременно исторической и внеисторической реальности.

20 Солонченко А. А. Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). [Портал Богослов.ru]. 2015. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Ziziulas/istoricheskie-i-bogoslovskie-predposylki-genezisa-i-razvitija-bogoslovskoj-metodologii-mitropolita-ioanna-ziziulasa/

21 Иоанн (Зизиулас), митр. Эсхатология и общество // «Страницы: богословие, культура, образование». 2000. Т. 5. № 1. С. 37–49.

22 Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия. С. 78

Критика «обратной перспективы»

Концепция митр. И. Зизиуласа не осталась без критики. Ж.-К. Ларше в книге «Лицо и природа» (2021 г.) утверждает, что акцент на ипостаси в ущерб природе отклоняется от патристической традиции. Он считает, что владыка чрезмерно персонализирует онтологию, рискуя недооценить Божественную Сущность и природное единство творения²³.

Свящ. Михаил Легеев, в свою очередь, видит в противопоставлении истории и эсхатона угрозу целостности Предания:

«Если эсхатон полностью определяет бытие, то историческое раз-
витие Церкви теряет значение»²⁴.

Прот. Э. Лаут считает, что такой сильный акцент И. Зизиуласа на Евхаристии как на эсхатологическом событии оставляет меньше места для её связи с аскетической и повседневной жизнью верующих²⁵. Существует также опасение, что акцент на епископе как эсхатологическом центре может усилить иерархические тенденции, что противоречит соборности. Например, католический богослов К. Ранер, хотя и симпатизировал идеям митр. И. Зизиуласа, однако указывал на необходимость большего внимания к историческому контексту Церкви:

«Церковь существует в истории как сакраментальное присутствие
будущего Царства»²⁶.

А. А. Солонченко подчёркивает наличие синтеза истории и эсхатологии у И. Зизиуласа. Он ссылается на каппадокийцев, подчинивших историю Божественному замыслу, и подчёркивает, что митр. И. Зизиулас сохраняет этот баланс²⁷.

23 Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа / пер. с фр. Москва, 2021. С. 234–267. См. ответ на эту критику в: Солонченко А. А. Анализ критики и разбор спорных положений тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласа) // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 30–43.

24 Легеев М., свящ. Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли // ХЧ. 2022. № 1. С. 86–105.

25 Лаут Э., прот. Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени. С. 370–372.

26 Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / пер. с нем. Москва, 2006. С. 414.

27 Солонченко А. А. Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) URL: https://azbyka.ru/otechnik/loann_Ziziulas/istoricheskie-i-bogoslovskie-predposylki-genezisa-i-razvitija-bogoslovskoj-metodologii-mitropolita-ioanna-ziziulasa/

С. М. Бортник пишет, что эсхатологическая ориентация освобождает Церковь от исторического детерминизма, делая её живым свидетелем Царства Божия²⁸. Сам владыка Иоанн в ответ на критику утверждает, что история не отрицается, а преображается через Евхаристию²⁹.

Современное значение «обратной перспективы»

Идеи И. Зизиуласа остаются актуальными и сейчас. Во-первых, «обратная перспектива» предлагает ответ на секуляризацию, напоминая о том, что Церковь существует не только в земном измерении. В условиях современности, когда вера часто сводится к этике или культурной традиции, И. Зизиулас возвращает вере аспект живого переживания эсхатона. Во-вторых, его экклезиология имеет значение для межконфессионального диалога, как напоминание об истинности православного подхода в данном вопросе. В-третьих, «обратная перспектива» вдохновляет экотеологию. В статье «Человек — священник творения» И. Зизиулас связывает эсхатологию с ответственностью за мир, он видит эсхатон как преображение всего творения, а христианство — как путь этого преображения³⁰. Это делает его богословие актуальным для современных дискуссий о климатическом кризисе. Наконец, его акцент на личности и общении резонирует с постмодернистскими поисками идентичности, предлагая альтернативу индивидуализму³¹.

Сравнение метода «обратной перспективы»

И. Зизиуласа с другими богословскими подходами

Для более глубокого понимания концепции «обратной перспективы» полезно сравнить её с эсхатологическими воззрениями других богословов, как православных, так и западных. Это сравнение позволит не только выявить уникальность подхода митрополита И. Зизиуласа в православной традиции, но и показать его диалог с предшественниками и современниками.

Православный богослов В. Лосский, чьи труды оказали влияние на И. Зизиуласа, рассматривал эсхатологию как апофатическую тайну,

28 Бортник С. М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении. Киев, 2017. С. 255.

29 Иоанн (Зизиулас), митр. Эсхатология и общество. С. 42.

30 Иоанн (Зизиулас), митр. Человек — священник творения (К проблеме экологии) // «Православная община». 1998. № 43. С. 27–37.

31 См.: Солонченко А. А. Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна. С. 194–201.

связанную с боговидением. В книге «Боговидение» он подчёркивает апофатическую тайну эсхатологии³². В отличие от В. Лосского, митр. И. Зизиулас делает эсхатон конкретным событием, явленным в Евхаристии, что придаёт его подходу практическую направленность. Если В. Лосский делает акцент на том, что Бог выше земного, что Он трансцендентен, то И. Зизиулас подчёркивает, что вечность уже присутствует в церковной жизни.

На Западе католический богослов К. Ранер предлагает концепцию «эсхатологического настоящего», близкую идеям И. Зизиуласа. В книге «Основание веры» он утверждает, что «эсхатон уже действует в истории через благодать»³³. Однако К. Ранер сохраняет линейную перспективу, где эсхатон — это кульминация исторического процесса, тогда как Зизиулас видит его в качестве «элемента», определяющего бытие. Это отличие отражает расхождение между западной и восточной традициями: первая ориентирована на прогресс, вторая — на преображение.

Протестантский богослов Ю. Мольтман в «Теологии надежды» также акцентирует внимание на эсхатологии, но его подход ближе к футурологии: «Надежда христиан направлена на новое творение, которое преобразит мир»³⁴. И. Зизиулас, напротив, настаивает, что эсхатон уже присутствует в Евхаристии, а не ждёт реализации в будущем. Это делает его богословие менее спекулятивным (у И. Зизиуласа меньше теоретических, абстрактных предположений) и более литургическим (основание на реальном опыте богослужения, ведь эсхатон, по И. Зизиуласу, — это то, что Церковь переживает прямо сейчас во время Божественной литургии) по сравнению с Ю. Мольтманом.

Протоиерей Николай Афанасьев, один из ключевых представителей евхаристической экклезиологии, оказал заметное влияние на И. Зизиуласа, особенно в понимании Евхаристии как основы церковного бытия. В работе «Трапеза Господня» прот. Н. Афанасьев утверждает:

«Где Евхаристическое собрание, там Церковь, и где Церковь, там и Евхаристическое собрание»³⁵.

Эта идея близка владыке Иоанну, который также видит Евхаристию средоточием церковной жизни, однако их подходы существенно различаются в эсхатологическом измерении. Для прот. Н. Афанасьева Евхаристия — это прежде всего событие настоящего, подчёркивающее

32 Лосский В. Н. Боговидение. С. 480–493.

33 Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. С. 405.

34 Мольтман Ю. Теология надежды / пер. с нем. Москва, 1998. С. 158.

35 Афанасьев Н. Н., прот. Трапеза Господня. Киев, 2011. С. 18.

соборность и единство общины здесь и сейчас. И. Зизиулас же через «обратную перспективу» переносит акцент на эсхатон, он видит в Евхаристии эсхатологическое событие, явление Царства Божия в Церкви³⁶. Если у Н. Афанасьева Церковь существует в историческом контексте, то у И. Зизиуласа она «живёт из будущего», предвосхищая Царство Божие. Этим различием подчёркивается новаторство И. Зизиуласа: он не просто развивает евхаристическую экклезиологию, а радикально переосмысливает её через эсхатологическую призму.

Протоиерей Георгий Флоровский, выдающийся представитель неопатристического синтеза, предлагает историко-преемственный подход к экклезиологии. Он утверждает:

«Церковь есть продолжение воплощения во времени, и в этом смысле она принадлежит вечности, хотя и пребывает в истории»³⁷.

В отличие от И. Зизиуласа, для которого эсхатон определяет бытие Церкви, Г. Флоровский акцентирует непрерывность церковного Предания, укоренённого в патристическом наследии и историческом развитии догматического сознания. Г. Флоровский не видит эсхатологию как один из определяющих принципов. И. Зизиулас, напротив, ставит эсхатон в центр, утверждая, что истина бытия раскрывается в эсхатоне, а не определяется историей³⁸. Это противопоставление владыкой Иоанном истории и эсхатона вызвало критику, например, от свящ. Михаила Легоева, который считает, что такой подход является угрозой целостности Предания³⁹. Однако И. Зизиулас не отрицает историю, а преобразует её через литургическое присутствие эсхатона, что отличает его от историоцентричного подхода Г. Флоровского. Если Г. Флоровский смотрит назад, к истокам, то И. Зизиулас устремлён вперёд, к полноте бытия в Царстве Божием.

Румынский богослов прот. Д. Станилоэ, автор «Православного догматического богословия», предлагает ещё одну перспективу, сочетая эсхатологию с учением об обожении. Д. Станилоэ видит эсхатологию как цель обожения⁴⁰. Как и И. Зизиулас, Д. Станилоэ подчёркивает личностное измерение бытия, но его акцент лежит на постепенном процессе

36 *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. С. 45.

37 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 513.

38 *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. С. 178–180.

39 *Легоев М., свящ.* Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли. С. 86–105.

40 *Станилоэ Д., прот.* Православное догматическое богословие / пер. с рум. Москва, 2012. С. 250.

обожения, укоренённом в аскетической практике и таинствах. И. Зизиулас же видит эсхатон как уже присутствующую реальность, явленную в Евхаристии, а не как результат длительного восхождения. Например, в книге «Бытие как общение» прослеживается мысль о том, что общение с Богом не ждёт конца времён, оно уже дано в Церкви⁴¹. Это отличие отражает разные акценты: Д. Станилоэ фокусируется на антропологическом аспекте обожения, а И. Зизиулас — на экклезиологическом и литургическом предвосхищении эсхатона. При этом оба богослова опираются на прп. Максима Исповедника, но И. Зизиулас адаптирует его идеи к современной реальности через «обратную перспективу».

Сравнение идей И. Зизиуласа со взглядами других богословов выявляет не только их общие черты, но и уникальность богословской системы владыки И. Зизиуласа. Православные богословы подчёркивают центральную роль Евхаристии и опираются на патристическую традицию, особенно на каппадокийцев и Максима Исповедника. Однако «обратная перспектива» И. Зизиуласа выделяет его среди православных богословов XX в. В отличие от исторической ориентации Флоровского, «соборного настоящего» Н. Афанасьева и «аскетического прогресса» Д. Станилоэ, Д. Зизиулас предлагает радикальную эсхатологическую модель, в которой Церковь существует «из будущего». Это делает его богословие динамичным, но также вызывает вопросы о балансе между историей и вечностью. В духе исследований А. А. Солонченко можно сказать, что И. Зизиулас не разрывает связь с историей, а рассматривает её в свете эсхатона⁴².

Таким образом, «обратная перспектива» митр. И. Зизиуласа представляет собой оригинальный вклад в православное богословие, синтезирующий патристическое наследие с современной экклезиологической рефлексией. Его подход отличается от более «охранительных» моделей Н. Афанасьева, Г. Флоровского и Д. Станилоэ, предлагая Церкви не только хранить Предание, но и активно воплощать эсхатологическую реальность в настоящем.

«Обратная перспектива» И. Зизиуласа уникальна своим синтезом восточной патристики и литургической практики. Она избегает как апофатической абстрактности В. Лосского, так и исторического оптимизма

41 *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. С. 67.

42 *Солонченко А. А.* Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). URL: https://azbyka.ru/otechnik/loann_Ziziulas/istoricheskie-i-bogoslovskie-predposylki-genezisa-i-razvitiya-bogoslovskoj-metodologii-mitropolita-ioanna-ziziulasa/

К. Ранера и Ю. Мольтмана, предлагая модель, в которой эсхатон активно формирует настоящее.

Дополнительные аспекты: эсхатология и творение

Ещё одним важным измерением «обратной перспективы» является её связь с богословием творения. В статье «Человек — священник творения» митрополит Иоанн Зизиулас рассматривает человека как посредника между Богом и миром, он видит эсхатон как преображение творения⁴³. Это делает его идеи актуальными для экологической теологии. В отличие от секулярных подходов, где природа — объект эксплуатации, И. Зизиулас видит её как часть эсхатологического общения, преображаемого через Церковь.

Владыка Иоанн Зизиулас опирается на прп. Максима Исповедника, для которого творение обретает смысл в обожении⁴⁴. Однако И. Зизиулас идёт дальше, связывая этот процесс с Евхаристией: хлеб и вино, как элементы творения, становятся Телом и Кровью Христа, предвосхищая преображение мира. Этим подчёркивается универсальный характер «обратной перспективы», охватывающий не только человека, но и всё творение.

Практическое применение в церковной жизни

«Обратная перспектива» имеет прямое значение для современной церковной практики. Например, она вдохновляет миссионерскую деятельность: Церковь свидетельствует о Царстве Божием не через адаптацию к миру, а через пророческое возвешение эсхатона. И. Зизиулас видит миссию Церкви в освящении мира через Евхаристию⁴⁵. Это особенно актуально в условиях глобализации, где Церковь сталкивается с испытанием: не раствориться в культурных трендах мира сего.

Кроме того, его акцент на роли епископа как эсхатологического центра может способствовать укреплению единства в локальных общинах. В условиях расколов и конфликтов это напоминает о соборности, укоренённой в литургическом общении. Наконец, экологический аспект его мысли побуждает верующих к ответственному отношению

43 Иоанн (Зизиулас), митр. Человек — священник творения (К проблеме экологии). С. 30–32.

44 *Maximus Confessor. Capita de caritate* III, 97–99 // PG. 90. Col. 1045–1048. Рус. пер. А. И. Сидорова: *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* III, 97–99 // Творения прп. Максима Исповедника. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. Москва, 1993. С. 133–134.

45 Иоанн (Зизиулас), митр. Эсхатология и общество. С. 45–47.

к творению, что делает его богословие мостом между традицией и актуальными современными вызовами.

Заключение

Концепция «обратной перспективы» в эсхатологических воззрениях митрополита Иоанна Зизиуласа представляет собой не просто богословскую инновацию, но фундаментальный принцип, который пронизывает его онтологию, триадологию и экклезиологию, создавая целостную систему, укоренённую в патристической традиции и одновременно обращённую к вызовам современности. Анализ, проведённый в данной статье, демонстрирует, что «обратная перспектива» не абстрактная метафора, а методологический ключ, позволяющий взглянуть с другой стороны на бытие, триадологию и экклезиологию через призму эсхатона как уже присутствующей реальности. Этот подход отличается И. Зизиуласа от других богословов, таких как В. Лосский, Н. Афанасьев, К. Ранер или Ю. Мольтман, и подчёркивает его вклад в развитие православной мысли.

На онтологическом уровне «обратная перспектива» преобразует традиционное понимание бытия. Отвергая субстанциализм, Зизиулас утверждает, что подлинное бытие — это общение, которое обретает свою полноту в эсхатоне. Человек становится личностью не через изоляцию или природные качества, а через участие в вечном сообществе, предвосхищаемом Евхаристией. Этот вывод имеет далеко идущие последствия: он освобождает онтологию от детерминизма истории и биологии, предлагая динамическую модель, где свобода и любовь становятся основой существования. Сравнение с М. Хайдеггером показывает, что И. Зизиулас не просто заимствует философские категории, а преобразует их в богословском ключе, делая эсхатон источником надежды, а не конца.

Триадологический аспект «обратной перспективы»: такой подход раскрывает Святую Троицу как прообраз эсхатологического общения. И. Зизиулас подчёркивает, что единство и инаковость в Святой Троице являются не статичным равновесием, а вечным движением любви, которое Церковь призвана отражать в своём существовании. В отличие от апофатического подхода В. Лосского, владыка Иоанн делает эсхатологию экзистенциальной, связывая её с литургической жизнью. Этот синтез позволяет утверждать, что богословие И. Зизиуласа не только теоретическое, но и практическое: оно вдохновляет верующих видеть в Евхаристии реальное событие общения со Святой Троицей. Критика

Ж.-К. Ларше, указывающая на возможное пренебрежение природой, опровергается тем, что И. Зизиулас рассматривает природу как преобразуемую в общении, а не как отделенную от Ипостасей сущность.

Экклезиология И. Зизиуласа, основанная на «обратной перспективе», предлагает видение Церкви как эсхатологического сообщества, которое преодолевает временные рамки. Евхаристия становится не просто обрядом, а событием, где Церковь уже сейчас воплощает Царство Божие. Роль епископа как гаранта этого единства подчёркивает соборность, укоренённую в литургии, а не в институтах. Сравнение с Н. Афанасьевым и анализ критики свящ. М. Легеева показывают, что И. Зизиулас не отрицает историю, а возвышает её до эсхатологического уровня, предлагая Церкви быть пророческим свидетелем в мире. Это особенно важно в эпоху секуляризации, когда Церковь рискует утратить свою идентичность, когда её пытаются растворить «*в мире сем*» (ср. Ин. 16, 33) и сдвинуть на периферию или даже обочину истории.

Дополнительные аспекты, такие как связь эсхатологии с творением, расширяют значение «обратной перспективы». Митр. Иоанн видит человека «священником творения», ответственным за преобразование мира, что делает его богословие актуальным для экологических дискуссий. Сравнение его взглядов с богословием прп. Максима Исповедника подтверждает, что эта идея уходит корнями в патристику, но И. Зизиулас адаптирует её к современности, подчёркивая литургическую основу преобразования. Это открывает новые горизонты для миссии Церкви: она становится не только хранительницей традиции, но и активным участником в сохранении творения.

Критика И. Зизиуласа, несмотря на её остроту, не умаляет ценности его идей. Ж.-К. Ларше и свящ. М. Легеев указывают на потенциальные слабости, например на примат ипостаси над сущностью или противопоставление истории и эсхатона, но аргументы А. Солонченко и С. Бортника демонстрируют, что эти аспекты не ошибки, а следствие смещения акцентов, обусловленное борьбой с неправильными взглядами других мыслителей. Эсхатологическая концепция И. Зизиуласа не разрушает Предания, а оживляет его, предлагая Церкви модель существования, свободную от исторического давления и устремлённую к вечности. Его богословие преодолевает разрыв между теорией и практикой, вдохновляя верующих жить эсхатологически уже сегодня.

Современное значение «обратной перспективы» трудно переоценить. Она отвечает на вызовы секуляризации, напоминая о трансцендентной природе Церкви, и предлагает пути для межконфессионального

диалога в том плане, в котором он возможен. Её экологический потенциал делает её актуальной для преодоления глобальных кризисов, а акцент на личности и общении актуализирует в эпоху постмодерна христианское представление об идентичности и ценности человека. Митрополит И. Зизиулас оставляет Церкви не просто богословское наследие, а призыв к пророческому свидетельству, где эсхатон становится не далёким будущим, а живой реальностью настоящего.

Таким образом, «обратная перспектива» является не только ключом к пониманию системы И. Зизиуласа, но и мощным инструментом для осмысления миссии Церкви в XXI в. Она утверждает, что Церковь — это не организация, а событие бытия, где прошлое, настоящее и будущее сходятся в литургическом акте общения с Богом и миром.

Источники

- Ignatius Antiochensis. Ad Smyrnos* // *Ignace d'Antioche. Lettres*. Polycarpe de Smyrne. Martyre de Polycarpe / éd. P.-T. Camelot. Paris, 1969. (Sources chrétiennes; vol. 10bis). P. 132–144.
- Maximus Confessor. Capita de caritate* // PG. T. 90. Col. 960–1073.
- Афанасьев Н. Н., прот. Трапеза Господня. Киев: Quo vadis, 2011.
- Иоанн (Зизиулас), митр. Человек — священник творения (К проблеме экологии) // Православная община. 1998. № 43. С. 27–37.
- Иоанн (Зизиулас), митр. Эсхатология и общество // Страницы: богословие, культура, образование. 2000. Т. 5. № 1. С. 37–49.
- Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия / [пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова)]. Богородице-Сергиева Пустынь: [Б. и.], 2009.
- Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость / пер. с англ. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012.
- Игнатий Антиохийский. Писания мужей апостольских. Москва: Сибирская Благовонница, 2010.
- Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2007.
- Максим Исповедник, прп. Главы о любви // Творения прп. Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М: «Мартис», 1993. С. 96–145.
- Мольман Ю. Теология надежды / пер. с нем. Москва: ББИ, 1998.
- Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / пер. с нем. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
- Станилоз Д., прот. Православное догматическое богословие / пер. с рум. Москва: Сибирская Благовонница, 2012. С. 245–260.

Яннарас Х. Личность и Эрос / пер. с греч. Москва: Прогресс-Традиция, 2005.

Литература

- Бортник С. М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017.
- Лаут Э., прот. Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени / пер. с англ. Москва: Паломник, 2020.
- Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа / пер. с фр. Москва: Паломник, 2021.
- Легеев М., свящ. Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 86–105.
- Солонченко А. А. Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). [Портал Богослов.ru]. 2015. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Ziziulas/istoricheskie-i-bogoslovskie-predposylki-genezisa-i-razvitija-bogoslovskoj-metodologii-mitropolita-ioanna-ziziulasa/
- Солонченко А. А. Понятийная система тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласа) // Материалы VIII международной конференции студенческой научно-богословской конференции 18–19 мая 2016 г.: сборник докладов. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 2016. С. 156–162.
- Солонченко А. А. Тринитарное богословие Каппадокийцев в прочтении митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Материалы кафедры богословия: 2014–2015. Кафедра богословия Московской Духовной Академии. Сергиев Посад, 2016. С. 163–183.
- Солонченко А. А. Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна // Социальная политика и социология. 2018. Т. 17. № 2 (127). С. 194–201.
- Солонченко А. А. Анализ критики и разбор спорных положений тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласа) // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 30–43.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж: YMCA-Press, 1988.

ГНЕВ БОЖИЙ И СОЦИАЛЬНОСТЬ

БОГОСЛОВСКО-ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Сергей Александрович Колесников

доктор филологических наук
проректор по научной работе Белгородской православной
духовной семинарии
профессор Белгородского юридического института МВД
России
308025, г. Белгород, ул. Белгородского полка, 75
skolesnikov2015@yandex.ru

Для цитирования: Колесников С. А. Гнев Божий и социальность: богословско-демографические аспекты // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 109–130. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.006

Аннотация

УДК 27-662.3 (27-1)

Статья направлена на обоснование принципиальной возможности и необходимости богословского осмысления социальных процессов и их трансформации. Методологическая база исследования включает сравнительный анализ, аналитическую интерпретацию и комментированное рассмотрение источников. Особое внимание уделяется богословским аспектам концепта гнева Божьего и его применению при оценке причин и потенциальных путей преодоления демографического кризиса в современной России. Полученные результаты показывают, что периоды общественных потрясений требуют целостного богословского подхода к интерпретации социальных явлений. В качестве ключевого направления выхода из демографического кризиса рассматривается интеграция богословской концепции гнева Божьего, способной задать иное, христиански ориентированное понимание социальных преобразований. Делается вывод о том, что богословие гнева Божьего может выступать эффективным концептуальным ресурсом в формировании стратегий повышения количественных и качественных характеристик народонаселения.

Ключевые слова: демографический кризис, христианское богословие и демография, богословские социальные проекты, социальная миссия богословия в области демографии.

Статья поступила в редакцию 11.12.2024; одобрена после рецензирования 15.1.2025

God's Wrath and Sociality: Theological and Demographic Aspects

Sergey A. Kolesnikov

Doctor of Philology

Vice-Rector for Research at the Belgorod Orthodox Theological Seminary

Professor at the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

75 Belgorodsky Polka st., Belgorod 308025, Russia

skolesnikov2015@yandex.ru

For citation: Kolesnikov, Sergey A. "God's Wrath and Sociality: Theological and Demographic Aspects". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 109–130 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.006

Abstract. The article aims to substantiate the fundamental possibility and necessity of theological reflection on social processes and their transformation. The methodological framework of the study includes comparative analysis, analytical interpretation, and commented examination of sources. Particular attention is given to the theological aspects of the concept of the wrath of God and its applicability in assessing the causes and potential ways of overcoming the demographic crisis in contemporary Russia. The findings indicate that periods of social upheaval require a holistic theological approach to the interpretation of societal phenomena. As a key direction for addressing the demographic crisis, the study proposes the integration of the theological concept of the wrath of God, which enables a Christian-oriented reinterpretation of social transformations. The article concludes that the theology of the wrath of God can serve as an effective conceptual resource for developing strategies aimed at improving both the quantitative and qualitative characteristics of the population.

Keywords: demographic crisis, Christian theology and demography, theological social projects, social mission of theology in the field of demography.

The article was submitted on 12/11/2024; approved after reviewing on 1/15/2025

Введение

Право богословия определять социальную динамику, т. е. принципиальная возможность и необходимость богословского осмысления моделей современного общества, сегодня является актуальным требованием времени¹. Христианское богословие XXI столетия призывается к овладению грамматикой социальных преобразований, основанной на максимальной открытости богословской мысли для Божественной универсальности. Язык богословия, звучащий в социальных пространствах, позволяет вывести сущность социальных процессов на уровень «чистых первичных условий» (И. Кант), открывающих и напоминающих о божественном сотворении социального универсума.

Социальная значимость и результативность богословия определяется через способность богословского мировидения выстраивать коммуникативный мост между социальным и божественным, тот мост, который призван вывести к *свету великому* (Ис. 9, 2). Социальное «мостостроительство» богословия отличается тем, что через богословское осмысление социальных явлений мост к «соционике» Града Небесного открывает панораму на *«величие высоты, твердь чистоты, вид неба в славном явлении!»* (Сир. 43, 1). Социально-богословский мост претендует не столько на горизонтальную глобальность, сколько на вертикальную вознесённость: чем выше — интеллектуально, духовно, метафизически — социально-богословский мост, тем результативнее социальные последствия духовно-интеллектуального взлёта.

Богословие, обладающее уникальным миропознающим качеством, находится «между», позволяет использовать подобную гносеологическую «промежуточность» как ресурс социального преображения, как теоретико-пракисную установку на возвращение социальности её божественных смыслов. Само глубинно-методологическое состояние богословия, характеризующееся определением «между» (например, В. Десмонд акцентированно сопоставляет бытийность и «промежуточность» теологического метода²), даёт право заявить о принципиальной возможности преодоления разорванности социального и божественного через активацию богословской аксиоматики.

1 Подробно см.: Колесников С. А. Богословие и социум: варианты взаимодействия и стратегии преображения // БВ. 2024. № 4. С. 61–79.

2 Desmond W. Being and the Between: Political Theory in the American Academy. New York (N. Y.), 1995.

Богословская универсальность, предстающая как «человеческой проект, в рамках которого устанавливается священный космос»³, выводит социальность к перспективам духовного преображения. Право богословия выступить научно-социальным инструментарием, право практически изменять общество обосновано статусом практического богословия, которое «получило несомненный научный статус, свои научные задачи, источники и методы исследования, но они имели особенность — взаимосвязь теоретического богословия, с его историческим и систематическим подходами, концептуальной основой и специальными исследованиями по конкретным вопросам, и реальной современной жизни Церкви, с её актуальными проблемами»⁴. Научный праксис богословия, явленный в праве на социальные преобразования, определяется именно «мостостроительной» способностью богословской мысли к преодолению общественных разрывов:

«Теология — познание Бога — меняется во времени, но ее изменение не является эволюционным (как в биологии) и линейным, как отчасти утверждали Д. Г. Ньюман и Д. Ноонан. По аналогии с физикой (релевантным примером для Т. Куна) автор говорит о моральной теологии как о наборе парадигм, которые не сменяют друг друга как восприимчивости, а возникают в момент разрывов»⁵.

«Моменты разрывов» и есть та область, в которой социально востребована практико-моральное богословие, способное предложить своё результативное видение общественных состояний и моделей.

Катастрофа и/или гнев Божий

Результативность научно-социального инструментария максимально полно проявляется в ситуациях общественных катастроф, в тех социальных «разрывах», которые евангельская мудрость описывает как разделения и соблазны (Рим. 16, 17). Социальные вызовы, неразрешимость которых ведёт к социальным катастрофам: к катастрофе обрушения образованности, к медиа-катастрофе, особенно к демографической катастрофе... — требуют построения своеобразных «мостов» познания, преодолевающих разрывы и разделения, мостов, способных

3 Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. Москва, 2019. С. 38.

4 Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный: сб. статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. Москва, 2007. С. 270.

5 Марков Д. А. О христианской традиции и проблеме деторождения с точки зрения «Структуры теологических революций» Марка Массы // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 253.

вознести человечество над ситуациями, в которых *бездна бездну призывает* (Пс. 41, 8).

При этом богословие предлагает качественно иной подход к пониманию социальной катастрофичности. Богословский метод не предполагает истолкования катастрофы как явления, проистекающего из «катастрофического сознания»⁶, где присутствует «слишком человеческое» понимание катастрофы. Отличительной характеристикой атеологических методов познания, стремящихся интерпретировать смысл катастрофичности, становится перевод вектора познания на более приземлённый уровень, где уже отсутствует принятие метафизической глубины катастрофы. Популяризаторские версии социальной катастрофичности в эпистемологическом максимуме, как правило, сводятся к констатации и описанию катастрофического сознания. Безрелигиозный «человек массы», утопающий в бесцельности социальной тоски, — такова модель катастрофического сознания, создаваемого атеологическими версиями катастрофичности.

Даже в интеллектуально насыщенных вариантах интерпретации катастрофичности, как это представлено, например, в теории катастроф, происходит перенос катастрофы из понятия качественного в количественное⁷, осуществляется сведение катастрофы к утилитарности «Зимановой машины» и других техно-цифровых моделей. Ведущий — и заманивающий! — тезис цифро-прагматической концепции катастроф сориентирован на «элементарность», упрощённость глубинных сущностей катастрофы. Ключевое слово, используемое авторами теории катастроф, — упрощение и даже «переупрощение»⁸. Показательно, что вывод, который делается в итоге атеологических рассуждений, сводится к признанию ограниченности «элементарного» понимания катастрофы: «Приблизжённое знание настоящей ситуации, сколь бы точным оно ни было, бесполезно для долговременных предсказаний»⁹. Концептуальная упрощённость смысла катастрофы, сведение катастрофичности с возлетающего «моста» богословского осмысления не работает в полной мере в условиях вне-богословского миропонимания. Попытки перевести, переформатировать «разрушение» (*греч.* «καταστροφή») (т. е.

6 Куликов Л. В. Катастрофизм в массовом сознании как детерминанта состояния страха // Личность в экстремальных условиях и кризисных ситуациях жизнедеятельности. 2015. № 5. С. 66.

7 Постон Т., Стюарт И. Теория катастроф и ее приложения. Москва, 1980. С. 13.

8 Там же. С. 553.

9 Там же. С. 535.

межсмысловой поворот строфы, сложнейшее обращение слова-смысла, глубинно преображённое слово) в цифровые утилитарности оказываются мало результативными, если понимать сущность катастрофичности в перспективе.

Христианское богословие предлагает своё, корневое, видение смысла катастрофичности, явленной в социальных реалиях. Например, Г. П. Федотов, обращаясь к теме катастрофы, заявлял, что «русская религиозность всегда отличалась особой эсхатологической напряжённостью»¹⁰. В этом определении фиксируется важнейший признак религиозного понимания катастрофы — её вселенскость, её соотнесённость с Божественным присутствием, о котором свт. Василий Великий говорил:

«Не должно думать, что пришествие Господа будет местное и плотское, но надобно ожидать Его во славе Отчей вдруг в целой вселенной»¹¹.

Катастрофа, как переход к восприятию Божественного нахождения в мире, для богословской модели миропознания становится импульсом исторического развития, ведь «история может идти от катастрофы к катастрофе»¹². Очертания контуров «моста», по которому движется история посредством катастрофы, и эсхатологическая глубина катастрофичности под таким «мостом», описываемы через богословский подход, способный во всей полноте увидеть в социальной катастрофичности величие гнева Божия.

Богословский язык, как никакой иной гносеологический метод, позволяет рассматривать катастрофичность в контексте религиозно-общественных сущностей, даёт возможность осмыслять гнев Божий как социальное явление. При подключении богословской методологии преобразуется само понятие социального, которое обретает созвучность с широким спектром богословско-социальных моделей: от общественно-экономических высказываний свт. Иоанна Златоуста до слияния божественного и социального даже у Э. Дюркгейма («...выбор между Богом и обществом не очень существенен, так как я вижу в Божестве общество, преображённое и мыслимое символически»¹³). Однако ситуация преображения социального божественным обостряется и усложняется именно при вхождении социальности в катастрофичность,

10 Федотов Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи. Москва, 2005. С. 149.

11 *Basilius Caesariensis. Moralia* 68, 2 // PG. 31. Col. 808. Рус. пер.: *Василий Великий. Нравственные правила* // ПСТКО. 2009. Т. 4. С. 72.

12 Федотов Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи. С. 145.

13 Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Москва, 1995. С. 337.

т. е. там, где социальная катастрофа становится выражением полноты гнева Божия.

Сложность восприятия Божественного гнева в социальном аспекте вполне обоснована. Современная теология стремится увидеть в сложности соотношения гнева Божия и социальных реалий как раз религиозное основание:

«Главная причина такого смущения лежит, видимо, в нашем смутном подозрении, что мысль о гневе как-то недостойна Бога»¹⁴.

Прозревание гнева Божия в социальных катастрофах требует преобразования воззрений на его причины и последствия, требует принципиального отхода от его истолкования в утилитарных или прагматических параметрах. Гнев Божий — это не «человеческое» прогнозирование, планирование и вынесение оценок-рекомендаций, это даже не вынесение приговора, основанного на самых благих и правовых намерениях. Прозревание гнева Божия тогда сталкивается со «смущением», с познавательной «смутностью», когда происходит недостойное смешение (именно лукавое смешение, а не взаимная открытость!) божественного и земного, когда фокус богопознания в условиях катастрофичности сбивается на «слишком человеческие» оценки и выводы.

При осмыслении проявления гнева Божия в социальных реалиях выверенным камертоном как раз и выступает богословский метод.

«Богословие гнева», складывающееся на протяжении тысячелетней истории христианства, позволяет обоснованно аргументировать постоянство присутствия гнева Божия в социальных катастрофах, даёт возможность прозревать за земными событиями волю Божию. Новый Завет использует понятие гнева Божия как богословский термин:

«... ибо открывается гнев Божий с небес на всякое нечестие и неправедность человеков, которые утверждают истину неправдой» (Рим. 1, 18).

Гнев Божий подтверждает неудаимость суда Божия из социальных реалий, т. к. *поистине есть суд Божий на делающих такие дела* (Рим. 2, 2). И следовательно: *дайте место гневу Божию* (Рим. 12, 19) в общественных отношениях; осознание гнева Божия, наряду с иными толкованиями причин социальных катаклизмов, должно присутствовать в сознании общества.

Установка на то, «что нам нечему учиться у гнева Божия», как это было представлено, например, у Ф. Шлейермахера, содержит в себе принципиальный богословский изъян. Аргументация, основанная на том,

14 Пакер Д. Познать Бога... Москва, 1992. С. 67.

что «доктрина гнева Божия не принадлежит христианству, которое, по сути, свидетельствует о примирении мира внутри себя (а не мира с Богом). Учение о гневe Божием не помогает христианам»¹⁵, — забывает о неразрывности божественного и человеческого, делает акцент на стремлении уйти в «слишком человеческое», закрывающее возможность встречи с божественным, даже — и особенно! — в условиях катастрофы, в ситуации предельного напряжения человеческого существования, когда потребность в Боге неимоверно возрастает. Отказ от концепции гнева Божия разделяет человека и Бога, лишает возможность принять богоприсутствие в каждом эпизоде человеческой жизни. Если Бога нет в катастрофе, то почему Он должен проявиться в иных, более мягких, ситуациях? Концепции, отрицающие гнев Божий, ответа на такой острейший вопрос не дают.

Неприятие гнева Божия — это ложная безопасность, стремящаяся уйти от адекватного богословского понимания человеческой жизни. Конечно, богословие гнева не снимает сложность восприятия Божественного суда, но научает видеть гнев Божий в его максимальной полноте и многосторонности. Ещё Августин Блаженный предупреждал о сущностной сложности гнева Божия:

«Гнев Божий не есть волнение Духа Божия, но суд, которым налагается наказание за грех»¹⁶.

Гнев Божий не эмоциональная слабость Бога, но метафизическая ответственность человека за признание и непризнание Божественного присутствия. Через всеприсутствие гнева Божия открывается неправедность человеческая:

«Весь мир — это след Божий, однако он (если мы выбираем вместо веры соблазн) представляет собой в своей абсолютной загадочности лишь след гнева Божия <...>. Самое важное последствие Божественного гнева — это то, что мы без веры в воскресение называем “Богом” <...>. Гнев Божий — это открывшаяся неверию праведность Божия»¹⁷.

Мир — социальный мир! — посредством гнева Божия оказывается преображённым в свете веры. Через социальную катастрофу происходит напоминание о неверности неверия, осуществляется перенастройка

15 Schütte H. W. Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 1968. Bd. 10. № 3. S. 388.

16 Augustinus Hipponensis. De civitate Dei 15, 25 // CCSL. 48. P. 493. Рус. пер.: Августин, блж. О граде Божием // Он же. Творения. Т. 3. Санкт-Петербург, 1998. С. 59.

17 Барт К. Письмо к Римлянам. Москва, 2016. С. 17.

духовного зрения, позволяющего увидеть «след Божий» в каждом повороте общественных потрясений.

Социальная катастрофичность, истолковываемая в богословских тональностях, возвращает величественность Божественному проявлению даже через величие страдания:

«...великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей» (Лк. 21, 23);

«...и город великий распался на три части, и города языческие пали, и Вавилон великий воспомянут пред Богом, чтобы дать ему чашу вина ярости гнева Его» (Апок. 16, 19).

Величественность, всеохватность гнева Божия восстанавливает в соблазнённом неверии сознании понимание всей полноты, окончательной исполненности воли Божией, понимание того, что воля Божия будет исполнена до конца:

«...приближается на них гнев до конца» (Фес. 2, 16).

Закрываясь от принятия гнева Божия — даже под самыми благовидными предложениями о несопоставимости гнева и милосердия, важности мира в душе и прочими аргументами, — мы тем самым закрываемся от возможности выйти из несправедности, выйти на «мост», выводящий к встрече с божественным.

Гнев Божий неизбытен в человеческом бытии, в человеческих катастрофах.

Ещё Тертуллиан в богословско-«социальной» дискуссии с Маркионом настаивал на том, что отказ от идеи гнева Божия создаёт образ ложного эпикурейского бога¹⁸, который якобы «является блаженным и нетленным и ни себе, ни другим не причиняет беспокойства»¹⁹. Такой бог «в понимании Тертуллиана является неподвижным и застывшим, как бы неживым, и также не соответствующим реальности»²⁰. Неизбыточность Божественного гнева в человеческой социальной реальности определяет, в том числе, и ощущение полноты Божественного присутствия, которое при попытках перенести и удалить гнев Божий в небеспокоящее эпикурейство, умаляется и искажается.

18 Гордюхин Е. Ф. Эпикур: Учение о богах и «эстетика удовольствия» // Credo New. 2010. № 4. С. 50.

19 Tertullianus. Adversus Marcionem I, 25 // Tertullianus. Adversus Marcionem. Oxford, 1972. P. 70. Рус. пер.: Тертуллиан. Против Маркиона. Санкт-Петербург, 2010. С. 111–112.

20 Науменко А. Л. Учение о гневе Божиим в творениях Тертуллиана, Новациана и Лактанция // Метафраз. 2021. № 2 (6). С. 61.

Поэтому библейская мудрость неизменно напоминает о проявлении гнева Божия как одной из важнейших характеристик богоприсутствия:

«Одна из самых поразительных черт Библии — это удивительная настойчивость, с которой оба Завета подчёркивают неизбежность и ужас Божия гнева. Если исследовать симфонию, то мы обнаружим, что гнев, ярость и негодование Бога упоминаются в Библии чаще, нежели Его любовь и нежность»²¹.

Прорыв Божественного гнева в социальность, в общественное устройство означает, что Бог не забывает о людях, ведь «всё, чего Бог не “помнит”, перестаёт существовать»²². Это жёсткий, подчас ужасающий прорыв, сопровождающийся страдающим человеческим возгласом: *«Погибни день, в который я родился!»* (Иов. 3, 3), есть напоминание о том, что мы находимся *в руце Божией* (Прем. 3, 1), что человеческая социальность всего лишь фрагмент *«полагания оснований земли»* (Иов 38, 4).

Через гнев Божий устрояется школа новой социальности, в которой даже земной ландшафт становится участником действия гнева Божия:

«...и говорят горам и камням: падите на нас и сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца; ибо пришел великий день гнева Его, и кто может устоять» (Апок. 6, 16–17).

Геосоциальные реалии предстают соотнесёнными с божественностью через проявление гнева Божия. Принятие социальностью в себя и для себя Божественного гнева определяет вектор «герменевтических стратегий, возможных при встрече с библейским образом страстного и наказывающего Бога»²³, в рамках которых стоит богословски осмыслять социальные реалии.

Принятие социальностью гнева Божия открывает новые возможности для духовной герменевтики, новые потенциалы для преображённого познания социальных явлений. Откровение входит в человеческое познание через соположенность суда Божия и социальных катастроф:

«Как же происходит это откровение гнева? Оно вложено непосредственно в совесть каждого человека: и те, кого Бог предал превратному уму (Рим. 1, 28) на безудержное зло, всё-таки знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти (Рим. 1, 32). Ни один человек не остаётся без какого-либо знания о грядущем

21 Пакер Д. Познать Бога... С. 66.

22 Зизиулас И. Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви. Москва, 2012. С. 109.

23 Волчков А., свящ. Богословие гневающегося Бога в Священном Писании // ХЧ. 2017. № 4. С. 209.

Суде. Это непосредственное откровение подтверждается данным нам словом Евангелия, которое подготавливает нас к принятию Благой вести, рассказывая прежде весть о грядущем дне суда и откровения праведного суда от Бога (Рим. 2, 5)²⁴.

Знание о Божием гневе становится условием нового знания, фундаментом для принятия Благой вести. Сон духовного познания (порождающий своих чудовищ) преодолевается и в ситуации проявления Божественного гнева, проявленности для людей Богоприсутствия:

«Они сначала ужаснулись в своём нечестии и непокорности, пробудились ото сна (в котором Бог — это Тот, Кого мы так называем), завеса религиозного тумана и божественного облака гнева разорвалась, и они увидели Непостижимого, услышали Его “нет!”, почувствовали предел, суд, парадокс нашего бытия, будучи исполненными нужды и надежды, уловили самое главное в человеческой жизни»²⁵.

Одной из смысловых граней явления гнева Божия выступает духовно-религиозное познание социальных ситуаций, познание, возносящееся за рамки утилитарно-прагматических схем прайминга, салиентности и прочих менеджмент-материалистических стратегий познания.

В ситуации вхождения гнева Божия в социальность преображаются не только методологические основания социального познания, но даже такой ключевой модус социального бытия, как время. «Социальное время» (П. Сорокин) под воздействием гнева Божия получает уникальную пластичность, гнев Божий позволяет открыть своеобразную скульптуру социального времени, которая в иных подходах остаётся неявной.

В интеллектуальных версиях интерпретации сакрального времени появляется определение мифической хронологии, в котором сливаются синхронные и диахронные потоки времени:

«...миф есть мгновенное целостное видение сложного процесса, который обычно растягивается на большой промежуток времени»²⁶.

Социально-сакральное время определяемо уникальной компрессией, приводящей к пластичности времени, вплоть до библейского описания «нулевой» общественной темпоральности, когда времени не будет (Апок. 10, 6). Социально-сакральное время обретает возможность взлета, удаления от материально-земной цифровизации, преобразаясь в עוֹלָם, ивр. «olam», т. е. «время, которое находится на большом

24 Пакер Д. Познать Бога... С. 69.

25 Барт К. Послание к Римлянам. С. 32.

26 Маклюэн М. Понимание Медиа: внешние расширения человека. Москва, 2007. С. 31.

удалении и, таким образом, настолько недоступно нашему взгляду и нашим представлениям, что теряется в темноте и неопределённости»²⁷. В темпоральном возлётании явлена уникальная способность социально-сакрального времени явить верность определению о том, что «время постигается через соотнесение, а не через указание; предикативно, а не остенсивно»²⁸. Именно через соотнесённость с гневом Божиим социальное время, а следовательно, и социальная катастрофичность, обретает всепроникающую мобильность и в познании времени, и в познании временем. В принятии гнева Божия как темпоральной характеристики, в осознании религиозных оснований время социальной катастрофы начинает менять свою однонаправленность, получает многовекторность, получает способность сочетать в себе разнокачественные параметры. Библейская мудрость подчёркивает такую специфику времени гнева Божия, как, впрочем, и особенность времени Божией благодати:

«Его гнев длится мгновение, а благодать Его — всю жизнь; весь вечер длится плач, но наутро — радость» (Пс. 29, 6).

Катастрофическое мгновение преображаемо в благодатную вечность, темпоральный вечер сливается с экзистенциальным плачем катастрофического страдания, а хронологическое утро обретает созвучность с сотериологическим возрадованием — и всё это происходит в контексте проявления гнева Божия в социально-сакральном времени...

Тем самым гнев Божий, само «богословие гнева» выступает определяющим условием преображения общественного познания как в формате социальной герменевтики катастрофичности, так и в модусах социально-катастрофичного бытия, в частности, во временном восприятии катастрофы. Христианское «богословие гнева» способно предложить стратегическую парадигму осмысления катастрофических ситуаций в социальном спектре. Социальный масштаб гнева Божия, заявленный в Священном Писании, поэтапно распространяется на различные социальные страты:

«Итак, сначала рассмотрим проявление божественного гнева по отношению к тем, кто находится вне отношений завета, которые Бог установил со своим народом Израилем; затем обратим внимание на конкретные формы, которые принимало это проявление, и причины,

27 Вороховов А. В. «Πλήρωμα τοῦ χρόνου». Некоторые аспекты библейской концепции времени // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2010. № 8. С. 13.

28 Михайлов П. Б. Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник // ΣΧΟΛΗ. 2015. Vol. 9. С. 120.

которые их вызывали, когда Бог направлял свой гнев на свой избранный народ; и наконец рассмотреть, как божественный гнев проявляется в Иисусе Христе, в соответствии с новым заветом, который он заключил, и в последний день Гнева»²⁹.

Поэтапно осмысляя вхождение гнева Божия в социальную реальность — от ветхозаветной катастрофичности до новозаветной апокалиптичности, можно выработать определённые рекомендации по моделированию реакций на социальные катастрофы, обретающие всечеловеческий размах, ведь гнев Божий явлен всепотопляющим наводнением (Наум. 1, 8) для всего человеческого сообщества.

Демография и гнев Божий

Право богословского подхода создавать выверенную аргументацию конкретных социальных преобразований, определять направление стратегий общественных трансформаций и, как следствие, право участвовать в распределении государственно-социальных ресурсов — всё это определяет степень вовлечённости религиозных организаций, прежде всего Русской Православной Церкви, в решение социальных проблем, касающихся всего населения страны.

Одной из таких проблем, несомненно, является демографическая ситуация, которая в российской социологии всё чаще характеризуется как катастрофа или как приближение к катастрофическому статусу. Демографические реалии современной России обретают параметры социальной катастрофы: «...в контексте демографических перспектив нашей страны, реально репродуктивные установки населения снизились более чем на треть»³⁰; в последние годы естественный прирост населения России уменьшался на 1043341 человек³¹; в 2024 г. по данным Росстата за первое полугодие рождаемость снизилась на три процента — с 616 200 до 599 600³². Все эти тревожные показатели свидетельствуют о нарастании кризисных тенденций в области национальной демографии.

И если мы принимаем возможность — и необходимость! — рассмотрения социальной катастрофичности с точки зрения богословия,

29 Tasker R. The Biblical Doctrine of the Wrath of God. London, 1951. P. 6.

30 Хомченко А. Основные стратегии решения демографической проблемы России // Universum: Вестник Герценовского университета. 2010. № 3. С. 62–65.

31 Донской Д. А., Ужакова М. В. Анализ демографической ситуации в Российской Федерации. Прогноз на 2024–2026 гг. // ЭФО. Экономика. Финансы. Общество. 2024. № 4 (12). С. 54.

32 Росстат. Демография. [Федеральная служба государственной статистики.] URL: <https://rosstat.gov.ru/folder/12781>

то и должны будем принять неизбежность гнева Божия, проявляющегося и в обозначенной демографической конкретике. В свою очередь, если мы принимаем в качестве исходной причины (или одной из таких причин) социальной катастрофы гнев Божий, то и социально-организационная реакция также должна принимать богословскую позицию и, самое главное, предлагать такие социально значимые решения, в которых тема гнева Божия будет осознанно учитываться.

Христианское богословие настаивает на том, что гнев Божий выступает как условие обретения благодати:

«Бог определил нас не на гнев, но к получению спасения через Господа нашего Иисуса Христа» (Фес. 5, 9).

Гнев Божий, как мы уже видели на примере богословия гнева, призван преобразить социальное сознание, изменить установки на цели и задачи социальных преобразований и стратегий. Святоотеческое наследие напоминает, что гнев Божий «умиловливается» любовью и смирением:

«Чем умиловливается Бог, когда во гневе хочет Он истребить грешников? Избранной жертвой, принесённой Ему, как кадило: любовью и смирением примиряется Он, если прогневали мы Его»³³.

Поэтому демографические процессы, явленные в российской действительности, требуют, наряду со светским комплексом экономических, административных, пропагандистских мероприятий, ещё и богословского видения, церковного понимания перспектив преображения гнева Божия, проявляющегося в сфере рождаемости.

Показательно, что христианская Церковь чётко осознаёт необходимость и важность своего участия в преодолении негативных демографических тенденций. На Западе вопрос христианской семьи, её сохранения и увеличения числа детей рассматривался ещё в первой трети XX столетия, например, «идеи ответственного родительства стали логическим продолжением тезисов, написанных в “*Casti Connubii*” (“О целомудренности брака”) — энциклике папы Пия XI 1930 г.»³⁴ В современной России ситуация с укреплением семьи стоит не менее остро, в решении этой непростой задачи необходимо задействовать все возможные ресурсы, в том числе и богословское осмысление демографических перспектив.

33 Ephraem Syrus. *Paraenetica* 61 // *Sancti patris nostri Ephraem Syri opera omnia quæ exstant, Græce, Syriace, Latine*. T. 3. Roma, 1743. P. 531F. Рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп. О покаянии* 61 // ТСО. 1850. Т. 16. Кн. 4. С. 382.

34 Марков Д. А. О христианской традиции и проблеме деторождения с точки зрения «Структуры теологических революций» Марка Массы. С. 253.

Слова В. А. Тернавцева о «Русской Церкви перед великой задачей», произнесённые более ста лет назад, не утратили актуальности, напротив, обостряются разворачивающимися социальными катастрофами. Церковь призывается (через свою уникальную богословскую способность прозревать истоки и последствия гнева Божия) явить предложения по формированию стратегических направлений, дабы улучшить социальное состояние.

Показательно, что демографические улучшения отмечаются именно в тех социальных группах, которые принимают церковно-богословское истолкование Божественного присутствия и, как следствие, включают в свой социально-перспективный горизонт тему гнева Божия. Религиозные семьи, исповедующие в своём духовно-социальном сознании присутствие Бога и принимающие социальный масштаб гнева Божия, составляют ту часть российского социума, где деторождение поступательно увеличивается:

«Согласно всероссийскому исследованию Orthodox Monitor от 2012 г., среди воцерковленных православных россиян в возрасте от 18 до 45 лет доля многодетных семей выше, чем в среднем по России (16% среди всех причащающихся раз в месяц и чаще). Доля многодетных среди представителей других вероисповеданий также высока (15%)»³⁵.

Тем самым даже статистически подтверждается, что религиозное мировидение, основанное на принятии присутствия гнева Божия в социальной реальности, способно результативно преодолевать негативные последствия демографического кризиса.

Религиозное понимание мира определяет общественные установки тех социальных групп, которые должны стать объектом пристального внимания со стороны государственных и корпоративных структур для поддержания обозначенных тенденций улучшения демографии. Обоснованно можно утверждать, что такая социальная база верующих существует в национальном социуме:

«В России сформировалось ядро — около 10% населения — верующих и религиозных граждан с относительно высокими показателями религиозного поведения и участия в религиозной жизни. Это ядро окружает “периферия” (25–30%) — люди, у которых показатели религиозного поведения несколько ниже, но их жизнь тем не менее

35 Павлюткин И. Значение религии в современной российской рождаемости. [Аист на крыше.] URL: <https://www.proaist.ru/articles/znachenie-religii-v-sovremennoy-rossiyskoy-rozhdae-mosti-/?ysclid=m5qfghn5za704504826>

связана с религиозными общинами и приходами, они верят в бессмертие души и считают религию важной частью своей жизни»³⁶.

Наличие чёткой социальной группы позволяет говорить о том, что возможно выработать стратегическое планирование и ресурсную поддержку с акцентом на указанную группу. Результативность вложений в религиозные группы с целью повышения рождаемости становится максимально оправданной, поскольку именно эта группа оказывается духовно мотивированной к повышению рождаемости в свете преображения социального сознания темой гнева Божия, стремления ответить на гнев Божий «смирением и любовью» увеличивающегося деторождения.

Социологические исследования подчёркивают, что «динамика городской многодетности задаётся сегодня динамикой религиозности или является следствием диффузии религии. Большое значение приобретает генеративность приходских социальных сетей, которые одновременно выполняют несколько функций: социальное заражение, социальное обучение, социальная помощь»³⁷. Максимально широкое распространение религиозного мировосприятия, целенаправленно поддерживаемого государством и бизнес-структурами, позволит создать такую духовно-социальную ситуацию, в которой будут воплощены слова Евангелия о преображении тех, кто *были по природе чадами гнева* (Еф. 2, 3), тех, кто ожидает спасения в Иисусе, избавляющем нас *от грядущего гнева* (1 Фес. 1, 10).

Прославление христианской семьи как основы для многодетности, развитие богословия семьи как всеобщей социальной задачи должны получить многостороннюю поддержку в виде целенаправленной финансово-организационных дотаций, сориентированных именно на православные приходы. Церковный приход под наставничеством священства способен стать той стартовой площадкой, на которой, при соблюдении нормативной отчётности и финансового контроля, должны быть запущены проекты поддержки православной многодетности. Богословским основанием таких проектов как раз и выступает богословие славы, способное увидеть в проявлении гнева Божия Его грядущую славу, воплощаемую, в том числе, в прославлении православной семьи.

Формы поддержки могут быть самыми разными. В частности, такая поддержка может выглядеть в виде грантов или льготных форматов

36 Синелина Ю. Ю. Новые тенденции в религиозном сознании и поведении россиян // Вестник МГУ. Сер. 18. Социология и политология. 2013. № 1. С. 82.

37 Павлюткин И. Значение религии в современной российской рождаемости.

для приобретения жилья, выделяемых тем семьям, входящим в конкретный православный приход, которые планируют рождение будущих детей в ближайшие два года. И дальнейшие перспективы получения грантовой поддержки в виде той же льготной ипотеки для данного прихода будут зависеть от количества рождённых детей в приходе.

Православный приход, принимающий всю полноту ответственности за преобразование гнева Божия, способен стать своеобразной сферой взаимной солидарности за повышение рождаемости. В религиозных группах, как установлено исследователями, существуют «три механизма, посредством которых религиозность оказывает влияние на рождаемость: религиозное учение, социальный капитал религиозных людей и способность религии уменьшать у человека ощущение неопределённости»³⁸. Именно в контексте такой духовной «механики» и необходимо выстраивать богословско-демографическую политику на приходе. Через церковный приход должна быть запущена программа мотивации увеличения деторождения в виде проведения богословских курсов, бесед, консультаций, подкрепляемых реальной поддержкой со стороны государства и бизнес-структур. В основе таких мероприятий могут лежать богословие семьи, осмысление христианского идеала материнства, богословие Младенца, богословие Богоматери и другие темы, связанные с богословием гнева и славы Божией.

Многодетность способна стать духовной идеей, объединяющих сообщество христианского прихода. Статистически православный приход уже сейчас демонстрирует реальную реализацию идеи многодетности:

«Есть многодетность как следствие религиозной социализации. Этому характерен узкий интервал рождения (не превышает 2–3 лет) и большое количество детей. Также можно выделить группу семей, которые стали многодетными в силу социального “заражения”, перенимания опыта со стороны образцовых семей»³⁹.

Многодетная семья, сознательно принимающая на себя ответственность за преобразование гнева Господня, должна стать образцом для членов прихода, ведь именно «на рождение третьих детей сильнее влияют религиозные и культурные факторы»⁴⁰. Религиозность, явленная в рамках прихода, способна обеспечить нормативность многодетности, так как «религия содержит определённый набор установок,

38 Philipov D., Berghammer C. Religion and Fertility Ideals, Intentions and Behavior: A Comparative Study of European Countries // Vienna Yearbook of Population Research. 2007. Vol. 5. P. 273.

39 Павлюткин И. Значение религии в современной российской рождаемости.

40 Там же.

норм и ценностей, которые передаются (приобретаются) в ходе социализации, в том числе, норму многодетности»⁴¹. Гнев Божий, явленный в апостольском предупреждении: *«Горе же беременным и питающим сосцами в те дни; ибо великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей»* (Лк. 21, 23), может быть преображён праксисом морального богословия, осуществляемого на христианском приходе.

Конечно, существует ещё много вопросов «о том, насколько богословски решаемая и нормализуемая проблема интимных сторон семейной жизни, какова роль вероучительного авторитета церкви в вопросах естественного права <...>, может ли церковь трактовать естественный закон, является ли рождение детей правом и обязанностью каждого человека»⁴², но без создания реальных программ поддержки многодетности на православных приходах на эти вопросы ответить не удастся. Будут и сложности, например, в вопросе о бездетности, но именно в атмосфере прихода получает возможность быть воплощённым богословский тезис о том, что бездетность не есть гнев Божий, а вот оскудение желания иметь детей — это гнев Божий. Можно вспомнить святоотеческую мудрость:

«Заботясь не на земле оставить детей, но возвести на небо; не прилепляясь к супружеству плотскому, но стремись к духовному, рождай души и воспитывай детей духовно»⁴³.

А потому необходимо вкладывать ресурсы в те площадки, где рождаются и реальные дети, и духовные чада, в те площадки, где происходит обращение ко Христу как изменение семейно-культурных связей, как переход к системе прав и обязанностей нормативной многодетности.

Церковный приход может стать площадкой богословско-социального осмысления роли православных родителей, формирующей норму многодетной семьи. Приход может стать местом встречи корпораций и Церкви, когда компании выступают своеобразными миссионерами в области демографического развития России, теми структурами, где подготавливается и воплощается «обновлённый и расширенный корпоративный стандарт поддержки устойчивого демографического

41 Забаев И. В. и др. Влияние религиозной социализации и принадлежности к общине на рождаемость. Постановка проблемы // Демоскоп Weekly. 2013. № 553–554.

42 Марков Д. А. О христианской традиции и проблеме деторождения с точки зрения «Структуры теологических революций» Марка Массы. С. 251.

43 *Basilius Caesariensis* [sp]. *Sermo asceticus* X, 2 // PG. 31. Col. 621. Рус. пер.: *Василий Великий, свят.* Предначертание подвижничества // ПСТКО. 2009. Т. 4. С. 123.

развития в корпоративной сфере»⁴⁴. Так, сегодня представители корпораций заявляют:

«Мы уверены, что заложенные принципы вполне можно распространить на другие компании. В наших силах всё, чтобы развернуть в обратную сторону негативные демографические тренды»⁴⁵.

А потому проекты, возникающие в рамках православных приходов и получающие богословское обоснование, в частности, в рамках богословия гнева Божия, требуют всемерной поддержки со стороны государства и общества.

Выводы

Таким образом, принятие богословия гнева Божия в контексте социальных преобразований, в частности, в области демографии, позволяет увидеть и сформировать перспективы преодоления социальных катастроф, подключить церковно-богословский потенциал к преодолению кризисных общественных ситуаций. В богословском мировидении формируется тот образ духовно-социального доверия, которого так не хватает в реалиях секулярного мира. Богословское свидетельство: «Я всегда и непоколебимо сохраняю доверие, непоколебимое, безусловное доверие к вере или веру в доверии к милости Божией»⁴⁶ — преобразует доверие в социальную задачу, в рамках которой появляется надежда на преобразование гнева Божия. Церковный приход как уникальная духовно-социальная общность способен выступить в качестве образца для всего общества в осуществлении нормативной многодетности, в приведении в социальные реалии богословского тезиса о том, что «всегда и везде существовало прощение грехов, всегда и везде над людьми было чудо богатства благ Божиих, чудо сдерживания Его гнева»⁴⁷, чудо *Божественного долготерпения* (Рим. 2, 4). Открытостью этой надежде на милосердие Божественного Промысла, надежде на ожидание с *небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева* (1 Фес. 1, 10), надежде на то, что *будучи оправданы кровью Его, спасемся Им от гнева* (Рим. 5, 9) — и определяется право христианского богословия осмыслять и практически участвовать в социальных преобразованиях современности.

44 Павлюткин И. Значение религии в современной российской рождаемости.

45 Там же.

46 Кюнз Г. Во что я верю. Москва, 2013. С. 219.

47 Барт К. Послание к Римлянам. С. 78.

Источники

- Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei // *Aurelii Augustini opera*. Pars 14: De civitate Dei libri I–XXII: [in 2 vols.] / ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnholti: Brepols, 1955. (Corpus Christianorum series latina; t. 47–48). P. 1–866.
- Basilius Caesariensis* [sp]. Sermo asceticus X // PG. T. 31. Col. 620–625.
- Basilius Caesariensis*. Moralia // PG. T. 31. Col. 699–870.
- Ephraem Syrus*. Paraenetica // *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia*: quae exstant Graece, Syriace, Latine in sex tomos distributa [ad mss. codices Vaticanos, aliosque castigata, multis aucta, interpretatione, praefationibus, notis, variantibus lectionibus illustrata] / Syriacum textum recensuit P. Benedictus. T. 3. Romae: Ex typographia Vaticana, Jo. Mariae Henrici Salvioni typog., 1743. P. 367–561.
- Tertullianus*. Adversus Marcionem: [in 2 vols.] / ed. E. Evans. Oxford: Clarendon Press, 1972. (Oxford Early Christian Texts).
- Августин, блж.* О граде Божием // *Августин Аврелий, еп. Иппонийский*. Творения / сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеева. О граде Божием. Санкт-Петербург; Киев: Алетейя; УЦИММ-пресс, 1998. Т. 3. С. 3–594; Т. 4. С. 3–585.
- Василий Великий, свт.* Нравственные правила // *Василий Великий, свт.* Творения: [в 2 т.]. Т. 2. Москва: Сибирская благовонница, 2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4). С. 19–101.
- Василий Великий, свт.* Предначертавание подвижничества // *Василий Великий, свт.* Творения: [в 2 т.]. Т. 2. Москва: Сибирская благовонница, 2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4). С. 122–125.
- Ефрем Сирин, св.* О покаянии [Гимны 5–76] // Творения св. Ефрема Сирина. Ч. 5 // Творения святых отцов в русском переводе издаваемые при Московской духовной академии. Т. 16. Кн. 4. Москва: Тип. В. Готье, 1850. С. 237–416.
- Тертуллиан*. Против Маркиона: в 5 кн. / пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко; Университетская книга, 2010.

Литература

- Барт К.* Послание к Римлянам / [пер. с нем. В. Хулапа]. 2-е изд. Москва: Библийско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2016. (Современное богословие).
- Бергер П. Л.* Священная завеса: элементы социологической теории религии / [пер. с англ. Р. Сафронова]. Москва: Новое литературное обозрение, 2019. (Studia religiosa).
- Волчков А., свящ.* Богословие гневающегося Бога в Священном Писании // Христианское чтение. № 4. 2017. С. 207–224.
- Ворохобов А. В.* «Πλήρωμα τοῦ χρόνου». Некоторые аспекты библейской концепции времени // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2010. № 8. С. 7–24.
- Гордюхин Е. Ф.* Эпикур: Учение о богах и «эстетика удовольствия» // Credo New. 2010. № 4. С. 48–65.

- Донской Д. А., Ужакова М. В. Анализ демографической ситуации в Российской Федерации. Прогноз на 2024–2026 гг. // ЭФО. Экономика. Финансы. Общество. 2024. № 4 (12). С. 51–61.
- Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение: [Сборник: пер. с фр.]. Москва: Канон, 1995.
- Забаев И. В. и др. Влияние религиозной социализации и принадлежности к общине на рождаемость. Постановка проблемы // Демоскоп Weekly. 2013. № 553–554.
- Зизиулас И. Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви / [пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкер]. Москва: Изд. ББИ, 2012.
- Колесников С. А. Богословие и социум: варианты взаимодействия и стратегии преобразования // Богословский вестник. 2024. № 4. С. 61–79.
- Куликов Л. В. Катастрофизм в массовом сознании как детерминанта состояния страха // Личность в экстремальных условиях и кризисных ситуациях жизнедеятельности. 2015. № 5. С. 66–75.
- Кюнз Г. Во что я верю / пер. с нем. Е. Гетель. Москва: ББИ, 2013. (Современное богословие).
- Маклээн М. Понимание Медиа: внешние расширения человека / пер. с англ. В. Г. Николаева. Москва: Гиперборея; Кучково поле, 2007. (Теоретическая социология / ЦФС. Logica socialis).
- Марков Д. А. О христианской традиции и проблеме деторождения с точки зрения «Структуры теологических революций» Марка Массы // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 2. С. 250–261.
- Михайлов П. Б. Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник // СХОЛН. Vol. 9. (2015). С. 116–122.
- Науменко А. Л. Учение о гневе Божиим в творениях Тертуллиана, Новациана и Лактанция // Метафраст. 2021. № 2 (6). С. 58–78.
- Павлюткин И. Значение религии в современной российской рождаемости. [Аист на крыше.] URL: <https://www.proaist.ru/articles/znachenie-religii-v-sovremennoy-rossiyskoy-rozhdaemosti-/?ysclid=m5qfghn5za704504826> (дата обращения: 1.2.2025).
- Пакер Д. Познать Бога... / пер. В. Алексеев. Москва: SGP, 1992.
- Постон Т., Стюарт И. Теория катастроф и ее приложения. Москва: Мир, 1980.
- Синелина Ю. Ю. Новые тенденции в религиозном сознании и поведении россиян // Вестник МГУ. Сер. 18. Социология и политология. 2013. № 1. С. 76–82.
- Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный: сб. статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. Москва: Изд. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2007.
- Федотов Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи. Москва: ДАРЪ, 2005.
- Хомченко А. Основные стратегии решения демографической проблемы России // Univer-sum: Вестник Герценовского университета. 2010. № 3. С. 62–66.
- Desmond W. Being and the Between: Political Theory in the American Academy. New York (N. Y.): State University of New York Press, 1995.

- Philipov D., Berghammer C.* Religion and Fertility Ideals, Intentions and Behavior: A Comparative Study of European Countries // Vienna Yearbook of Population Research. 2007. Vol. 5. P. 271–305.
- Schütte H. W.* Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 1968. Bd. 10. № 3. P. 387–397.
- Tasker R.* The Biblical Doctrine of the Wrath of God. London: Tyndale Press, 1951. (Tyndale Biblical Theology Lecture; 1951).

Интернет-ресурсы

- Росстат. Демография. [Федеральная служба государственной статистики.] [Электронный ресурс]. URL: <https://rosstat.gov.ru/folder/12781> (дата обращения: 8.11.2025).

ПАЛАМИТСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В СОФИОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ

ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Сергей Вячеславович Кравчук

аспирант ПСТГУ
115533, Москва, Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет
sergeykravchuk2000@gmail.com

Для цитирования: Кравчук С. В. Паламитское богословие в софиологической системе протоиерея Сергея Булгакова // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 131–147. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.007

Аннотация

УДК 27-14 (27-144.7) (271.2)

Мировоззрение о. Сергея Булгакова сформировалось под влиянием софиологии Владимира Соловьёва и о. Павла Флоренского. Через имяславие и философию имени он познакомился с паламитским наследием и использовал его в своей системе. Он начинал с постепенного включения отдельных элементов богословия свт. Григория до одобрения, и, наконец, признания ограниченности паламизма для софиологии. Отец Сергей Булгаков знал о важности учения фессалоникийского святителя, однако понимал его по-своему ввиду ограниченной доступности ему текстов. Задачей данной работы является попытка выяснить роль паламитского учения о различии между сущностью и энергией в рамках софиологии о. Сергея, а также установить, насколько учение Булгакова о Софии согласуется с идеями византийского паламизма. Следуя имяславцам, он представил переосмысление мыслей свт. Григория в категориях русской философии и немецкого идеализма. Вывод статьи заключается в том, что софиология не согласуется с византийским паламизмом и их синтез оказывается невозможным.

Ключевые слова: софиология, свт. Григорий Палама, Давид Дисипат, протоиереи Сергей Булгаков, паламизм, Божественная энергия, Божественная сущность, София, причастность.

Статья поступила в редакцию 21.6.2025; одобрена после рецензирования 2.7.2025

Palamite Theology in Sophiological System of Archpriest Sergius Bulgakov

Sergey V. Kravchuk

PhD student at the St. Tikhon's Orthodox University of Humanities
St. Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow 115533, Russia
sergeykravchuk2000@gmail.com

For citation: Kravchuk, Sergey V. "Palamite Theology in Sophiological System of Archpriest Sergius Bulgakov". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 131–147 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.007

Abstract. Father Sergius Bulgakov's worldview was formed under the influence of the sophiology of Vladimir Solovyov and father Pavel Florensky. Through imiaslavie and the philosophy of the name, he became acquainted with the palamite heritage and used it in his system. He began with the gradual inclusion of individual elements of St. Gregory's theology until he approved and, finally, recognized the limitations of palamism for sophiology. Father Sergius Bulgakov knew about the importance of the teaching of the Thessalonian saint, however, he understood it in his own way due to the limited accessibility of texts to him. The goal of this work is to attempt to clarify the role of the palamite teaching on the difference between essence and energy within the framework of father Sergius's sophiology, as well as to establish to what extent Bulgakov's teaching on Sophia is consistent with the ideas of Byzantine palamism. Following the imiaslavltsi, he presented a rethinking of the thoughts of St. Gregory in the categories of Russian philosophy and German idealism. The conclusion of the article is that sophiology does not agree with Byzantine palamism, and their synthesis turns out to be impossible.

Keywords: sophiology, Saint Gregory Palamas, David Dishypatos, Archpriest Sergius Bulgakov, palamism, Divine energy, Divine essence, Sophia, participation.

The article was submitted on 6/21/2024; approved after reviewing on 7/2/2025

Введение

Спор о Софии был крупнейшим интеллектуальным конфликтом в истории русской эмиграции XX в. О.Сергий Булгаков в своей системе софиологии затронул все стороны православного богословия. Одновременно с этим он унаследовал от имяславия учение о различии между сущностью и энергией. Зная, что византийские паламиты применяли данное различие для того, чтобы объяснить общение нетварного Бога с тварным миром, он переосмыслил его в софиологическом контексте причастия мира Богу. Софиологов и паламитов объединяла общая проблема соотношения нетварного и тварного, т.е. трансцендентного и имманентного, что не могло не отразиться на вопросе о языках богословия. Интерес прот. С. Булгакова к паламитскому наследию вынудил его противников изучить доступные тексты фессалоникийского святителя для опровержения позиции о.Сергия. Обе стороны спора подошли к необходимости решить проблемы изъяснения трансцендентного и имманентного, что неизбежно вело к вопросу о языках богословия и переложении паламизма на язык софиологии.

Внимание к спору, а также развитие неопаламизма у критиков о.Сергия побудило некоторых исследователей считать софиологию одной из первых попыток (наряду с имяславием) осмысления паламизма в современности¹. При этом нетрудно заметить, что сама софиология не так тесно связана с учением об энергиях, а говорит больше о Софии как сущности, способной гипостазироваться и полагающей себя зеркально в тварной реальности. Всё это ведет к одному из вопросов софиологического богословия — о причастности тварной реальности нетварному бытию, об их отношении и общении. Критики софиологии не считали нужным заострять особое внимание на ложности паламитских идей в софийном перетолковании, а указывали на неверность базовой категории учения о Софии, а именно на отсутствие

1 Один из ведущих историков русской мысли Н. Гаврюшин писал, что о.Сергий обосновал через паламизм имяславие, софиологию и учение об иконах. См.: *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 585–586. В. Лурье считает, что учение о Софии переняло паламитскую перспективу и аргументацию от имяславцев. См.: *Лурье В.М.* Послесловие // *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение. Санкт-Петербург, 1997. С. 339. Д. Бирюков пишет, что о.Сергий, развивая учение о Софии как об ипостасности, актуализировал паламитское различие сущности и энергии. См.: *Бирюков Д.С.* Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о.Сергия Булгакова и неопаламизм о.Георгия Флоровского (1920-е гг.) // *Вопросы богословия.* 2020. № 1 (3). С. 20. К сожалению, автор ограничивается 1920-ми годами, не учитывая Малую и Большую трилогии о.Сергия.

онтологического разрыва между нетварным и тварным, что также ставит под вопрос сам факт причастности творения Богу. Моей задачей в этой статье будет выяснить, какое именно положение занимают энергии в софиологии о. Сергия, а также, насколько его софиология может считаться аутентичным переосмыслением византийского паламизма.

Русская софиология

В учении В. Соловьёва София впервые превращается в особое ипостасное начало, стоящее онтологически и иерархически ниже Трёх Божественных Ипостасей, но участвующее вместе с Ними в творении мира, в качестве Мировой Души, которая выпала в тварное бытие из Божественного мира. В результате отпадения от Троицы София раздваивается на нетварную и тварную. Она самобытна и действует в согласии с Логосом в Боговоплощении, гипостазируясь в Богоматери и становясь Телом Христа, т. е. Церковью. Возвращение тварной Софии к нетварной является необходимым элементом восстановления всеединства — абсолютного тождества Божества и человечества в богочеловечестве². В. Соловьёв создал систему философии всеединства, которая будет оказывать влияние на всех последующих русских философов.

Один из них, о. Павел Флоренский, обнаруживает свои софиологические взгляды в своей главной книге «Столп и утверждение истины», где выстраивает свою систему, именуя Софию четвёртым тварным лицом Троицы³. Для него она нераздельна со Всей Троицей в мистическом опыте, однако в логическом осмыслении она представляется иной реальностью⁴. П. Флоренский говорит о Софии как об идеальном мире идей и нематериальной основе всего материального творения⁵. Для отца Павла она причастна Божественной любви, но не сущности, поэтому она не часть единства Божия, и являет Каждую из Божественных Личностей по-своему. София предстаёт посредником между Богом и миром, занимая промежуточное положение в онтологии о. Павла. Он говорит, что это тождество идеального и реального, нематериального и материального⁶. Онтология о. Павла зиждется на этом учении о Софии как тварно-нетварном посреднике, не принадлежащем ни одному

2 См. об этом его главный философский труд: *Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Собрание сочинений. Т. III. Санкт-Петербург, 1912. С. 3–181.*

3 *Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Москва, 1914. С. 323 и 349.*

4 Там же. С. 331.

5 Там же. С. 332.

6 Там же. С. 391.

лишь Божественному, ни одному лишь человеческому миру. Её положение не объединяет обе реальности, а скорее вырывает её из двух категорий бытия, придавая третье, смешанное. Для П. Флоренского София находится между Творцом и творением, поэтому она антиномична из-за своей переходности между нетварным и тварным, не являясь ни тем, ни другим⁷. Для него София причастна Богу, и через это причастие Софии мир связан с Богом.

До сих пор в софиологии не появляется тема Божественных энергий, а сама София представляется дополнительным к Троице субъектом. В мысли о. Сергия Булгакова всё поменяется, и он создаст новую систему. Он будет также знаком с учением об энергиях благодаря своему участию в имяславских спорах и будет углублять его понимание в рамках своей философско-богословской системы. Выяснять взаимосвязь Божественных энергий с Софией, онтологический статус которой изменится, он будет в свой последний период творчества, в эмиграции.

София как энергия в богословии прот. Сергия Булгакова

С. Булгаков вдохновляется идеями о. Павла Флоренского и учением В. Соловьёва о Софии и реализует их в «Свете Невечернем», где София становится тварно-нетварным существом: она не Бог и не имеет Божественной сущности, но представляет собой четвёртую ипостась, не равную Лицам Отца, Сына и Святого Духа, а занимающую иной порядок бытия, потому и не превращающей Троицу в четверицу⁸. Для С. Булгакова она только причастна Богу, занимая промежуточное положение

«по благодати Любви — по воздействию “энергии” божественной, но не по “усии”⁹»¹⁰.

Л. Петрова пишет, что София мыслится о. Сергием как ипостасная грань между Творцом и творением¹¹. В данном случае С. Булгаков полностью следует о. Павлу Флоренскому. Во многом это объясняется тем, что «Свет Невечерний» был написан им как квинтэссенция его

7 См. наиболее точное и полное определение о. Павлом Софии в: *Флоренский П., свящ.* Небесные знамения // *Он же.* Сочинения. Т. 2. Москва, 1996. С. 417.

8 *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 212.

9 От греч. «οὐσία» — «сущность».

10 *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. С. 215.

11 *Петрова Л. А.* Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова // *ХЧ.* 2020. № 3. С. 82.

философии, ещё до отъезда из России и при активном общении с о. Павлом, оставшимся на родине.

Позже в статье «Ипостась и ипостасность» он определил Софию как откровение трансцендентного Божества. Очевиден паламитский аргумент в пользу этой идеи, ведь, по мнению о. Сергия, у свт. Григория энергии являют Всю Троицу, как и София обладаема Тремя Ипостасями, а не сливается лишь со Второй¹². С. Булгаков подчёркивает, что свойство не абстрактно, а конкретно и, следовательно, самобытно, что, однако, не означает ипостасности или личностности. Н. Ваганова пишет, что ипостасность не означает ипостасного свойства, или ипостасного бытия, но означает ипостасный образ бытия — в другой ипостаси или как квази-ипостась¹³. По мнению о. Сергия, взаимоотношение сущности и энергии заключается в том, что Бог есть энергия, но энергия не есть Бог¹⁴, т. е. энергия сущностна, но сущность не энергийна. Этим С. Булгаков сохраняет единство Божие как единство сущности, единство одного модуса бытия, а энергия мыслится после сущности; и поскольку её модус бытия отличен от сущности, то и энергия отлична от Бога. Именно с этой статьи начнется переложение паламитского понятийного аппарата на язык софиологии.

В Большой трилогии о. Сергей развивает свои мысли, однако отходит от отождествления Софии с энергией. Тем не менее апелляции к богословию свт. Григория Паламы не прекращаются, а даже учащаются. В первом томе он пишет, что сущность и энергии соотносятся как ноумен и феномены, т. е. вторые раскрывают первую¹⁵. С. Булгаков рассматривает энергию как актуальность потенциальной сущности: если по Своей сущности Бог есть Абсолют, то по Своей энергии Он становится в отношении мира Абсолютом Относительным. Он указывает, что реальным бытием обладает лишь энергия, когда сущность непознаваема, поэтому не может определяться как нечто существующее; притом эта сущность познается через энергию, являющуюся отношением между Богом и миром¹⁶. Однако, дальнейшего разъяснения

12 Булгаков С., *прот.* Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности, 30 января (1890–1925). Прага, 1925. С. 358–359.

13 Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. Москва, 2011. С. 320.

14 Этот момент подробно разбирает Д. Бирюков: Бирюков Д. С. Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.). С. 21.

15 Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. Париж, 1933. С. 139–140.

16 Там же. С. 144, прим. 1.

по ходу книги он не делает, подчёркивая неясность терминов паламитского языка.

В третьем томе он делает последнее повышение онтологического статуса Софии, снова обращаясь к теме Божественных энергий. Для него софиология в Византии получает новый виток развития во время появления исихастских споров. Стоит процитировать большой отрывок из «Невесты Агнца» полностью:

«[учение фессалоникийского святителя] по существу своему есть незавершенная софиология. Основная мысль паламизма состоит в том, что существует многообразное откровение Бога в мире, как бы Его излучение, в “энергиях”, наряду с трансцендентной “сущностью” Божией. Однако учение Паламы о сущности и энергиях остается непереуловленным в связи с троичным догматом, в частности, с учением о трех ипостасях в их раздельности и о Святой Троице в единстве <...>. У самого Паламы энергии рассматриваются преимущественно в аспекте благодати, сверхтварного “света Фаворского” в тварном мире. Однако им принадлежит, прежде всего, миротворящая и миродержащая сила, которая именно и свойственна Софии, Премудрости Божией, в обоих ее образах: Софии Божественной, как вечной первооснове мира, и Софии тварной, как божественной силе жизни твари. Софиологическое истолкование и применение паламизма еще ждет своего будущего. С принятием паламизма Церковь уже определенно вступила на путь признания софиологического догмата»¹⁷.

Для о. Сергия Бог имеет Софию так же, как и сущность с её энергиями. Он пишет чуть ниже, что

«отношение Бога к Софии тварной, самое ее наличие наряду с Софией Божественной, как ее особого образа, есть действие Божие над Своей собственной природой, — говоря языком св. Григория Паламы, есть излучение из тьмы трансцендентной непостижности Божественной Усии-Софии энергий Софии тварной, и эти молнии озаряют собой ночь до-бытия, “ничто”»¹⁸.

Проблему о. Сергий видит, скорее, в отношении Трёх Лиц к энергиям. Несколько разрывая бытие Божие на сущность и Ипостаси, он пишет, что «энергии у свт. Григория Паламы остаются не-ипостасны и вообще ипостасно неокачествованы»¹⁹. По логике Булгакова, если энергии сущностны, то они неипостасны, поэтому в паламизме нет места личному

17 Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 23.

18 Там же. С. 72.

19 Там же. С. 335.

Богообщению, поскольку сущность, как София Божественная, имеет безличное самобытие, отличное от Божественных Лиц.

Для о. Сергия Божественные энергии почти сливаются с Софией тварной, что, конечно, нельзя понимать как признание их тварности: София тварная занимает не иноприродное положение к Софии Божественной, а зеркальное. Две Софии соотносятся как Первообраз и образ. Подобный вывод ведет к пантеизму, чего о. Сергей старался избегать, говоря о панентеизме, упоминая о творении как положении «иного» и «другого» бытия, зеркального Божественному. Оба бытия им не противопоставляются, а связываются как Творец и творение, но не как причина и следствие²⁰. В конце концов творение для Булгакова софийно, т. е. Божественно в своей основе и в своём становлении, но не в своей актуальности, что недопустимо для паламизма. Для о. Сергия Божественные энергии являются промежуточным бытием между Богом и «ничто»: это «ничто» пронизывается Божественными энергиями, «ничто» превращается во «всё», и энергии остаются во «всём», обеспечивая его бытийность и не позволяя ему перейти обратно в «ничто». Таким образом, о. Сергей вписывает богословие энергий в софиологию, определяя их как действие Софии Божественной над Софией тварной, как самооткровение Бога в мире. При этом последняя, будучи тварной, отличается от нетварности (хоть и не онтологически), но стремится слиться с ним во всеединстве, Богочеловечестве — итоге и вершине всей софиологической системы о. Сергия. Лишь такое онтологическое определение тварного мироздания позволяет осуществить Богообщение человека и причастность творения Богу, что требует их экзистенциального подобия, а отнюдь не бытийной пропасти между ними.

Основная ориентация о. Сергия никогда не была паламитской, и он лишь пытался и предлагал свои идеи по интеграции мысли свт. Григория в софиологию. Л. Петрова пишет, что паламитские элементы софиологии С. Булгакова появляются отрывочно, затем постепенно исчезают и подвергаются критике²¹. Отвержение учения фессалоникийского святителя произошло после отождествления Софии Божественной с Божественной сущностью, что уже не могло сделать её Божественной

20 Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. С. 44–45. Чуть ниже он посылает, что Божественная София является не только «проектом» или «идеей» Софии тварной, но и её «основанием», природой и сущностью, поэтому творение не являет никакой принципиально новой онтологии. Ввиду этого тварное и нетварное тождественны по своей сущности и основе (Там же. С. 58).

21 Петрова Л. А. Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова. С. 85–86.

энергией, поскольку тогда энергия и сущность были бы слиты, что в корне противоречит учению свт. Григория Паламы о реальном и умозримом различии сущности и энергии при полном неподобии тварного и нетварного. С этим связаны и проблемы космологии о. Сергия, в которой творение оказывается зеркалом Божиим. Й. ван Россум замечает, что лишь учение свт. Григория о реальном различении сущности и энергии способно составить православную космологию и избежать ловушек пантеизма²². В византийском паламизме творение мира есть Божественная энергия, а сам мир — тварный результат этой энергии. В софиологии мироздание представляется отражением несотворённого мира, которое хоть и отличается от Бога, но не отделяется онтологическим противопоставлением.

Н. Ваганова указывает на противоречия софийного истолкования о. Сергием богословия энергий: если София — природа, образ Божий в творении (София тварная) и образ Божий в Самом Боге (София Божественная) тождественны, то Божественное Откровение становится сущностным; а если София — энергия, то Софию тварную придется отделять от Божественной по тварности, но тогда София перестанет быть онтологически единой, а энергия не будет сущностной и нетварной²³. Единая актуальная сущность пронизывает своими энергиями себя же в становлении. Это одно и то же бытие, существующее зеркально по отношению к самому себе. К тому же София Божественная, будучи самобытием в Боге, наряду с Тремя Лицами, действует безлично на такое же безличное тварное отражение себя. Обе они являются двумя природами и сущностями, вернее одним существом, поэтому энергии оказываются излишними в софиологии. О. Сергий же относится к паламизму довольно поверхностно несмотря на то, что знает о «Ста пятидесяти

22 *Россум Й., ван.* Взаимодействие богословия и философии в православном богословии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. Сборник научных статей / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. Москва, 2013. С. 208. При попытке объяснить соотношение Бога и мира перед о. Сергием встала проблема: если Божественная София актуальна своим бытием в Боге, то и София тварная актуальна своим бытием, иначе мир был бы асофиен и оторван от Божества, потому не мог бы существовать и осуществлять самотворчество, являясь чем-то новым и чуждым для Бога. Однако во избежание пантеизма (поскольку мир актуален той же актуальностью, которой Божественная София существует в Боге) он замечает, что в мире нет ничего нового для самого мира, поскольку он сам осуществляет самотворчество, т. е. творит сам себя, при этом имея творческое начало и от Бога тоже. См.: *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. С. 40–65. Эта дилемма взаимоотношения Бога и мира для о. Сергия оказалась неразрешимой в антиномии.

23 *Ваганова Н.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. С. 332.

главах», в которых свт. Григорий Палама суммировал всё своё учение. Он не интересуется самим паламитским богословием, а скорее старается вписать его в категории немецкого идеализма и русской философии. В конце концов свт. Григорий и его мысль не были основным аргументом в обоснование софиологии, и фессалоникийский святитель так и не стал главным святоотеческим авторитетом для о. Сергия несмотря на очевидные намеки в «Невесте Агнца», процитированные мною выше. По-видимому, для Булгакова главной целью было согласовать учение свт. Григория со своим софийным мировоззрением, что невозможно.

Паламитское учение о причастности творения Богу

Переходя к изложению учения последователей свт. Григория Паламы, необходимо отметить, что они продолжали традиции византийского Предания, тогда как о. Сергей составлял свою систему, опираясь на современные ему интеллектуальные достижения русской философии. Если паламиты развёртывали в своих мыслях идеи Пс.-Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника и других отцов, во многом оставаясь в пределах категорий античной философии, то прот. С. Булгаков активно использует идеи немецкого идеализма и концепции эпохи модерна.

Свт. Григорий Палама не учил об идеальной тварной сущности в виде Софии. Весь мир был сотворён целиком, как множество тварных сущностей без изначального единства с последующим рассечением на множество. Он писал, что любая тварная сущность имеет начало в другой сущности, в результате чего логично утвердить Первоначало всех сущностей, Которое Само безначально²⁴. Критикуя языческую идею о Мировой Душе как тварном единосущии, Палама пишет, что мир не является одушевлённым живым единством и что древние философы

«выдумали Душу, которой нет, не было и не будет. Её они объявляют Творцом, Кормчим и Промыслителем всего чувственного мира и наших душ. Более того, Её, имеющую бытие от Ума, [они считают] Корнем и Источником всех душ. А сам этот Ум иносущен, по их словам, высшему [Началу], которое они называют Богом»²⁵.

24 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 2 // StT. 83. P. 84.

25 *Ibid.* 3 // StT. 83. P. 86. О. Сергей же развивал учение о душе мира как тварной Софии, органическом многоединстве всего творения, движущем свои ипостаси в рамках инстинктивной жизни и законов природы. Для него это низшая форма свободы животного мира. См.: Булгаков С., прот. Невеста Агнца. С. 89–114.

Очевидно, что София, как четвёртое лицо Троицы, обладает теми же свойствами, что и Мировая Душа оппонентов Паламы. Свт. Григорий писал, что подобное учение ведёт к пантеизму и обожествлению мира,

«[который] не обладает душой, и нет никакой небесной или вселенской Души. Единственной разумной душой является человеческая душа — не небесная, но наднебесная; такой она является не вследствие своего местоположения, но вследствие собственной природы, поскольку является умной сущностью»²⁶.

Онтология фессалоникийского святителя короче софиологического учения о бытии: нетварный единосущный Бог — тварный многосущный мир.

Другой паламит и друг Григория Акиндина — монах Давид Дисипат — разработал учение об иерархии причастности всего творения Богу на основе иерархии сущего. Эти мысли он высказывает в «Ямбах против Акиндина» (*греч.* «Τοῦ θαυμαστοῦ καὶ σοφοῦ μοναχοῦ Δαυὶδ τοῦ Δισυπάτου πρὸς τοὺς Ἀκινδύνου στίχους»), оформляя свои богословские идеи в поэтическую форму. Он считал, что

«Причастность Богу может быть двоякою
Того, что непричастно Божьей сущности,
Одна причастность — только чрез творение,
Которой все причастно сотворенное,
Ведь Бог — всего Причина и Творец всего;
Но может быть различное причастие,
Поскольку есть в природах различие:
Имеются души совсем лишенные,
Есть те, что возрастают на питании,
Есть те, что также и умеют чувствовать,
Но лишены способности к движению,
Иные бегают, летают, плавают,
А мы наделены и даром разума»²⁷.

26 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 4 // StT. 83. P. 88.

27 *David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum* L. 460–473 // Byzantion. 1955–1957. Т. 25–27. P. 735. Рус. пер.: *Давид Дисипат, мон.* Ямбы против Акиндина // Полемические сочинения. Византийская философия. Т. 9. Святая гора Афон; Москва, 2012. С. 111–112. Ср. чуть выше, там же, с. 111: «Мы благодать не смешиваем с сущностью, / Неведома нам сущность, но и тварною / Не назовем мы благодать пресветлую: / Она всегда на все творенья действует, / Затрагивая всю природу тварную. / Но тварное не делает божественным, / А значит, не приводит к обожению». См.: *David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum* L. 453–459 // Byzantion. 25–27. P. 735.

Выстраивая иерархию причастности всего сущего Творцу, он кладёт в основу этой иерархии причастность по тварности. Если вещь сотворена и существует, то она уже причастна Богу, пишет Давид Дисипат:

«Но есть у всех творений нечто общее:
Ведь все Творцу причастны до единого,
Природа вся — свершение сей причастности,
Пускай она от Бога отвращается,
Растленная лукавыми суждениями
(Природу мы сейчас берем разумную),
Когда она, противясь слову Божию,
Не чувствует Божественного промысла —
Она причастна лишь по сотворенности»²⁸.

Эту идею об общении мира с Богом, которое не прерывается даже в том случае, если творение отвергнет спасение, и пытался выразить о. Сергий, формулируя учение о Софии тварной как образе совершенной Софии Божественной. В данном случае мы говорим о ценности мира в глазах Бога и непрерывности действия Его энергий в тварной реальности, как бы сильно мир от Него ни отпал; и кажется, эту мысль прот. С. Булгаков всячески отстаивал, призывая к возвращению всей Софии тварной, как целого мироздания, к Софии Божественной, Божественному миру Троицы. Однако же монах Давид Дисипат пишет о причастности по энергии, а не по сущности:

«В таинственных лучах природы Божией
Свет Божества являет Божье действие —
Нетварное сиянье, свет вне времени,
Энергия есть отражение сущности,
И Божья сущность не приемлет чуждого.
Вот так несет достойным обожение
Свет паче света — Сын и Слово Божие,
Причастие превышеумной сущности
Дарует чрез причастие сиянию»²⁹.

Личностное измерение Божественных энергий обнаруживает-ся в употреблении свт. Григорием Паламой термина «воипостасность» в третьей «Триаде». Будучи сущностной, энергия воипостасна, ибо сущность существует только ипостасно, как пишет Григорий Палама:

28 *David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum* L. 475–478 // *Byzantion*. 25–27. P. 735. Рус. пер.: Дивномудрого монаха Давида Дисипата против Акиндина стихи. С. 112.

29 *David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum* L. 441–448 // *Byzantion*. 25–27. P. 735. Рус. пер.: *Давид Дисипат, мон.* Ямбы против Акиндина. С. 110–111.

«поскольку безыпостасным называют не только не-сущее и не только призрак, но и быстро распадающееся и ускользящее, тленное и сразу исчезающее <...>, то святые, показывая постоянство и устойчивость света, справедливо называли его “воипостасным”, так как он постоянен и не ускользает от созерцателя, как молния, слово или мысль»³⁰.

Будучи воипостасными, энергии нераздельны с Ипостасями, ведь «такое и есть в собственном смысле слова “воипостасное”, созерцаемое не само по себе и не в сущности, но в Ипостаси»³¹. Полемизируя с Григорием Акиндином об отношении энергий к Ипостасям, свт. Григорий замечает:

«когда по ипостасному различию говорится “все”, то [оно] не объемлет иные Ипостаси, но без Них [объемлет] все Божественные энергии <...>. Когда же по различию энергий “все” говорится богословами применительно к одной из [энергий], то не объемлет иные энергии, которые сохраняются неслитно [с другими энергиями], но без них [объемлет] Все Ипостаси. И так каждой [энергией] Весь Бог причаствуется и каждой [энергией] Весь именуется. Кто Весь? Отец, и Сын, и Дух Святой»³².

Энергии сущностны, и вместе с тем триипостасны, как и сущность, поэтому

«Бог различается по Ипостасям, будучи един по энергиям: ибо одни и те же энергии у Отца и Сына и Святого Духа. И различается по энергиям, будучи един по Ипостасям: ибо каждая из энергий есть Отец, Сын и Дух Святой»³³.

30 *Gregorius Palamas. Triades pro sanctis hesychastis* III, 1, 18 // ГПС. 1. Σ. 631.

31 *Ibid.* III, 1, 9 // ГПС. 1. Σ. 623. Позже он уточнял, что «энергии не воипостасны», т. к. «есть и Божество энергий, созерцаемых в Трёх [Ипостасях], однако не существующих в собственной ипостаси, даже если оно и не отдельно от них. Ведь кроме Трёх [Ипостасей] в Боге нет ничего воипостасного, то есть самоипостасного». См.: *Idem. Orationes antirrheticae contra Acindynum* I, 4, 9–10 // ГПС. 3. Σ. 45–46.

32 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* V, 27, 114 // ГПС. 3. Σ. 374. Ср.: *Idem. Capita physica, theologica, moralia et practica* 91 // StT. 83. P. 190. Рус. пер.: «В соответствии с каждой благой волей Божией о нас, Отец, Сын и Святой Дух есть осуществляющая, животворящая и умудряющая сила и энергия».

33 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* V, 27, 113 // ГПС. 3. Σ. 373–374. Ср.: *Idem. Capita physica, theologica, moralia et practica* 136–137 // StT. 83. P. 242. Рус. пер.: «Если сущность не обладает энергией, отличающейся от самой сущности, то это значит, что такая сущность совершенно не будет иметь ипостасного самобытия и [является] только мысленным умозрением <...>. [Бог] обладает врождённой энергией, обнаруживающей Его и потому отличной от Его сущности. Тем самым Он являет то, что Он — сущий в Ипостаси, а не есть только не имеющая ипостасного самобытия сущность. Поскольку

В полемике с Никифором Григорой свт. Григорий писал:

«когда мы снова именуем совершенно сверхименуемую сущность премудростью, мы не именуем её саму по себе — отнюдь не от неведения — но, отрешившись от всякой умственной деятельности, применяем это именование к Причине и Источнику Божественных энергий, Отцу и Сыну и Святому Духу»³⁴.

Энергия принадлежит Лицам Троицы, Которые имеют равно, как Собственные (личные), так и общие (природные) имена,

«поэтому Сын с Отцом и Святым Духом обладает силой и энергией, действуя на внешние и не единосущные Ему [вещи]»³⁵.

Однако свт. Григорий Палама напоминает, что энергия исходит из сущности, а не из Лиц, как и в Лицах нет ничего, кроме природы:

«Это сияние — в Трёх [Ипостасях] и из Трёх [Ипостасей] — Отца, Сына и Духа, тогда как природа — в Трёх [Ипостасях], но не из Трёх [Ипостасей]»³⁶.

Как видим, заявление С. Булгакова об ипостасной неокачественности Божественных энергий преждевременно. Энергия существует воипостасно, в Трёх Личностях, а не самоипостасно, в своём собственном лице, поэтому и являет Три Лица, а не безличный свет. Но и в Ипостасях нет ничего кроме сущности, потому и являют Они не Свои действия, а воипостасные энергии той же сущности. Можно сказать, что свт. Григорий вполне согласен и с личностностью, и с природностью Богообщения по энергии и не противопоставляет их. Для о. Сергия же энергии не воипостасны, а лишь сущностны. Термин «воипостасное» он считает неудачным и не использует его даже в рамках своей христологии³⁷.

же все такие энергии созерцаются не в одном, а в Трёх Лицах, то Бог познается нами как Тот, Кто есть одна сущность в Трёх Ипостасях».

34 *Gregorius Palamas. Orationes contra Nicephorum Gregoriam II*, 56 // ГПС. 4. Σ. 304. Ср.: *Ibid.* IV, 67 // ГПС. 4. Σ. 377. Рус. пер.: «...единая и общая энергия и благодать Отца, Сына и Духа нетварна».

35 *Ibid.* II, 43 // ГПС. 4. Σ. 296.

36 *Ibid.* IV, 55 // ГПС. 4. Σ. 370. Ср.: *Ibid.* II, 76 // ГПС. 4. Σ. 316. Рус. пер.: «Мы узнаём, что от Святого Духа [получает] бытие природная энергия, подобно тому, как от нас [получает] бытие наша природная энергия, а от солнца — его [энергия], но о природной энергии Божественного Духа никто не может сказать, что она принадлежит к тварям, если только Дух не является также тварью». В данном случае, подчёркивается, что Дух обладает Божественной природой, поэтому по Божеству Он изводит Божественную энергию.

37 *Булгаков С., прот. Агнец Божий*. С. 81–91.

Выводы

О. Сергий увидел в учении об энергиях дополнительную возможность изъяснить проблему причастности творения трансцендентному Богу, Который одинаково является и имманентным. Так он начал осмысление византийского паламизма и его интеграцию в свою систему софиологии. Однако при всей известности главного труда свт. Григория Паламы («Ста пятидесяти глав») само паламитское учение понимается о. Сергием лишь как различие сущности и энергии, обе из которых Божественны. Даже в этом случае прот. С. Булгаков сливает множественные энергии с единой Софией тварной, а её саму именует образом и подобием Софии Божественной и самим мирозданием, нетварным в своей основе. Получается промежуточная реальность, занимающая срединное положение в онтологии. Проблема языков богословия, таким образом, решается о. Сергием в виде приспособления терминологии исихастов к понятийному аппарату софиологии, когда энергия превращается из Бога в отношении к миру, как было у паламитов, в само отношение между Богом и миром.

Если учение о Софии ставит во главу угла саму Софию как квази-личного посредника между нетварным Богом и тварным миром, то в паламитском учении такого посредника нет. Божественные энергии сущностны и триипостасны, поэтому являются Самим нетварным Богом. Они не являются посредниками, занимающими промежуточную онтологическую позицию, но суть то же самое нетварное бытие. Энергии представляются Богом в общении с миром. Энергия не может быть тварной четвёртой ипостасью, так как она сама триипостасна, вернее, воипостасна в Троице, в Лицах Отца, Сына и Святого Духа. Энергия же не может быть и лишь сущностью в излиянии или движении, поскольку сущность существует не сама по себе, а в Трёх Ипостасях Троицы.

О. Сергий даёт пример творческого переосмысления византийского паламизма, но сама софиология делает учение об энергиях дополнительным в своей системе. Выдающийся православный богослов В. Лосский писал:

«остается единственная возможность: относить Софию к многоименитой Божественной природе, видя в Ней одно из бесчисленных Имен Божиих, обозначающих одну из Божественных энергий, обших Трем Ипостасям Святой Троицы»³⁸.

38 Лосский В. Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936. С. 27.

Данный подход верен, но всё равно выделяет Софию как уникальную энергию, и она сама заменяет собой все остальные Божественные действия либо как самобытие сущности помимо Трёх Личностей, либо как само тварное четвёртое лицо. В софиологии именно София предстает тем необходимым элементом, осуществляющим Богообщение, а никак не все прочие категории. В учении о Софии все Божественные энергии, как Бог в общении с миром, становятся вспомогательными. Паламизм же говорит о непосредственном причастии Божеству через нетварную, сущностную и воипостасную энергию. Сами энергии различаются, и София не может предстать даже некой энергией энергий, потому что все они онтологически равны, хотя и выполняют разные функции. Гораздо правильнее будет признать в Софии не одну из энергий или имён, но Само Богоявление Троицы, явившей все энергии по Своей триипостасной сущности. Иными словами, София возможна лишь как Троице-София, тринитарная софиология. Вот почему дальнейшие исследования в области соотношения Бога и мира должны сосредоточиться на том переходе от нетварного к тварному, осуществляемым энергиями: как именно несотворенное бытие может создавать противоположную Себе реальность, не полагая Себя в ней как зеркало, но творя «иное» и антитварное бытие.

Источники

- David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum // Browning R. David Dishypatos' Poem on Akindynos // Byzantion. 1955–1957. Т. 25–27. Р. 723–739.*
- Gregorius Palamas. Triades pro sanctis hesychastis // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1 / ἐκδ. В. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1962. Σ. 359–694.*
- Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 3 / ἐκδ. Α. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.*
- Gregorius Palamas. Orationes contra Nicephorum Gregoram // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 4 / ἐκд. Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1988. Σ. 231–320.*
- Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica CL // Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / ed. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts; vol. 83). Р. 82–256.*
- Булгаков С. Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. Сергиев Посад: Путь, 1917.*
- Булгаков С., прот. Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности = Mélanges Pierre Struve recueil des écrits présentés à M. Pierre Struve le 30 janvier 1925: 30 января 1890–1925. Прага: Legiografie, 1925. С. 353–371.*

Булгаков С., прот. Агнец Божий. Париж: YMCA-Press, 1933.

Булгаков С., прот. Невеста Агнца. Париж: YMCA-Press, 1945.

[Давид Дисипат, мон.] Дивномудрого монаха Давида Дисипата против Акиндина стихи // *Давид Дисипат, мон.* Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров / ред. А. И. Солопов, Д. С. Бирюков. Святая гора Афон; Москва: Изд. Пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. (Византийская философия; т. 9). С. 89–120.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Москва: Путь, 1914.

Флоренский П., свящ. Небесные знамения // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: [в 4 т.]. Т. 2. Москва: Мысль, 1996. (Философское наследие). С. 414–418.

Литература

Бирюков Д. С. Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.) // *Вопросы богословия.* 2020. № 1 (3). С. 13–43.

Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. Москва: Изд. ПСТГУ, 2011.

Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Изд. Нижегородской духовной семинарии, 2011.

Лосский В. Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж: Братство св. Фотия, 1936.

Лурье В. М. Послесловие // *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / пер. Г. Н. Начинкина. Санкт-Петербург: Византинороссика, ²1997. (Subsidia Byzantinorossica; т. 2). С. 327–372.

Петрова Л. А. Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова // *Христианское чтение.* 2020. № 3. С. 78–86.

Россум Й., ван. Взаимодействие богословия и философии в православном богословии // *Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. Сборник научных статей / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова.* Москва: ПСТГУ, 2013. С. 199–210.

ИНДИВИД VS ЛИЧНОСТЬ

В БОГОСЛОВИИ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ
СУРОЖСКОГО И АРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ
(САХАРОВА): СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Александр Юрьевич Буянов

магистр теологии
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
alexandr_buyan@mail.ru

Александр Дмитриевич Пономарёв

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

Для цитирования: Буянов А. Ю., Пономарёв А. Д. Индивид vs личность в богословии митрополита Антония Сурожского и архимандрита Софрония (Сахарова): сравнительный анализ // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 148–168. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.008

Аннотация

УДК 27-18 159.923 271.2

В настоящей статье проведен сравнительный анализ проблемы индивидуализма в богословии митрополита Антония Сурожского и архимандрита Софрония (Сахарова). Статья состоит из четырёх разделов, в которых в сравнительной перспективе рассматриваются основные характеристики понятий «индивид» и «личность» в их соотношении друг с другом. В последнем разделе более подробно исследуются основные аспекты духовно-практической жизни, позволяющие человеку преодолеть в себе индивидуальность и вырасти в личность, такие как подражание Христу, молитва, взаимообщение, брак, послушание и хранение заповедей. Главный вывод статьи: в богословии двух пастырей обнаруживается заметное сходство, а их центральным содержанием являются практические, а не теоретические аспекты, что определённо является ценным вкладом в богословский персонализм XX в.

Ключевые слова: индивид, индивидуум, личность, персона, ипостась, богословский персонализм, индивидуализм, человек, антропология, практическое богословие, митрополит Антоний Сурожский, архимандрит Софроний (Сахаров).

Статья поступила в редакцию 18.12.2024; одобрена после рецензирования 1.2.2025

Individual vs Person in the Theology of Metropolitan Anthony of Sourozh and Archimandrite Sophrony (Sakharov): Comparative Analysis

Alexander Y. Buyanov

MA in Theology

PhD student of the Moscow Theological Academy

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

alexandr_buyan@mail.ru

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., Buyanov, Alexander Y. "Individual vs Person in the Theology of Metropolitan Anthony of Sourozh and Archimandrite Sophrony (Sakharov): Comparative Analysis". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 148–168 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.008

Abstract. This article provides a comparative analysis of the problem of individualism in the theology of Metropolitan Anthony of Sourozh and Archimandrite Sophrony (Sakharov). The article consists of four sections, which examine the main characteristics of the concepts of «individual» and «person» in their relationship to each other in a comparative perspective. The last section examines in more detail the main aspects of spiritual and practical life that allow to overcome individuality and grow into a person, such as imitation of Christ, prayer, mutual communication, marriage, obedience and keeping the Commandments. The main conclusion of the article is that there is a noticeable similarity in the theology of the two pastors, and their central content is practical rather than theoretical aspects, which is definitely a valuable contribution to the theological personalism of the twentieth century.

Keywords: individual, person, hypostasis, theological personalism, individualism, human, anthropology, practical theology, Metropolitan Anthony of Sourozh, Archimandrite Sophrony (Sakharov).

The article was submitted on 12/18/2024; approved after reviewing on 2/1/2025

Введение

Одной из центральных тем в православном богословии личности XX в. является проблема индивидуализма, состоящая в том, что понятие «индивид», или «индивидуум» (*греч.* «ἄτομον»)¹, противопоставляется понятию «личность», или «персона» (*греч.* «πρόσωπον»), в антропологии, а в христологии и триадологии — соответственно, понятиям «лицо» и «ипостась». Во многом данная тематика актуализировалась благодаря тому, что жизнь общества и современная культура в XX в. начали рассматриваться сквозь призму индивидуальности. Наиболее остро эта проблема сформировалась в западноевропейской мысли. Многие православные персоналисты отмечают, что уже в V в. западное богословие отождествило понятия «личность» и «индивид», и связывают это с именами А. Боэция² и блж. Августина³. В конечном счёте это привело к тому, что индивидуалистическому мировоззрению, ориентирующемуся на автономно-эгоистическое существование каждого отдельного человека, начали противостоять персоналистические идеи, основанные на христианском Откровении о человеке. Многие выдающиеся православные богословы-персоналисты XX в. касались проблемы индивидуализма. Среди них можно выделить протоиерея Георгия Флоровского, В. Н. Лосского, Х. Яннараса, протоиерея Думитру Стэнилоаэ, митрополита Иоанна (Зизиуласа) и др. В то же время к этой группе примыкают и такие известные пастыри, как митрополит Антоний Сурожский (1914–2003 гг.) и архимандрит Софроний (Сахаров) (1896–1993 гг.), прославленный в 2019 г. Константинопольской Православной Церковью в лике преподобных. С одной стороны, владыка Антоний и старец Софроний не были академическими богословами. Но, с другой стороны, основывая своё богословие на современных им персоналистических идеях, они смогли соотнести их с праксисом духовной жизни⁴,

- 1 Подробнее об употреблении этого термина в восточном патристическом богословии см.: Чурсанов С. А. Три базовых значения слова «индивид» (ἄτομον) в восточном патристическом богословии IV–VIII веков // *Humanity Space*. 2022. Vol. 11 (3). P. 362–368.
- 2 Известное утверждение Боэция: «Персона (лицо) — это индивидуальная субстанция разумной природы». См.: *Boethius*. De persona et naturis duabus III // PL. 64. Col. 1343CD: «Persona est rationalis naturae individua substantia».
- 3 См. подробнее об этом: Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. Москва, 2019. С. 156; Алексеюк А., *прот.* Вопрос индивидуализма в православном богословии XX века. С. 277; *John (Zizioulas)*, *metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Edinburgh, 2006. P. 8.
- 4 Так, например, С. В. Сулова отмечает, что своеобразие позиции владыки Антония на фоне персоналистических концепций православных богословов XX в. определяется не столько

помогая избежать разрыва между теоретическим богословствованием и благодатной жизнью во Христе.

Как известно, между митрополитом Антонием и архимандритом Софронием произошла размолвка⁵ по некоторым пастырско-практическим аспектам, однако до определённого момента они сохраняли живое общение и некоторые богословские вопросы обсуждали совместно⁶. Как бы там ни было, их богословские взгляды во многом схожи. В первую очередь, это объясняется тем, что у них были одни и те же наставники и учителя, преимущественно из Парижской школы богословия⁷. Особенно здесь выделяются прот. Сергей Булгаков, прот. Георгий Флоровский⁸ и В. Н. Лосский. Основная цель данной статьи — провести общую систематизацию проблемы индивидуализма в контексте богословского персонализма двух выдающихся пастырей и попытаться выявить их общую составляющую, а также очертить их богословско-практический вклад в православную богословскую мысль XX в.

1. Понятия «индивид» в его соотношении с понятием «личность» в богословии митрополита Антония и архимандрита Софрония

Центральной особенностью богословского персонализма митрополита Антония и архимандрита Софрония является строгое разделение понятий «индивид» и «личность», причём им свойственно определять эти понятия через противопоставление их друг с другом.

теоретико-антропологическим, сколько духовно-практическим смыслом. См.: *Суслова С. В.* Митрополит Антоний Сурожский о духовной жизни как пути от индивидуальности к личности // *Русская словесность как основа русского мира: материалы XV Международного форума.* Липецк, 2020. С. 52.

5 См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Святые наших дней. Москва, 2021. С. 435–436.

6 Например, владыка Антоний, когда говорил о богооставленности Иисуса Христа на Кресте, часто использовал выражение «метафизический обморок», которое, по его свидетельству, принадлежало старцу Софронию, хотя в трудах архимандрита Софрония такое выражение не встречается, что говорит о том, что совместное исследование их наследия проливает дополнительный свет на их богословские взгляды. См. подробнее: *Пономарев А. Д.* Богословское осмысление богооставленности Иисуса Христа на Кресте митрополитом Антонием Сурожским. Москва, 2023. С. 50–54.

7 См.: *Николай (Сахаров), иерод.* Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // *Церковь и время.* 2011. № 3 (16). С. 236–240; 251–254.

8 См., например, переписку архимандрита Софрония с протоиереем Георгием: *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Сергиев Посад, 2008.

Владыка Антоний под индивидуумом, или особью, понимает «предел дробления, то, что больше нельзя разделить и за пределами чего нарушается сама целостность человеческого существа»⁹.

В то же время он отмечает, что индивид одновременно является и «пределом распада — как между особями своего же рода, так и между ним и Богом. Вне же этого распада с Богом и друг с другом речь уже пойдет не об индивидууме, а о личности...». То есть понятие человеческой личности владыка Антоний формулирует полярно, «апофатически» отталкиваясь от понятия «индивидуум».

Отец Софроний мыслит в точно том же ключе, определяя понятие «индивид» как «предел делимости»¹⁰; старец также утверждает, что

«никак не должно смешивать понятие персоны-ипостаси с понятием индивидуума, [что означает] по-гречески “атом” — не-секомое. Больше того, это два полюса человеческого существа. Одно выражает последнюю степень деления в силу падения, другое указывает на “Образ Божий”»¹¹.

Таким образом, определяя термин «индивид», оба пастыря отталкиваются от этимологического значения греческого слова «ἄτομον», неделимый, и полярно разводят его с термином «личность» (или «персона», «ипостась»). В этом проявляется влияние В. Н. Лосского¹², с богословскими идеями которого обнаруживается сходство и у митр. Антония¹³, и у архим. Софрония¹⁴.

9 Антоний (Блум), митр. Самопознание // Он же. Труды. Кн. 1. Москва, 2012. С. 279.

10 Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоримое. Москва; Эссекс, 1999. С. 47.

11 Там же. С. 171.

12 Например: Лосский В. Н. Два аспекта Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2012. С. 276: «Христианская жизнь, жизнь во Христе, есть путь, ведущий от множественности искажения, множественности индивидов, раздробляющих человечество, к единству чистой природы, в которой появляется новая множественность — множественность личностей, соединённых с Богом в Духе Святом. То, что было разъединено снизу, в природе, раздробленной между многими индивидами, должно быть соединено в одном основании, во Христе, чтобы разделиться сверху в личностях святых, воспривавших обожающий огонь Святого Духа».

13 См.: Антоний (Блум), митр. Тело, дух, душа: Целостность человеческой личности // Он же. Труды. Кн. 2. Москва, 2014. С. 851: «Владимир Николаевич Лосский наряду с другими богословами подчёркивает тот факт, что с богословской точки зрения есть большая разница между “личностью”, “персоной” и “индивидом”».

14 См. подробнее: Николай (Сахаров), иерод. Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова). Отец Софроний и В. Лосский // Церковь и время. 2011. № 3 (16). С. 251–254.

2. Характерные черты индивидуализма в богословии двух пастырей

Чтобы более чётко выявить отличительные характеристики индивидуализма, митр. Антоний прибегает к сравнению одного индивидуума с другим и замечает, что

«одного индивидуума можно отличить от другого только в категориях противоположения или контраста. Как индивидуум, как особь я есмь постольку, поскольку я глубоко отличен от окружающих меня индивидуумов. В этом и состоит мое “индивидуальное бывание”»¹⁵.

Он приходит к выводу, что

«поскольку индивид представляет собой результат дробления целого, он обладает характеристиками, присущими этому целому, — они лишь сгруппированы, соотнесены друг с другом таким образом, что индивид становится узнаваемым. Каждый из нас имеет размер, объем, цвет, особое звучание и так далее. Но это общие характеристики, которые не принадлежат лишь кому-то одному из нас. Кто-то наверняка говорит таким же голосом, как у меня, кто-то наверняка имеет поразительное внешнее сходство с кем-нибудь ещё»¹⁶.

Он также отмечает важную характеристику, присущую индивидуальности — процесс самоутверждения, который необходим для того, чтобы устанавливать различия между одним индивидуумом и другим. И этот процесс самоутверждения есть продолжающийся процесс грехопадения, который создаёт

«ещё более напряжённую ситуацию обособленного бытия, то есть распада, состоящего из отвержения другого, отрицания другого, отказа от другого, что коррелятивно или соответствует отказу быть поглощённым, сокрушённым, уничтоженным другим — каков бы этот “другой” ни был: индивидуум или коллектив»¹⁷.

Владыка также обращается к образу, данному свт. Феофаном Затворником:

«Человек, который обособляется, подобен древесной стружке, свернувшейся вокруг своей внутренней пустоты, словно вокруг оси. Он замкнулся в себе и от Бога, и от мира. Он всему чужд и пуст»¹⁸.

15 Антоний (Блум), митр. Самопознание // Он же. Труды. Кн. 1. Москва, 2012. С. 280.

16 Он же. Есть ли в выборе свобода? // Он же. Хаос. Закон. Свобода. Москва, 2019. С. 65–66.

17 Он же. Самопознание. С. 280.

18 Он же. О созерцании и подвиге // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего экзархата. Париж, 1953. № 15. С. 151.

Таким образом, можно сделать вывод, что, по мысли владыки Антония, осмысляя своё «я» как индивидуума, человек будет идти путём самоутверждения и обособления, увеличивая расстояние между другими индивидуумами и тем самым утверждая процесс распада общества, отделения друг от друга и в конечном счёте продолжающийся процесс грехопадения.

Для богословской мысли старца Софрония также характерно соотносить индивидуализм с процессом грехопадения, который он напрямую связывает с эгоистической ограниченностью человеческого существования:

«Эго, как известно, есть орудие борьбы за существование “индивидуума”, не принимающего призыва Христа раскрыться для любви тотальной, универсальной. До тех пор пока человеческие ипостаси не преодолеют ограничений, присущих индивидуализму, они пребудут неспособными к осуществлению того “вселенского исполнения” <...>. Не-универсальные ипостаси, так сказать “человеческие индивиды”, не достигнут полного и вселенского единства в их отношении к себе подобным и пребудут едиными лишь отчасти, в пределах их возможностей»¹⁹.

Старец выделяет ещё одну характеристику индивида — незнание своего Творца-Бога:

«...замкнутость-эгоизм звериного индивидуума — не знать нашего Творца»²⁰.

Также он говорит, что мы «родились и оставлены жить в громадной массе индивидов, которым свойствен эгоизм и самолюбие»²¹, что современная цивилизация индивидуалистична по своей природе и культивирует в людях индивидуализм во всех его страстных проявлениях. Архимандрит Софроний отмечает, что особенно это сказывается в области искусства, где прославляются гении или создатели того или иного особенного стиля, когда ценится оригинальность и индивидуальность артиста. Он считает, что именно на этих принципах строится наше социальное общество, «но собрание индивидов, по существу своему, есть состояние падения с его безысходным трагизмом», поэтому культ падения неизбежно ведёт к отчуждению от Бога²². Ар-

19 *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. С. 88.

20 *Он же.* Видеть Бога как Он есть. Москва, 2011. С. 300.

21 Там же. С. 240.

22 Там же. С. 240–241.

химандрит при этом использует выражения: «объятия эгоистического индивидуума»²³, «индивидуальная воля»²⁴ и др.

Центральным в проблеме индивидуализма, по мысли отца Софрония, является то, что «эгоистический индивидуализм неизбежно вносит обособление и разделение через борьбу за своё временное бытие»²⁵, что человечество в своей греховности, индивидуальности борется не за стяжание Христа-Бога, а за «мелочи»²⁶ этой временной и земной жизни²⁷. Эта мысль созвучна утверждению владыки Антония о том, что человечество в своём индивидуализме идёт путём самоутверждения, увеличивая расстояние между другими индивидуумами, тем самым утверждая процесс распада и разделения общества.

3. Понятие «личность» («персона») в его соотношении с понятием «индивид»

Для митрополита Антония, понятие «личность» — «нечто гораздо более неуловимое, по сравнению с понятием «индивид». Личность реальна, но её нельзя просто “ухватить”, определить через противопоставление»²⁸; «для личности характерно, что она не отличается от другой личности по контрасту, противоположению, самоутверждению: личность неповторима»²⁹.

Владыка Антоний также обращается к этимологии слова «личность, персона» и обращает внимание на то, что слово «персона» первоначально имело другое значение: оно обозначало маску, личину актёра и приобрело конечный смысл только благодаря богословским усилиям святых отцов в IV в.³⁰ Митрополит связывает понятие «личность» с образом Божиим в человеке:

23 Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 295.

24 Там же. С. 182.

25 Он же. Духовные беседы. Т. 2. Эссекс; Москва, 2007. С. 21.

26 Там же. С. 52.

27 Об этом см. также: Лонгина (Павлова), мон. Богословский взгляд на понятие личности в антропологии архимандрита Софрония (Сахарова). Санкт-Петербург, 2023. С. 69.

28 Антоний (Блум), митр. Есть ли в выборе свобода? С. 66.

29 Он же. Самопознание. С. 280–281.

30 Антоний (Блум), митр. Тело, дух, душа: Целостность человеческой личности. С. 851–852: «С другой стороны, мы говорим о личности, персоне, и это слово следует понимать верно. Первоначальное греческое слово ὑπόστασις, «ипостась», при переводе на латинский язык создало большую проблему. Греческое слово означает «твёрдое основание», нечто прочное, самую сущность вещей. Слово же «персона» в то время, когда был сделан этот перевод, означало нечто совсем другое. «Персона» в латиноязычном мире обозначало

«Когда мы говорим о персоне (личности), мы говорим о человеке в его глубинной сущности <...>, говорим о самом святом в себе, о чём-то, что знает только Бог, об образе Божием не просто как о наложенной печати, но как о жизненной силе в нас, которая изменяет, преобразует нас и постепенно <...> делает нас *причастниками Божественной природы* (2 Пет. 1, 4)^{31»}³².

Владыка также считает, что «...когда мы говорим о личности, персоне, мы говорим о том, что в каждом из нас единственно, свято, драгоценно»³³ и что не может быть противопоставлено другой личности. По его мнению, образ совершенной личности и совершенной природы даётся нам только в богословии, в одном только Боге, единственно в Котором человек может «умереть как особь, как индивид и воскреснуть как личность»³⁴, и наше человеческое призвание состоит в том, чтобы «стяжать реальность личности и природы, преодолев и победив противоположение и разделённость обособленности»³⁵.

Как отмечает П. Б. Михайлов, в этом «проявляется святоотеческий характер богословия владыки Антония. Различая наносной, привнесённый образ человека, который он называет индивидуумом, и образ Божий — подлинную личность, он указывает путь к обретению богоподобия, который заключается в обретении самого себя»³⁶. Раскрытие человеческой личности как своего первообраза, по мнению владыки Антония, невозможно без таких свойств, как любовь, свобода,

маску («личину») актёра, которого можно было видеть и узнать благодаря этой маске, и слово *personae* обозначает «звучать через что-то». Но если думать о персоне как об актёре в маске, вы же понимаете, что в этом понятии двойная неправда. С одной стороны, маска не сам актёр. С другой стороны, пьеса не есть реальность, это что-то выдуманное. Так что говорить о Трёх Лицах Святой Троицы как о трёх *personae* представлялось чудовищным богохульством, ложью, потому что это ложное представление и это ложь относительно самой сути вещей».

31 «Которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались *причастниками Божеского естества*, удалившись от господствующего в мире растления похотью».

32 *Антоний (Блум), митр.* Тело, дух, душа: Целостность человеческой личности. С. 852, 853. (Курсив мой. — А. П.).

33 См.: *Он же.* Самопознание. С. 282.

34 *Он же.* О созерцании и подвиге. С. 153.

35 *Он же.* Самопознание. С. 282.

36 *Михайлов П. Б.* Богословский метод владыки Антония // Человек в богословии митрополита Антония Сурожского: Доклады Второй международной конференции 11–13 сентября 2009 г. Москва, 2013. С. 77.

открытость, для осуществления которых необходимо уничтожение в человеке «индивидуума»³⁷.

Архимандриту Софронию присуще отождествлять понятие «человеческой личности» с понятиями «персона» и «ипостась». В отличие от митрополита, старец не даёт достаточно чёткого определения личности и терминологически не всегда противопоставляет его понятию «индивид». В то же время, подобно владыке Антонию, основное ядро определения личности он также основывает на божественном Откровении, а именно на понимании духовной основы человека как образа и подобия Божия:

«Я не определяю сам себя, кто и что “аз есмь”, а следую верой Откровению свыше и принимаю его как познание о том, что Бог мыслит о человеке. По выражению Священного Писания: “сотворим [человека] по Нашему образу и подобию”, мы есть подобие и образ Самого Бога»³⁸.

Архимандрит Захария (Захару) отмечает, что подобное соотношение человеческой ипостаси с образом Божиим и дальнейшее её осмысление является центральной осью богословия отца Софрония в целом³⁹.

Другим ключевым направлением в богословском определении понятия «личности» у архимандрита Софрония является то, что человек-персона — некий центр, который способен вместить в себя всю полноту богочеловеческого бытия⁴⁰. Но, несмотря на важность каждой личности в её ипостасном существовании, полноту образа Божиего, она может реализоваться только в общении с другими человеческими ипостасями⁴¹. В этом проявляется одно из самых важных свойств личности в богословской мысли архимандрита — соотносительность.

37 См.: Антоний (Блум), митр. Самопознание. С. 291: «Кичность, находящая свое удовлетворение, свою полноту и свою радость только в раскрытии своего первообраза, совершенного образа того, что она есть, образа, который освобождается, расцветает, открывается — то есть всё больше обнаруживается — и тем самым всё больше уничтожает индивидуума, пока от него уже не останется ничего противоположающегося, ничего самоутверждающегося, личность-ипостась, которая есть отношение, личность, которая всегда была только состоянием любви того, кто любит, и того, кто любим, оказывается высвобожденной из плена индивидуума и вновь входит в ту гармонию, которая есть Божественная Любовь...». (Курсив мой. — А. П.).

38 Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. С. 217.

39 Захария (Захару), архим. Христос как Путь нашей жизни: введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Эссекс; Москва, 2002. С. 17.

40 Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 232.

41 Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Сергиев Посад, 2009. С. 183: «Каждое лицо (персона) сотворено по образу Божию и имеет в себе отражение Святой

В поздний период архим. Софроний говорит о личностной соотносительности как основанной на взаимопроникновении Ипостасей Пресвятой Троицы, то есть даёт тринитарное обоснование антропологического персонализма⁴². Так, например, он переносит принцип отношения Божественных Лиц — Отца, Сына и Святого Духа — на человеческие взаимоотношения:

«В Пресвятой Троице каждая Ипостась имеет в Себе всю абсолютную полноту двух других. Не умаляя Их, не сводя Их лишь к содержанию Своей жизни, но и Сама эта Ипостась входит полностью в Их бытие, утверждая этим Их ипостасность <...>. Так и в многоипостасном человеческом бытии каждое лицо призвано вместить в себе всю полноту всечеловеческого бытия, никак не устраняя других лиц, но входя в их жизнь как сущностное её содержание. И этим движением она утверждает персональность и других»⁴³.

Однако, по причине онтологического различия между Богом и человеком, люди, по мнению старца, способны наследовать только динамический аспект подобия Троице, который проявляется в богоподобной любви между человеческими личностями⁴⁴. Он утверждает, что персональное начало в человеке не мыслится без любви, потому что

«где нет любви — там нет и личности; по мере общения любви между людьми сам человек раскрывает в себе персональность и утверждает её у других людей»⁴⁵.

Таким образом, среди главных измерений существования ипостаси-персоны, самое важное для архимандрита Софрония — это любовь⁴⁶.

Троицы, но взятое в своей ипостасной обособленности, оно не являет образа Божественного бытия в Его полноте. Последняя осуществляется не иначе, как в соборном бытии Церкви, где единосущность сочетается с множественностью ипостасей, когда всякое лицо (персона) становится единым со всеми другими, когда в каждом лице вмещается всё бытие без умаления, без уничтожения, однако других персон, которые никогда не сводятся одна в другую».

42 См. подробнее: *Никитина С. В.* Тринитарные основы антропологии в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова). Москва, 2015.

43 *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. Сергиев Посад, 2010. С. 22.

44 См.: *Он же.* Видеть Бога как Он есть. С. 74.

45 *Он же.* О молитве. С. 22. (Курсив мой. — А. Б.).

46 Приведём ещё одну характерную цитату: *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 232: «Персоне, образу Бога любви, свойственны отношения любви <...>. Любовь — наиболее внутреннее содержание и наилучшее выражение её сущности [персоны]. Обнимаемая в молитвенной любви целый мир, она является единством всего, что существует *ad intra*. В творческом акте своего становления стремится к всеобщему единству и *ad extra*. В любви проявляется её подобие Бога, Который *есть любовь* (1 Ин. 4, 16)».

Стоит сказать и о таком свойстве личности в учении о. Софрония, как свобода, которая свойственна только личному началу в человеке, но не индивидууму, ограниченному своим эгоизмом.

Его центральным утверждением является то, что свобода, «опыт которой даётся человеку-христианину, принадлежит персональному началу в человеке. Эти две: Персона и свобода — соединены неразрывно: где нет свободы, там нет Персоны; и наоборот: где нет Персоны, там нет и свободы. Этот род вечного бытия свойствен исключительно Персоне, и никак не индивиду (ср. 1 Кор. 15, 47–50)^{47,48}.

Таким образом, в богословии архимандрита Софрония наиболее выделяются следующие свойства личности: соотносительность, любовь и свобода. С. В. Никитина выделяет ещё уникальность, открытость и всеохватность⁴⁹. В то же время она замечает, что все характеристики личности-ипостаси у старца Софрония не сопровождаются достаточными пояснениями и раскрываются через экскурсы в мысль В. Н. Лосского и протоиерея Сергия Булгакова⁵⁰. В богословии владыки Антония мы можем выделить те же свойства личности: уникальность, свобода, целостность, открытость, любовь и свобода⁵¹.

4. Путь от индивида к личности: практические аспекты богословия

У митрополита Антония и архимандрита Софрония прослеживается общая мысль: только следуя путём христианского персонализма можно преодолеть опасности современной цивилизации с её индивидуалистическими идеалами⁵². Они противопоставляют её сообществу персон, которое реализуется в Церкви (особенно в богослужении)⁵³ и является

47 1 Кор. 15, 47: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного. Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия и тление не наследует нетления».

48 Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 135.

49 См. подробнее: Никитина С. В. Тринитарные основы антропологии в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова). С. 151–152.

50 Там же.

51 См. подробнее: Пономарев А. Д. Богословское понимание личности в трудах митрополита Антония Сурожского. URL: <https://antsur.ru/bogoslovskoe-ponimanie-lichnosti-v-trudah-mitropolita-antoniya-surozhskogo/>

52 Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 241.

53 Там же.

«солью земли и светом мира»⁵⁴ (см. Мф. 5, 13; Ин. 8, 12; 9, 15). Как уже было отмечено во введении, оба пастыря главной целью своего богословия видели именно практическую сторону духовной жизни, не столько теоретически осмысляя проблему индивидуализма, сколько находя реальные, практические решения по преодолению всего индивидуального и вырастанию в личность. Так, старец Софроний говорит, что

«опыт преодоления нашей “индивидуальности” и выхода в измерение персоны достигается скорее на путях нашей аскетической традиции, чем на путях интеллектуального богословия»⁵⁵.

В этом смысле, по их мнению, практически все инструменты духовной жизни могут способствовать преодолению в себе индивидуально-го и раскрытию личностного. Остановимся подробнее на самых главных, с их точки зрения, добродетелях: подражание Христу, молитва, взаимообщение, брак, послушание и хранение заповедей.

4.1. Подражание Христу

Несмотря на то, что, как уже было показано, владыка Антоний полярно разделяет понятия «индивид» и «личность», он также говорит, что «не существует ни индивида в чистом виде, ни личности в том смысле, что одно исключало бы другое»⁵⁶; в каждом человеке личность заложена как потенция, которой необходимо пробиться через состояние индивида⁵⁷. Но, по его замечанию, путь от индивида к личности начинается с того, чтобы кто-то призвал нас к ней:

«...чтобы быть в состоянии перерасти состояние индивида в личность, надо, чтобы кто-то признал вас как личность. Любого из нас признает Бог... мы все любимы Богом, мы все признаны Богом...»⁵⁸.

Как бы продолжая мысль митрополита Антония, архимандрит Софроний отмечает, что процесс перехода от индивидуального бытия к ипостасному неразрывно связан с личностью Иисуса Христа:

«Мы видим Христа и видим Его действия: Он взял на себя грехи всего мира, молился в Гефсиманском саду, выходил на Голгофу. Вот

54 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 241.

55 *Он же.* Главы о духовной жизни. Сергиев Посад, 2018. С. 81.

56 *Антоний (Блум), митр.* Мужчина и женщина в тварном мире // *Он же.* Труды. Кн. 2. Москва, 2014. С. 833–834.

57 Там же. С. 834.

58 Там же.

Человек-Персона! Когда Он говорит: “Бодрствуйте, Я победил мир”⁵⁹, то призывает нас к той же самой победе, которую совершил Он Сам»⁶⁰.

Спасительный подвиг и жертва Христа, и по мнению владыки Антония, являются тем единственным примером, благодаря которому мы способны полюбить Бога и зажечь в себе стремление к подражанию Иисусу и преодолению своего состояния замкнутой индивидуалистичности.

Конечно же, по согласному мнению обоих пастырей, подражание Христу требует от человека подвига и духовного усилия. Так, владыка Антоний говорит, что только подвиг и благодать объединёнными усилиями способны разбить индивидуальное, обособленное бытие человека для того, чтобы во всей славе первозданности обновить человеческую природу в исцелённую личность⁶¹.

Старец Софроний призывает переносить все испытания, которые случаются на жизненном пути, но не в перспективе индивидуального существования, а ставить их в более широкую историческую перспективу жизни всего человечества; и тогда,

«когда мы через нас самих проживаем целый человеческий мир, всю историю человечества, тогда разрываем замкнутый круг нашей “индивидуальности” и выходим на просторы “ипостасной” формы бытия, становясь победителями смерти, причастниками божественной безграничности»⁶².

По его мнению, страдания-испытания, осмысляемые в перспективе ипостасного бытия, позволяют человеку выйти из индивидуального, греховного состояния⁶³; в страданиях «расширяется наше бытие <...> мы преодолеваем замкнутость-эгоизм звериного индивидуума...»⁶⁴.

59 Ср. Ин. 16, 33: «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир».

60 Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. С. 147.

61 См.: Антоний (Блум), митр. О созерцании и подвиге. С. 152.

62 Софроний (Сахаров), архим. О молитве. С. 136.

63 Сам старец Софроний с глубоким чувством осмысляет испытание или боль, которые выпадали на его жизнь: боль «преисполнена смысла; она посвящает меня в тайны бытия, не только тварного, но и нетварного. Благодаря ей я становлюсь сострадательным, чрез неё я духом вижу всех других — страждущих: внутрь меня нисходит любовь Божия, сначала как сострадание всей твари, а в веке грядущем — как блаженство видеть спасённых во Славе Нетленной». См.: Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 300.

64 Там же.

4.2. Молитва

Архимандрит Софроний убеждён, что понять, когда человек начинает быть персоной, можно только через сострадательную молитву о всём мире⁶⁵. На высшей ступени молитвенной практики сам Бог молится в человеке, и тогда

«человек-персона действительно молится “лицом к Лицу” Безначального. В этой встрече с Персоной Бога актуализируется в нас то, что изначально было лишь потенцией — [наша. — А. П.] персона»⁶⁶.

Молитва о всём мире связана с особым любовным отношением к нему, приоткрывающая при более длительном продолжении эсхатологический горизонт той реальности, которая должна занимать конечное значение в жизни христианина. Следуя опыту своего наставника — прп. Силуана Афонского — старец Софроний говорит, что

«начало опыта персоны — молитва за весь мир с глубоким плачем, молитва, которую можно назвать Гефсиманской. Тогда человек понимает, что такое персона <...> от телесной формы, от земли взятой, мы видим дух человека, который обнимает в любви всё творение, который носит внутри себя Бога. Вот состояние будущего века»⁶⁷.

Или в другом месте он говорит:

«На Земле мало кому дается этот опыт ипостасного бытия. Одно из существенных его проявлений, которое даётся человеку, — это молитва за всего Адама с плачем, подобным плачу Христа в Гефсиманском саду»⁶⁸.

По мысли архимандрита Софрония, своё наиболее совершенное выражение христианский персонализм имеет в «молитвенном движении всеобъемлющей любви»⁶⁹.

Митрополит Антоний, по сравнению со старцем Софронием, не уделяет значительного внимания теме молитвы в контексте персонализма, но в целом считает, что молитва — перерастание самого себя на пути к личности, она «...превосходит нашу эмоциональность, нашу эмпирическую индивидуальность; она больше нас, она влечет нас перерасти самих себя»⁷⁰.

65 *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Москва, 2010. С. 35–36.

66 *Он же.* Видеть Бога как Он есть. С. 30.

67 *Он же.* Духовные беседы. Т. 2. С. 168.

68 Там же. С. 172.

69 Там же. С. 21.

70 *Антоний (Блум), митр.* Взаимоотношения внутри общины // *Он же.* Труды. Кн. 3. Москва, 2020. С. 530.

4.3. Взаимообщение и брак

Старец Софроний убеждён, что на глубоком экзистенциально-личностном уровне каждый человек нуждается в существовании другого. Риторически задавая вопрос, почему для человека недостаточно самого себя, чтобы жить, он отвечает:

«Нам дано Откровение, что в безначальном бытии Бога — не Один, а Три. И человек, который бы даже мыслил постоянно только о безграничном и безначальном <...> имеет потребность сказать об этом другому лицу и жить вместе. Это — сопричастие («со-общение»), общение в бытии»⁷¹.

Себялюбие или эгоизм непременно обособляют и разделяют жизнь людей, но общение в кенотической любви, любви отдающей и самоумаляющей, уподобляет человека Богу, в этой любви человек отдаёт себя другим, но обретает единение со всеми по образу Пресвятой Троицы, раскрывая в себе личностный потенциал⁷². То же самое утверждает и владыка Антоний:

«Когда вы соотноситесь с человеческой общиной вокруг вас, когда вы соотноситесь с Богом, ваша личность будет расти в рамках взаимоотношений, и постепенно будет преодолеваться состояние защиты, страха и самозамкнутости индивида»⁷³.

Наивысшее вырастание в личность через взаимоотношения оба пастыря видят в таинстве Брака. Митрополит Антоний определяет брак, как преодоление индивидуальной изолированности и расширение личности⁷⁴. Персоналистический характер брака отмечает и архимандрит Софроний. Он говорит, что «персональный брак» не повторяется, он всегда единственный, и его смысл в том, «чтобы не остаться в пределах [индивидуализированной. — А. П.] природы, но в совместном усилии стать “храмом” для служения безначальному Отцу»⁷⁵.

4.3. Послушание и хранение заповедей

По мысли отца Софрония, одной из важнейших добродетелей в борьбе с эгоистическим началом в человеке является послушание:

71 Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. С. 261.

72 Там же. С. 21.

73 Антоний (Блум), митр. Мужчина и женщина в тварном мире. С. 834.

74 Он же. Вопросы брака и семьи // Он же. Труды. Книга первая. Москва, 2014. С. 488.

75 Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. С. 145.

«Отсутствие послушания в расположении человека есть верный признак душевной болезни, удерживающей его в тисках эгоистической индивидуальности, противоположной началу ипостаси, делающей его невосприимчивым к Откровению, данному нам воплощённым Логосом <...> вне непрестанного культивирования в нас евангельского послушания подлинное богословие, понимаемое как состояние богообщения, в глубинах своих пребудет недостижимым»⁷⁶.

Подвиг послушания имеет своей целью «разорвать замкнутость индивидуума: открыть его к восприятию откровений Божиих. Дар послушания — показатель пребывания Бога в нас»⁷⁷. Без послушания не мыслится спасение человека, так как он находится в рамках своего эгоизма, противоположного принципу персоны, объемлющей всё сущее⁷⁸. Сущность послушания, по мысли архимандрита Софрония, состоит в том, что благодаря этой добродетели христианин преодолевает свою «индивидуальную греховную волю»⁷⁹, становится послушником самого Бога и сопричастником вечной воли Творца⁸⁰.

Митрополит Антоний не останавливается на добродетели послушания в контексте персонализма так подробно, как архимандрит Софроний, но говорит о послушании как о возможности перерасти пределы той меры человека, которой он мог бы достичь только собственными усилиями, как о возможности приобщиться личности другого человека в лице наставника или духовника⁸¹.

Ещё одним важным деланием в деле освобождения из «плена» индивидуума для старца Софрония является хранение заповедей. По мере соблюдения заповедей, которые ставят нас «лицом к Лицу с Абсолютным Богом»⁸², «мы выходим из узких границ индивидуума в беспредельные просторы иной формы бытия: Ипостаси-Личности»⁸³. По мысли старца, заповеди Христовы в своей сущности являются проекцией Божественной жизни в земном бытии и Сам Христос, как Персона, прожил эту жизнь вместе с человеком, показав совершенный пример их соблюдения; поэтому человек по мере их исполнения будет приобщаться

76 *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. С. 176.

77 *Он же.* Таинство христианской жизни. С. 152.

78 Там же. С. 153.

79 *Он же.* Духовные беседы. Т. 2. С. 78.

80 Там же. С. 79.

81 *Антоний (Блум), митр.* Духовность и духовничество // *Он же.* Пастырство. Москва, 2017. С. 210.

82 *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. С. 38.

83 Там же.

Божественной жизни, всё более вырастая в личность⁸⁴, но для этого обязательно нужно прилагать усилия, поскольку все заповеди после грехопадения трудноисполнимы⁸⁵.

Заключение

В настоящей статье было проанализировано и систематизировано понимание проблемы индивидуализма в контексте богословского персонализма двух известных пастырей XX в. Было выявлено, что центральным положением для них обоих является полярное разведение понятий «индивид» и «личность». Современное им индивидуализированное состояние общества они отождествляют с процессом самоутверждения и грехопадения, а архимандрит Софроний также соотносит индивидуализм с эгоизмом. В этом отношении обнаруживается заметное сходство их богословской мысли, которая, безусловно, преимущественно опирается на богословие В. Н. Лосского.

В отличие от владыки Антония, отцу Софронию свойственно отождествлять понятие «человеческой личности» с понятиями «персона» и «ипостась», и для него менее характерно определять понятие «личность», противопоставляя его понятию «индивид». В то же время оба богослова в качестве основного ядра определения личности видят образ Божий в человеке, а также в контексте проблемы индивидуализма выделяют такие основные свойства личности, как соотносительность, любовь и свобода.

Важно заметить, что они подходили к вопросу о соотношении индивидуума и личности не теоретически, а именно практически, полагая в качестве своей главной цели духовную пользу для человека. Старец Софроний, в первую очередь через свой личный духовный опыт, приходит к выводу об онтологической бесперспективности имперсональной духовности, а главную ценность христианской жизни видит в становлении человека в личность-персону-ипостась⁸⁶. Ключевая мысль владыки Антония выражена в его призыве о том, что

«нам надо постепенно внедрить в сознание людей абсолютную ценность личности: не индивида как фрагмента человечества, а именно личности, которая может творчески соотноситься с другими личностями, не теряя ничего и вместе с этим давая всё»⁸⁷.

84 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 157.

85 *Он же.* Духовные беседы. Т. 2. С. 111.

86 *Он же.* Видеть Бога как Он есть. С. 232.

87 *Антоний (Блум), митр.* Христианство сегодня // *Он же.* О встрече. Клин, 2004. С. 66.

В статье были выделены основные аспекты духовно-практической жизни в богословии владыки Антония и отца Софрония, позволяющие, с их точки зрения, преодолеть в себе индивидуальность и раскрыть личностное начало. Так в подвиге подражания Христу человек преодолевает индивидуалистическую замкнутость и через страдания и испытания, неизбежно встречающиеся на этом пути, перерастает себя. Наиболее совершенного выражения своего личностного образа жизни христианин достигает в сострадательной молитве, как движении всеобъемлющей любви, благодаря чему он также превосходит своего эмпирического индивидуума. По мнению митрополита Антония и архимандрита Софрония, достичь уровня персоны невозможно без человеческого взаимообщения, в котором человек кенотически отдаёт себя другим лицам, тем самым преодолевая свой эгоцентризм. Наивысший образ такого общения пастыри видят в таинстве Брака, в котором индивидуальная изолированность расширяется до полноты личности. Другими важными добродетелями, необходимыми (преимущественно, по мнению старца Софрония) на этом «персоналистическом пути», являются послушание и хранение заповедей, несоблюдение которых удерживает нас в «тисках эгоистической индивидуальности» и делает нас невосприимчивыми к Божественному Откровению.

Таким образом, богословие архимандрита Софрония (Сахарова) и митрополита Антония Сурожского значительно раскрывает практические аспекты преодоления индивидуализма. Их учение определённо вносит ценный вклад в развитие православного персонализма XX в.

Источники

Boethius. De persona et naturis duabus // PL. T. 64. Col. 1338D–1354D.

Антоний (Блум), митр. О созерцании и подвиге // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего экзархата. Париж, 1953. № 15. С. 138–155.

Антоний (Блум), митр. Христианство сегодня // Антоний, митр. Сурожский. О встрече. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2004. (Православие сегодня). С. 58–71.

Антоний (Блум), митр. О некоторых категориях нашего тварного бытия. Доклад в Московской духовной академии 1–2 декабря 1966 г. // Антоний, митр. Сурожский. О встрече. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2004. (Православие сегодня). С. 132–180.

Антоний (Блум), митр. Самопознание // Антоний, митр. Сурожский. Труды / [пер. Т. Л. Майданович, Е. Л. Майданович]. Кн. 1. Москва: Практика, 2012. С. 279–291.

Антоний (Блум), митр. Вопросы брака и семьи // Антоний, митр. Сурожский. Труды / [пер. Т. Л. Майданович, Е. Л. Майданович]. Кн. 1. Москва: Практика, 2012. С. 488–502.

- Антоний (Блум), митр. Таинство крещения. Беседы в Лондонском приходе. Сентябрь–октябрь 1994 г. // Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 2. Москва: Практика, 2014. С. 177–237.
- Антоний (Блум), митр. Мужчина и женщина в тварном мире // Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 2. Москва: Практика, 2014. С. 780–850.
- Антоний (Блум), митр. Тело, дух, душа: Целостность человеческой личности // Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 2. Москва: Практика, 2014. С. 851–859.
- Антоний (Блум), митр. Духовность и духовничество // Антоний, митр. Сурожский. Пастырство / [пер. с англ. Т. Л. Майданович]. Москва: Никея, 2017. С. 206–217.
- Антоний (Блум), митр. Есть ли в выборе свобода? / пер. с англ. Г. Гладышевой, ред. А. Дик // Антоний, митр. Сурожский. Хаос. Закон. Свобода беседы о смыслах. Москва: Никея; Духовное наследие митрополита Антония Сурожского, 2019. С. 56–69.
- Антоний (Блум), митр. Взаимоотношения внутри общины // Антоний, митр. Сурожский. Труды: [к столетию со дня рождения митрополита Сурожского Антония] / [пер. Т. Л. Майданович и др.]. Кн. 3. Москва: Практика, 2020. С. 475–546.
- Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоримое. Эссекс; Москва: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Паломник, 1999.
- Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 1. Эссекс; Москва: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Паломник, 2003.
- Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. Эссекс; Москва: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Паломник, 2007.
- Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Сергиев Посад: Тип. Патр. изд.-полигр. центра. (Свято-Троицкая Сергиева Лавра), 2008.
- Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009.
- Софроний (Сахаров), архим. О молитве: [сборник статей]. Сергиев Посад; Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, ³2010.
- Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Сергиев Посад; [Эссекс]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, ³2010.
- Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011.
- Софроний (Сахаров), архим. Главы о духовной жизни. Сергиев Посад; [Эссекс]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Иоанно-Предтеченский монастырь, 2018.

Литература

- Алексеев А., прот. Вопрос индивидуализма в православном богословии XX века // III Международная научная конференция «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития»: Минск, 15 ноября 2018 г. Минск: Изд. Минской духовной академии, 2019. С. 276–283.
- Буянов А. Ю. Покаяние и хранение заповедей как основание для богопознания по учению архимандрита Софрония Сахарова // Вопросы богословия. 2023. № 2 (10). С. 53–62.

- Захария (Захару), архим.* Христос как путь нашей жизни: Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Эссекс; Москва: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Лепта-Пресс, 2002.
- Иларион (Алфеев), митр.* Святые наших дней. Москва: Изд. дом «Познание», 2021.
- Иоанн (Зизиюлас), митр.* Бытие как общение очерки о личности и Церкви / предисл. прот. И. Мейендорфа, пер. с англ. Д. М. Гэгзяна. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианс. институт, 2006.
- Лонгина (Павлова), мон.* Богословский взгляд на понятие личности в антропологии архим. Софрония (Сахарова) = The Theological Perspective on the Concept of Person in the Anthropology of Archimandrite Sophrony (Sakharov): The Theological Perspective on the Concept of Person in the Anthropology of Archimandrite Sophrony (Sakharov): в 2-х т.: [дис... канд. теологии: 5.11.1]. [СПбГУ]. Санкт-Петербург, 2023. Т. 1 (на рус. яз.); Т. 2 (на англ. яз.).
- Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В.Н.* Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. Москва: АСТ, 2006. С. 645–656.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.
- Николай (Сахаров), иерод.* Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2011. № 3 (16). С. 229–270.
- Никитина С.В.* Тринитарные основы антропологии в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова): [дис... канд. богословия]. ПСТГУ. Москва, 2015.
- Пономарев А.Д.* Богословское осмысление богооставленности Иисуса Христа на Кресте митрополитом Антонием Сурожским: [выпускная квалификационная работа бакалавра]. ПСТГУ. Москва, 2023.
- Пономарев А.Д.* Богословское понимание личности в трудах митрополита Антония Сурожского. [Электронный ресурс]. [Портал «Antsur.ru»]. URL: <https://antsur.ru/bogoslovskoe-ponimanie-lichnosti-v-trudah-mitropolita-antoniya-surozhskogo/> (дата обращения: 14.12.2024).
- Суслова С.В.* Митрополит Антоний Сурожский о духовной жизни как пути от индивидуальности к личности // Русская словесность как основа русского мира: материалы XV Международного форума. Липецк: Липецкий государственный педагогический университет им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2020. С. 50–52.
- Человек в богословии митрополита Антония Сурожского: Доклады Второй международной конференции 11–13 сентября 2009 г. Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2013.
- Чурсанов С.А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. Москва: Изд. ПСТГУ, 2019.
- Чурсанов С.А.* Три базовых значения слова «индивид» (ἄτομον) в восточном патристическом богословии IV–VIII веков // Humanity Space. 2022. Vol. 11 (3). P. 362–368.
- John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / ed. P. McPartlan, R. D. Williams. Edinburgh: T&T Clark, 2006.

УЧЕНИЕ ПРП. АНАСТАСИЯ СИНАИТА ОБ ОБРАЗЕ И ПОДОБИИ БОЖИЕМ В ЧЕЛОВЕКЕ

В КОНТЕКСТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Игумен Адриан (Пашин)

кандидат физико-математических наук, кандидат богословия
доцент, профессор кафедры богословия Московской духовной
академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
adrian.pashin@mpda.ru

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии
старший преподаватель кафедры богословия Московской
духовной академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
elimanov202@gmail.com

Для цитирования: *Адриан (Пашин), игум., Елиманов В. Е.* Учение прп. Анастасия Синаита об образе и подобии Божиим в человеке в контексте святоотеческой традиции // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 169–198. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.009

Аннотация

УДК 27-185.32

Данная статья посвящена исследованию учения преподобного Анастасия Синаита и других святых отцов о образе и подобии Божиим в человеке. Анализируется роль тройственного строения человеческой души как отражения Троицы и божественных свойств, а также их единство в контексте дихотомии в антропологии. Рассматривается христологическая интерпретация образа Божия через соединение божественной и человеческой природы во Христе, что связывает триаологию, христологию, антропологию

и сотериологию. В статье также исследуется концепция единства человечества в его множественности ипостасей и пример любви в Божественных Ипостасях. Обсуждается различие и отождествление понятий «образ» и «подобие» в богословии, а также их развитие: образ Божий как неотъемлемая часть человека и достижение подобия через соединение с Божественной благодатью и обожение. В заключение подчёркивается роль Церкви в формировании подобия Богу как причастности к Божественной жизни и энергиям.

Ключевые слова: прп. Анастасий Синаит, свт. Григорий Палама, прп. Максим Исповедник, образ Божий, подобие Божие, микрокосмос, логос бытия, логос благобытия, логос приснобытия, дихотомия, трихотомия, антропологическая парадигма, тварные и нетварные добродетели, обожение.

Статья поступила в редакцию 11.2.2025; одобрена после рецензирования 1.3.2025

The Teaching of St. Anastasius of Sinai on the Image and Likeness of God in Man in the Context of the Patristic Tradition

Hegumen Adrian (Pashin) / Alexander V. Pashin

PhD in Physics and Mathematics, PhD in Theology

Associate Professor, Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

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

adrian.pashin@mpda.ru

Vadim E. Elimanov

MA in Theology

senior lecturer at the Theology Department of the Moscow Theological Academy

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

elimanov202@gmail.com

For citation: Adrian (Pashin), hegumen, Elimanov, Vadim E. "The Teaching of St. Anastasius of Sinai on the Image and Likeness of God in Man in the Context of the Patristic Tradition". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 169–198 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.009

Abstract. This article is dedicated to the study of the teachings of St. Anastasius Sinaita and other Church Fathers regarding the image and likeness of God in man. It analyzes the role of the tripartite structure of the human soul as a reflection of the Trinity and divine attributes, as well as their unity within the context of dichotomy in anthropology. The study also explores the Christological interpretation of the image of God through the union of divine and human natures in Christ, linking trinitology, Christology, anthropology, and soteriology. Additionally, it examines the concept of the unity of humanity in its multiplicity of hypostases

and the example of love within the Divine Hypostases. The differentiation and identification of the concepts of «image» and «likeness» of God in theology are discussed, along with their development: the image of God as an inherent part of man and the attainment of likeness through union with Divine grace and deification. The conclusion emphasizes the role of the Church in shaping the likeness of God as participation in Divine life and energies.

Keywords: Anastasius Sinaita, Gregory Palamas, Maximus the Confessor, image of God, likeness of God, microcosm, logos of being, logos of goodness, logos of everlastingness, dichotomy, trichotomy, anthropological paradigm, created and uncreated virtues, deification.

The article was submitted on 2/11/2025; approved after reviewing on 3/1/2025

Введение

Античные философы именовали человека термином «микрокосмос» (греч. «μικρὸς κόσμος»), т. е. малый мир, малый космос, который заключает в себе все элементы мироздания. Вслед за ними свт. Григорий Нисский говорил, что человек — это некий малый мир, содержащий в себе те же стихии¹, которыми наполнена вселенная, и объединяющий собой всякий род жизни.

В то же время у святых отцов отношение к самому термину «микрокосмос» было отличным от того, какое имело место в Античности. Для древних авторов это гордое наименование, в котором они видят залог величия человека, тогда как у отцов Церкви нередко встречается ироническое отношение к этому термину. Так, тот же свт. Григорий Нисский замечает:

«Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши»².

Для отцов Церкви во взгляде на человека характерна обратная перспектива в сравнении с той, которая наблюдается у языческих мудрецов. Если для последних величие человека заключается в том, что роднит его с мирозданием, поскольку сам космос мыслится как божественное начало, то отцы Церкви усматривают величие человека в том, что выделяет человека из мира, отличает от него. А выделяет его, по учению отцов, образ сотворения: человек сотворён по образу Божию.

Подлинное величие человека заключается не в том, что роднит его с миром, а в том, что его от мира отличает — в сотворённости по образу и подобию Божию.

Прямой библейский смысл понятия образа Божия в человеке: как Бог царствует над всем миром, так и человек наделен царским достоинством и поэтому призван владычествовать над Вселенной:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу

1 См.: *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis* 16 // PG. 44. Col. 177D. Рус. пер.: *Григорий Нисский. Об устройении человека*. Санкт-Петербург, 2000. С. 65.

2 *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis* 16 // PG. 44. Col. 177D–180A. Рус. пер.: *Григорий Нисский. Об устройении человека*. С. 65.

Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 26–27).

В святоотеческом учении под образом Божиим в человеке главным образом понимаются:

- во-первых, его разумная бессмертная душа, свойства которой суть отражения божественных свойств;
- во-вторых, особое присутствие Бога в каждом человеке, а именно: причастность каждого человека «логосу бытия»³, посредством которого человек 1) имеет возможность стремиться к Богу и познавать Его, а также 2) поставляется в особые отношения с Богом, в отличие от прочего творения (за исключением ангелов);
- в-третьих, понимается весь духовно-телесный состав человека как сотворённый по образу человеческой природы воплотившегося Сына Божия.

В рамках этой святоотеческой традиции об образе Божиим в человеке рассуждает и прп. Анастасий Синаит. Этот автор особенно интересен при рассмотрении этого учения, потому что ему принадлежит систематический экзегетико-догматический труд, посвящённый этой теме, что видно из самого его названия — «Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию». В святоотеческой письменности систематический вероучительный трактат в принципе редкий жанр. Это касается трудов и по широкой догматической тематике, и по отдельным вопросам вероучения.

В «Трёх словах об устройении человека по образу и по подобию Божию» святой отец ярко и чётко излагает свои антропологические воззрения, неразрывно связанные с триадологией, христологией и сотериологией. «Слова» посвящены полемике против христологической ереси — монофелитства. До кон. XX в. полностью было опубликовано только третье «Слово»⁴. От двух других «Слов» до нас дошли лишь отрывки⁵, причём первое «Слово» приписывалось ещё и свт. Григорию Нисскому⁶. Вследствие этого многие исследователи ошибочно утверждали о заимствовании, даже дословном, ряда идей прп. Анастасием

3 См.: *Maximus Confessor. Capita de caritate* 3, 25 // PG. 90. Col. 1024BC.

4 *Anastasius presbyter Sinaita. Sermo III* // PG. 89. Col. 1151–1180.

5 *Anastasius patriarcha Antiochenus. E sermone: Secundum imaginem, fragmentum* // PG. 89. Col. 1143–1148.

6 *Gregorius Nyssenus. Ad imaginem Dei et ad similitudinem* // PG. 44. Col. 1327–1346.

у Нисского святителя⁷. Именно в таком неполном виде труд прп. Анастасия был переведён до революции на русский язык⁸. К.-Х. Утеманн (нем. К.-Н. Uthemann) в издании 1985 г. привёл критический текст «Слов»⁹. К.-Х. Утеманн доказал принадлежность всех трёх «Слов» прп. Анастасию Синаиту и показал, что третье «Слово» датируется, самое раннее, 701 г., тем самым отодвинув дату смерти святого отца на начало VIII в. Русский перевод «Слов» с подробными комментариями был осуществлён А. И. Сидоровым, который опубликован сначала в журнале «Альфа и Омега»¹⁰, а затем отдельным изданием в серии «Библиотека отцов и учителей Церкви»¹¹.

К «Трёх словам об устройении человека по образу и по подобию Божию» по смыслу примыкают ещё два антимонофелитских догматических сочинения прп. Анастасия: «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов», впервые опубликованные в том же издании Утеманна¹².

1. Разумная душа как образ Божий

В святоотеческом богословии разумная душа часто называется образом Божиим. Она сотворена как некое подражание Богу, Божественной природе и её энергиям: душа, как Бог, является непознаваемой по сущности и познаваемой по своим действиям¹³. К энергиям (свойствам) души относится вся совокупность совершенств, которыми она обладает, в том числе дар слов, творческая способность, которая реализуется через тело и дар общения.

- 7 См., например: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Москва, 1996. С. 157–159, 208.
- 8 *Анастасий Синаит, прп.* Из слова об образе Божиим / пер. В. Металлова // БВ. 1915. Т. 2. № 7/8. С. 381–404 (1-я пагин.); *Анастасий Синаит, прп.* Из Слова об образе Божиим (Отрывок) Анастасия пресвитера на горе Синай Слово 3-е. Анастасия пресвитера Слово о творении Божиим по образу и подобию (Отрывок) / пер. В. Металлова // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. II. Сергиев Посад, 1915. С. 1–26.
- 9 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* Turnhout. Leuven, 1985. P. 1–83.
- 10 *Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). С. 89–118; 1999. № 1 (19). С. 72–91; 1999. № 2 (20). С. 108–146.
- 11 *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. Москва, 2003. С. 25–189.
- 12 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 84–96 и P. 97–157.
- 13 См.: *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis* 11 // PG. 44. Col. 156B. Рус. пер.: *Григорий Нисский. Об устройении человека.* С. 42.

Когда святые отцы отождествляют образ Божий не со всей душой, а с её отдельным свойством — со свободой человека, его умом или разумом, даром слова, творческой способностью или любой другой энергией души, то они используют обычный для патристической литературы стилистический прием (синекдоху¹⁴), при котором название целого переносится на часть. Поэтому не следует усматривать образ Божий исключительно в отдельных энергиях, свойствах души, но правильно полагать, что сама разумная душа со всеми ей присущими энергиями есть образ Божий.

Разумная душа, по словам свт. Григория Нисского, сотворена как отражение Бога:

«...ум украшается подобием красоты первообраза, формируясь чертами того, что явлено ему, как будто [отражение в] зеркале...»¹⁵.

Как образ человека в зеркале во всем похож на самого человека, так и душа человека является целостным отражением, образом Самого Бога со всеми Его свойствами; но как образ человека в зеркале не есть человек, так и сотворённая душа человека не есть Сам нетварный Бог.

Если душа есть образ Божий, то, как учит свт. Григорий Нисский, тело человека есть «образ» души:

«...согласно той же самой аналогии [с зеркалом], мы приходим к выводу, что и управляемая умом [то есть душой] природа связана с умом и сама красотой прилегающего к ней, делаясь как бы зеркалом зеркала»¹⁶.

Прп. Анастасий Синаит, в согласии со святоотеческой традицией, видит образ Божий именно в человеческой душе. Причём это Божественное отражение в душе святой отец описывает весьма многообразно.

Так, Синаит говорит о тройственном строении человеческой души как об образе Троицы. Обычно в святоотеческой традиции вслед за античными философами говорится о трёх свойствах души: воля и разум, чувство или разумное, желательное и яростное начала. Прп. Анастасий же видит в душе несколько иную тройственность:

«Но давай перейдем к самому важному, что составляет “по образу и по подобию”, чтобы показать <...> единое Божество в Троице. Что же это такое? Ясно, что это есть опять же душа (ψυχή), ее

14 Συνεκδοχή (*греч.*) — риторическое употребление слова в ином по объёму смысле.

15 Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 12 // PG. 44. Col. 161C. Рус. пер.: Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 48.

16 Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 12 // PG. 44. Col. 161CD. Рус. пер.: Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 48–49.

мыслящий разум-слово (λόγος) и ум (νοῦς), который апостол называл духом (πνεῦμα), когда увещевал нас быть святыми душой, телом и духом [1 Фес. 5, 23]»¹⁷.

Мы видим, что этот образ Троицы в человеческой душе не просто в её тройственности. Прп. Анастасий видит образ Каждого из Лиц Троицы: образ Отца в душе, образ Слова в разуме-слове, образ Святого Духа в уме человека:

«Ибо душа является нерожденной и беспричинной во впечатление нерожденного и беспричинного Бога и Отца, но не является нерожденным ее мыслящий разум, неизреченно, незримо, необъяснимо и бесстрастно рожденный из нее. Ум же не является ни беспричинным, ни рожденным, но есть исходящий, проникая во все и все рассматривая по образу и по подобию Всесвятого и исходящего Духа, о Котором говорится: “Дух все проникает, и глубины Божи” [1 Кор. 2, 10]»¹⁸.

Продолжая обыгрывать тройственность души по образу тройственности Божества, прп. Анастасий говорит о том, что образ проявления Ипостасей Святой Троицы в домостроительстве нашего спасения виден в духовном развитии человеческой души от младенческого возраста в познании человеком Таинства Святой Троицы. Так, разум-слово и ум в человеке проявляются не сразу, подобно тому как Бог Слово воплотилось и тем явило Себя миру не сразу после творения человека и его грехопадения, а «во время оно», и Дух Святой сошёл на апостолов в Своё время — в день Пятидесятницы:

«...выходя на свет боговедения, подобно младенцу при рождении, он¹⁹, благодаря руководству закона, являет себя [уже как бы] одушевленным: познает Бога и Отца, содержащего в Себе сущностное Слово и сущностный Дух (как душа содержит в себе разум и дух), но не вмещает пока, вследствие великой немощи воли и младенчества своего, откровение Слова и Духа, дабы, посредством [незрелого] богопочитания, не впасть в многобожие. Затем, по мере прохождения времени, наше мирское естество, подобно возрастающему дитяти, начинает рассуждать, научаемое Богом и Отцом, словно некоей

17 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 17. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 47–48.*

18 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 17–18. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 48–49.*

19 Человек.

душой, дабы познать, пока смутно и как бы посредством неясных и косноязычных пророческих назиданий, первую попытку выражения и проявления сокрытого и присущего Отцу Слова. После этого косноязычного и туманного выражения Слова (я имею в виду речения Моисея и пророков), наступает время, когда совершенное Слово Божие, исходя, словно из неких уст, из материнской утробы Девы, [изрекается] ясно и отчетливо, и мирское естество человеческое узнает, наконец, благодаря [воплощенному] Слову и через Него, совершенную полноту троичности своей. Оно воспринимает, словно некий ум, Святой Дух, Который поселяется в нем не извне, перемещаясь [до этого] в пространстве, но бывает явленным в этом естестве изнутри него, то есть из души и разума, или же от Отца и Сына»²⁰.

Троичность души проявляется и в том, что она является образом Промышления Божия о творении. И здесь Синаит опирается на мнение «внешних», которые видели в душе некое другое разделение, более общепринятое, чем разделение, предложенное выше прп. Анастасием:

«Вследствие этого внешние мудрецы и еще иным образом определяют трехчастность нашей души, говоря, что она обладает желательным, разумным и яростным [началами], чтобы посредством желательного [начала] прилепляться любовью к Богу, посредством разумного — воспринимать от Него ведение и мудрость, а посредством яростного — противостоять духам злобы (См. Еф. 6, 12). И в этих трёх [началах] душа опять начертывает свой образ Божий. Ибо Трои́единый Бог тремя способами управляет и руководит <...>. Он либо творит, либо предвидит, либо воспитывает. И желательное [начало] души есть по образу зиждительной силы Божией, ибо оно осуществляет [всякое] действие; разумное [начало] есть символ промыслительной силы Божией, а яростное [начало] обозначает воспитывающую [силу Божию]»²¹.

Прп. Анастасий здесь ссылается на учение Платона о трёх началах души из диалогов «Государство» и «Федр»²².

20 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 22–23. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 59–63.

21 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 19–20. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 52–55.

22 См., например: Клейман П. Философия. Краткий курс. С. 20: «Разумное начало обращено на познание и сознательную деятельность <...>. Яростное начало отвечает за желания человека <...>. Волнения яростного начала провоцируют гнев и ощущение несправедливости <...>. Желательное начало отвечает за основные потребности и желания, например,

Эти два деления единой души на три силы, согласно прп. Анастасию, не суть различные деления. Между своим (душа, разум-слово и ум) и общепринятым (воля, разум и чувство или желательное, разумное и яростное начала) делением души Синаит усматривает тесную связь:

«Равным образом желание есть своеобразное свойство души, ибо младенцы, будучи только еще одушевленными, еще до того, как начать говорить, сразу же испытывают желание материнской груди и сна; разумное [начало], как это очевидно, есть своеобразное свойство разума, а яростному [началу] присуще возникать в уме, и именно ум приводит в смущение тот, кто гневается вопреки естеству»²³.

Такая терминология (душа, разум-слово и ум) позволяет прп. Анастасию настаивать на единстве души, в противовес Арию и Аполлинарию, которые строили свою христологию на строгой трихотомии, говорящей об отдельной от души субстанции — духе. Прп. Анастасий же придерживается в антропологии дихотомии: душа со своими силами — умом и разумом — едина по своей природе, ибо ни ум, ни разум-слово не есть отдельная от души сущность. Они суть проявления единой души:

«Затем обратиться от этой Святой Троицы к образу Ее — я имею в виду троицу, сущую внутри нас, — и увидишь, что три наименования являются взаимосвязанными и тесно соединенными. Ибо когда ты говоришь: “Душа разумная и мыслящая”, то ясно обозначаешь этим также разум и ум; а когда ты произносишь слово “разум”, то, естественно, обнаруживаешь этим словом разумную душу, породившую его; наконец, когда ты говоришь “ум”, то, несомненно, являешь и душу с разумом. Ибо от чего происходит ум, если не от души и разума?»²⁴

чувство голода или жажды <...>. Для объяснения трех начал души Платон рассматривает три разных сословия справедливого общества: сословие воспитателей (высшее), сословие воинов (стражей) и сословие кормильцев (прочих граждан). По Платону, разумное начало должно управлять решениями человека, яростное — помогать разуму, а желательное — подчиняться. Добившись правильного взаимоотношения между тремя началами души, человек достигнет личной справедливости. Также Платон считал, что в идеальном обществе разумное начало представлено высшим сословием (философы, управляющие обществом), яростное — стражами (воины, обеспечивающие подчинение остального общества высшему сословию), а желательное — кормильцами (рабочие и торговцы).

23 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 20–21. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 55.*

24 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 28. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 73.*

Из единства души вытекает её единое, нераздельное естественное действие. Для прп. Анастасия единство действия означает единство природы, подобно единому действию Лиц Пресвятой Троицы:

«Поэтому они, обладая нерасторжимыми и взаимосвязанными наименованиями, имеют единое, нераздельное и сущностное действие. Ибо едино и подобно действие Отца и Сына и Святого Духа, как едины мощь, сила, хотение и воля Их. Ведь когда Отец совершает что-нибудь, тогда неотделимо соучаствует с Ним и Сын; а когда Сын или Святой Дух исполняют что-нибудь, то нераздельно содействует Им и Отец. Ни Сын не делает ничего самопроизвольно и сам по себе без Отца, ни Отец — без Сына и Духа, ни Дух — без Отца и Сына. Теперь вновь обратиться от Первообраза к впечатлению, которым является наша душа, созданная по образу и по подобию Божию, и усмотри в нас такое же единое и подобное действие. Ибо душа не совершает ничего без разума, разум — без души, а ум не исполняет ничего сам по себе, без души и разума, поскольку единоприродны, однородны и взаимосвязаны общая сила и действие их, будучи по образу и по подобию Божию»²⁵.

Кроме того, прп. Анастасий говорит об образе Божиим в человеческом разуме, что разум-слово имеет двойственное рождение: сначала в сердце в виде мысли, а затем через уста в виде произнесённого слова. В этом преподобный отец видит образ единого Христа, имеющего двойное рождение: сначала превечно рождённого от Отца и затем родившегося во времени от Девы Марии:

«Ибо разум рождается в сердце неким непостижимым и нетелесным рождением и пребывает внутри него неведомым; и он же рождается посредством уст и тогда всеми познается. Однако при этом он не отделяется от породившей его души, дабы мы, через два рождения нашего разума, ясно познали, по некоему образу и подобию, два рождения Бога Слова»²⁶.

Следствием того, что, будучи образом и подобием Божиим, душа обладает неизъяснимой красотой, что объясняет враждебность к человеческой душе падших духов:

25 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 28–29. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 74–75.*

26 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 16. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 49–50.*

«Душа обладает невообразимой и неопикуемой красотой, вследствие чего вожделяют и питают страсть к ней враждебные духи, ибо из всех умных [сущностей] она [одна] носит самый прекрасный образ»²⁷.

Итак, прп. Анастасий говорит о том, что душа и после грехопадения несёт в себе образ Божий, так как безгрешна при рождении:

«... ведь Адам изменил и обратил от нетления к тлению не всё естество, но только тело, созданное из земли [Быт. 2, 7] и принадлежащее к изменчивой природе — оно-то и претерпело изменение, став вследствие преступления [заповеди] тленным и смертным из нетленного и бессмертного»²⁸. Это есть тот [человек], который, как гласит Евангелие, попался разбойникам и остался от их ударов если не совсем мёртвым, то едва живым [Лк. 10, 30]. Ибо душа, сотворённая из бессмертной и неизменной сущности Божией²⁹ через вдыхание Бога [Быт. 2, 7], хотя и ниспала вместе [с телом] из-за прикосновения к древу [Быт. 3, 1–6], но тем не менее осталась в собственном, по образу и по подобию Божию, нетлении и бессмертии. Поэтому она не нуждается, как тело, в сущностном преображении, но только в некоем разумном исправлении и исповеди, которые не требуют уничтожения воли, дабы не стать [человеку] неразумным, и не требуют также упразднения действия, чтобы не стать [ему], наподобие бездушных тварей, мёртвым и бездеятельным»³⁰.

Рассуждая аналогично, прп. Анастасий Синаит опровергает аргумент монофелитов об отсутствии во Христе человеческих действия и воли по причине того, что человек при грехопадении извратил свою волю настолько, что (как утверждал и блж. Августин Иппонийский) потерял способность творить добро без прямого вмешательства Божия:

- 27 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas*. P. 18. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 46.
- 28 Ср. Быт. 3, 19 и Прем. 2, 23–24: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его».
- 29 Святой отец имеет в виду, конечно, не единосущие души человеку Богу, а присутствие в душе нетварной Божественной энергии, бессмертие и нетление души. Об этом подробнее в следующем пункте данной статьи.
- 30 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas* III, 4, 86–101 // CCSG. 12. P. 74–75. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 165–166.

«И еретики прекословят нам: “Человек извратил и всё человеческое, поэтому не подобает и недостойно говорить, будто во Христе есть человеческая воля и человеческое действие”»^{31, 32}.

Благодаря своей разумности, душа имеет высочайшее предназначение после телесной смерти. Прп. Анастасий превозносит разумную душу, достигшую спасения. Души святых превыше ангельского мира, благодаря наличию в них образа и подобия Божия и благодаря единосущию по Его человечеству с Богом Словом. Синаит заканчивает своё первое «Слово» гимном душам святых:

«Поэтому богочтимая душа наша после освобождения от тела не посылается на служение, как посылаются ангелы. Последние суть духи служащие и подневольные, а души же святых, которые [удостоились быть] по образу Божию, суть духи господствующие. Ведь если человек после своего преслушания и был умален малым чим от ангел [Пс. 8, 6], как ставший смертным, то, благодаря ипостасному единению с ним Бога Слова, он был сразу намного предпочтен ангелам. Ибо некогда бывший по образу Божию, ныне стал вместе с Богом, и прежде сопричастующий образу Божию, стал теперь передающим образ свой Богу, Которому слава во веки веков. Аминь»³³.

Итак, прп. Анастасий Синаит многообразно говорит о тройственном строении человеческой души как об образе Пресвятой Троицы. Отмечая тройственность души, прп. Анастасий настаивает на её единстве, придерживаясь дихотомии в антропологии: душа со своими силами — умом и разумом — едина по своей природе, поскольку ни ум, ни разум-слово не есть отдельная от души сущность, а суть проявления единой души.

Образ Троицы в душе остаётся и после грехопадения, поэтому душа имеет высочайшее предназначение после телесной смерти. Прп.

31 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas* III, 4, 82–85 // CCSG. 12. P. 74. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 165.

32 Более подробно об учении восточных святых отцов о наследуемых последствиях первородного греха смотри в нашей статье: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 1) // БВ. 2024. № 1 (52). С. 32–63; Они же. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 2) // БВ. 2024. № 2 (53). С. 32–57.

33 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. Turnhout. P. 30–31. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 78–80.*

Анастасий превозносит разумную душу, достигшую спасения, выше ангельского мира именно благодаря наличию в ней образа Божия.

2. Образ Божий как Божественное присутствие в человеке

Каждого человека, в силу его особой причастности Богу, свт. Григорий Богослов называет «частицей Бога»³⁴.

Прп. Максим Исповедник, толкуя данную фразу, настаивает на её буквальном понимании. Каждый человек от рождения является «частицей Бога», поскольку Бог присутствует в нём Своим «логосом бытия»³⁵. Как учит прп. Максим, логос бытия — это и есть образ Божий. Иными словами, образ Божий — это Сам Бог, особым образом присутствующий в человеке. Логос бытия является одним из тропосов (аспектов) индивидуального логоса разумных (греч. λογικῶν) сущностей.

Как учит прп. Максим Исповедник, разумные существа (т. е. ангелы и люди) отличаются от прочего неразумного творения тем, что они, помимо логосов сущего, имеют в себе и индивидуальные логосы разумных (λογικῶν) сущностей³⁶, которые являются предвечными замыслами, в соответствии с которыми Бог сотворил каждое разумное существо. При этом у каждого разумного существа этот логос уникален и неповторим. Поскольку индивидуальный логос — это действие (энергия) Бога в человеке³⁷, то он таким образом являет личностное, особое отношение Бога к каждому разумному существу. Так, Бог любит всех разумных существ одинаково, однако каждого — особым образом.

34 Свт. Григорий Богослов: «Какова обо мне мудрость и что за великая это тайна? Или для того, чтобы, будучи частицей (μοῖρα) Бога и стекши (ῥεύσαντας) свыше, мы не презирали Создателя, — превозносясь своим достоинством и надмеаясь, — хочет [Он], чтобы в борьбе и брани с телом мы всегда к Нему взирали, и чтобы сопряженная [с нами] немощь была детоводительницей [нашего] достоинства?» (*Gregorius Theologus. Oratio 14, 7* // PG. 35. Col. 865B. Рус. пер. цит. по: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. С. 254).

35 *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 7* // PG. 91. Col. 1081C. Рус. пер. с изм.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. С. 262.

36 Этот особый логос, свойственный только разумным существам, прп. Максим Исповедник называет «совокупным логосом всецелого становления разумных сущностей». См.: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 65* // PG. 91. Col. 1392A: «ὁ σύμπας τῆς ὅλης τῶν λογικῶν οὐσιῶν γενέσεως λόγος». Рус. пер. с изм.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. С. 821.

37 Более точно следует сказать, что Божественная энергия находится «в» (греч. «ἐν») логосах и «указывает» (греч. «ὑποσημαίνει») собой на Бога. См.: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 22* // PG. 91. Col. 1257AB.

Вот почему каждый без исключения человек (как и ангелы) отличается от неразумных животных прежде всего особым отношением Бога к нему: Бог присутствует в нём таким особым образом (т.е. индивидуальным логосом разумных сущностей), каким не присутствует в прочем неразумном творении.

Этот индивидуальный логос разумных сущностей, который и есть Сам Бог (Его Божественная энергия), имеет три способа (тропоса) проявления себя в человеке: 1) как «логос бытия», 2) как «логос благобытия» и 3) как «логос приснобытия»³⁸.

- 1) В каждом человеке от рождения Бог пребывает в качестве «логоса бытия» — «образа Божия» (т.е. «образ Божий» в человеке — это Сам Бог, «логос бытия»). Присутствуя в человеке «логосом бытия» (т.е. Божественной энергией), Бог производит в нём постоянное стремление к Себе: Он как бы «тянет» человека к Себе, к тому, чтобы он вошёл в Церковь и стал её членом. По выражению прп. Максима Исповедника, «логос бытия» (образ Божий) производит в каждом человеке «тоску» по Богу (т.е. по Первообразу)³⁹. Присутствуя в человеке как «логос бытия», Бог присутствует в нём именно как Путеводитель к Самому Себе. Поэтому существование в человеке Бога в качестве его «логоса бытия» не сообщает ему спасения и обожения, которые возможны только в Церкви (т.е. в Теле Христовом). Если человек не живёт в соответствии со своим «логосом бытия», призывающим его ко спасению и обожению, то он становится, по словам свт. Григория Богослова, «частицей Бога» «стекшей свыше», т.е. такой «частицей», которая уклонилась от замысла Божия о ней, состоящего в том, чтобы человек стал Богом по благодати⁴⁰. Используя терминологию западного богословия, можно сказать, что логос бытия — это нетварная «призывающая благодать».
- 2) Когда человек, следуя своему «логосу бытия», принимает решение войти в Церковь и становится её членом, тогда Бог присутствует в нём уже как «логос благобытия», т.е. как Спаситель,

38 *Maximus Confessor. Ambiguum liber 65* // PG. 91. Col. 1392A. Рус. пер. с изм.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 821*. См. также: *Maximus Confessor. Ambiguum liber 7* // PG. 91. Col. 1068D–1101C. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 254–274*.

39 *Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem 7* // PG. 91. Col. 1080C.

40 См.: *Maximus Confessor. Ambiguum liber 7* // PG. 91. Col. 1084B–1084C. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 263*.

как Тот, Кто сообщает ему «начаток» обожения, который человек должен приумножить посредством добродетельной жизни. Иными словами, присутствуя в человеке как «логос благобытия», Бог присутствует в нём Своей Боготворящей энергией⁴¹. Важно подчеркнуть, что выбор «благобытия» совершается человеком, его свободной волей, но сама возможность выбора именно «благобытия» возможна только благодаря содействию Бога, Который присутствует в нём в качестве его «логоса бытия». Причастность человека «логосу благобытия» — это причастность «подобию Божию». Оно приобретает в таинстве Крещения в виде «начатка», которое человек призывается приумножить и раскрыть в себе. «Логосу благобытия» может соответствовать понятие «спасающая благодать».

- 3) Если человек во время земной жизни посредством добродетельной жизни раскроет в себе «логос благобытия», то в жизни вечной Бог будет пребывать в нём уже в качестве «логоса приснобытия» (совершенное обожение). Это присутствие Бога в человеке и есть то Царство Небесное, в которое вступает добродетельная душа после смерти. Окончательное раскрытие «логоса приснобытия» совершится после всеобщего воскресения, когда и тело человека всецело станет причастно жизни Царства Небесного.

Таким образом, весь путь человека к Богу, — начиная с простого стремления души к Своему неведомому Создателю, продолжая вступлением в Церковь, стяжанием добродетелей и кончая совершенным обожением в Царстве Небесном, — совершается при постоянном содействии (синергии) Бога, действующего в нём Своими нетварными логосами.

Как правило, вдуновение в лицо человека *дыхания жизни* (Быт. 2, 7) указывает, согласно святым отцам, во-первых, на акт творения души человека «из ничего», во-вторых, на причастность души человека Богу.

Так, свт. Василий Великий пишет:

«Ибо Он вдунул в лицо его, то есть вложил в человека нечто от собственной Своей благодати [т.е. саму благодать], чтобы человек подобным познавал подобное»⁴².

41 *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 42* // PG. 91. Col. 1345C–1345D. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы*. С. 730.

42 *Basiliius Caesariensis. Homiliae in Psalmos XLVIII*, 8, 13 // PG. 29. Col. 419C. Рус. пер.: ПСТКО. 3. С. 584.

Здесь свт. Василий отмечает о том, что Бог даровал каждому человеку способность стремиться к Нему и познавать Его, и эта способность есть Сам Бог, т. е. Божественная благодать, а в терминологии прп. Максима Исповедника — логос бытия.

Прп. Анастасий также говорит о присутствии благодати Божией в душе человека начиная от акта творения:

«Бог, создав в начале Адама по образу и подобию Божию, послал в лицо его через вдуновение благодать, блеск и сияние Пресвятого Духа»⁴³.

А в приписываемом прп. Анастасию Синаиту «Шестодневе» говорится о двух творениях — просто бытии и благобытии. Последнее касается человека и возникает благодаря Воплощению Сына Божия⁴⁴.

Авва Дорофей Газский называет Божественное присутствие в человеке совестью, естественным законом, побуждающего человека к добру и отвращающего от зла:

«Когда Бог сотворил человека, то Он всеял в него нечто божественное, как бы некоторый помысл, имеющий в себе, подобно искре, и свет и теплоту; помысл, который просвещает ум и показывает ему, что — доброе и что — злое, сие называется совестью, а она есть естественный закон. Это те кладези, которые, как толкуют святые отцы, искапывал Исаак, а филистимляне засыпали (см. Быт. 26). Последуя сему закону, то есть совести, патриархи и все святые прежде написанного закона угодили Богу. Но когда люди, чрез грехопадение, зарыли и попрали её, тогда сделался нужен закон написанный, стали нужны святые пророки, нужно сделалось самое пришествие Владыки нашего Иисуса Христа, чтобы открыть и воздвигнуть её (совесть), чтобы засыпанную оную искру снова возжечь хранением святых Его заповедей»⁴⁵.

Итак, человек есть образ Божий не только потому, что его разумная душа является тварным образом и отображением своего первообраза — нетварного Бога, но и в силу причастности «логосу бытия», согласно терминологии прп. Максима Исповедника. Учение других отцов согласуется с этим учением прп. Максима, хотя тот же прп. Анастасий Синаит не употребляет выражение «логос бытия»,

43 *Anastasioi Sinaitae Viae dux*. P. 17. Рус. пер.: Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». С. 306.

44 *Anastasius Sinaita*. Hexaemeron. P. 4–6.

45 *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения 3 // Он же. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Москва, 2010. С. 72.

но говорит о присутствии в человеке благодати Божией. Именно это специфическое присутствие Бога в душе каждого человека главным образом отличает его от всего животного и растительного мира.

4. Христологический смысл образа Божиего в человеке

Святые отцы учат, что не только душа есть образ Божий, но и весь человек, состоящий из души и тела, есть образ воплощённого Сына Божия.

Иными словами, человек изначально творится по образу человеческой природы воплотившегося Христа. Сложная человеческая природа, как состоящая из двух природ: души и тела, изначально творится Богом таким именно образом, чтобы стать сосудом для Божественной природы, поэтому Воплощение не является следствием грехопадения, но предустановлено, предопределено Богом: Воплощение, т. е. соединение Бога и человека в Ипостаси Христа, является целью творения и человека, и всей вселенной. Отметим также, что образ соединения души и тела в одну человеческую ипостась впоследствии использовался святыми отцами для иллюстрации соединения двух природ во Христе — Божественной и человеческой.

Свт. Кирилл Александрийский, объясняя ипостасное соединение Божества и человечества, использует антропологическую парадигму, т. е. приводит пример человека, который представляет собой единое существо, единую ипостась, единое лицо, состоящую из двух реально различных природ, души и тела. Согласно святителю Кириллу, Божество и человечество во Христе соединились ипостасно подобно тому, как ипостасно соединяются душа и тело в человеке. Это есть особый вид единства, предполагающий не внешнее подлеположение природ, как у Нестория, но их взаимное общение и взаимное проникновение внутри единой Ипостаси.

«Не двойственен один и единственный Христос, хотя Он и мыслится соединенным из двух, притом различных вещей (πραγμάτων), подобно тому как и человек мыслится состоящим из души и тела, но не двойственным, а одним из обоих»⁴⁶.

Следуя свт. Афанасию и свт. Кириллу, прп. Анастасий говорит, что соединение души и тела человека символически отображает соединение двух природ во Христе — Божественной и человеческой:

«Творя двойственного человека, который является зримым и незримым, [Бог] назвал его Твоим образом и подобием, ибо человек — смертен и бессмертен, впечатлевая мыслящей и бессмертной душой Твое, Христе, Божество, а в страстном теле [своем] нося истинный образ Твоего Человечества, единосущного ему»⁴⁷.

Далее в словах прп. Анастасия мы видим противоречие. В одном месте он говорит о том, что при творении Адама сначала было создано тело, а затем вдунута душа:

«Вот почему человек, в отличие от ангелов и домашних животных, был создан не из одной сущности, но из неких двух, неподобных и иносущных вещей: материи и нематериального, перстного и божественного, тленного и нетленного. И поскольку не мы пришли к Богу, а, наоборот, Бог пришел к нам, то [из этого можно заключить, что] прежде было вещественное, а затем уже к перстному [присоединилось] божественное»⁴⁸.

Но чуть далее, говоря и о творении Адама, и о зачатии любого человека, настаивает на одновременности появления души и тела:

«И ни тело не образовывается и не устрояется раньше, чем душа, ни душа не упреждает тело и не предсуществует ему; но смертное и бессмертное, словно две инородные сущности, взаимосочетаются, [образно] являя ипостасное единение двух инородных сущностей Христа — бессмертного Божества и смертного человечества Его»⁴⁹.

Далее прп. Анастасий толкует непростые для экзегезы слова Божии, сказанные Творцом после грехопадения прародителей:

«Слова: “Вот, Адам стал (после преступления [заповеди]) как один из Нас” [Быт. 3, 22] — ясно и недвусмысленно представляют телесную плотность Воплощения Бога Слова, Одного от Троицы. Следует отметить, что тогда, когда [Адам] стал вещественным и тленным, ему было сказано: “Как один из Нас”. Утверждающие, что Бог изрёк это, насмехаясь над ним, обманутым змием, пусть обратят внимание на то, что глас Божий не созвучен совету змия. Ибо змий

47 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 39. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 83.*

48 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 36–37. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 90–91.*

49 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 41. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 97–98.*

говорит: “Вы будете, как боги” [Быт. 3, 5], но Бог не изрекает: “Вот, вы стали, как боги”, а говорит: “Вот, Адам стал как один из Нас”. Если змий словами: “Вы будете, как боги” — научает прародителей наших многобожию, то Бог обращается к Адаму не от лица множества, но от лица единого [Бога] и говорит: “Стал как один из Нас”, то есть как Один из Святой Троицы <...>. В устроении сложного Адама было ясно предначертано таинство Вочеловечивания Христа, и поэтому он назван ставшим словно Одним [из Святой] Троицы»⁵⁰.

Обычно эти слова толкуются святыми отцами как сказанные Богом Адаму именно в качестве укоризны после его преслушания. Синаит же говорит о приобретении Адамом тления, которое было и у Христа до Его Воскресения.

Итак, прп. Анастасий, как мы видим, утверждает, что Адам стал вещественным (вернее, дебелим) и тленным только после грехопадения. До вкушения запрещённого плода он имел другое — нетленное, бессмертное и близкое к невещественному — тело и лишь после обольщения змием был одет в «кожаные ризы», т.е. тленную плоть:

«Адам отображает и предотпечатлевает Воплощение и телесную плотность человеческого рождения нетленного и невещественного Бога Слова и в том, что он, вместо нетленного, бессмертного и близкого к невещественному тела, которым обладал [до грехопадения], был переоблачен Богом в тело нынешнее — более дебелие и страстное»⁵¹.

На такой смысл наготы и одевания Адама указывает и свт. Григорий Богослов в «Слове 38, на Богоявление, или на Рождество Христово»:

«Когда же, из-за зависти и обольщения жены, которому она подверглась как слабейшая и которое произвела как искусная в убеждении <...> человек забыл данную ему заповедь и побежден горьким вкушением; тогда через грех делается он изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога, облекается в кожаные ризы (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть), в первый раз познает собственный стыд и укрывается

50 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 41–42. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 99–101.*

51 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 42. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 101.*

от Бога. Впрочем, и здесь приобретает нечто, именно смерть — в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным»⁵².

Если слова свт. Григория несут и буквальный смысл: ризы эти были действительно сняты с закланных Богом животных, смертных по своей природе, почему и Адам стал смертным, то прп. Анастасий настаивает на богозданности этих риз. Дебелое наше тело — тоже творение Божие (хотя и после грехопадения), ибо символизирует человеческое естество Христа:

«Бог [облачил Адама], не совлекши и не отняв [эти ризы] у какого-либо скота, но бессемянно и боголепно поставил его над [всяким прочим] естеством. Отсюда ризы эти не скотоподобны, не берут свое начало в неразумном естестве, но, как и сам человек, созданы рукой Божией. Ведь [тем самым] ясно и несомненно предначертана богозданная и бессемянная плоть Бога Слова, которую соделал Ему [Сам] Бог»⁵³.

Несмотря на то, что Адам был облачён в кожаные ризы нашей смертной дебелой плоти после своего грехопадения, эта плоть создана Богом. Это дает основание прп. Анастасию отвергнуть манихейство с его учением о греховности тела.

Итак, человек изначально творится по образу человеческой природы воплотившегося Христа. Сложная человеческая природа, как состоящая из двух природ, души и тела, изначально творится Богом таким именно образом, чтобы стать сосудом для Божественной природы, поэтому Воплощение не является следствием грехопадения, но предусмотрено, предопределено Богом: Воплощение, т. е. соединение Бога и человека в Ипостаси Христа, является целью творения и человека, и всей вселенной.

Отметим также, что образ соединения души и тела в одну человеческую ипостась впоследствии использовался святыми отцами для иллюстрации соединения двух природ во Христе — Божественной и человеческой. Поэтому такое понимание образа Божия в человеке соединяет различные разделы вероучения Церкви: триадологию, христологию, антропологию и сотериологию (См. Гал. 3, 27).

52 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38, 12 (In Theophania) // PG. 36. Col. 324. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя // ПСТСО. 2. С. 447.*

53 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, неспон Opuscula adversus monothelitas. P. 43. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 103–104.*

3. Дополнительные смыслы понятия «образ Божий» в богословии прп. Анастасия Синаита

Прп. Анастасий Синаит видит образ Троицы в разделении человечества на единосущные ипостаси. При этом каждый из первых людей является отображением конкретного Лица Троицы:

«Бог привел в бытие Адама беспричинно и нерожденно, сына же — второго человека — соделал рожденным; Еву же не рожденно и не беспричинно, но по восприятию и исхождению; Он неизреченным образом привел в бытие от сущности беспричинного Адама. И не являются ли эти три лица пращуров всего человечества, или [три] единосущные ипостаси, отпечатлительно созданными, как это представляется Мефодию, по некоему образу Святой и единосущной Троицы: беспричинный и нерожденный Адам есть образ и изображение беспричинного Бога и Отца — Вседержителя и Причины всяческих, рожденный сын Адама есть образ предначертанный рожденного [от Отца] Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую Ипостась Святого Духа»⁵⁴.

Это место из несохранившегося неизвестного произведения сщмч. Мефодия Олимпийского, епископа Патарского, сохранилось только в цитации прп. Анастасия.

В словах Христа из Первосвященнической молитвы: *«Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня»* (Ин. 17, 21), которые явно соотносятся с таким триадологическим пониманием образа Божия в человечестве, состоящем из множества ипостасей, но имеющих одну природу, Церковь видит обоснование заповеди из Нагорной проповеди о любви друг к другу (Ин. 13, 34–35). Хотя человеческая природа реализована во множестве отделенных друг от друга человеческих ипостасей, в отличие от Божественной природы — единой в трёх нераздельных Ипостасях, единство в любви Божественных Ипостасей, как и любовь Бога к падшему человечеству (Ин. 3, 16), является для христиан примером любви друг к другу.

Кстати, мысль прп. Анастасия исключает всякий намёк на возможность учения об исхождении Святого Духа и от Сына. Ева получает свое бытие только от Адама, а их сына, который соотнесён с Сыном Божиим, ещё не было на момент её появления.

54 Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, *necnon* Opuscula adversus monotheletas. P. 10. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 38–39.

Образ Святого Духа в Еве свт. Анастасий видит и в том, что ей, в отличие от Адама, не было вдунуто Богом дыхание жизни:

«Поэтому Бог и не вдунул в Еву дыхание жизни [Быт. 2, 7], поскольку она есть изображение Святого Духа — дыхания и жизни и поскольку ей надлежало, посредством Святого Духа воспринять Бога — подобно сущее Дыхание и Жизнь всяческих»⁵⁵.

Здесь преподобный отец употребляет общераспространённый в святоотеческой письменности прообраз Пресвятой Богородицы, коим является Ева (параллельно Адам — прообраз Христа). Именно Богородица подразумевается, когда говорится о том, что Еве надлежит в будущем принять Бога посредством Святого Духа.

Итак, как было сказано выше в предыдущем пункте, триадологический смысл образа Божия в человечестве объединяет уже триадологию с антропологией и другими частями вероучения Церкви.

4. Понятие о подобии Божиим. Соотношение между образом и подобием Божиим

Некоторые святые отцы не делали различия между образом и подобием. В частности, на тождественности этих терминов настаивали святители Афанасий и Кирилл Александрийские, а также и прп. Анастасий Синаит. В русской богословской традиции такого мнения придерживался свт. Филарет Московский, который, ссылаясь на еврейский текст Библии, показывал, что понятия образа и подобия нередко являются в Священном Писании взаимозаменяемыми.

Действительно, в Быт. 1 сказано о намерении Бога сотворить человека по Своему образу:

«сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Быт. 1, 26).

Но в следующем 27-м стихе говорится о том, что Бог сотворил человека по образу Своему, о подобии же умалчивается:

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1, 27).

Однако в других местах говорится о создании человека по подобию Божию: *Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию*

55 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monothelitas. P. 10–11. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 39.*

Божью создал его (Быт. 5, 1); *им⁵⁶ благословляем Бога и Отца, и им про-
клинаем человеков, сотворенных по подобию Божию* (Иак. 3, 9).

Иногда, впрочем, Писание говорит об образе Божиим или об образе Христа, который нам ещё предстоит приобрести (что в современном богословии передается понятием «подобие», «уподобление»):

«А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3, 8–10);

«Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18);

«Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп. 3, 21);

«Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15, 47–49).

Другие же христианские писатели, начиная со времени Оригена, и современные православные богословы проводят достаточно четкое различие между понятиями образа и подобия, ссылаясь на указанное выше различие в стихах 26 и 27 первой главы Бытия.

Следуя устоявшейся богословской терминологии, можно утверждать, что образ Божий неотъемлем от человека, а подобие Божие достигается человеком через соединение с Богом (с Божественной благодатью) и пребывание в Нём. Именно в Церкви образ Божий приобретает и подобие Богу. Подобие Божие есть обожение, т. е. причастность человека Божественным боготворящим энергиям, Божественной жизни.

Тем не менее представляется неверным говорить о противоречии между теми святыми отцами, которые различали образ и подобие Божие в человеке, и теми, которые их отождествляли. Дело в том, что индивидуальный логос разумных сущностей, включающий в себя и «логос бытия» (образ Божий), и «логос благобытия» (подобие Божие), является единым и неделимым, хотя и имеет в себе внутреннее различие между этими «тропосами». А коль скоро каждый человек по факту своего бытия причастен своему (в смысле — личному) индивидуальному логосу разумных сущностей, то, следовательно, в каждом человеке

реально присутствует и образ Божий, и подобие Божие: «логос бытия» (образ Божий) присутствует во всех людях реально и актуально, а «логос благобытия» (подобие Божие) — реально, но потенциально. «Логос благобытия» актуализируется через принятие человеком Крещения. Однако степень этой актуализации зависит от того, насколько в «добровольном уступании» (*греч.* «ἐκχώρησις γυνωμική»)⁵⁷ сам человек позволит Богу действовать в себе.

О святых, прославленных в лике преподобных, Церковь говорит, что они подобны Богу не по своему внешнему поведению, не по своим добродетелям как человеческим качествам и даже не по своей духовной внутренней жизни, иначе и «бесстрастие», которого достигают люди вне Церкви (например, буддийские монахи), почиталось бы Церковью подобием Богу; но святые подобны Богу в том смысле, что они в особой мере стяжали благодать Духа Святого (т.е. боготворящую энергию).

Поэтому, например, свт. Григорий Палама, учит о том, что добродетели можно разделить на два класса: тварные (человеческие качества, например: любовь, милосердие, бесстрастие и т.д.) и нетварные (Божественные боготворящие энергии, например: Любовь, Милосердие, Кротость и т.д.)⁵⁸.

Тварные добродетели — это те добрые качества, которые человек может приобрести своими природными силами и способностями, например, любовь, милосердие, бескорыстность, благожелательность, услужливость и т.д. Тварные добродетели можно стяжать и без Бога, вне Церкви. Человек, который приобрёл эти добродетели, в светской среде называется «хорошим» и «добропорядочным».

Нетварные же добродетели (т.е. боготворящие энергии и свойства Самого Бога) человек не может приобрести собственными усилиями, они являются божественным даром человеку. Нетварные добродетели — это та жизнь, которой живёт Бог и причастником которой можно стать только в Церкви.

Для того чтобы провести различие между тварными и нетварными добродетелями более понятным, нужно обратиться к учению о богопознании. Человек, стяжавший в Церкви определённую меру обожения, соответственно в определённой мере дал Богу, боготворящим энергиям действовать в себе. В каждом православном христианине эта мера действия в нём Бога разная, и она определяется мерой личного

57 *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem* 7 // PG. 91. Col. 1076B.

58 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum* V, 28, 119.120 // ГПС. 3. Σ. 377–378. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антиретики против Акиндина*. С. 266–267.

духовного подвига христианина: насколько человек предоставляет Богу действовать в себе, настолько и Сам Бог действует в нём, т.е. совершает через него определённые евангельские заповеди. Так или иначе, такой человек становится «богоносным» и уже не столько сам принимает решения и действует, сколько Бог в нём пребывающий и действующий. Так, апостол Павел сказал о себе: *«Благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною (1 Кор. 15, 10); уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).*

Поэтому все добродетели такого человека (любовь, смирение, доброжелательность, бескорыстность и т. д.) являются не чем иным, как проявлением действия в нём боготворящих энергий Бога, Его нетварных добродетелей.

Напротив, не имеющий в себе Бога, действительно пребывающего в нём, имеет, по-видимому, те же самые добродетели (любовь, смирение, доброжелательность, бескорыстность и т. д.), однако они не есть результат действия в нём Бога, но они являются просто его естественными качествами, приобретёнными самовоспитанием и дисциплиной. Такие «естественные» добродетели сами по себе не спасают человека, ведь спасение — это обожение, жизнь в Боге, а не просто нравственная жизнь. Только те «естественные» добродетели похвальны, которые имеют одну цель — предоставить Богу жить и действовать в себе. Собственно говоря, вся православная аскетика посвящена описанию именно того, как правильно совершать «естественные», «тварные» добродетели, чтобы они на практике приводили человека к приобретению добродетелей «нетварных», т.е. к жизни в Боге.

Внешне, по формальным признакам, тварные и нетварные добродетели различить нельзя, поскольку, согласно паламитской парадигме богопознания, «Бог познаётся Богом»⁵⁹, т.е. только тот, в ком действительно присутствует Бог, может определить, в ком Он действительно пребывает и кто в Теле Христовом (Церкви), а в ком Бог действительно не пребывает и кто вне Тела Христова (Церкви).

Для иллюстрации подобия человека Богу святые отцы часто приводят следующий пример: как раскалённый меч, не теряя своей природы и своих природных свойств, приобретает все природные свойства огня и внешне ничем не отличается от него, так и святые, не теряя

59 См.: Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного богосвидения // БХД. 2024. № 1 (21). С. 143–187.

своей человеческой природы и её ипостасных и природных свойств, приобретают природные свойства, энергии Божественной сущности⁶⁰.

Так человек, оставаясь по природе существом тварным, приобретает нетварные качества Бога: действия (энергии) Бога становятся для человека его собственными действиями. Напротив, когда душа человека, пользуясь своим самовластием, начинает жить греховной жизнью, жизнью по страстям и не дает Богу действовать в себе, тогда она лишается действия в себе Божественной благодати, лишается подобия Божия и может ниспасть до полного «неподобия» Ему. Переживая свое «неподобие» Богу и богооставленность, блж. Августин писал:

«И обнаружил я, что нахожусь вдали от Тебя, в области неподобия...»⁶¹.

Выводы

Не отвергая учения античных философов о человеке как микрокосмосе, святые отцы считают, что оно недостаточно для утверждения истинного места человека в мире как венца творения и образа Божия. Одним из ключевых христианских авторов, раскрывающих церковное учение об образе Божиим в человеке, является прп. Анастасий Синаит, посвятивший этому учению систематический экзегетико-догматический труд «Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию». В нем святой отец ярко и чётко излагает свои антропологические воззрения, неразрывно связанные с триадологией, христологией и сотериологией. Учение прп. Анастасия Синаита находится в контексте антропологических воззрений других святых отцов. Особенно важным является вклад в святоотеческое учение о человеке прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы.

Прп. Анастасий Синаит многообразно говорит о тройственном строении человеческой души как об образе Троицы. Причём святой отец видит образ Каждого из Лиц Троицы: образ Отца в душе, образ Слова в разуме-слове, образ Святого Духа в уме человека. Тройственность души по образу Троицы виден также в проявлении Ипостасей Святой Троицы в домостроительстве нашего спасения, в духовном развитии

60 См. подробнее: Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть II: От языка отождествления к языку узнавания // БХД. 2021. № 3 (11). С. 140–159.

61 *Augustinus Hipponensis. Confessiones VII, 10, 16 // Idem. Confessionum libri XIII / ed. M. Skutella (1934). Stutgardiae, 1969. P. 141. Рус. пер. Г. В. Вдовиной цит. по: Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта. Москва, 2022. С. 367.*

души от младенческого возраста и в познании человеком таинства Святой Троицы. Троичность души проявляется и в том, что она является образом Промышления Божия о творении, так как обладает желательным, разумным и яростным началами, которые позволяют любить Бога (желательное начало), воспринимать от Него знание и мудрость (разумное начало) и противостоять бесам и греху (яростное начало).

Отмечая тройственность души, прп. Анастасий при этом настаивает на её единстве, придерживаясь дихотомии в антропологии: душа со своими силами — умом и разумом — едина по своей природе, ибо ни ум, ни разум-слово не являются отдельной от души сущностью, они суть проявления единой души.

Но человек есть образ Божий не только потому, что его разумная душа является тварным образом Бога, но и в силу причастности «логосу бытия». Прп. Анастасий Синаит не употребляет выражение «логос бытия», но говорит о присутствии в человеке благодати Божией. Именно это специфическое присутствие Бога в душе каждого человека главным образом отличает его от всего животного и растительного мира.

Ещё один важнейший смысл понятия «образ Божий в человеке» — христологический. Сложная человеческая природа, состоящая из души и тела, творится Богом таким образом, чтобы стать сосудом для Божественной природы. Антропологическая парадигма, т. е. образ соединения души и тела в одну человеческую ипостась, используется святыми отцами для иллюстрации соединения Божественной и человеческой природ во Христе. Такое понимание образа Божия в человеке соединяет различные разделы вероучения Церкви: триадологию, христологию, антропологию и сотериологию.

Ещё один смысл понятия «образ Божий» в человеке (вернее, во всём человечестве) прп. Анастасий видит в том, что человечество состоит из множества ипостасей, но при этом имеет единую природу. Таким образом, единство в любви Божественных Ипостасей является для христиан примером любви друг к другу.

Касаясь соотношения понятий «образ» и «подобие» Божие в человеке, отметим, что чёткого разделения этих понятий в Священном Писании не прослеживается. Поэтому многие святые отцы, в том числе и прп. Анастасий их отождествляют. Однако позднее в богословии утвердилась терминология, говорящая, что образ Божий неотъемлем от человека, а подобие Божие достигается человеком через соединение с Божественной благодатью и пребывание в Боге. Именно в Церкви образ Божий приобретает

и подобие Богу. Подобие Божие есть обожение, т. е. причастность человека Божественным боготворящим энергиям, Божественной жизни.

Источники

- Anastasii Sinaitae* Viae dux / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1981. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 8).
- Anastasii Sinaitae* Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1985. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 12).
- Anastasius patriarcha Antiochenus*. E sermone: Secundum imaginem, fragmentum // PG. T. 89. Col. 1143–1148.
- Anastasius presbyter Sinaita*. Sermo III // PG. T. 89. Col. 1151–1180.
- Anastasius Sinaita*. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. Turnhout: Leuven, 1985.
- Basilius Caesariensis*. Homiliae in Psalmos // PG. T. 29. Col. 209A–493C.
- Gregorius Nazianzenus*. Orationes 1–26 // PG. T. 35. Col. 395A–1252C.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 38 (In Theophania) // PG. T. 36. Col. 312–333.
- Gregorius Nyssenus*. Ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG. T. 44. Col. 1327–1346.
- Gregorius Nyssenus*. De hominis opificio // PG. T. 44. Col. 123D–256C.
- Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna // PG. T. 45. Col. 10A–105C.
- Gregorius Palamas*. Orationes antirrheticae contra Acindynum // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 3. Αντιρρητικοί πρὸς Ακίνδυνον / ἔκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.
- Maximus Confessor*. Capita X // PG. T. 90. Col. 1177–1185, 1185–1189.
- Maximus Confessor*. Ambigua ad Ioannem // PG. T. 91. Col. 1061–1417.
- Sancti Aurelii Augustini* Confessionum libri XIII / ed. M. Skutella (1934). Stutgardiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1969.
- Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Москва: Благовест, 2010.
- Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. Москва: Сибирская благовонница, 2003.
- Анастасий Синаит, прп.* Из слова об образе Божиим / пер. В. Металлова // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 7/8. С. 381–404 (1-я пагин.).
- Анастасий Синаит, прп.* Из Слова об образе Божиим (Отрывок). Анастасия пресвитера на горе Синай Слово 3-е. Анастасия пресвитера Слово о творении Божиим по образу и подобию (Отрывок) / пер. с греч. студента В. Металлова // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. II. Сергиев Посад, 1915. С. 1–26.
- Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). С. 89–118; 1999. № 1 (19). С. 72–91; № 2 (20). С. 108–146.

- Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти // *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 1. Москва: Изд. Спасо-Преображ. Валаам, мон., 1994. С. 191–263.
- Василий Великий, свт.* Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Москва: Сибирская Благовонница, 2008. (ПСТСО; т. 3).
- Григорий Богослов, свт.* Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя // *Григорий Богослов, свт.* Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Слова. Москва: Сибирская Благовонница, 2007. (ПСТСО; т. 2). С. 442–450.
- Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека / пер., послесл. и примеч. В. М. Лурье. Санкт-Петербург: Аxiома, 2000.
- Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина / пер. с греч. Р. В. Яшунского, ред. пер. О. А. Родионов. Краснодар: Текст, 2010.
- Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; ред., пред. и коммент. Г. И. Беневи́ча. Москва: Эксмо, 2020.

Литература

- Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». Санкт-Петербург: СПбДА, 2018.
- Бирюков Д. С.* Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть II: От языка отождествления к языку узнавания // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 140–159.
- Елиманов В. Е.* Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного богословия // Библия и христианская древность. 2024. № 1 (21). С. 143–187.
- Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 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 (Часть 2) // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 32–57.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Москва: Паломник, 1996.
- Клейман П.* Философия. Краткий курс. Москва: МИФ, 2016.
- Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. Москва: Познание, 2022.

ВЛИЯНИЕ БЛЖ. ФЕОДОРИТА КИРСКОГО НА «АМФИЛОХИИ» СВТ. ФОТИЯ, ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО

(ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ И БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ)

ЧАСТЬ 1

Александр Накаидзе

аспирант кафедры древних языков богословского факультета
ПСТГУ

127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1

a.nakaidze80@gmail.com

Для цитирования: Накаидзе А. Влияние блж. Феодорита Кирского на «Амфилохии» свт. Фотия, патриарха Константинопольского (филологический и богословский анализ). Часть 1 // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 199–217. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.010

Аннотация

УДК 82.091 27-29

В настоящем исследовании впервые осуществляется сопоставление сборника «Амфилохии» свт. Фотия, патриарха Константинопольского (IX век), и «Вопросов на Восьми-книжие» блж. Феодорита Кирского (ок. 386/393 — *circa* 457 гг.) для выявления степени зависимости святителя от антиохийского богослова, также анализа сходств и различий в их толкованиях. Для достижения поставленных целей проводится комплексное изучение нескольких аспектов. Во-первых, анализируется, каким образом свт. Фотий Константинопольский в «Амфилохиях» использует идеи блж. Феодорита Кирского, а также как с филологической точки зрения строит свою аргументацию, осуществляя сокращение и расширение методов толкования. Во-вторых, оценивается степень и характер оригинальности подхода святителя. В-третьих, выявляется первоисточник, послуживший основанием для толкований константинопольского патриарха. В результате автор приходит к заключению, что свт. Фотий в своих интерпретациях трудных мест Священного Писания не подчиняется слепому следованию кирскому епископу, а в «Амфилохиях» обнаруживает как элементы независимости, так и признаки эклектики и компиляции.

Ключевые слова: свт. Фотий, патриарх Константинопольский, блж. Феодорит Кирский, «Амфилохия», «Вопросы на Восьмикнижие», «Толкование на Книгу Бытия», филология, богословие, экзегетика.

Статья поступила в редакцию 24.2.2025; одобрена после рецензирования 13.4.2025

The Influence of Blessed Theodoret of Cyrrhus on the «Amphilochia» of Saint Photius, Patriarch of Constantinople: A Philological and Theological Analysis

Part 1

Alexander Nakaidze

PhD student at the Department of Ancient Languages at the Faculty of Theology at
the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities
6/1 Likhov Lane, 127051 Moscow, Russia
a.nakaidze80@gmail.com

For citation: Nakaidze, Alexander. "The Influence of Blessed Theodoret of Cyrrhus on the 'Amphilochia' of Saint Photius, Patriarch of Constantinople: A Philological and Theological Analysis. Part 1". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 199–217 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.010

Abstract. The present investigation undertakes, for the first time, a comparative analysis of the compendium «Amphilochia» by Saint Photius, Patriarch of Constantinople (ninth century), and the «Questions on the Octateuch» by Blessed Theodoret of Cyrrhus (c. 386/393 — c. 457) to ascertain the extent of the former's reliance upon the Antiochene theologian, while also examining convergences and divergences in their exegetical approaches. To accomplish these objectives, a multifaceted inquiry is conducted across several dimensions. Firstly, the study explores how Saint Photius of Constantinople appropriates the concepts of Blessed Theodoret of Cyrrhus in the «Amphilochia», and, from a philological standpoint, how he constructs his argumentation through the condensation and elaboration of interpretive methodologies. Secondly, the degree and character of the saint's originality are assessed. Thirdly, the primary source underpinning the interpretations of the Constantinopolitan patriarch is delineated. Consequently, the author concludes that Saint Photius, in his exegesis of challenging scriptural passages, eschews uncritical adherence to the bishop of Cyrrhus; rather, the «Amphilochia» evinces elements of autonomy alongside manifestations of eclecticism and compilation.

Keywords: Saint Photius, Patriarch of Constantinople, Blessed Theodoret of Cyrrhus, «Amphilochia», «Questions on the Octateuch», «Commentary on the Book of Genesis», philology, theology, exegesis.

The article was submitted on 2/24/2025; approved after reviewing on 4/13/2025

Введение

В настоящее время исследование не ставит целью всестороннее сопоставление взглядов антиохийского богослова и толкователя блж. Феодорита Кирского со свт. Фотием. Сегодня мы проведем общий обзор, направленный на иллюстрацию зависимости или независимости патриарха в его трактовках экзегетических вопросов. Анализируя шеститомные сочинения, опубликованные В. Лаурдасом и Л. Г. Вестеринком, возникает естественное размышление о возможности авторства свт. Фотия над всеми трактатами, включенными в сборник «Амфилохии». Это касается не только текстов, которые прямо или косвенно связаны с «Вопросами по Восьмикнижию» (лат. «*Quaestiones in Octateuchum*») блж. Феодорита, но и других. В своё время 80-й трактат «Амфилохий» свт. Фотия подвергался критике за недостаточную точность¹. Исходя из этого, а также учитывая наличие фрагментов, заимствованных дословно у различных церковных авторов, некоторые исследователи упрекали святителя в плагиате. Сам патриарх не называл имён первоначальных авторов. Особенно показательно, что в корпусе *Amphilochia* обнаруживается значительное число параллелей с *Quaestiones in Octateuchum* блж. Феодорита, однако его имя в тексте не упоминается.

1. Общая характеристика метода заимствования и оригинальности «Амфилохий»

Анализ свода свидетельствует о сложной биографической судьбе автора: он дважды занимал патриаршую кафедру в Константинополе (858–867 и 877–886 гг.), а также подвергался ссылкам. «Амфилохии» отражают эти жизненные перипетии. Из пролога видно, что первая часть свода (главы 1–75) была создана в период ссылки, следовавшей за смещением с патриаршей кафедры в 867 г., вероятно, в 873–875 гг. Остальная (76–329) собрана из архивных материалов патриарха уже после возвращения в столицу. Предположительно, в составлении сборника участвовали помощники свт. Фотия. В свод включены как богословские тексты, так и отдельные главы светского характера². Предисловие

1. Бронзов А. А. Приложение к переводу II: Примечания (богословского, философского, исторического и проч. характера): к третьей книге [III, 14, 1] // *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Санкт-Петербург, 1894. С. LXXXIII (по пагин. примеч.): «Ср. Фотия трактат περὶ τῶν ὑνωμικῶν θελημάτων τοῦ Χριστοῦ, где неудачно изъясняются мысли св. Максима... и друг[их]».
2. См.: Афиногенов Д. Е. Предисловие // *Фотий Константинопольский, свт.* Амфилохии. 15–21; 38–4 // *Диакрисис.* 2019. № 1 (1). С. 51.

к «Амфилохиям» содержит длинную надпись, указывающую, что сочинение было составлено по просьбе митрополита Кизического Амфилохия. Произведение вобрало в себя богатый опыт предшествующих комментаторов и отличается разнообразием содержания, охватывая различные области знания: экзегетику, догматику, филологию и другие. Однако основная часть посвящена толкованиям Священного Писания. Согласно оценке О. Амслера, из общего числа «вопросов» 260 являются экзегетическими, из которых 64 представляют собой заимствованный материал. Оставшиеся 196 считаются оригинальными трактатами, впрочем их независимость не может быть полностью приравнена к абсолютной свободе и автономии от влияния других авторов³.

Одним из ключевых источников для свт. Фотия является сочинение блж. Феодорита Кирского «*Quaestiones in Octateuchum*», из которого иногда заимствует термины и мысли прямо и открыто. Так, на «Толкование на Книгу Бытия» приходится около 55 ссылок, а на остальной Ветхий Завет (Исход, Левит, Числа и др.) — примерно 43. В тридцати двух случаях свт. Фотий повторяет за блж. Феодоритом практически дословно. Примечательно, что святитель взял именно блаженного за образец для толкования Ветхого Завета. В «Библиотеке» ему посвящены несколько кодексов (31, 46, 56, 203–205, 273). В них свт. Фотий хвалит стиль блж. Феодорита, использует как образец и в вопросах толкования исторических сведений⁴.

Знакомство с «Вопросами на Восьмикнижие» патриарх показывает в 204-м кодексе. По словам самого святителя, экзегет даёт краткое, но при том достойное суждение:

«Были прочитаны толкования на Восьмикнижие того же блаженного мужа. Их надписание соответствует содержанию — “На сложные места Писания”, включая сложности Книги Царств и Книги Паралипоменон. Книга эта в высшей степени полезная и самими своими плодами тотчас же подтверждает, что действительно порождена на свет этим писателем. В ней ясно проявляется его обычный стиль, а в дополнение к этому у неё есть и ещё одно достоинство, обеспечивающее большую ясность и лёгкость восприятия, а именно

3 См.: *Amsler O. Die exegetische Methode des Photios: Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München.* München, 1981. S. 608.

4 См.: *Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 31 (6b 4–10) // Photius. Bibliothèque.* Vol. 1. Paris, 1959. (Collection byzantine). P. 18.

то, что она распределена на главы соответственно недоумениям и их разъяснениям»⁵.

Примечательно, что свт. Фотий называет Феодорита «блаженным мужем» (греч. «μακαρίου ἀνδρός»), а не «святым» (греч. «ἅγιος»). В других рецензиях патриарх часто начинает ответ с чтения отрывка из сочинения кирского экзегета, к которому затем добавляет собственное мнение⁶.

Полное наименование толкований «Восьмикнижия» представлено следующим образом: на греческом языке — «τὰ ἄπορα τῆς Θείας γραφῆς κατ' ἐκλογὴν», на латинском — «In loca difficilia Scripturae Sacrae Quaestiones selectae», что в переводе на русский означает «Трудности Божественного Писания, избранные по усмотрению»⁷. Аналогичным образом «Амфилохии» построены в форме «вопросов и ответов» (греч. «ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις»).

В своих толкованиях свт. Фотий применяет тот же филологический метод, которым пользовался блж. Феодорит Кирский. Для кирского толкователя схоластическое исследование и восстановление первоначального текста Писания служили основанием для исторической экзегезы. В этом отношении блж. Феодорит в некоторой мере проявляет себя как подражатель александрийского дидакаала Оригена. Он, в частности, утверждал, что достоверность текстуальной традиции напрямую определяет корректность толкования («τὰ ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων» — «точность списков»)⁸. Т. о., как для блж. Феодорита, так и для свт. Фотия основополагающий инструмент интерпретации — филологический анализ. Оба экзегета проявляют интерес к историко-грамматическому исследованию. При этом они, признавая богодухновенность Св. Писания, не исключают возможности текстуальных расхождений и нередко обращаются к еврейскому оригиналу.

5 Photius *Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 204 (164 b 11–21) // Photius. Bibliothèque. Vol. 3. Paris, 1962. P. 103–104; *Theodoretus Cyrrhensis*. In loca difficilia Scripturae Sacrae quaestiones selectae // PG. 80. Col. 75–528; *Idem*. Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon // PG. 80. Col. 528–858.

6 См.: *Constas N.* Word and Image in Byzantine Iconoclasm: The Biblical Exegesis of Photius of Constantinople // *The Contentious Triangle: Church, State, and University: A Festschrift in Honor of Professor George Huntston Williams* / ed. R. L. Petersen, C. A. Pater. Kirksville (Mo.), 1999. (Sixteenth Century Essays & Studies; 51). P. 104–105, note 21.

7 *Theodoretus Cyrrhensis*. In loca difficilia Scripturae Sacrae quaestiones selectae // PG. 80. Col. 75.

8 См.: *Theodoretus Cyrrhensis*. Commentaria in Isaiam 37, 35 (391) // SC. 295. P. 374. См. также: *Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви: IV–V вв. / пер. свящ. М. Михайлова. Т. 2. Москва, 2015. С. 360.

Рассматривая характер и степень использования источников свт. Фотием, исследователь Й. Хергенрётер высказывает мнение, основанное, в частности, на анализе 32-х вопросов и ответов из «Амфилохий», посвящённых Пятикнижию и повторяющих интерпретации блж. Феодорита. Учёный первоначально упрекает константинопольского патриарха, хотя и без прямого упоминания его имени, в неоригинальности (плагиате). Однако впоследствии смягчает позицию, указывая на распространённую в то время практику компиляций и характерный для свт. Фотия метод отбора наилучших интерпретаций с целью представления их своим адресатам в ответах на богословские вопросы. Й. Хергенрётер подчёркивает, что говорить о полной зависимости святителя от блж. Феодорита в экзегезе Пятикнижия невозможно⁹.

Доказательством этого утверждения служит 236-й «вопрос», где патриарх предлагает две аллегорические интерпретации.

«Διὰ τί ἀλείφει τὸν λίθον ὁ Ἰακώβ;»¹⁰

«Почему Иаков помазал камень?» (см. Быт. 28, 18).

Свт. Фотий повторяет 85-й трактат из «Quaestiones in Octateuchum» блж. Феодорита («Διὰ τί τὸν λίθον ἀλείφει ὁ Ἰακώβ;»)¹¹. Только при построении вопроса он ставит глагол «ἀλείφω» не так, как у блаженного, после, а на место перед прямым дополнением.

Несмотря на ориентацию свт. Фотия на экзегетическую традицию блж. Феодорита, его интерпретация отличается принципиальной самостоятельностью и оригинальностью. Святитель проявляет склонность к лаконичному изложению, придавая своим формулировкам глубокий мистический смысл.

В частности, камень в его толковании символизирует сердце язычников, ожидавших помазания Святого Духа, чтобы послужить Господу. Вместе с тем данный образ олицетворяет и таинство Воплощения Спасителя, указывая на человеческую природу, соединяющуюся с Божеством во Христе¹². Но по мнению Й. Хергенрётера, богословская эрудиция патриарха проявляется преимущественно в способности систематизировать, отбирать и адаптировать, чем в создании принципиально новых концепций.

9 См.: *Hergenröther J.* Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Bd. 3. Regensburg, 1869. S. 343–348.

10 *Photius Constantinopolitanus.* Amphilochia 236 (1) // *Photii Epistulae et Amphilochia* / recensuit L. G. Westerink. Vol. 6 (fasc. 1). Lipsiae, 1987. P. 18.

11 *Theodoretus Cyrrensis.* Quaestiones in Genesim 85 (21) // *Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Octateuchum.* Madrid, 1979. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»; 17). P. 76.

12 См. сравнение фрагментов толкований блж. Феодорита и свт. Фотия далее в таб. 1.

Таблица 1. Сопоставление экзегетических фрагментов на Быт. 28, 18 в трактате свт. Фотия («Amphilochia», 236) и в «Quaestiones in Genesim», 85 блж. Феодорита Кирского

Источник	Текст (греческий)	Перевод (русский)	Комментарий
Amphilochia 236	Τὴν ἀτεράμονα καὶ κατὰ λίθους καρδίαν προτυπῶν τῶν ἔθνων, ὅτι χρισθῆσεται μὲν αὕτη πνεύματι ἁγίῳ, ἀφορισθῆσεται δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος τῷ θεῷ. νοοῖτο δ' ἂν καὶ καθ' ἕτερον τρόπον, ὅτι περ τὸν λίθον ἀλείφει διότι ἔμελλεν δι' ἄφατον ἔλεος ἢ προσληφθεῖσα σὰρξ τῇ θεότητι χρῆσθαι· λίθος δὲ ὁ κύριος ἀκρογωνιαίος, ἐντιμος, συνάπτων δι' ἑαυτοῦ τοὺς δύο λαοὺς ¹³ .	Прообразуя непреклонное и подобное камням сердце язычников, которое будет помазано Духом Святым, посвящено же, как и он, Богу. Можно понять и иным образом: он помазывает камень из-за того, что воспринятой по неизреченной милости плоти предстояло быть помазанной Божеством, а Господь есть камень краеугольный, драгоценный, связующий Собою оба народа ¹⁴ .	Свт. Фотий развивает две аллегорические интерпретации: (1) сердце язычников, оживотворённое Духом Святым; (2) предызображение воплощения и помазания Христа. Вопрос озаглавлен по образцу вопроса блж. Феодорита, но с перестановкой ключевого глагола «ἀλείφω».
Quaestiones in Genesim 85	Οἷς εἶχε τὸν μεγάλῳδωρον ἡμεῖψατο Κύριον· ὀρθώσας γὰρ τὸν λίθον ὃν ὑπέθηκε τῇ κεφαλῇ, κατέχεεν αὐτοῦ ἔλαιον· τοῦτο δὲ καὶ νῦν ἔστιν εὐρεῖν παρὰ πολλῶν γυναιῶν τῷ Κυρίῳ πεπιστευκότων γινόμενον· εἰώθασι γὰρ ἐν τοῖς θείοις σηκοῖς ἐλαίῳ χρίειν τὰς τῶν ἀνακτόρων κιγκλίδας, καὶ τῶν ἁγίων μαρτύρων τὰς θήκας· δηλοῖ δὲ τοῦτο τῆς ψυχῆς τὴν εὐγένειαν· δέχεται δὲ καὶ τὰ σμικρὰ ὁ φιλόανθρωπος Κύριος, ἀποδεχόμενος τὸν τοῦ γινόμενου σκοπόν ¹⁵ .	Чем смог, тем воздал великодаровитому Господу; ведь, воздвигнув камень, который поставил себе под голову, возлил на него елей. Это можно найти и сейчас: многие женщины, уверовавшие в Господа, имеют обычай в божественных храмах помазывать елем преграду храмов, отделяющую святилище, и гробницы святых мучеников. А это выражает благородство души. Человеколюбивый же Господь принимает и малое, одобряя намерение совершавшего ¹⁶ .	Блж. Феодорит даёт практическо-обрядовую и моральную интерпретацию: прав. Иаков возливает елей как акт благодарности, аналогичный благочестивым обычаям христиан; акцент на нравственной стороне благочестивого поступка, на всеведении и человеколюбии Бога, поощряющего благочестивые устремления и желания.

13 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 236 (1–6). P. 18.

14 Пер. Д. Е. Афиногенова: Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Трактат 236 (неиздан.).

15 Theodoretus Cyrrensis. Quaestiones in Genesim 85. P. 76–77.

16 Феодорит, блж. Кирский, блж. Толкование на книгу Бытия // ТСО. 26. С. 69.

Учёный отмечает, что если бы «Амфилохии» представляли собой полностью оригинальное произведение, то достижения свт. Фотия рассматривались бы как выдающиеся. Однако в действительности он предстаёт прежде всего как глубоко образованный и книжно сведущий богослов, умеющий изысканно перерабатывать и обогащать заимствованные идеи, придавая им собственный интеллектуальный и стилистический облик¹⁷. В противоположность такой позиции, О. Амслер считает, что суждение Й. Хергенрёттера подлежит существенной корректировке. Исследователь указывает, что существование раннего источника, на который якобы опирался свт. Фотий, не подтверждается документально для значительной части трактатов и, в особенности, для большинства значимых вопросов. Напротив, многие из них несут на себе явные признаки оригинального авторского труда, восходящего к IX в. О. Амслер выдвигает достаточно смелую гипотезу, согласно которой меньшая часть «вопросов» в «Амфилохиях» принадлежит перу самого свт. Фотия, тогда как остальная представляет собой переработанные заимствования из более ранних источников. В связи с этим учёный предлагает различать в корпусе два основных композиционных слоя:

1. тексты, являющиеся оригинальными трактатами святителя;
2. произведения иных авторов, включённые им в свод¹⁸.

Данное разграничение, по мнению Амслера, справедливо и в отношении трактатов, пронумерованных от 249-го до 281-го, которые представляют собой несколько переработанные выдержки из трудов блж. Феодорита Кирского. К этой группе также относятся «вопросы» 282–286, посвящённые толкованиям на Деяния апостолов, Послание к Римлянам («главы» 283–285) и Первое Послание к Коринфянам. Их происхождение из сочинений кирского епископа подтверждается характерной вводной формулой «говорит» (*греч.* «φησίν»), традиционно указывающей на цитирование чужого источника¹⁹.

Рассматривая влияние экзегетической традиции блж. Феодорита на «Амфилохии» свт. Фотия, прежде всего следует обратить внимание на первый трактат данного свода. В нём патриарх, прибегая к насыщенному образному языку, при толковании одного из стихов ап. Павла разделяет позицию кирского экзегета. В частности, он утверждает

17 См.: *Hergenröther J.* Photius, Patriarch von Konstantinopel. S. 343–348. См. также: *Amsler O.* Die exegetische Methode des Photios. S. 609.

18 См.: *Amsler O.* Die exegetische Methode des Photios. S. 610–618.

19 См.: *Westerink L. G.* Praefatio // *Photii patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia. Vol. 4. P. XIX.

необходимость постановки запятой (греч. «τὴν στιγμήν») между словами *бог* (греч. «ἐν οἷς ὁ θεός») и *века сего* (греч. «τοῦ αἰῶνος τούτου») в цитируемом фрагменте:

«...для неверующих, у которых бог, века сего, ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа» (греч. «ἐν οἷς ὁ θεός, τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ») (2 Кор. 4, 4).

Свт. Фотий поясняет, что данный стих нередко использовался еретическими авторами, стремившимися усмотреть в словах ап. Павла свидетельство в пользу манихейского дуализма. Согласно их искажённому толкованию, апостол якобы говорит о двух богах: одном — Творце невидимых и умопостигаемых сущностей, и другом — создателе материального мира²⁰. Т. о., филологическое уточнение синтаксической структуры апостольского текста имело у свт. Фотия не только грамматическое, но и догматическое значение, поскольку позволило ему отвергнуть дуалистическое прочтение и восстановить истинный смысл выражения ап. Павла. Именно в корпусе «Амфилохий», в «вопросах» 249–272, наиболее часто встречаются обращения к толкованиям на Восьмикнижие. В своде свт. Фотий неоднократно свидетельствует о своём внимательном и тщательном изучении этих текстов, что подтверждается ссылками в ряде трактатов (11, 16–18, 23, 36, 40–41, 51, 53, 58–59, 70, 79, 292–293, 300, 328). Объединив данные и последующие «вопросы» (274–281, относящиеся к Книге Чисел и Второзаконию), святитель не ограничивается простым подбором цитат, но характерной методикой нередко вносит изменения, дополнительные собственные замечания и уточнения²¹. Исследователь Р. Сонарли, проанализировав «Амфилохии», толкующие Бытие, приходит к выводу, что экзегетическая позиция свт. Фотия в целом ближе к антиохийской, т. е. реалистической, традиции, чем александрийской, аллегорической. Подобно блж. Феодориту Кирскому, святитель занимает промежуточное положение между Оригеном и свт. Иоанном Златоустом, сочетая историческую трезвость с умеренной духовной интерпретацией²².

20 См.: *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia I* (752–766). P. 25. Ср.: *Ioannes Chrysostomus. Homiliae in II Epistulam ad Corinthios* 8, 2 // PG. 61. Col. 455:8–15; *Theodoretus Cyrrhensis. Interpretatio in II Epistulam ad Corinthios* // PG. 82. Col. 400C:10–400D:10.

21 См.: *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia* 249 (1–12). P. 35.

22 См.: *Sonarli R. L'exégèse de Photius* // *Bessarione*. 1898. Vol. 4. P. 35–47.

2. Особенности метода толкования: 15-й, 79-й, 16-й и 249-й трактаты «Амфилохий»

Свод «Амфилохии» по праву следует признать уникальным памятником византийской экзегетической традиции. Несмотря на наличие явных следов влияния блж. Феодорита и отдельных заимствований из его толкований на Книгу Бытия, Исход и другие книги Восьмикнижия²³, свт. Фотий демонстрирует самостоятельность в построении собственных логических рассуждений и богословско-филологических выводов.

Особого внимания заслуживает шестой трактат из «Амфилохий», озаглавленный:

«Почему Моисей не упоминает о Царствии Небесном, хотя Спаситель в Евангелии прямо сказал, что оно уготовано праведным от сотворения мира (см. Мф. 25, 34)?»²⁴

По своей тематике этот трактат близок к 15-му вопросу свода, где ставится аналогичный вопрос:

«Почему Моисей при описании сотворения мира (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) не упомянул Царствие Небесное, хотя Спаситель говорит, что оно уготовано праведным от создания мира?»²⁵

Очевидно, что оба трактата построены по схожей композиционной схеме, а их формулировки практически идентичны, различаясь лишь отдельными словами и стилистическими оборотами. Это свидетельствует о сознательном возвращении свт. Фотия к ранее сформулированной проблематике, что характерно для его метода последовательного богословского анализа.

Следует отметить, что, в отличие от патриарха Фотия, антиохийский экзегет блж. Феодорит нигде не использует термин «καταβολή» («создание», «основание», «сотворение») в контексте собственных рассуждений. Употребление данного термина встречается у него лишь в 24-м вопросе (Quaest. in Oct.), где он приводит евангельскую цитату из Мф. 25, 34. Т. о., обращение свт. Фотия к греческому термину «καταβολή»²⁶ представляется не заимствованием, а проявлением его

23 Восьмикнижие в греческой и сирийской традициях, с незначительными расхождениями, включает книги Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей и Руфь.

24 *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia* 6 (1–3). P. 37. Рус. пер. Д. Е. Афиногенова: *Фотий Константинопольский, свт. Трактат 6 // Он же. Избранные трактаты из «Амфилохий»*. Москва, 2002. (Святоотеческая письменность). С. 24.

25 *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia* 15 (1–3). P. 56. Рус. пер. Д. Е. Афиногенова: *Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Трактат 15 // Диакрисис. 2019. № 1 (1). С. 53.*

26 *Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Genesim* XXIV (9–11). P. 29.

самостоятельного филологического интереса к точности библейского языка и синтаксическим нюансам новозаветного текста.

Более развёрнуто данная тема излагается свт. Фотием в 15-м вопросе «Амфилохий». Патриарх поясняет, что прор. Моисей, обращаясь к «иудеям, которые были несовершенны и привержены материи (πρόσυλος)», упоминает лишь о сотворении видимого, чувственно воспринимаемого мира.

В «Вопросах на Восьмикнижие» (лат. «Quaestiones in Octateuchum»), в частности, в толковании на Книгу Бытия, блж. Феодорит использует близкий, но не идентичный оборот: вместо выражения «ἀτελέσι καὶ προσύλοις τοῖς Ἰουδαίοις» у него встречается формулировка «οὐδὲν στερρόν εἶχον βέβαιον οἱ νομοθετούμενοι», т. е., по его толкованию,

«те, для которых был установлен Закон, не обладали твёрдостью и постоянством»²⁷.

Очевидно, что свт. Фотий в данном случае опирается на экзегетическую традицию антиохийского богослова, однако перерабатывает её, придавая рассуждению более выраженный антропологический и философский оттенок. Он заменяет категории «твёрдость» и «постоянство» терминами «несовершенство» и «приверженность материи», что смещает акцент с психологической характеристики народа к онтологической природе его духовной немощи.

Блж. Феодорит, комментируя поведение израильтян, подчёркивает, что их нестойкость и непостоянство достигли такой степени, что

«после стольких и неизреченных чудес они провозгласили богом изображение тельца. И чего бы они не сделали, если бы получили знание о невидимых природах?»²⁸

По мысли блж. Феодорита, Бог до времени Авраама не открывался людям посредством ангелов, и лишь в повествовании о Агари бытописатель впервые упоминает ангельское посредничество. Свт. Фотий, развивая эту мысль, в 15-м и 79-м вопросах «Амфилохий» утверждает, что умолчание прор. Моисея о бесплотных силах объясняется немощью человеческого восприятия. Лишь впоследствии, в завершении иного повествования, Моисей делает краткое упоминание о них — однако говорит не о сотворении ангелов, а о «веселии неба»²⁹, т. е. о торжестве всего творения перед лицом Творца.

27 Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Genesim II (4). P. 5.

28 Ibid. II (6–7). P. 5.

29 См.: Photius. Amphilochia 79 (9–27). P. 109. Рус. пер. Д. Е. Афиногенова: Фотий Константинопольский, свт. Амфилохий. Трактат 79 // Диакрисис. 2020. № 1 (5). С. 44.

Т. о., сравнительный анализ экзегезы блж. Феодорита и свт. Фотия позволяет заключить, что последний не ограничивается простым заимствованием, но осуществляет глубокое переосмысление антиохийской традиции, соединяя её рационально-исторический подход с богословско-мистическим осмыслением текста.

Исходя из приведённых выше наблюдений, можно заключить, что 15-й трактат «Амфилохий» представляет собой более оригинальную и богословски зрелую интерпретацию. Свт. Фотий утверждает, что прор. Моисей, говоря: «*В начале сотворил Бог небо и землю*» (Быт. 1, 1), не упоминает о Царствии Небесном, поскольку его сочинение и законодательство не могли даровать людям обетование Царствия. Лишь Спаситель, явив Себя миру, Своим примером преподавал учение и даровал обетование о Царствии Небесном³⁰.

Кроме того, константинопольский первосвященник отвергает возможность рассматривать рай как «место борьбы» (греч. «ἀγώνιστήριον»). Он подчёркивает, что в раю праотец проходил испытание — ристалище добродетели, но не получал там награды, ибо «чтобы ристалище выступало в качестве награды и почестей — такого никто даже не слышал»³¹. Т. о., по мысли святителя, одно и то же место не может быть одновременно и «ареной подвига» (греч. «ἀγώνιστήριον»), и «венцом» (греч. «βραβεῖον»).

Святитель вновь противопоставляет рай и небо, привлекая к рассмотрению тексты 1 Кор. 2, 9 («*Никто из людей не видел, что приготовил Бог любящим Его*») и Лк. 23, 39–43 (эпизод о благоразумном разбойнике). Он утверждает, что рай был доступен чувственному восприятию (греч. ὄψις) и, будучи исполнен земной красоты, принадлежал к сотворённому миру; напротив, блага Царствия Небесного «безмерно превосходят» (греч. «ὑπεράνέσθηκεν») всё земное (ср. 1 Кор. 2, 9)³². Святитель подчёркивает несоизмеримую разницу между этими двумя реальностями: рай — лишь отражение будущего блаженства, но не его полнота.

По мнению свт. Фотия, благоразумный разбойник (Лк. 23, 39–43) был введён Христом не в само Царствие Небесное, а в рай, который выступает как предварительное свидетельство о будущем Царстве:

30 См.: Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 15 (56–68). P. 58.

31 Ibid. 15 (45–49). P. 58. Рус. пер. Д. Е. Афиногенова: Фотий Константинопольский, свт. Амфилохий. Трактат 15 // Диакрисис. 2019. № 1 (1). С. 54.

32 См.: Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 15 (42–44). P. 58.

«ὁ παράδεισος προοίμιον μὲν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, οὐ βασιλεία δέ»³³ — «рай есть преддверие Царствия Небесного, но не само Царствие».

Т. о. экзегеза свт. Фотия отличается особой тонкостью и богословской точностью. Он последовательно проводит различие между раем и Царствием Небесным, не допуская их отождествления. Для свт. Фотия учение о Царствии Небесном — это предмет не Моисеева законодательства, а христологического откровения. Поскольку рай, по его мысли, имел видимый, чувственно воспринимаемый характер (*греч.* ὄψις), он не мог быть ареной духовного подвига, но лишь местом предварительного испытания и ожидания.

Тем самым свт. Фотий не только развивает традицию антиохийской школы, но и задаёт направление для дальнейших толкователей. Он сохраняет верность принципам истинной экзегезы, отвергая аллегоризацию и удерживая богословский баланс между буквальным и духовным смыслом текста. В интерпретации евангельского эпизода о благоразумном разбойнике святитель показывает, что Христос, исполняя просьбу кающегося, обещает ему не участие в полноте Царствия, но пребывание в раю — как в состоянии предварительного блаженства и ожидания воскресения праведных.

Свт. Фотий в «Амфилохиях» также обращается к вопросу сотворения мира, рассматривая его преимущественно в 16-м и 249-м трактатах. Его экзегетический интерес сосредоточен на проблеме:

«Почему Моисей назвал землю безвидной?» (ср. Быт. 1, 2).

Согласно переводу LXX, данный стих звучит так:

«ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος» — «земля же была невидима и неустроена»³⁴.

Свт. Фотий, прежде чем приступить к непосредственному толкованию, излагает несколько возможных объяснений этого выражения.

- Во-первых, земля «ещё не обрела права быть зримой» (*греч.* «τὸ τῆς θεᾶς δίκαιον οὕτω εἶχεν ἀπολαβοῦσα») вследствие обилия покрывавших её вод;
- Во-вторых, в тот момент не существовало человека, способного видеть сотворённый мир;
- И, в-третьих, земля была безвидной, поскольку свет ещё не был сотворён.

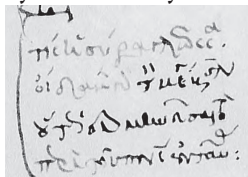
33 Photius *Constantinopolitanus*. *Amphilochia* 6 (75–80). P. 39.

34 Ibid. 249 (1–6). P. 35.

Особое внимание святитель уделяет вопросу о том, носился ли Святой Дух над водами (Быт. 1, 2). Автор «Амфилохий» не принимает это толкование в буквальном смысле. Хотя он не отрицает мысли о животворящем действии Святого Духа, выраженном в сирийской традиции, где употребляются глаголы ܪܗܦ (raḥaf) — «парить, носиться», ܒܪܐ (bara) — «творить», и ܡܪܓ (mrāg) — «высихивать, согревать» (ср. Пешита Быт. 1, 2: ܡܪܓ ܕܠܗ ܐܠܗܐ ܡܪܗܦܐ ܥܠ ܡܝܐ «w-rûḥē d- 'Alāhā mraḥpā 'al arrê mauwē» — *досл. «и Дух Бога парил над лицом вод»*), свт. Фотий всё же дистанцируется от подобной интерпретации. Он отмечает:

«Если же на сирийском языке Пресвятой Дух “носится” [ܪܗܦ, raḥaf] над водами и как бы “высихивает” [ܡܪܓ, mrāg] их, и животворит [ܙܘܝܘܢܐ, zōiōnā], я не стал бы осуждать это — ибо им до поры достаточно узнать, откуда бы то ни было, что Пресвятой Дух обладает животворящей и созидающей <...> силой»³⁵.

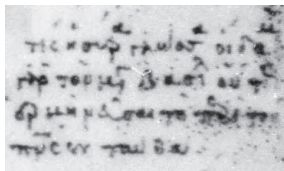
Однако, по мысли патриарха, буквальное понимание выражения «Дух Божий носился над водою» могло бы привести к «ограничению неопи-сваемого» и к умалению достоинства прочих творений. Поэтому он по-лагает, что речь здесь идёт не о действии Святого



Илл. 1. [Маргиналия к Амфилохии 16] // BNF. Ms. gr. 1228. P. 40.

Духа как ипостаси, но о «воздушном дуновении» — о ветре³⁶. Святитель уточняет: «πνεῦμα δὲ θεοῦ ὁ ἀήρ» — «дух Божий есть воздух», и потому выражение это равносильно утверждению: «Сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1).

Для подтверждения своей позиции он ссылается на Пс. 147, 7: «Пошлет слово Свое — и все растает, подует ветром Своим — и потекут воды», поясняя, что Господь является Творцом не только воздуха, но и всех стихий мира³⁷.



Илл. 2. [Маргиналия к Амфилохии 16] // BNF. Ms. gr. Coislin. 270. Fol. 22r.

В терминологии свт. Фотия прослеживается тонкая лексическая дифференциация. Помимо глагола ζωογονέω, употребляемого в форме инфинитива (ζωογονεῖν), как и у блж. Феодорита в форме причастия

35 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 16 (30–33). P. 60. Рус. пер.: Фотий Константинопольский, свт. Тракта́т 16 // Цит. соч. С. 56. В маргиналиях на рукописи «Амфилохий» Θ2 (илл. 2) и Δ2 (илл. 1) указывается заметка: «что за сирийский язык? Ведь мы знаем, что Василий Великий тут о Духе так разъяснил». (Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 16. P. 60, note 30: «τίς ἡ Σύρα γλῶσσα οἶδαμεν γὰρ τὸν μέγαν Βασίλειον οὕτως ἐξηγεῖσθαι τὸ περὶ τοῦ πνεύματος ἐνταῦθα»). См.: Basilus Magnus. Homiliae in Hexaemeron II, 6 // SC. 26. P. 168–170.

36 См.: Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 16 (25–30). P. 59–60.

37 См.: Ibid. 16 (43–49). P. 60.

(ζωογονοῦν), свт. Фотий использует его синоним «ἐπαράζειν» — «высиживать». Этот термин восходит к свт. Василию Великому, который наряду с глаголом ἐπιφέρω употребляет «ὑποθάλπω» — «подогревать». Патриарх Фотий, в свою очередь, вводит в контекст глагол «ἐποχεῖσθαι» — «парить, носиться», возможно заимствованный у свт. Григория Нисского. Примечательно, что у блж. Феодорита этот термин вовсе отсутствует³⁸, что свидетельствует о филологической и богословской самостоятельности свт. Фотия.

В 249-й амфилохии святитель возвращается к теме сотворения земли и ставит вопрос:

«Если земля была, то как она возникла? Ведь сказано: земля была»³⁹.

Он подчёркивает, что выражение Быт. 1, 2 не подразумевает вечности земли. Слова прор. Моисея не означают, что «земля была» абсолютно (греч. ἀπολύτως), но лишь то, что она существовала в неустроенном состоянии. Т. о., земля не просто «была», но «была безвидна и пуста», поскольку Творец сначала сотворил её как материю, а затем придал ей определённые формы и свойства⁴⁰.

Интересно сопоставить ответ патриарха Фотия с ответом блж. Феодорита, у которого вопрос поставлен таким же образом, а решение заметно отличается. Из приведённого далее⁴¹ сопоставления видно, что свт. Фотий в целом следует за блж. Феодоритом, однако существенно редактирует и упрощает его выражения. Так, фраза последнего: «Ἠλίθιον καὶ ἄγαν ἀνόητον τὸ ἐρώτημα» («Это глупый и весьма безрассудный вопрос») у свт. Фотия подвергается синтаксическому упрощению: второе атрибутивное определение (ἀνόητον) и наречие степени (ἄγαν) исчезают, и предложение принимает лаконичную форму: «Ἠλίθιον τὸ ἐρώτημα» («Это глупый вопрос»). Тем самым устраняется риторическая избыточность и усиливается логическая чёткость высказывания. Внутри придаточного предложения свт. Фотий вводит наречие «δηλονότι» («ясно», «очевидно»), что придаёт рассуждению характер уточняющего комментария, типичный для византийской богословской прозы IX в.

38 См.: *Basilii Magnus. Homiliae in Hexaemeron* II, 6 // SC. 26. P. 168–170; *Gregorius Nyssenus. Apologia in Hexaemeron* // PG. 44. Col. 93D: «ὥστε τὰς λεπτὰς τε καὶ ἀτμοειδεῖς ἱκμάδας, τέως μὲν ἐπιπολάζειν τῷ ἀέρι διὰ κουφότητα, καὶ ἐποχεῖσθαι τοῖς πνεύμασιν». Рус. пер.: «так как эти тонкие и парообразные [частицы] влаги до времени из-за лёгкости плавают в воздухе и носятся ветрами». Поиск совпадений проводился по TLG.

39 *Photius Constantinopolitanus. Amphilochia* 249 (1–6). P. 35.

40 Ibid.

41 См. в Таблице 2. С. 214 наст. пуб.

Таблица 2. Сопоставление экзегетических фрагментов на Быт. 1, 2 в трактате свт. Фотия («Amphilochia», 249) и в «Quaestiones in Genesis», 5 блж. Феодорита

Ист.	Текст (греческий)	Перевод (русский)	Комментарий
Amphilochia 249	Εἰ ἦν ἡ γῆ, πῶς ἐγένετο; λέγει γὰρ ἡ δὲ γῆ ἦν; Ἠλίθιον τὸ ἐρώτημα· ὁ γὰρ εἰπὼν ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· οὐκ αἰδίων δηλονότι ἔφη τὴν γῆν, ἔφη δέ, οὐχ ὅτι ἦν ἡ γῆ ἀπολύτως, ἀλλ' ὅτι ἦν ἀκατασκεύαστος· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν, ἐπικειμένον τοῦ ὕδατος, καὶ ἀκατασκεύαστος, μηδέπω κοσμηθεῖσα βλάστη ⁴² .	Если земля была, то как возникла? Ведь сказано: «Земля же была» (Быт. 1, 2). Это глупый вопрос. Ведь сказавший: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1), очевидно, не сказал, что земля вечна, и не сказал, что «земля была» безотносительно, но что она была неустроена, ибо была ещё безвидна, поскольку сверху была вода, и неустроена — ещё не украшена растительностью ⁴³ .	Текст краток и логически упорядочен. Свт. Фотий упрощает выражения, опуская эпитеты и дополнительные рассуждения. Его стиль более строг и богословски сфокусирован. Отмечается использование наречия «δηλονότι» («очевидно»), отсутствующего у Феодорита.
Quaestiones in Genesis 5	Εἰ ἦν ἡ γῆ, πῶς ἐγένετο; λέγει γὰρ ὁ συγγραφεὺς «ἡ δὲ γῆ ἦν». Ἠλίθιον καὶ ἄγαν ἀνόητον τὸ ἐρώτημα· ὁ γὰρ εἰπὼν «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» οὐκ αἰδίων ἔφη τὴν γῆν, ἀλλὰ μετὰ τὸν οὐρανόν, ἡ σὺν τῷ οὐρανῷ δεξαμένην τὸ εἶναι. Ἄλλως τε οὐδὲ ἀπολύτως εἶπεν ὁ συγγραφεὺς «ἡ δὲ γῆ ἦν», ἀλλὰ τὸ ἐξῆς συναρμόσας, «ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος», τοῦτ' ἔστιν, ἐγένετο μὲν ὑπὸ τοῦ τῶν ὄλων Θεοῦ, ἔτι δὲ ἀόρατος ἦν ἐπικειμένον τοῦ ὕδατος, καὶ ἀκατασκεύαστος, μηδέπω κοσμηθεῖσα τῇ βλάστῃ, μηδὲ ἀνθήσασα λειμῶνας καὶ ἄλση καὶ λήϊα ⁴⁴ .	Если земля была, то как она возникла? Ведь писатель говорит: «Земля же была» (Быт. 1, 2). Это глупый и весьма безрассудный вопрос. Ведь сказавший: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1), не сказал, что земля вечна, но после или вместе с небом получила бытие. По-иному и этот писатель также не сказал безотносительно: «Земля же была», но присоединив последовательно: «Земля же была невидима и неустроена» (Быт. 1, 2), т. е. рождена Богом всех, [и] была ещё безвидна, поскольку сверху была вода, и неустроена — ещё не украшена растительностью, цветущими лугами, рощами и засеянными полями ⁴⁵ .	Текст распространён: употреблён гиперболический приём καὶ ἄγαν ἀνόητον (усиление отр. оценки вопроса) и сделан акцент на уточнении временной соотносённости сотворения земли и неба (после неба или вместе с небом) (греч. μετὰ τὸν οὐρανόν, ἡ σὺν τῷ οὐρανῷ). Приведённый текст более риторичен и логически развит, содержит образы красоты первозданной природы (расцветший луг, роща, пашня, нива, жатва) (греч. λειμῶν, ἄλσις, λήϊον).

42 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 249 (1–12). P. 35.
43 Пер. Д. Е. Афиногенова с изм.: Фотий *напр., свт.* Амфилохий. Тракта́т 249 (неиздан.).
44 Theodoretus Cyrrensis. Quaestiones in Genesis V. P. 9–10.
45 Перевод мой. — А. Н.

Кроме того, в выражении блж. Феодорита «ἄλλως τε οὐδὲ ἀπολύτως εἶπεν ὁ συγγραφεύς» («к тому же автор не сказал “абсолютно”») святитель изменяет не только отрицательную частицу, но и синтаксическую конструкцию. У Фотия она принимает форму:

«ἔφη δέ, οὐχ ὅτι ἦν ἡ γῆ ἀπολύτως»⁴⁶ («и сказал, что земля была не абсолютно [существующей]»).

Т. о. выражение «εἶπεν ὁ συγγραφεύς» («сказал автор») заменяется более лаконичным «ἔφη δέ» («он же сказал»), что типологически сближает стиль патриарха с формулами византийской схолии. В тексте «Амфилохий» отсутствует также оборот блж. Феодорита: «ἀλλὰ μετὰ τὸν οὐρανόν, ἢ σὺν τῷ οὐρανῷ δεξαμένην τὸ εἶναι»⁴⁷ («но получившую бытие после неба или вместе с небом»), что свидетельствует о сознательном сокращении и стремлении Фотия к структурной ясности. Зато патриарх прямо воспроизводит другую фразу кирского экзегета:

«ἐπικειμένου τοῦ ὕδατος, καὶ ἀκατασκεύαστος, μηδέπω κοσμηθεῖσα βλάστῃ»⁴⁸ («так как сверху находилась вода, и [земля была] неукрашена, ещё не украшена растительностью»).

Т. е. обособленная синтаксическая конструкция, согласованное причастие. В следующем предложении блж. Феодорита: «ἔτι δὲ ἀόρατος ἦν» («ещё была невидима») свт. Фотий заменяет соединительный союз δὲ причинным γάρ, придавая контексту более строгую логическую связность. Далее, воспроизводя мысль кирского толкователя почти дословно, он сокращает описание, ограничиваясь одним существительным βλάστῃ (в форме дательного без артикля τῇ), и преобразует фразу в более лаконичную:

«μηδέπω κοσμηθεῖσα βλάστῃ»⁴⁹ («ещё не украшена растительностью»).

Т. о. текстологический анализ показывает, что свт. Фотий не только заимствует идеи блж. Феодорита, но и перерабатывает их на уровне синтаксиса и стиля: он сохраняет богословскую аргументацию, но делает её более концентрированной и логически прозрачной. Его редакторская деятельность характеризуется стремлением к **экзегетической икономии** — выражению богословского смысла в минимальной, но точной форме.

Продолжение следует

46 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 249 (3–4). P. 35.

47 Theodoretus Cyrrensis. Quaestiones in Genesim V (2–3). P. 9.

48 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 249 (5–6). P. 35; Theodoretus Cyrrensis. Quaestiones in Genesim V (21–22). P. 10.

49 Photius Constantinopolitanus. Amphilochia 249 (6). P. 35.

Рукописи и архивные материалы

- Δ2 — *Photius Cpl. ptr. I. Ad Amphilochium quaestiones* // Bibliothèque nationale de France (BNF). Parisinus gr. 1228. (Colbertina). [XI s.]. P. 1–649.
- Θ2 — *Photii CP patriarchae Responsa ad Amphilochii quaestiones* // Bibliothèque nationale de France (BNF). Département des Manuscrits. Coislin. 270. [XI, (XIV in) s.]. Fol. 1–244v.
- Афиногенов Д. Е. [Неизданные переводы вопросов и ответов к Кизическому митр. Амфилохию св. патриарха Фотия I: Амфилохии 236 и 249]. [Машинопись]. [Из личного архива автора].

Источники

- Basilius Magnus. Homiliae in Hexaameron* // *Basile de Césarée. Homélies sur l'Hexaéméron* / éd. S. Giet. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968. (Sources chrétiennes; vol. 26). P. 87–523.
- Gregorius Nyssenus. Apologia in Hexaameron* // PG. T. 44. Col. 61–124.
- Joannes Chrysostomus. Homiliae in II Epistulam ad Corinthios* // PG. T. 61. Col. 381–610.
- Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia* / ed. L. G. Westerink. Vol. 4–6: [Amphilochia]. Leipzig: B. G. Teubner, 1986–1988. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Photius. Bibliothèque* / éd. R. Henry. Vol. 1. Paris: Les Belles lettres, 1959. (Collection byzantine).
- Photius. Bibliothèque* / éd. R. Henry. Vol. 3. Paris: Les Belles lettres, 1962. (Collection byzantine).
- Theodoretus Cyrrhensis. In loca difficilia Scripturae Sacrae quaestiones selectae* // PG. T. 80. Col. 75–528.
- Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon* // PG. T. 80. Col. 528–858.
- Theodoretus Cyrrhensis. Interpretatio in II Epistulam ad Corinthios* // PG. T. 82. Col. 375–460.
- Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Genesim* // *Theodoretus Cyrensis. Quaestiones in Octateuchum* / éd. N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»; vol. 17). P. 3–99.
- Theodoretus Cyrrhensis. Commentaria in Isaiam* // *Théodore de Cyr. Commentaire sur Isaïe* T. 2: Sections 4–13 / éd. J.-N. Guinot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982. (Sources chrétiennes; vol. 295). P. 12–479.
- Феодорит, еп. Кирский, блж. Толкование на книгу Бытия // Творения блж. Феодорита Кирского. Ч. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Собственная тип., 1905. (ТСО; т. 26). С. 7–88.
- Фотий, патриарх, св. Избранные трактаты из «Амфилохий» / [пер. Д. Е. Афиногенова]. Москва: Индрик; Синод. б-ка Моск. Патриархата, 2002. (Святоотеческая письменность).
- Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии 15–21; 38–41 / пер. Д. Е. Афиногенова // Диакрисис. 2019. № 1 (1). С. 50–84.
- Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии 76, 78–80 / пер. Д. Е. Афиногенова // Диакрисис. 2020. № 1 (5). С. 31–61.

Литература

- Афиногенов Д. Е. Предисловие // *Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии*. 15–21; 38–4 // *Диакрисис*. 2019. № 1 (1). С. 51–52.
- Бронзов А. А. Приложения к переводу // *Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры: Творение св. Иоанна Дамаскина / предисл., пер., примеч. и коммент. А. Бронзова*. Санкт-Петербург: И. Л. Тузов, 1894. С. I–CXV (3-я пагин.).
- Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви: IV–V вв. Т. 2 / пер., предисл. свящ. М. Михайлова. Москва: Перервинская православная духовная семинария, 2015.
- Amsler O. Die exegetische Methode des Photios: Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München. München: Uni-Druck, 1981.
- Constat N. Word and Image in Byzantine Iconoclasm: The Biblical Exegesis of Photius of Constantinople // *The Contentious Triangle: Church, State, and University: A Festschrift in Honor of Professor George Huntston Williams / ed. R. L. Petersen, C. A. Pater*. Kirksville (Mo.): Thomas Jefferson University Press, 1999. (Sixteenth Century Essays & Studies; vol. 51). P. 97–109.
- Hergenröther J. Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Bd. 1–3. Regensburg: G. J. Manz, 1867–1869.
- Sonarli R. L'exégèse de Photius // *Bessarione*. 1898. Vol. 4. P. 35–47.
- Westerink L. G. Praefatio // *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. Vol. 4: *Amphilochiorum pars prima / recensuit L. G. Westerink*. Leipzig: Teubner, 1986. P. V–XXVI.

РЕКОНСТРУКЦИЯ БОГОСЛОВСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ ПРП. ПЕТРА (ДАМАСКИНА)

ЧАСТЬ 3: ФЕОРИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ*

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). Ч. 3: Феорическая гносеология // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 218–236. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.011

Аннотация

УДК 2-587.7 (27-1)

Третья статья из цикла о гносеологии прп. Петра Дамаскина начинает исследование структуры мистико-гносеологического восхождения и посвящена двум аспектам отношения человеческого познания к Богу: онто-гносеологии и богословскому статусу высшего типа познания — духовного созерцания. Первый аспект раскрывается при изучении экзегетической методологии прп. Петра, которая оказывается у него не просто способом толкования священных текстов, но и способом познания тварного мира в метафизических основах его бытия — божественных скопосах («намерениях»), обуславливающих появление (творение), существование и целевую функцию предметов видимого и невидимого мира. Такой взгляд на онтологию делает мир и познание его средством восхождения к Богу и богопознанию и объясняет, почему главным путём достижения знания является откровение. Именно с этим связан второй вопрос, рассматриваемый в настоящей статье: о природе и происхождении мистических созерцаний. Здесь этот вопрос разбирается пока с самой общей и принципиальной точки зрения.

* *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; 2-я часть опубликована: Горшенин М. А. Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина). Ч. 2: Антропология богопознания // БВ. 2025. № 2 (57). С. 185–206.

Ключевые слова: св. Пётр Дамаскин, догматическая интерпретация, феолическая гносеология, познание, Богопознание, экзегеза, онто-герменевтика, скопос, созерцание.

Статья поступила в редакцию 23.10.2025; одобрена после рецензирования 27.10.2025

The Reconstruction of the Theological Gnoseology of St. Peter Damascene. Part 3: Theoric Gnoseology**

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 3: Theoric Gnoseology". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 218–236 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.011

Abstract. The third article of the series devoted to St. Peter Damascene's gnoseology starts with the study of the structure of mystico-gnoseological ascent and is devoted to two aspects of the relation between human cognition and God, namely onto-gnoseology and theological status of the highest type of cognition, i.e. spiritual contemplation. The first aspect is revealed when studying St. Peter's exegetical methodology which, in his teaching, turns out to be not just a way of interpreting sacred texts, but also a way of cognition of the created world in the metaphysical foundations of its being — Divine skopoi («intentions»), determining the emergence (creation), existence, and purpose of the objects of the visible and invisible world. This view of ontology makes the world and its cognition a means of ascending to God and cognition of God and explains why the main path to acquiring knowledge is revelation. This is precisely related to the second question considered in this article: about the nature and origin of mystical contemplations. Here, this question is being examined so far from the most general and fundamental perspective.

Keywords: St. Peter of Damascus (Peter Damascene), dogmatic interpretaion, theoric gnoseology, cognition, knowledge, cognition of God, exegesis, onto-hermeneutics, skopos, contemplation.

The article was submitted on 10/23/2025; approved after reviewing on 10/27/2025

** *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. The second article was published: *Gorshenin M.A.* The Reconstruction of the Theological Gnoseology of St. Peter Damascene. Part 2: Anthropology of God-Cognition // *Theological Herald*. 2025. № 2 (57). P. 185–206.

«Все же это в точности знает Бог, <...> отчасти же (знает) и тот, кто, по благодати Божией, делом научился от Него и сподобился быть по образу и по подобию Его. Но говорящий, что знает сие как должно, от одного слуха, — обманывается: ибо ум человеческий без руководителя не может когда-либо взойти на небо, а не взошедши туда и не видев, не может сказать о чем-либо ему неведомом»¹.

Прп. Пётр Дамаскин

Введение

В предыдущих статьях² мы выявили гносеологический характер учения прп. Петра Дамаскина. Познание и богопознание являются для него и началом, и концом сотериологии, и вообще обратной стороной сотериологического процесса и аскетической деятельности. Мы видели, что святой отец различает несколько типов знания: информационное, опытное и мистическое, и что процесс усвоения знания требует от человека отказа от автономии своих разума и воли и представляет собой синергию человеческих усилий и сверхъестественного действия благодати. Если низшие познания достигаются через исцеление, при помощи благодати, гносеологических способностей человеческой природы, то высшие познания превышают природные возможности и могут быть лишь получены как дар от Бога. Наконец, мы выяснили, что подлинное познание сопряжено с радикальным изменением всего человека, не только сознания и памяти, и проявляется в трансформации и упорядочении всех сил души любовью к Богу и более того — в уподоблении человека Богу и вселении в него Святого Духа. Далее следует исследовать, как понимает прп. Петр путь и способ достижения, усвоения человеком познания, или, что то же, структуру мистического восхождения подвижника. Но для этого необходимо прежде всего уяснить отношение человеческого

- 1 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [6] // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπιτικῶν. Т. Г'. Ἀθῆναι, 1991. Σ. 26:35 — 27:6. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. О четырех добродетелях души // Он же. Творения. Краткое изложение священного трезвения. Кн. 1. Москва, 2021. С. 64.*
- 2 *Горшенин М. А. Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина). Ч. 1: Прп. Пётр Дамаскин как гносеолог // БВ. 2025. № 1 (56). С. 95–112; Горшенин М. А. Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина). Ч. 2: Антропология богопознания // БВ. 2025. № 2 (57). С. 185–206.*

познания к Богу: во-первых, с точки зрения связи гносеологии с онтологией, а во-вторых, в перспективе мистической трансценденции.

1. Экзегеза и онтология. Герменевтика Богопознания

Картина гносеологической методологии и антропо-теологии познания и Богопознания у прп. Петра Дамаскина не будет полной без понимания принципов его экзегезы. Дело в том, что эти принципы не являются лишь инструментом построения св. отцом своей системы. Они — часть самой системы, и значение их выходит далеко за рамки толкования библейских и патристических текстов.

Герменевтические принципы прп. Петра равно применяются им к священным текстам и ко всему тварному миру, видимому и невидимому. Последний выступает у него как своеобразный текст, книга Божественного Откровения, которую надлежит толковать, постигая вложенные Творцом смыслы. Прп. Петру, как кажется, чуждо школьное противопоставление творческого Откровения библейскому как естественного сверхъестественному. М. Белявский видит здесь единый тип когнитивного созерцания (отождествляемый им с метафизической интуицией в философии). В этом «сложном и полном акте познания» раскрывается «тайна существования сотворенных вещей в соответствии с “замыслом Бога”», скрытым как в Писании, так и в творении³.

Прп. Пётр употребляет уже известный нам термин «намерения Божии» (*греч.* «σκοποί τοῦ Θεοῦ»), имея в виду творческие интенции Бога, телеологические смыслы, вложенные Им во всякое творение, подобно тому как они вложены Им во всякое изречение Священного Писания. Всё в мире оказывается знаком или символом, связующим человека с Божественной реальностью⁴. Получается, что познание вещей есть прежде всего познание этих Божественных намерений; ни одно чувственное и духовное явление не может быть рассматриваемо автономно, а значит, подлинное познание может быть только религиозным.

Невозможно не заметить здесь параллели с учением о логосах тварей — Божественных идеях, «сущностных смыслах» и «извечных

3 См.: Bielawski M. Sguardo contemplativo: Saggio su Pietro Damasceno, autore filocalico. Veruccio, 2008. P. 79.

4 Мы уже приводили слова св. отца о том, что обладающий ведением находит во всём содействие к спасению и к прославлению Бога. См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXII* // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 155:14–16. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 22: О духовной радости // *Он же.* Творения. Кн. 2. С. 376.

причинах» каждого тварного существа, «идеях-волениях» Бога (прп. Иоанн Дамаскин), «вызывающих к бытию всю тварь и призывающих её к Богу»⁵. Это не атрибуты Божественной Сущности, как у Платона, но творческие «глаголы» Божии, сообщающие твари всю её онтологическую реальность и конкретность, «модус причастности тварного Божественным энергиям»⁶. Для всего существующего есть своё «слово», определяющее норму его бытия, и именно так провидят святые всю природу «в своем бесстрастном созерцании» — «как некое “музыкальное согласие”», слыша в каждом творении «слово Слова», пребывающее вовек⁷. Наиболее глубоко развито учение о логосах в наследии прп. Максима Исповедника, для которого весь мир есть «книга неписанного Откровения» и задача познания и созерцания состоит именно в том, чтобы «распознать в мире его первотворческие основания», Божественные логосы, через причастие которым мир и стоит, представляя собой систему изначальных Божественных изволений и образов⁸. Но достичь созерцания Слова-Творца в творении возможно только через подвиг, очищающий ум и открывающий всё в новом свете⁹.

Такой взгляд на онтологию характерен и для прп. Петра, хотя вместо термина λόγος он, как мы сказали, обычно использует σκοπός¹⁰ и развивает свои онтогносеологические положения прежде всего в экзегетическом контексте, точнее — отталкиваясь из экзегетической проблематики. Начиная говорить о принципах понимания Писания, он всякий раз расширяет границы приложимости этих принципов на все предметы тварного мира, которые предстают как семиотическая реальность и открывают путь к богопознанию¹¹. Всё для него есть Божий текст, именно в силу того, что все вещи созданы Богом и созданы с определёнными «намерениями», которые нужно познать. Можно поэтому говорить об онтогерменевтике прп. Петра. И действительно,

5 Лосский В. Н. Догматическое богословие // БТ. 1972. № 8. С. 147–148.

6 Там же. С. 146, 148.

7 Там же. С. 148.

8 Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII вв.: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1931. С. 204–205.

9 Там же. С. 205. Подобным же образом мыслит и Евагрий.

10 Обратим внимание, что прп. Пётр, сильно опирающийся на Евагрия и прп. Максима, тем не менее свободно вводит свою терминологию. Это очередной раз свидетельствует о том, что нашего автора нельзя считать простым компилятором. Взяв многое у предшественников, он строит всё же собственную систему, хотя и остаётся в рамках традиции.

11 И это как по причине их индексного характера (результаты действий указывают на Первопричину), так и в силу интенциональной нагрузки.

он, по сути, отождествляет а) созерцание сущего, т. е. творений, в соответствии с естеством (κατὰ φύσιν) и б) постижение скопосов¹², т. е. намерений Божих, описывая то и другое как один и тот же тип познания («διόρασις» — «рассмотрение»), фактически сближая понятия естества (φύσις, иногда даже λόγος) вещей и Божественного намерения (σκοπός)¹³.

Тот факт, что познание тварных реальностей заключается не в прямом соединении с предметами (к этому человек если и призван, то лишь для возглавления «всеединства» твари в её устремлении к Богу), но в постижении замысла Бога о каждой твари — этот факт не делает религиозного познания твари неким внешним, поверхностным актом, не сводит его к усвоению — как бы вместо подлинной сущности предмета — некой идеи, внешней по отношению к самой вещи. Напротив, именно Божественный скопос и составляет единственную объективную истину о предмете и его сущности.

С эпистемологической точки зрения, истинное знание, соответствующее божественным скопосам, избегает шести гносеологических крайностей, или «сетей дивольских», окружающих «правое намерение» (греч. «τὸν ὀρθὸν σκοπόν»)¹⁴. Эти крайности суть: 1) возношение самоуверенностью, мнением о своей мудрости (превышение), 2) нечаяние достигнуть знания, своеобразный агностицизм (ниже «правого намерения»), 3) отвращение и ненависть к вещам (уклонение направо), 4) пристрастие, или неразумная привязанность (уклонение налево), 5) нерадение о познании («внутри правого намерения»), 6) любопытство и неразумная пытливость, дерзостное искание преждевременного знания (вне «правого намерения»)¹⁵. Бесстрастное созерцание вещей, свободное от этих гносеологических ошибок, прп. Петр называет помыслом ангельским¹⁶, противопоставляя его (подобно прп. Максиму)

- 12 Мы будем употреблять этот термин и в русской транскрипции, как употребляется и термин «логос».
- 13 *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XI, XXIV* // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 139:36.40; 163:10–13. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 11: О рассуждении; Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // *Он же.* Творения. Кн. 2. С. 339, 396.
- 14 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae [17]* // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 53:15–16. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О шестом познании // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 128.
- 15 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae [17]* // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 53:21–27; ср.: Σ. 56:26–28. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О шестом познании // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 128–129; ср.: С. 136.
- 16 Потому что такому созерцанию научают земнородных, умерших для мира, Ангелы (*Petrus Damascenus. Admonitio animae suae [17]* // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 53:19–21. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О шестом познании // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 128). Так (несколько вольно)

помыслу человеческому — простой мысли о предмете — и помыслу демонскому, складывающемуся из мысли о предмете и страсти (идолопоклоннической любви либо ненависти и хулы на Божии творения)¹⁷.

По-видимому, в понимании прп. Петра Божественные намерения в принципе неисчерпаемы. Хотя это не сказано эксплицитно, однако сам автор ставит множественность смыслов в связь с непостижимостью Бога¹⁸ и беспредельностью Его премудрости, почему и настаивает на том, что даже «святые познают не всякое намерение Божие относительно каждой вещи» или библейского изречения (а даже из познанного не всё предают писанию, сообразуясь с пользой или немощью читателей). Человек не может постичь всех намерений Божиих, тем более сразу; но, постепенно очищаясь, познаёт по благодати сначала одно-два из таинств, заключающихся в некоем изречении; по мере же дальнейшего очищения сподобляется и нового, высшего разумения, приходя в недоумение и удивление от благодати и премудрости Божиих, «в страх и трепет пред *Богом разумов* (1 Цар. 2, 3)». Эта множественность Божественных скопосов для каждого изречения или каждой вещи является одной из причин кажущихся разногласий в святоотеческих толкованиях¹⁹.

Признание принципиальной многоплановости и многоуровневости смысла Писания (и вообще всякого явления) есть проявление доверия Писанию. Ведь и функции одной и той же земной вещи могут быть разнообразны: прп. Петр приводит в пример одежду, о которой один скажет, что она греет, другой — что украшает, третий — что покрывает.

переводит это место на русский язык архим. Ювеналий (Половцев). Г. Питерс понимает иначе: «Это — знание, преподаваемое теми земнородными Ангелами, которые умертвили себя миру». См.: *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. 134.*

- 17 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [17] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 52:31–53:14. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп. О шестом познании // Он же. Творения. Кн. 1. С. 127–128.*
- 18 Так же понимает это и М. Белявский: в основе всех рассуждений св. Петра о Писании он усматривает «капофатический тон», ибо Писание открывает дверь «в бесконечность и непостижимость Бога». Потому прогресс в познании Бога через Писание (а значит, и в толковании священного текста) — бесконечен, раскрывает всё новые смыслы, и «каждый комментарий остается лишь шагом на пути к неограниченному знанию». См.: *Bielawski M. Sguardo contemplativo. P. 72.*
- 19 См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIII* // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 156:14–22; 157:2–18. 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. 379–381.*

Так как всё это свидетельствуется и Писанием, и природой вещей, то все трое постигли Божественные намерения об одежде — в отличие, например, от утверждающего, будто одежда служит для грабежа²⁰.

Поскольку и Писание, и всё творение представляет собой книгу Божия Откровения, то неудивительно, что основной принцип онтогерменевтики прп. Петра — ревелативный, ведь настоящим знанием обладает один Бог, знающий, что для чего Он создал или сказал²¹. «Никто не знает смысла встретившегося изречения, иначе как по откровению (δι' ἀποκαλύψεως)», настаивает св. отец. Всякое высказывание, даже человеческое, имеет скрытое намерение, и объяснить его может только сам сказавший. Подлинным, а не гипотетическим, толкованием обладает поэтому лишь тот, кому *Сын хочет открыть* (см. Мф. 11, 27), ибо *Дух дышит, где хочет* (Ин. 3, 8)²². Если и познание вещей есть познание вложенных в них Божиих скопосов, то ясно, что для тварного существа познание мира возможно единственно через откровение.

Однако сподобиться такого откровения о подлинном смысле Божиих слов и дел может не всякий, а только приготовивший себя соблюдением заповедей. На очищенном сердце, как на чистой дощечке, Господь начертывает Свои учения (δόγματα)²³, поэтому второй герменевтический принцип прп. Петра — этико-аскетический. Искать Божии смыслы должно «блаженным плачем», т.е. «деланием страха, чрез которое

- 20 См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIII* // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 156:27 – 157:2. 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. 379–380.
- 21 Рассуждая несколько схоластично, можно разделить, сказав, что знание Богом твари обусловлено не только Его всеведением, но и творческой причинностью. В последнем отношении Божие знание с логической точки зрения не столько последует, сколько предшествует бытию тварей, причём не в силу предведения, но именно в силу авторства: Бог знает тварь не только потому, что знает всё прежде бытия, но и потому, что Сам является её Автором.
- 22 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae [39]* // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 96:11–27. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О том, что частое напоминание Божественного Писания не есть многословие // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 235–236; *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIII, XXIV* // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 156:8–14; 163:17–19. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 23: О Божественных Писаниях, что в них нет разногласия; Слово 24: О том, как человек приходит в чувство и познает полезное // *Он же.* Творения. Кн. 2. С. 378–379, 396.
- 23 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae [25]* // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 68:29–32. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О рассуждении // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 165. — Прп. Петр ссылается на свт. Василия Великого.

бывает откровение тайн»²⁴. Это означает духовно-нравственную жизнь в борьбе со страстями, в *упразднении* (Пс. 45, 11)²⁵ и внимании, соединённую со всегдашней Давидовой мольбой о *сердце чистом* и *духе правом* (Пс. 50, 12), за что человек сподобляется мистического познания (см. выше — «откровение тайн») — наития Святого Духа, как сподобились того апостолы в третий час дня Пятидесятницы. Не соблюдающий этого принципа не достигает просвещения; он может мнить себя понимающим что-либо, но это есть лжеименное знание, худшее самого незнания, ибо, по слову Златоуста, не поддаётся исправлению. Именно такое самомнение и лишает возможности что-либо знать; больше того, даже познанное *отнимется* за гордость; смиренно же признающему своё неведение *дано будет и приумножится* (см. Мф. 13, 12), как то и было у святых²⁶.

М. Белявский отмечает, что с точки зрения современной библеистики в рассуждениях прп. Петра мало основательности: вопросы текстологии, правильности перевода (Ветхого Завета), проблемы разночтений не существуют для него; он просто использует доступный ему греческий текст²⁷. Белявский также с удивлением обнаруживает, что Писание для прп. Петра в принципе не является обязательным для спасения²⁸. В этом, надо заметить, заключается и ответ на недоумения по поводу «некритического» отношения св. отца к византийскому тексту Библии²⁹.

24 *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [39] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 95:23–24. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О том, что частое напоминание Божественного Писания не есть многословие // *Он же. Творения.* Кн. 1. С. 233.

25 См. об этом понятии в последующих статьях, в разделе об исихазме.

26 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [39, 40] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 96:27–36; 97:2–5.23–28. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О том, что частое напоминание Божественного Писания не есть многословие; Изъяснение о лжеименном знании // *Он же. Творения.* Кн. 1. С. 236–238.

27 *Bielawski M. Sguardo contemplativo.* P. 67–68.

28 *Ibid.* P. 80.

29 Для западноевропейского сознания, сводящего христианство к интерпретации текста (и, в лучшем случае, исполнению его), такой подход должен, конечно, казаться необычным. Но для православного сознания такая мысль отнюдь не революционна. Её четко формулирует уже, например, свт. Иоанн Златоуст: *Johannes Chrysostomus. In Matthaeum I, 1* // PG. 57. Col. 13. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Беседа [1, 1]. Москва, 2008. С. 7: «По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа».

В области герменевтики прп. Пётр верен своей несколько антиномичной оппозиции познания (условно-)естественного и сверхъестественного, различая, как обычно: 1) рассмотрение (διόρασις) — ведение, доступное человеческому естеству при условии чистоты ума, и 2) прозрение (προόρασις) — познание о том, что превышает естества, даруемое сверхъестественно, через откровение (ἀποκάλυψις) от Святого Духа; при этом и рассмотрение также реализуется только с помощью Божией (т.е. не одними естественными силами)³⁰, как мы это уже знаем. Признавая за внешней учёностью известную пользу, св. Пётр сводит оную к тому, что учёность даёт силу слова и может служить колесницей для светлых мыслей высшей премудрости, но только при сопутствии смирения³¹.

В исключительных случаях (например, ради пользы других) человек может получить даже и истинное откровение сверх своего достоинства, не будучи духовно и нравственно к тому подготовлен (как Навуходоносор или Валаам); однако это не означает, что он *знает так, как должно знать* (см. 1 Кор. 8, 2). Этим ещё раз подтверждается, что подлинное познание, имеющее действительную ценность, определяется для прп. Петра не формальной истинностью, но именно своей спасительностью, т.е. тем, что производит в человеке сотериологически значимые изменения, о которых говорилось ранее³². Исследование Писаний, заповеданное Господом (Ин. 5, 39), должно, во-первых, совершаться не одним умом, но более делом — телесным и нравственным подвигом, а во-вторых, приводить к обретению жизни вечной (ср. Ин. 12, 50). Пустое любопытство и рассудочное многознание не есть собственно познание; здесь скорее самомнение, иллюзия знания, тогда как на самом деле многое от нас скрыто — и скрыто именно для того,

30 М. Белявский замечает по поводу этих рассуждений, что они «открывают перспективы благодати». См.: Bielawski M. Sguardo contemplativo. P. 79.

31 Св. Пётр также отмечает, что действие благодати откровения соотнобразуется с состоянием и пользой людей. Этой же пользой объясняется и различная степень сложности писаний свв. отцов: одни из них, будучи премудры, ради пользы многих писали просто, другие же писали возвышенно, чтобы люди учёные не презрели написанного; сила же и простейших изречений, и самых премудрых — одна. См.: *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae* XXIII // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 157:10–13.17–18.34–38; 158:2–6.20–21.35–39; 159:1–11. 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. 381–386.

32 Горшенин М.А. Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина). Часть 2. Антропология богопознания // БВ. 2025. № 2 (57). С. 200.

чтобы научить смирению и избавить от большего осуждения за преступления в ведении³³.

Сердцу неочищенному и уму, лишённому по этой причине благодатного просвещения, представляется в Писаниях (и Священных, и святоотеческих) множество разногласий. Но такое представление обличает только наше неведение: мы не разумеем ни себя самих, ни смысла явлений, ни цели бытия. На самом деле, все противоречия — только мнимые. Многие из них снимаются естественным путём, т. е. при помощи внимательного анализа и сопоставления. Прп. Пётр явно следует методу «герменевтического круга»: разные места Писаний подтверждают друг друга и рассматривать их нужно именно как единое целое. Изречения же, кажущиеся несообразными, объясняются спецификой времени или лица, послужившего для них поводом. В качестве примера св. отец приводит историю царя Седекии, о котором прор. Иезекииль утверждает, что тот не увидит земли Вавилонской (Иез. 12, 13), тогда как прор. Иеремия свидетельствует о переселении Седекии в Вавилон (Иер. 39, 7). Верно, однако, и то, и другое: Седекия был ослеплён в плену и, приведённый в Вавилон, не мог видеть его. Или другой пример: один и тот же пророк говорит: *мертвии живота не имут видети*³⁴ vs. *оживут мертвецы* (Ис. 26, 14.19); но первое сказано о бездушных идолах, а последнее о всеобщем воскресении³⁵.

Для разрешения других экзегетических затруднений требуется высшее знание — мистическое откровение, ниспосылаемое Богом в очищенные ум и сердце безмолвника, что принципиально отличается от внешнего научения. Впрочем, и здесь действует принцип герменевтического круга. Св. Пётр хотя и приводит мысль прп. Исаака, что такие самодвижно приходящие мысли нужно принимать с доверием,

33 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [40, 39] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 97:10–18; 96:37–38. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Изъяснение о лжеименном знании; О том, что частое напоминание Божественного Писания не есть многословие // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 237–238, 236.

34 Так в греч. и ц.-сл. В Синодальном переводе: *мертвые не живут*.

35 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [2, 20, 39] // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 12:37–13:2; 60:9–14; 95:24–31. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Начало с Богом содержания книги преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина; О том, что в Божественных Писаниях нет разногласия; О том, что частое напоминание Божественного Писания не есть многословие // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 29, 145, 233–234; *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIII* // Φιλοκαλία. Т. Γ'. Σ. 157:25–31. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 23: О Божественных Писаниях, что в них нет разногласия // *Петр Дамаскин, прп.* Творения. Кн. 2. С. 382. — Св. отец приводит и другие примеры.

без скептического исследования; однако на основании прп. Антония Великого уточняет, что принимать «без рассматривания (χωρίς σκέψεως)»³⁶ нужно всё же только то, что подтверждается свидетельством Писания, т.е. либо самим толкуемым местом, либо другим, и прежде нахождения такого подтверждения не следует верить себе даже в том, что кажется откровением. (Таким образом получается, что, когда прп. Пётр запрещает исследование самодвижно приходящих пониманий и когда он, напротив, заповедует проверять их свидетельством Писания и Предания, он, по сути, говорит одно и то же: именно, что не должно доверять себе.) Именно таковы были великие отцы Василий, Златоуст и Григорий: боговдохновенность их толкований оправдывается самим Писанием, что заграждает уста желающим противоречить³⁷.

Серьёзнейшее гносеологическое препятствие находится внутри человека — это его собственная воля, сомнение и самоугодие, желание утвердить своё понимание. Это побуждает перетолковывать Откровение, находя аллегории там, где их нет, а это значит *перелазить иуде*, как *тать* (вместо того чтобы *входить дверью* смиренномудрия), и *красть* и *убивать* иносказанием подлинный смысл Писания, *погубляя* себя лжеименным знанием (ср. Ин. 10, 1.10). Отсутствие смирения, неготовность признать своё неведение, отказаться от претензии на обладание истинной привело эллинов и иудеев к извращению как смысла Писаний, так и природы вещей и ко всяческим заблуждениям. Именно в том проявлялась мудрость святых и именно потому могли они познавать тайны Божии, что умели, где нужно, сказать: «Не знаю», не стыдясь сознаться в немощи и неведении, не боясь насмешек еретиков, а внутри себя — прогоняя самоукорением искустельные иллюзии высоких разумений³⁸.

36 Под чем понимается собственная логика, своевольное толкование и «наука (ἐπιστήμη) телесная».

37 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [20] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 60:21–29, 61:1–10. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О том, что в Божественных Писаниях нет разногласия // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 146–147; *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XXIII* // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 156:23–27. 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. 379.

38 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [20] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 60:16–21.29–34. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О том, что в Божественных Писаниях нет разногласия // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 145–147; *Petrus Damascenus. Orationes alphabeticae XII, XXIII* // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 142:23–26.31–37; 158:6–11. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Двадцать четыре слова, полных духовного ведения. Слово 12: О ведении чувственных творений; Слово 23: О Божественных Писаниях, что в них нет разногласия // *Он же.* Творения. Кн. 2. С. 346, 383.

Писание для прп. Петра — источник ведения и богословия, но пить из этого источника может только просвещаемый благодатью³⁹, для чего необходимо возрастать в духовной жизни; но это же требуется и для сохранения знания. Сподобившихся познаний и потом не внимающих им, не подвизающихся в соответствии с ними прп. Пётр, вслед за св. Максимом Исповедником, уподобляет Саулу, лишившемуся царства⁴⁰. Истинное познание не статично: как в том смысле, что оно всегда или возрастает, или убывает, так и в отношении к модусу своего бытия в человеке. Знание требует реализации, апеллирует к воле, предполагает личное ответное движение, ибо и само представляет собой не одну информационную константу, но динамику личных отношений, постоянный диалог с Богом. Диалог этот — бытийный, ибо ответом человека на откровение Божиих тайн может быть только изменение модуса своего бытия в соответствии с этими тайнами. Это и значит: продать всё имение и купить Евангелие, чтобы не только найти сокровенного в нём Христа чтением, но и принять Его в себя подражанием⁴¹. В противном случае дарованное ведение не будет ни понято, ни усвоено, ни сохранено.

Итак, мы видели, что прп. Пётр не только обращается к Писанию, но тематизирует саму экзегетическую проблематику. Эта проблематика выходит у него далеко за рамки интерпретации текстов и затрагивает онтологические пласты бытия, вскрывая целую систему онтогерменевтики, близкую к учению прп. Максима о логосах бытия. «Всё есть текст» — эта фраза Ж. Деррида вполне могла бы — в метафизическом смысле — служить выражением философско-богословских представлений прп. Петра. Его онтогерменевтическая методология основана на трёх принципах: 1) реверсивном (познание есть откровение), 2) этико-аскетическом, или синергическом (откровение соотнобразуется с вектором духовного движения подвижника) и 3) практико-апофатическом (познание через отказ от знания и самоотречение).

39 Ср.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [20] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 60:8–9. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О том, что в Божественных Писаниях нет разногласия // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 145.

40 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [40] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 97:18–23. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* Изъяснение о лжеименном знании // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 238.

41 См.: *Petrus Damascenus. Admonitio animae suae* [15] // Φιλοκαλία. Т. Г'. Σ. 46:40–47:2. Рус. пер.: *Петр Дамаскин, прп.* О четвертом ведении // *Он же.* Творения. Кн. 1. С. 113.

2. Богословский статус духовных созерцаний, их природа и происхождение

Мы уже убедились, что в понимании прп. Петра Дамаскина подлинное познание есть реальность религиозная и стяжается на путях мистической жизни. Цель мистического познания — Бог, соединение с Богом, и хотя путь к непосредственному боговедению ведёт через ведение тварно-опосредованное, но совершается он в форме постоянного диалогического взаимодействия с Богом, которое в аскетико-антропологической плоскости реализуется как особое состояние молитвы, а на языке мистики именуется феорией (греч. *θεωρία*), или созерцанием, видением. Термины «*θεωρία*» и «*γνῶσις*» («познание») употребляются прп. Петром как синонимы и относятся к мистическим познаниям, т. е. к высшему виду знания. Эти факторы определяют специфику познавательной методологии, или антропологически и теологически обоснованную форму познавательной деятельности, в практической гносеологии прп. Петра.

Прп. Иустин (Попович) замечает, что «в философии Святых Отцов слово “созерцание” — *θεωρία* (феория) — имеет онтологический и гносеологический смысл», означая «молитвенно-благодатное сосредоточение души на надумных тайнах» Бога и твари⁴². Прп. Иустин поясняет:

«В созерцании, личность подвижника веры живет над чувствами, над категориями времени и пространства, ощущает живую близкую связь с горним миром и питается откровениями»⁴³.

Духовное созерцание — это и есть мистическая трансценденция, сверхчувственная, но и срезхразумная эмпирия, о которой человек в обыкновенном своём состоянии не способен составить даже понятия. Это высшая форма знания в системе прп. Петра, знание онтологическое. Прочие виды знания — формально-рациональное и опытно-практическое — либо служат средством восхождения к созерцанию, либо результируют из него как его проявления или проекции.

Восьмеричный путь познания, или лестница из восьми ступеней созерцания, последовательно возводящая к непосредственному Боговедению, или Богословию (греч. *Θεολογία*), представляет центральную часть гносеологии прп. Петра Дамаскина, можно сказать — его визитную карточку. Свт. Игнатий (Брянчанинов) отмечает, что прп. Петром⁴⁴

42 Иустин (Попович), *Челыйский, прп.* Путь Богопознания. Гносеология святого Исаака Сирина. Гл. III.2. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/put-bogopoznaniya/3_2

43 Там же.

44 Которого он по традиции считает священномучеником и митрополитом.

«учение о духовных, или умных, видениях изложено с особенною ясностью и подробностью»⁴⁵, и даёт, со своей стороны, ценнейшие комментарии, к которым мы будем обращаться. Лестница гносеологического восхождения св. Петра Дамаскина получает у разных авторов разные оценки и интерпретации, вызывая восхищение у одних и недоумение у других. Так, Ж. Гуйяр, в принципе отказывающий прп. Петру в оригинальности и самостоятельной ценности, естественно, пытается косвенно свести к заимствованиям и его восьмеричную систему духовных ведений. Он усматривает определённые параллели у Евагрия, хотя сам же, как бы сквозь зубы, признаёт, что не для всех ведений св. Петра у Евагрия имеются соответствия⁴⁶. Нужно сказать, что изложение евагрианской системы у В. Буссэ, на которого ссылается Ж. Гуйяр, хотя и обнаруживает некоторое сходство с учением прп. Петра, но служит, на наш взгляд, показателем принадлежности к общей традиции мысли и идейного влияния Евагрия на прп. Петра, но никак не аргументом против самобытности последнего⁴⁷. Пятиричная система созерцаний Евагрия, воспринятая им, вероятно, от Оригена и переданная прп. Максиму⁴⁸, заменяется у прп. Петра системой восьмеричной. Е. Ткачёв, в противоположность Ж. Гуйяру, считает, что вдохновителем св. Петра был прп. Исаак Сирий, у которого также отождествляются созерцание и познание⁴⁹. На наш взгляд именно система гносеологического восхождения прп. Петра является сердцевинной, стержнем всего его мистико-аскетического учения, все элементы которого так или иначе вращаются вокруг неё и именно в силу своего отношения к ней обретают истинный смысл, как мы попытаемся показать в дальнейшем.

Изъясняя природу и происхождение духовных видений, свт. Игнатий (Брянчанинов) противопоставляет их обычной для падшего человека, не замечаемой им духовной слепоте, равнозначной смерти духа и препятствующей различению истинного, духовного от ложного и греховного, направляющей всю деятельность человека к ложной

45 См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о чувственном и о духовном видении духов // *Он же.* Творения. Т. 3. Москва, 1993. С. 54–55.

46 *Gouillard J.* Un auteur spirituel byzantin du XIIe siècle: Pierre Damascène // *Échos d'Orient.* 1939. Vol. 38. № 195–196. P. 276.

47 См.: *Bousset W.* *Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums.* Tübingen, 1923. P. 311–312.

48 См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII вв. С. 224, 225.

49 *Ткачёв Е. В.* Петр Дамаскин // ПЭ. 2018. Т. 32. С. 750.

цели. Истинное, благодатное видение всецело зависит от воли Божией⁵⁰: как глаза видят не по воле человека, а в силу своего анатомического устройства, так от прикосновения Духа Божия ум неожиданно изменяется и получает способность духовно смотреть на материальные и нематериальные предметы, видеть тайны христианства⁵¹. Такое видение называется умным, потому что зрителем является ум; как плод Святого Духа, оно именуется духовным⁵².

Созерцания не суть простые размышления ума, но особые благодатные состояния, открывающие уму новые горизонты, новые понятия, новые реальности. Ум не воображает их, а именно зрит, впрочем, превыше всяких чувственных, мечтательных образов. «В духовных видениях нет ничего чувственного», — подчёркивает свт. Игнатий⁵³. Вместе с тем, это не отвлечённое, отстранённое зрение объективированной реальности, настаивает С. Хоружий, но обретение иного образа бытия, антиципация опыта будущего века⁵⁴. Митр. Иерофей (Влахос) отождествляет созерцание с Богообщением, обожением и «ведением божественной жизни», тождественным спасению, и понимает выделяемые прп. Петром ступени познания как более точное описание того бесконечного прогресса в созерцании, о котором свт. Григорий Палама говорит обобщённо как о постепенном восхождении к видению нетварного света⁵⁵. Мистическое богословие, напоминает Ж.-К. Ларше,

«в своем пределе <...> соответствует видению Бога, исполняемому и через Божественный нетварный свет и обоживающему. Именно в этом смысле тесной связи, существующей между видением Бога и молитвой сердца, осуществляемой в состоянии совершенства <...>

- 50 В силу этого святитель предпочитает термин «видение» термину «созерцание»; последнее он отождествляет с собственным действием человека, естественным и зависящим от произвола — с мечтанием, воображением, размышлением (на языке современной «популярной духовности» это назвали бы медитацией), с экзальтацией. Очевидно, что прп. Пётр использует термин «созерцание» (греч. «θεωρία») именно в том значении, которое свт. Игнатий придаёт «видению».
- 51 См.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о чувственном и о духовном видении духов. С. 53–54; Авва Исаак Сирский 50 (комментарий) // Отечник: рассказы о жизни святых подвижников. Москва, 2009. С. 369–370; Приношение современному монашеству. Москва, 2001. С. 155.
- 52 См.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о чувственном и о духовном видении духов. С. 54.
- 53 Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству. С. 64.
- 54 Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции. Т. 1: К феноменологии аскезы. Санкт-Петербург, 2012. С. 100.
- 55 Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души / пер. с греч. А. Крюков. Сергиев Посад, 2005. С. 363–364.

и мог Евагрий сказать: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, и если ты истинно молишься, то ты богослов» [De oratione 60]»⁵⁶.

Итак, «созерцание неотделимо от молитвы»⁵⁷, или вернее: опыт созерцания есть опыт молитвенный, т. е. опыт богообщения. Прп. Пётр и описывает его как последовательность молитвенных состояний, часто иллюстрирует словами церковной гимнографии, часто предлагает практические советы, как совершать молитву при том или ином созерцании. О прп. Петре можно сказать то же, что и о прп. Максиме Исповеднике: созерцание означает у него «не простое видение вещей, как они даны в повседневном опыте, но своего рода духовную прозорливость», благодатное озарение, познание в Боге и распознавание скрытых божественных энергий, логосов, восхождение ума, уподобившегося Богу, к истокам бытия⁵⁸. Конечная же цель — встреча с Богом и принятие Его в себя, вступление в «самый таинственный мрак Божества» в состоянии чистой молитвы, превысшей форм и идей⁵⁹.

Заключение

Итак, реконструируемая нами богословская система прп. Петра Дамаскина предстаёт как развитая система гносеологии, включающая, помимо учения о природе, видах и функциях знания, также раздел онтологии и выводимой из неё онтогерменевтики. При рассмотрении онтогерменевтики прп. Петра мы обнаружили, что весь тварный мир представляется ему книгой Божия Откровения, подобной Св. Писанию. Суть и смысл каждой вещи (как и каждого слова Писания) определяется изначально вложенной в неё творческой идеей, или замыслом, Бога — Божественным скопосом («намерением»). Трудно объяснить, почему для обозначения метафизических основ тварного бытия прп. Пётр предпочитает термин «скопос» термину «логос». Можно лишь предположить, что первый более подчёркивает динамичность, интенциональность: скопос — не столько идея вещи в платоновском смысле, не столько образец для неё, сколько её предназначение, телос, или функция вещи, причём не столько космологическая, сколько именно телеологическая. В области онтогерменевтики реализуется уже известным нам синергетический принцип: хотя познание некоторых Божественных скопосов

56 Ларше Ж.-К. Что такое богословие? / пер. с франц. П. Б. Михайлова // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 120.

57 Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII вв. С. 224.

58 Там же.

59 Там же.

совершается при помощи естественных сил человеческой природы (освобождённых от повреждения грехом), однако и для этого познания требуется Божественное содействие. Тем более для познания истин, превышающих природу, необходимо прямое сверхъестественное откровение. Таким образом, познание мира является для прп. Петра разновидностью богопознания и имеет revelativно-синергический характер. Со стороны человека требуется духовно-нравственное очищение, а также апофатическое смирение — отказ от иллюзии знания и даже от претензии на него, от самого желания непременно всё познать, и своеобразное погружение в собственное неведение.

Далее мы рассмотрели богословский статус высшего вида познания — духовных созерцаний. Если со стороны Бога созерцание является откровением Бога человеку, то с антропологической точки зрения оно представляет собой как бы феноменологическую форму этого мистического откровения, состоящую в апофатическом молитвенном опыте.

Если подлинное познание есть осуществление связи человека и Бога, то нам предстоит теперь понять, как она именно реализуется на практике в рамках мистико-аскетического учения прп. Петра. Этому мы планируем посвятить следующую статью из нашего цикла.

Продолжение следует

Источники

- Johannes Chrysostomus*. In *Matthaeum* (homiliae 1–90) // PG. T. 57. Col. 13–472; T. 58. Col. 471–794.
- Petrus Damascenus*. *Admonitio animae suae* // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπυκῶν. Τ. Γ'. Ἀθήναι: Αστὴρ, 1991. Σ. 5–111.
- Petrus Damascenus*. *Orationes XXIV alphabeticae* // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπυκῶν. Τ. Γ'. Ἀθήναι: Αστὴρ, 1991. Σ. 112–168.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о чувственном и о духовном видении духов // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения: [в 7 т.]. Т. 3. Москва: Правило веры, 1993. С. 3–67.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Приношение современному монашеству, заключающее в себе правила наружного поведения для новоначальных иноков и советы относительно душевного иноческого делания. Репр. изд. по изд. 1867 г. Москва: Изд. им. святителя Игнатия Ставропольского, 2001.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отечник: рассказы о жизни святых подвижников. Москва: ДАРЬ, 2009.
- Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 1–41. Москва: Правило веры, 2008.

Преподобного Петра Дамаскина творения: краткое изложение священного трезвения. Москва: Правило веры, 2021.

Литература

- Иустин (Попович), Челийский, прп.* Путь Богопознания. Гносеология святого Исаака Сирина. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/put-bogoroznanija (дата обращения: 18.5.2024).
- Горшенин М. А.* Реконструкция богословской гносеологии св. Петра (Дамаскина). Ч. 1: Прп. Пётр Дамаскин как гносеолог // *Богословский вестник*. 2025. № 1 (56). С. 95–112.
- Горшенин М. А.* Реконструкция богословской гносеологии прп. Петра (Дамаскина). Ч. 2: Антропология богопознания // *Богословский вестник*. 2025. № 2 (57). С. 185–206.
- Ларше Ж.-К.* Что такое богословие? / пер. с франц. П. Б. Михайлова // *Вестник ПСТГУ*. Сер. I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 117–131.
- Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души / пер. с греч. А. Крюков. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.
- Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Богословские труды*. 1972. № 8. С. 131–183.
- Ткачёв Е. В.* Петр Дамаскин // *Православная энциклопедия*. 2018. Т. 32. С. 738–751.
- Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII вв.: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж: [Б. и.], 1931.
- Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции: [в 2 т.]. Т. 1: К феноменологии аскезы. Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2012.
- Bielawski M.* Sguardo contemplativo: Saggio su Pietro Damasceno, autore filocalico. Veruccio: Pazzini, 2008. (Monastica; vol. 19).
- Bousset W.* Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923.
- 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.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ПРОТОИЕРЕЙ АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ ГОРСКИЙ — ОСНОВАТЕЛЬ НАУЧНОЙ ШКОЛЫ В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

(СЕРЕДИНА 1840-х — НАЧАЛО 1860-х гг.)

Любовь Альфредовна Карелина

магистр богословия
аспирант богословского факультета ПСТГУ
115184, г. Москва, 1-й Новокузнецкий пер., д. 4/1, ком. 22
karelina.lyub@yandex.ru

Для цитирования: Карелина Л. А. Протоиерей Александр Васильевич Горский — основатель научной школы в Московской духовной академии (середина 1840-х — начало 1860-х гг.) // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 237–265. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.012

Аннотация

УДК 27-75 (929)

Статья дополняет биографию Александра Васильевича Горского (1812–1875), ректора Московской духовной академии, фокусируясь на полноте его наследия и роли в организации церковно-исторических исследований в академии (1840–1860-е гг.). Представлен тематический обзор опубликованных трудов в современной историографии; результаты поиска дополнительных публикаций; анализ анонимных статей и материалов коллег/учеников с возможным участием Горского. На основании изучения церковной периодики уточнён список его опубликованных работ. Прояснено влияние А.В. Горского на научные исследования его учеников. Оказалось, что постановка научной работы в Московской академии в период 1840-х — начала 1860-х гг.

отражает особенность церковно-исторической концепции А. В. Горского: в тесной связи с историческими исследованиями, охватывающими все стороны жизни Церкви, в Московской академии в это время развивается экзегетическое направление.

Ключевые слова: научные исследования в Московской духовной академии, публикации Московской духовной академии, научное руководство, научное рецензирование, воспоминания учеников А. В. Горского, палеография, церковная история, экзегеза.

Статья поступила в редакцию 24.9.2025; одобрена после рецензирования 1.10.2025

Archpriest Alexander Vasilievich Gorsky — The Founder of a Scientific School at the Moscow Theological Academy (Mid-1840s — Early 1860s)

Lyubov A. Karelina

MA in Theology

postgraduate student 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. "Archpriest Alexander Vasilievich Gorsky — The Founder of a Scientific School at the Moscow Theological Academy (Mid-1840s — Early 1860s)". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 237–265 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.012

Abstract. The article supplements the biography of Alexander Vasilyevich Gorsky (1812–1875), rector of the Moscow Theological Academy, focusing on the completeness of his legacy and his role in organizing church-historical research at the academy (1840s–1860s). It presents a thematic overview of published works in contemporary historiography; results of searching for additional publications; and analysis of anonymous articles and materials by colleagues/students with possible participation by Gorsky. Based on a study of church periodicals, a list of his published works has been clarified. A. V. Gorsky's influence on the scientific research of his students has been clarified. The organization of research reflects Gorsky's concept: integration of historical analysis of church life with exegesis.

Keywords: scientific research at the Moscow Theological Academy, publications by the Moscow Theological Academy, scientific guidance, scientific review, memoirs of A. V. Gorsky's students, paleography, church history, exegesis.

The article was submitted on 9/24/2025; approved after reviewing on 10/1/2025

1. Основные биографические сведения

В 1838 г. начинающий преподаватель А. В. Горский рассуждает о трёх видах церковного служения: монашеском, священническом и научном. К первому из них он стремился, но не получил благословения родителей, второе не сложилось из-за сложности выбора невесты. В результате Александр Васильевич решил полностью посвятить себя научной деятельности, но учёные занятия сами по себе, по его мнению, не могли быть целью, так как в этом случае «истинное значение жизни теряется из виду <...>. Сколько ни высоко ценится образование ума, но и по христианским правилам, и по суждению здравого смысла, не в этом заключается вся цель человека»¹, поэтому он выбрал для себя уникальное церковное служение — научное руководство.

Развитию богословских исследований препятствовало отсутствие системы церковной периодики: единственным научным изданием оставался журнал «Христианское чтение» Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА). Кроме того, в период правления императора Николая I действовал жёсткий двойной цензурный контроль — светский и духовный. С 1841 г. историк М. П. Погодин начал издавать журнал «Москвитянин», в котором публиковали свои материалы и представители академического богословия, в том числе профессор Московской духовной академии А. В. Горский.

Важным этапом в постановке научных исследований Московской академии стало издание двухчастного журнала «Творения Святых отцов» («ТСО») и «Прибавления к творениям св. Отцов» («ПрибТСО»), проект которого был разработан архим. Филаретом (Гумилевским). Редакционный комитет МДА всегда возглавляли ректоры, но они достаточно часто менялись. Постоянными членами на протяжении двадцати лет были профессора академии П. С. Делицын и А. В. Горский. Протоиерей Пётр редактировал ТСО, а Александр Васильевич — Прибавления. Именно он отвозил готовые к изданию выпуски на утверждение митрополиту Московскому Филарету. В том, «что Филарет не успевал читать, полагался на Горского»². Содержание бесед с владыкой Московским Александр Васильевич подробно фиксировал в дневнике³. Один

1 Горский А. В. 16 августа 1840 г. // Он же. Дневник [16 августа 1840 — 27 января 1860] / изд. с примеч. прот. С. К. Смирнова // ПрибТСО. 1884. Ч. 34. Кн. 4. С. 303–304.

2 Голубинский Е. Е. Воспоминания. Кострома, 1926. С. 40.

3 Более подробно см.: Карелина Л. А. Святитель Филарет (Дроздов) и протоиерей Александр Васильевич Горский — учитель и ученик // Филаретовский альманах. 2022. № 18. С. 174–195.

из главных уроков, которые усвоил из этих встреч А. В. Горский: по возможности стараться избегать любых внутри церковных конфликтов и разделений.

С восшествием на престол императора Александра II произошли значительные изменения в отношениях Церкви и светской власти. Одним из первых результатов стало возобновление перевода Священного Писания на русский язык. В 1858 г. был создан межакадемический Комитет по преобразованию духовных семинарий и училищ, который возглавил архим. Феофан (Говоров). А. В. Горский вошёл в рабочую группу Московской духовной академии, лично перевёл Евангелие от Марка и участвовал в переводе посланий апостола Павла. С этого времени у него сложились близкие отношения со свт. Феофаном Затворником.

Помощник обер-прокурора князь С. Н. Урусов желал непременно видеть Александра Васильевича в Комитете по подготовке реформы духовного образования, который возглавил архиепископ Херсонский Димитрий (Муретов). В ходе работы А. В. Горский сблизился с главой Комитета, встречался с ним вне служебных заседаний. Их дружба продолжилась и в дальнейшем.

Свт. Филарет (Дроздов) нашёл в А. В. Горском надёжного помощника, но его статус мирянина не соответствовал уровню новых задач. Митрополит Московский предложил ему принять монашество, о котором Александр Васильевич мечтал в молодости. Однако, открыв Евангелие перед принятием решения, он увидел знак остаться меньшим. Прот. Сергей Смирнов отмечал, что Александр Васильевич «опасался в случае принятия монашества быть сдвинутым с места своего служения возведением на кафедру святительскую, с чем должно было, по его мнению, слишком ограничиться любимое его служение науке»⁴. Митрополит Московский вопреки отечественной традиции, совершил рукоположение безбрачного А. В. Горского в священнический сан. 24 марта он стал диаконом, 27 марта возведён в сан иерея, в том же году стал протоиереем.

В конце 1860 г. в письме обер-прокурору А. П. Толстому свт. Филарет (Дроздов) называет прот. А. В. Горского в числе кандидатов на должность ректора Московской духовной академии, отмечая, что «при несомненных достоинствах вообще он обладает по истории и церковным древностям сведениями, которые присоединяют его к числу известных

ученых»⁵. Окончательный выбор митрополит Московский сделал на этот раз всё же в пользу монашествующего ученика А. В. Горского архим. Саввы (Тихомирова).

Научный авторитет А. В. Горского к концу рассматриваемого периода признавался не только коллегами по академическому служению, но и светскими историками и палеографами, а также представителями государственной власти. При этом список его опубликованных сочинений относительно небольшой. Практически все они, за исключением «Исторического описания Троице-Сергиевой Лавры» и собрания рукописей Синодальной библиотеки, написаны в форматах статей по частным вопросам.

2. Обзор опубликованных сочинений А. В. Горского, написанных в период служения на кафедре церковной истории

В качестве базовой библиографии А. В. Горского были использованы списки его трудов из сочинения епископа Геннадия (Гоголева) «Великан учёности»⁶. В этом разделе будут учтены как прижизненные публикации Александра Васильевича, так и материалы, написанные им в рассматриваемый период, но изданные посмертно.

2.1. Палеографические исследования

Наиболее полно и объективно оценены научные заслуги А. В. Горского-палеографа. Уже в начале 1840-х гг. он стал одним из наиболее авторитетных специалистов в этой области. В 1843 г. в издании Погодина вышла критическая статья А. В. Горского «Разбор описания рукописей Румянцевского музеума, составленного Востоковым». Позднее он продолжил и значительно расширил ещё одно исследование того же автора в публикации «О славянском переводе Пятикнижия Моисеева, исправленного в XV веке по еврейскому тексту». В первых номерах ПрибТСО Александр Васильевич ввёл в научный в оборот ряд памятников духовной литературы периода княжения Ярослава Мудрого.

5 *Филарет Московский, свт.* [562.] Письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Святейшего Синода, графу А. П. Толстому, с представлением кандидатов на должность ректора Московской духовной академии [1860 г., 15 декабря] // 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. 4. Москва, 1886. С. 574–575.

6 *Геннадий (Гоголев), архим.* Великан учености: жизнь и труды прот. А. В. Горского (1812–1875). Москва, 2004. С. 224–229.

Палеографическими исследованиями активно занимались и коллеги А. В. Горского. Во втором томе «Христианского чтения» за 1849 г. архим. Макарий (Булгаков) опубликовал материал «Три памятника русской духовной литературы». Епископ Филарет (Гумилевский) раскритиковал автора за использование ненадёжных списков третьего источника «О Борисе и Глебе». Он настаивал на том, чтобы А. В. Горский написал критический отзыв:

«Позволяю себе быть уверенным, что не дальше, как во 2 книжке Творений Св. Отцов 1850 г. буду с наслаждением читать дельное, а не юношеское издание сочинений Нестора и Иакова»⁷.

В архиве Александра Васильевича есть материал, в котором он разбирает различные списки сказаний о Борисе и Глебе⁸ и упоминает статью инспектора СПбДА, но издан этот материал не был. А. В. Горский не стал публично указывать на недостатки исследования архим. Макария (Булгакова). По-видимому, он не разделял резко-критическое отношение друга к младшему коллеге из столичной академии. В нач. 1848 г. архим. Макарий встречался с А. В. Горским, чтобы лично передать ему план епископа Евсевия (Орлинского) по реорганизации «Христианского чтения». После этой встречи ректор СПбДА писал другу:

«Приятно слышать, что мой сотрудник так Вам понравился»⁹.

В 1850 г. Александр Васильевич был избран членом-корреспондентом Императорского археологического общества, а в 1857 г. — Императорской Санкт-Петербургской академии наук по отделению русского языка и словесности.

Самый масштабный научный труд А. В. Горского — описание рукописей Синодальной библиотеки, над которым он работал в соавторстве со своим учеником Капитоном Ивановичем Невоструевым более десяти лет. В 1856 г. в письме своему ближайшему другу архиепископу Евсевию (Орлинскому) Александр Васильевич, отметил, что это первая публикация, под которой стоит его имя¹⁰.

По благословению митрополита Московского на титульном листе в алфавитном порядке были указаны оба автора, причём без указания

7 Филарет Черниговский, свт. [98.] Письмо от 25 декабря 1849 г. // Он же. Письма А. В. Горскому. Москва, 1885. С. 246.

8 Горский А. В. О Борисе и Глебе // ОР РГБ. Ф. 78. К. 12. Ед. хр. 9. Л. 1.

9 Евсевий (Орлинский), архиеп. [33.] Письмо 26 мая 1848 г. // Письма архиеп. Евсевия (Орлинского) к А. В. Горскому // ПрибТСО. 1886. Ч. 37. С. 790.

10 Горский А. В., прот. [3.] Письмо от 4 сентября 1856 г. // Письма А. В. Горского архиеп. Евсевию (Орлинскому) // ЧОЛДП. 1884. Кн. 2. Ч. 3. С. 6.

их статуса, который у А. В. Горского был выше и мог свидетельствовать о вспомогательной роли его младшего коллеги. Перед изданием второго тома исследования К. И. Невоструев не без внешнего влияния обвинил А. В. Горского в намерении ущемить его авторские права. Потрясенный Александр Васильевич ответил ученику:

«Ни одним словом не подал мысли, будто эта работа моя <...>. Скорблю об этом душевно. Выход первой части описи доказал Вам, что я не унился так глубоко, чтобы позволить себе ученое хищничество»¹¹.

Прот. Пётр Постников объясняет претензии К. И. Невоструева тем, что

«влияние Горского было так умело и деликатно, что оставляло руководимого при сознании того, что он трудится самостоятельно»¹².

Археолог и богослов И. Е. Евсеев считал, что значение А. В. Горского в описании рукописей выше, чем К. И. Невоструева. Он высказал предположение о том, что Александром Васильевичем были описаны материалы собрания, оставшиеся неопубликованными, но эти рукописи исчезли¹³. И. Е. Евсеев приводит примеры, в которых обнаруживается заимствование современниками результатов его научной работы, хранящихся в материалах архива, и допускает возможность «пользоваться архивом Горского после его смерти»¹⁴. Современный исследователь М. Н. Воробьев прямо утверждает, что «первый том “Описания” написан рукой Горского»¹⁵. По его мнению, К. И. Невоструев прошёл под руководством Александра Васильевича прекрасную школу, но публиковать самостоятельные сочинения начал только с 1860 г.¹⁶

Ещё один ученик А. В. Горского, архим. Иоанн (Соколов), удостоенный степени доктора богословия раньше учителя, написал критический отзыв на первый том «Описания рукописей». Ответом Александра Васильевича стала апология применённой методологии изучения источников.

11 Горский А. В., *прот.* [161.] Письма К. И. Невоструеву 1856 г. // ОР РГБ. Ф. 78. К. 22. Ед. хр. 13. Л. 6.

12 Постников П., *прот.* Очерки жизни и деятельности Александра Васильевича Горского // У Троицы в Академии. 1814–1914. Москва, 1914. С. 323.

13 Евсеев И. Е. Александр Васильевич Горский. К протоколу 48 заседания 1 дек. 1900 г. // Древности. Труды славянской комиссии императорского археологического общества. Москва, 1902. С. 64–65.

14 Там же С. 65.

15 Воробьев М. Н. А. В. Горский и К. И. Невоструев (к вопросу об истории и характере соавторства) // Богословский сборник ПСТГУ. 1997. Вып. 1. С. 276.

16 Там же.

По материалам, обнаруженным в Синодальной библиотеке, было опубликовано также совместное литургическое исследование А. В. Горского и К. И. Невоструева «О древних канонах св. Кириллу и Мефодию»¹⁷. В 1858 г. вышла статья А. В. Горского «О древних словах на св. Четыредесятницу»¹⁸.

В статье «Совершил ли Господь Иисус Христос иудейскую Пасху?»¹⁹ А. В. Горский на основании анализа событий евангельской истории опровергает точку зрения, изложенную в публикации «Краткие извлечения из писем к новообращенным евреям о правоте Церкви православной по отношению к употреблению квасного хлеба, а не опресноков».

Статья «Письмо Мары Самосатского к сыну его Серапиону»²⁰ была подготовлена им в связи с обнаружением этого древнего памятника письменности, в котором раскрыты события евангельского времени, и представляет собой критический разбор мнения об источнике английского исследователя Куртона.

2.2. Церковная история

Сочинение А. В. Горского «Внешнее состояние церкви Восточной в IX–XIII столетиях»²¹ вышло в «Христианском чтении» по просьбе архим. Евсевия (Орлинского), назначенного в 1847 г. ректором СПбДА. Краткий обзор А. В. Горского «Подвижники веры на Востоке после падения империи греческой»²² предваряет публикацию его перевода с греческого книги святогорского инока Никодима, в которой изложены подвиги, в том числе, и русских исповедников православной веры. Александр Васильевич отмечает преемственность подвига мучеников первых веков в недавнее время и подчёркивает, что их заслуги являются достоянием и Церкви Российской, составляющей с другими Восточными Церквями единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь.

17 Горский А. В., Невоструев К. И. Описание: о древних канонах св. Кириллу и Мефодию // ПрибТСО. 1856. Ч. 15. С. 33–48.

18 Горский А. В. О древних словах на св. Четыредесятницу // ПрибТСО. 1858. Ч. 17. С. 34–64.

19 Горский А. В. Совершил ли Господь Иисус Христос пасху иудейскую на последней вечери Своей с учениками // ПрибТСО. 1853. Ч. 12. С. 446–491.

20 Горский А. В. Письмо Мары Самосатского к сыну его Серапиону // ПрибТСО. 1861. Ч. 20. С. 613–628.

21 Горский А. В. Внешнее состояние Церкви Восточной Православной с половины IX-го века до начала XIII-го // ХЧ. 1848. Ч. 1. С. 78–97 [VIII гл.], 150–174 [XIII гл.], 241–261 [XX гл.].

22 Горский А. В. Подвижники веры на Востоке после падения империи греческой // ПрибТСО. 1852. Ч. 11. С. 466–487, 642–654; 1853. Ч. 12. С. 175–184.

К истории Восточной Церкви в части истории учения относятся публикации, посвящённые святым отцам Церкви. В 1843 г. в журнале «Москвитянин» вышел материал о равноап. Кирилле и Мефодии²³. По поводу этой публикации свт. Филарет (Гумилевский) писал другу:

«Мне никогда не написать такой статьи!»²⁴

В «Прибавлениях» патристические статьи сопровождали переводы сочинений святых отцов из ТСО. Прот. А. В. Горский признан автором жизнеописаний свт. Василия Великого, свт. Афанасия Великого, свт. Епифания Кипрского и блж. Феодорита, епископа Кирского.

Областью преимущественного научного интереса А. В. Горского была отечественная история, источники для которой он черпал в своих архивных исследованиях. Его самая первая статья — «Известие об Аврааме Палицыне»²⁵ — вышла в журнале «Москвитянин» в 1841 г. В 1844 г. в журнале «Записки Одесского общества истории» была опубликована статья А. В. Горского «О походах русских на Сурож»²⁶, под которой почему-то стоит подпись: «сообщено Д. Ч. Погодиным». Кто такой Д. Ч. Погодин, установить не удалось.

В 1842 г. отдельным изданием было опубликовано масштабное сочинение «Историческое описание Троице-Сергиевой Лавры»²⁷. Александру Васильевичу пришлось писать ответ Д. П. Головастову, оспаривавшему точку зрения автора на роль его предка. Его «Возражения против замечаний об осаде Троице-Сергиевой Лавры»²⁸, как и материал оппонента, были опубликованы в издании Погодина. Ещё одна публикация, посвящённая этой теме — «Слово на воспоминание об избавлении Троицкой лавры от осады»²⁹, вышла в 1860 г.

В начале 1840-х гг. архим. Макарий (Булгаков) просил Александра Васильевича написать отзыв на своё «Введение в историю Русской Церкви». М. П. Погодин предложил опубликовать его в журнале «Москвитянин», на что Александр Васильевич ответил:

23 Горский А. В. О свв. Кирилле и Мефодии // Москвитянин. 1843. Ч. 3. № 6. С. 405–434.

24 Филарет Черниговский, свт. [47.] Письмо от 6 авг. 1843 г. // Письма Филарета, архиепископа Черниговского А. В. Горскому. С. 127.

25 Горский А. В. Известие об Аврааме Палицыне // Москвитянин. 1841. Ч. 5. № 9. С. 218–235.

26 Горский А. В. О походе русских на Сурож // Записки Одесского общества истории. 1844. Т. 1. С. 191–196.

27 Горский А. В. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Москва, 1842.

28 Горский А. В. Возражения против замечаний об осаде Троице-Сергиевой Лавры // Москвитянин. 1842. Ч. 12. 406–444.

29 Горский А. В. Слово на воспоминание об избавлении Троицкой лавры от осады // ПрибТСО. 1860. Ч. 19. С. 586–574.

«Для себя я занимаюсь как могу и сколько могу, готов сообщить вам свои замечания. Но положение дел наших церковных и мое личное положение не позволяет говорить печатно, что по совести ученый может и должен сказать в своем кабинете»³⁰.

Прот. Пётр Постников относит эту цитату к материалам А. Н. Муравьева, которые часто рецензировал А. В. Горский. Он даёт неверную ссылку на I том издания Н. П. Барсукова вместо VIII. Эта ошибка повторяется у всех последующих авторов, которые пишут об А. В. Горском.

По предложению свт. Филарета (Дроздова) Александр Васильевич подготовил серию статей о русских святителях: Кирилле, Петре, Ионе, Алексии, Киприане, Фотии и митрополите Петре Могиле. В 1854 г. вышла его статья «Митрополия Киевская в начале отделения своего от Московской»³¹.

Публикации о расколе были под цензурным запретом до нач. 1850-х гг. Тем не менее многолетняя проблема Русской Церкви не осталась без внимания Александра Васильевича и в этот период. Частные обстоятельства, имеющие отношение к расколу раскрыты А. В. Горским в статьях «О духовных училищах в Москве в XVII столетии», «О сношениях русской Церкви с Святогорскими обителями». В 1850-х гг. вышли его публикации «Отношения иноков Кириллова Белозерского и Иосифа Волоколамского монастырей в XVI в.», «Максим Грек, святогорец», «Несколько сведений о Паисии Лигариде»³².

2.3. Церковная археология

Статья «О девственниках христианских до монашества»³³ имеет непосредственное отношение к собственному жизненному выбору Александра Васильевича. Д. Н. Толстой отмечал, что хотя он «не носил иноческой мантии, но образ жизни вёл монашеский, и глубокое искреннее благочестие сохранило его во всей чистоте Православия, несмотря на знакомство его с сочинениями всяких отрицательных направлений»³⁴. Почти через двадцать лет А. В. Горский вновь обратится к практике

30 Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 8. Санкт-Петербург, 1886. С. 254.

31 Горский А. В. Митрополия Киевская в начале отделения своего от Московской // ПрибТСО. 1854. Ч. 13. С. 524–554.

32 См.: Карелина Л. А. Исторический обзор опубликованных трудов прот. А. В. Горского, посвященных изучению раскола, в контексте его академической деятельности // БТ. 2024. Вып. 51. С. 191–194.

33 Горский А. В. О девственниках христианских до монашества // ПрибТСО. 1843. Ч. 1. С. 276–291.

34 Цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 5. Санкт-Петербург, 1892. С. 350.

Древней Церкви, чтобы обосновать возможность своего celibатного рукоположения в священнический сан. Это сочинение, озаглавленное «По вопросу о нашем духовенстве»³⁵, было опубликовано уже посмертно. В проведённых исследованиях Александр Васильевич доказывает, что его уникальное для Русской Церкви рукоположение, как и предшествующий ему образ жизни имеют основание в церковной истории первых веков христианства. В 1862 г. в ответ на статью в газете «День», в которой утверждалось, что монаху нельзя быть епископом, он представил подробное историческое исследование «О сани епископском в отношении к монашеству»³⁶.

Ещё один материал, относящийся к церковным постановлениям — «О священнодействии венчания и помазания царей на царство»³⁷ — был подготовлен А. В. Горским в 1856 г. в связи с восшествием на престол императора Александра II, но издан только через год после коронации Александра III, в 1883 г. Поскольку текст не был опубликован сразу после написания, можно допустить, что он был предназначен специально для императора. И, наконец, в 1914 г. в журнале «Душеполезное чтение» был опубликован материал А. В. Горского «Древнехристианская практика причащения Св. Тайн, по памятникам письменности и искусства», переизданный в том же году отдельной книжкой. Возможно, именно материал о венчании на царство привлек к А. В. Горскому внимание царствующей императрицы Марии Федоровны: готовилась их встреча, но она не состоялась.

3. Публикации А. В. Горского, не включённые в его научное наследие

3.1. Публикации, отнесённые к авторству А. В. Горского

Для выявления публикаций, отнесённых к авторству А. В. Горского, но не включённых в его наследие, потребовалось пересмотреть периодические издания, в которых могли быть обнаружены его сочинения. Естественно, что основная часть материалов Александра Васильевича вышла в ПрибТСО, поэтому прежде всего проверялись статьи из этого издания. В 1840–1850-х гг. анонимность публикаций была

35 Горский А. В. О сани епископском в отношении к монашеству в Церкви Восточной // ПрибТСО. 1862. Ч. 21. С. 321–375.

36 Горский А. В. По вопросу о нашем духовенстве: Ист. очерки // ЧОЛДП. 1877. Кн. 2. Отд. 1. С. 196–202.

37 Горский А. В. О священнодействии венчания и помазания царей на царство // ПрибТСО. 1882. Ч. 29. С. 117–151.

распространённым явлением среди представителей академического богословия, что характерно и для научных сочинений журнала Московской духовной академии. Авторство материалов за двадцатилетний период издания было раскрыто в 1862 г. в юбилейном сборнике ПрибТСО. Среди сочинений, ранее не включённых в список трудов А. В. Горского, была обнаружена одна статья — «О митрополии русской в конце IX в.»³⁸, изданная в 1850 г. Рукопись этого материала сохранилась в архиве А. В. Горского³⁹.

В 1892 г. в журнале «Братское слово» Н. И. Субботин опубликовал рецензию А. В. Горского на сочинение А. П. Щапова «Русский раскол старообрядчества», составленную им по запросу обер-прокурора А. П. Толстого, с оговоркой, что окончание утрачено⁴⁰. В фонде А. В. Горского в архиве РГБ сохранился полный текст рецензии. Все замечания рецензента аргументированы, сделаны в спокойном тоне, свидетельствуют о его уважительном отношении к младшему коллеге. В заключение Александр Васильевич оправдывает критическое изображение Церкви, сделанное автором, и отмечает его безусловную защиту книжной sprawy.

Прот. Пётр Постников упоминает о том, что Александру Васильевичу поступила просьба от археолога И. М. Снегирёва, специализирующегося на изучении памятников древнего художества в России, высказать замечания на его статью «Обозрение русского иконописания». Ответ А. В. Горского⁴¹ был опубликован также Н. И. Субботиным в журнале «Русское обозрение» в 1896 г.

В этом же издании Николай Иванович опубликовал ответ Александра Васильевича на обращение советника обер-прокурора Т. И. Филиппова⁴² о возможности богословских сочинений мирян на основании практики древней Церкви, возникшей после публикации за границей полемических брошюр А. С. Хомякова. А. В. Горский даёт положительный ответ, но замечает, что церковная цензура действовала и в древности, поэтому при публикации сочинений лаиков необходимо одобрение

38 Горский А. В. О митрополии русской в конце IX в. // ПрибТСО. 1850. Ч. 9. С. 132–146.

39 Горский А. В. О митрополии русской в конце IX в. // ОР РГБ. Ф. 78. К. 12. Ед. хр. 8. Л. 1–8.

40 Из сочинений протоиерея А. В. Горского // Братское слово. 1892. Т. 1. С. 186–213, 263–275.

41 Горский А. В. [6.] Письмо И. М. Снегиреву: Замечания на статью Снегирёва об иконописи [без даты, ответ на письмо от 26 февраля 1849 г.] // Субботин Н. И. А. В. Горский. Приложения // Русское обозрение. 1896. Т. 37. С. 282–287.

42 Горский А. В. [2.] Письмо Т. И. Филиппову [без даты, но по содержанию следует отнести к 1858 г.]: // Субботин Н. И. А. В. Горский. Приложения // Русское обозрение. 1896. Т. 37. С. 270–274.

Церкви. О его личном знакомстве с А. С. Хомяковым неизвестно. Оба входили в широкий круг общения М. П. Погодина и публиковали свои материалы в его журнале. В 1858 г. богослов-мирянин возглавил «Общество любителей российской словесности» и пригласил Александра Васильевича вступить в него в качестве почётного члена⁴³.

Кроме того, Н. И. Субботин опубликовал небольшую переписку А. В. Горского с В. Д. Кудрявцевым. 15 апреля 1861 г. Александр Васильевич пишет, что его, как специалиста по всеобщей церковной истории, планировали направить на урегулирование греко-болгарской схизмы. Он радуется отмене этого мероприятия и замечает:

«и тут нам много дела, много борьбы <...> ожесточение против всего духовного, церковного, с усилением материалистического направления, с расширением либеральных стремлений, с каждым месяцем становится сильнее»⁴⁴.

В 1899 г. в «Русском вестнике» Н. И. Субботиным были опубликованы письма А. В. Горского ректору Московской духовной академии митр. Сергию (Ляпидевскому), снабжённые подробными издательскими комментариями⁴⁵. Они проясняют участие А. В. Горского в упомянутых выше проектах: переводе Священного Писания и подготовке реформы духовного образования, а также обстоятельства рукоположения А. В. Горского в священнический сан. И. Н. Субботин утверждает, что А. В. Горский не видел ничего неканонического в целибатном рукоположении в сан священника и сообщил о желании для себя такого варианта друзьям — архиепископам Филарету (Гумилевскому) и Евсевию (Орлинскому). Однако они находили его план неосуществимым и рекомендовали ему принять монашеский постриг.

Из опубликованной переписки выясняется, что ходатайствовал перед свт. Филаретом (Дроздовым) о рукоположении А. В. Горского ректор Московской духовной академии архим. Сергей (Ляпидевский)⁴⁶. 1 февраля 1860 г. А. В. Горский описывает ему свой разговор с Владыкой:

«он ответил “правил церковных нет воспреещающих быть священником неженатому”. “Но обычай?”. “Это не затруднение”. “Итак нет

43 Хомяков А. С. Письмо А. В. Горскому. 11 февраля 1859 г. // ОР РГБ Ф. 78. К. 33. Ед. хр. 28. Л. 1.

44 Горский А. В. [3] Письмо Д. В. Кудрявцеву // Русское обозрение. 1896. Т. 37. С. 275–276.

45 Субботин Н. И. Письма А. В. Горского к митрополиту Сергию // Русский вестник. 1899. № 11. С. 199–218; № 12. С. 499–512.

46 Субботин Н. И. [III.] Письма А. В. Горского к митрополиту Сергию // Русский вестник. 1899. № 11. С. 217.

затруднения?” спросил я. С какой-то отвагой отвечал святитель: “и не спрошусь никого!”»⁴⁷.

А. В. Горский пишет митр. Сергию:

«мне остается благодарить вас усерднейше за то, что вы решились высказать святителю мое душевное желание. Если Господом суждено осуществится ему и мне быть, хотя недостойнейшим, служителем его св. алтаря, то это чувство благодарности, молитвою о вас, будет всегда возноситься к Нему от сердца моего»⁴⁸.

Перечисленные публикации совершенно определённо принадлежат А. В. Горскому, но они не указаны ни в одном историографическом списке его трудов. Материалы, изданные Н. И. Субботиным интересны тем, что расширяют сведения об А. В. Горском — рецензенте и свидетельствуют об авторитетности его мнения в различных областях церковной истории, а также проясняют малоизвестные отношения Александра Васильевича с ректором Московской духовной академии митр. Сергием (Ляпидевским).

3.2. Анонимные публикации, которые могут принадлежать А. В. Горскому

Принципиальная анонимность публикаций А. В. Горского позволяет допустить возможность принадлежности ему и тех сочинений, авторство которых осталось нераскрытым. Естественно, что в этом случае для подтверждения гипотезы о том, что они написаны именно Александром Васильевичем, требуется изучение обстоятельств создания и сравнение их содержания с другими его материалами, в авторстве которых не возникает сомнений.

В списке публикаций в ПрибТСО до 1862 г. безымянной осталась только статья «О призывании святых», изданная в 1856 г. в разделе «Учение веры», но С. К. Смирнов в истории Московской духовной академии указывает, что этот материал является магистерским сочинением выпускника 1848 г. Павла Суворова.

Поводом для поиска публикаций А. В. Горского в журнале «Христианское чтение» послужили письма архиеп. Евсевия (Орлинского), который сообщал другу 12 мая 1847 г.:

47 Субботин Н. И. [III.] Письма А. В. Горского к митрополиту Сергию // Русский вестник. 1899. № 11. С. 218.

48 Там же.

«У нас затевается небольшое преобразование издания, т.е. с будущего года <...> хотим подражать изданию Вашему и в формате, и в отделениях»⁴⁹.

Ректор СПбДА просил у Александра Васильевича для своего издания материалы по Ветхому Завету, но, как оказалось, он предложил к публикации ряд материалов по всеобщей истории Церкви.

Еп. Геннадий (Гоголев) приводит в своём историографическом обзоре статью «Внешнее состояние Церкви Восточной в IX–XIII столетиях», указывая только год издания — 1848-й. С. Г. Попов, первый биограф А. В. Горского, отмечал:

«...в 1848 году, когда издание [«Христианского чтения». — Л. К.] готово было за недостатком материала прекратиться А. В.-ч выручил из затруднения заведовавшего им Евсевия и писал для журнала статью «Краткая история Собора Константинопольского III Вселенского VI», которая затем печаталась в нем в четырех книжках подряд»⁵⁰.

Анализ публикаций «Христианского чтения» за 1848–1849 гг. позволил установить, что материал «Внешнее состояние Церкви Восточной в IX–XIII столетиях» состоял из трёх самостоятельных частей и выходил в трёх номерах первой части «Христианского чтения» за этот год⁵¹. Статья о VI Вселенском Соборе в «Христианском чтении» была опубликована лишь в первом номере второй части издания за 1848 г.⁵² Ещё в трёх номерах журнала за 1848–1849 гг. были обнаружены другие публикации А. В. Горского: «О гонении на Церковь от Юлиана Отступника»⁵³ и «Краткая история Собора Никейского II, Вселенского VII»⁵⁴ и «Жизнь святого Григория Двоеслова, папы Римского»⁵⁵. Все его сочинения в этом издании так или иначе, затрагивают вопросы отношений Церкви и светской власти во времена, особенно тяжёлые для христианства⁵⁶.

49 *Евсевий (Орлинский), архиеп.* [5.] Письмо от 12 мая 1847 г. // Письма архиеп. Евсевия (Орлинского) к А. В. Горскому. С. 718.

50 *Попов С. Г.* Ректор Московский духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский. Сергиев Посад, 1897. С. 128.

51 *Горский А. В.* Внешнее состояние Церкви Восточной Православной с половины IX-го века до начала XIII-го // ХЧ. 1848. Ч. 1. С. 78–97 [VIII гл.], 150–174 [XIII гл.], 241–261 [XX гл.].

52 Краткая история Собора Константинопольского III Вселенского VI // ХЧ. 1848. Ч. 2. С. 11–33.

53 Гонения на Церковь от Юлиана Отступника // ХЧ. 1848. Ч. 2. С. 113–114.

54 Краткая история Собора Никейского II, Вселенского VII // ХЧ. 1848. Ч. 2. С. 394–437.

55 Жизнь святого Григория Двоеслова, папы Римского // ХЧ. 1849. Ч. 2. С. 40–85, 85–125.

56 Подробно об этом см.: *Карелина Л. А.* Неизвестные публикации протоиерея Александра Васильевича Горского в журналах «Христианское чтение» и «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2025. № 2 (22). С. 3–8.

3.3. Помощь выпускникам в написании магистерских работ

Наиболее обширное поле для изучения влияния А. В. Горского на научные исследования академии представляют магистерские диссертации выпускников. Лучшие сочинения по рекомендации редакционного Комитета Московской духовной академии после утверждения митрополитом Филаретом публиковались либо отдельными изданиями, либо полностью или частично в журнале Московской духовной академии. Обо всех магистерских работах сказать в короткой статье невозможно. Цель предпринятого анализа — выявить основные направления исследований в академии в период 1840–1850-х гг. и роль в их подготовке Александра Васильевича.

Прот. Пётр Постников отмечал, что уже в самом начале служения А. В. Горского в Московской духовной академии он помогал в написании сочинения Павла Фивейского «Взгляд на историю русской церкви», опубликованного в 1834 г.⁵⁷ В 1838 г. возникли проблемы со статьёй Николая Руднева «Рассуждение о ересь и расколах, бывших в Русской Церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного»⁵⁸. Руководителями выпускника были архим. Филарет (Гумилевский) и А. В. Горский, которые затем лично корректировали сочинение Н. Руднева, давшее повод обер-прокурору графу Протасову для критики митрополита Московского.

Усиление цензурного контроля и сложные отношения свт. Филарета (Дроздова) с обер-прокурором графом Протасовым требовали особенной осмотрительности в выборе тем студенческих сочинений и тщательности контроля их содержания. В это время Александр Васильевич часто предлагал ученикам темы по истории богослужения. Так в 1838 г. были подготовлены магистерские работы «Об эпитимиях» Герасима Никитникова и «О праздниках, совершаемых в честь Пресвятой Богородицы» Алексея Мухина, в 1840 г. — «О таинстве миропомазания» Семёна Пospelова, в 1842 г. — «О крестных ходах Православной Церкви» Ивана Аничкова. Они были опубликованы отдельными изданиями.

Эти обстоятельства послужили для А. В. Горского уроком в выборе тем студенческих сочинений и тщательности контроля за их содержанием. Александр Васильевич помогал и тем учащимся, которые официально имели других наставников, в том числе одному из лучших

57 Постников П., прот. Очерки жизни и деятельности Александра Васильевича Горского. С. 294.

58 Там же. С. 295.

выпускников Московской духовной академии А. М. Иванцову-Платонову (его руководителем числился ректор Московской духовной академии архим. Сергей (Ляпидевский)). С. К. Смирнов отмечал:

«по отделке церковно-исторических и даже богословских курсовых сочинений главная работа лежала на знаменитом труженике науки, обогащенном всесторонними сведениями, профессоре церковной истории А. В. Горском. Некоторые диссертации так были им переделываемы, что честь авторства уже никак нельзя было признать за студентом»⁵⁹.

По-видимому, у А. В. Горского был план научных исследований, к которому он привлекал выпускников. Прежде всего, он предлагал учащимся список литературы из обширной академической библиотеки, а в тех случаях, когда это было необходимо, направлял их в архивы. Способности, естественно, у всех были разные, но проблема исследования должна была быть раскрыта, поэтому научный руководитель не только следил за ходом работы, но в тех случаях, когда ученик явно не справлялся, завершал её сам.

П. С. Казанский утверждал, что А. В. Горским была написана магистерская диссертация митр. Сергия (Ляпидевского) «О поминовении усопших»⁶⁰, содержание которой близко к упомянутой выше статье Александра Васильевича «О призывании святых». Исследование в этой области было продолжено ещё в двух магистерских работах: «О смерти и состоянии душ по разлучении от тел» И. Аничкова-Платонова и «О вечности мучений» К. Троицкого. В 1850 г. была опубликована магистерская работа Григория Смирнова-Платонова «Литургия Преждеосвященных Даров». После её выхода свт. Филарет (Гумилевский) писал А. В. Горскому:

«Сто раз благодарю тебя за Литургию Преждеосвященных. Искренне и без преувеличения говорю — превосходнейшее сочинение»⁶¹.

К авторству А. В. Горского была отнесена «История Флорентийского собора», изданная под фамилией И. Остроумова. В архиве Александра Васильевича есть подготовительные материалы, посвящённые этому вопросу. В сочинении реализуется его методология исторических исследований, сформулированная в лекциях: тщательное выявление исторических обстоятельств на основании источников и литературы

59 Смирнов С. К. История Московской духовной академии до ее преобразования. (1814–1870). С. 173–174.

60 Казанский П. С. Воспоминания о А. В. Горском. С. 188.

61 Филарет Черниговский, свт. [102.] Письмо от 9 января 1851 г. // Письма Филарета, архиепископа Черниговского к А. В. Горскому. С. 254.

завершается выводом об определяющем действии Промысла, который не допустил неугодное Богу соединение разделённых Церквей. Более позднее сочинение П. И. Горского-Платонова «История Тридентского собора», по свидетельству Д. М. Муретова, тоже написано «при обычном и широком соучастии А. В. Горского»⁶².

Судя по письмам А. В. Горскому архиеп. Евсевия (Орлинского), после публикации «Истории Флорентийского собора» и «Литургии Преждеосвященных Даров» Александр Васильевич интересовался, как они были приняты в столице. Если первое сочинение удостоилось общего одобрения, то по второму мнения оказались в основном отрицательными. В частности, это относилось к историко-критическому методу исследования. Оппоненты полагали, что «неуместная решимость доказать противное принятому Церкви и доселе употребляемому <...> не очень хорошо»⁶³. Ректору СПбДА сочинение «не понравилось по направлению: ибо упущена из виду нравственная цель»⁶⁴ — любимый аспект архим. Евсевия. По его мнению, «напрасно не напечатано на всех экземплярах имя сочинителя: и это могло ослаблять взгляд на сочинение как на студенческий опыт (хотя и тут прямое заключение к руководствующим, и потому есть авторитет заведения)»⁶⁵.

Возможно, такова была тактика А. В. Горского: проводить серьёзные научные исследования под прикрытием ученических сочинений, поскольку самого преподавателя в это время вполне могли отстранить от работы, а для академии такая потеря оказалась бы невосполнимой. В то же время, это мог быть аванс руководителя для будущей научной карьеры ученика и, наконец, просто материальная помощь, так как публикации вознаграждались. Е. Е. Голубинский пишет, что за публикацию магистерской работы ему «заплатили очень хорошую полистную оплату»⁶⁶.

Серию патристических материалов, опубликованных в Прибавлениях к творениям св. Отцов, открыло жизнеописание свт. Григория Богослова, которое высоко оценил митрополит Московский. Вряд ли сочинение, задающее образец для последующих аналогичных статей,

62 Муретов Д. М. Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 гг.) // БВ. 1915. Т. 3. № 12. С. 744.

63 Евсевий (Орлинский), архиеп. [61.] Письмо 28 ноября 1850 г. // Письма архиеп. Евсевия (Орлинского) к А. В. Горскому. С. 853.

64 Там же. С. 854.

65 Евсевий (Орлинский), архиеп. [61.] Письмо 28 ноября 1850 г. // Письма архиеп. Евсевия (Орлинского) к А. В. Горскому. С. 854.

66 Голубинский Е. Е. Воспоминания. С. 32.

могло быть доверено начинающему преподавателю Матвеем Салмину, к авторству которого оно впоследствии было отнесено, тем более что ранее свт. Филарет (Дроздов) не допустил к публикации его магистерскую работу. В пользу, как минимум, соучастия А. В. Горского свидетельствуют подготовительные материалы из его архива, касающиеся жизнеописания свт. Григория Богослова.

В списке опубликованных магистерских работ С. К. Смирнов упоминает сочинение выпускника 1854 г. старшего кандидата Алексея Никольского «О действиях древних пастырей Церкви во времена общественных бедствий», которое было издано анонимно в 1868 г. в журнале «Чтения в обществе любителей духовного просвещения». Масштабность историко-патристического исследования и отсутствие каких-либо сведений о дальнейшей научной деятельности выпускника вновь позволяет поставить вопрос об участии в его создании А. В. Горского.

Процесс редактирования ученических текстов демонстрируют архивные материалы, в которых Александр Васильевич правит работу Александра Соколова «Жизнь Святого Ефрема Сирина»⁶⁷. Как минимум, половина статьи, опубликованной в 1848 г., переписана наставником. К авторству А. В. Горского была отнесена и магистерская диссертация Василия Нечаева «Святой Димитрий, митрополит Ростовский». По этому поводу он писал М. П. Погодину:

«...под моим именем никакого исследования о сочинениях Св. Димитрия не выйдет в свет, хотя и занимался я этим предметом»⁶⁸.

Прот. Пётр Постников отмечает, что под руководством А. В. Горского подготовлено и жизнеописание свт. Тихона Задонского⁶⁹.

Н. И. Субботин в комментариях к письмам А. В. Горского митр. Сергию (Ляпидевскому) проясняет ситуацию с магистерской работой выпускника 1860 г. И. А. Смирнова «О Греческой церкви в Италии до подавления ее латинством», одобренной для публикации:

«Сочинение, писанное на тему, данную А. В. Горским и под его руководством найдено было не излишним напечатать в академическом издании, разумеется, подвергнув тщательному пересмотру и исправлению: поэтому оно и было послано ректором академии [архим. Сергием (Ляпидевским)] к А. В. Горскому в Петербург, где

67 Горский А. В. Жизнь святого Ефрема Сирина // ОР РГБ. Ф. 78. К. 12. Ед. хр. 16. Л. 1–60.

68 Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 11. Санкт-Петербург, 1897. С. 222.

69 Постников П., прот. Очерки жизни и деятельности Александра Васильевича Горского. С. 295.

медлительность занятий комитета (по преобразованию духовных училищ) давала ему свободное время для пересмотра тетрадей»⁷⁰.

Уже через неделю А. В. Горский пишет ректору Московской духовной академии:

«диссертации Смирнова о Церкви Греческой около двух тетрадей я уже пересмотрел и сколько мог при своих средствах, исправил, так что приехавши в Москву могу отдать ее по тетрадам в цензуру»⁷¹.

27 августа протоиерей Александр сообщает, что уже выполнил своё обещание. Статья была опубликована анонимно в 1860 г.⁷², а в указателе статей 1887 г. отнесена к авторству И. А. Смирнова.

По свидетельству современников, одним из любимых древних учителей Церкви А. В. Горского был Ориген. Ему посвящено магистерское исследование лучшего выпускника 1860 г. П. М. Хупотского, подготовленное под руководством Александра Васильевича и частично опубликованное в 1861 г. в «Прибавлениях к ТСО». Интерес А. В. Горского к наследию Оригена закономерен, так как для наследия древнего учителя Церкви характерна тесная связь истории и экзегезы, которая обнаруживается и в церковно-исторической концепции Александра Васильевича, и в постановке научных исследований в Московской духовной академии.

Экзегетическое направление активно развивается в Московской академии с начала 1840-х гг. Истории и толкованию книг Священного Писания Ветхого Завета посвящены магистерские работы лучших выпускников Московской духовной академии 1840-х–1850-х гг.: Ипполита Богословского-Платонова «Изъяснение пророчества Исайи об избранном отроке Иеговы», иеромонаха Феодора (Бухарева) «Подлинность 40–66 глав книги св. Пророка Исайи», которое было издано после доработки в 1850 г. с названием «О второй части книги св. пророка Исайи»; Ивана Побединского-Платонова «О пророческом служении Амоса и книге его пророчеств», Михаила Шаврова «О третьей книге Ездры, опыт исследования о книгах апокрифических», Александра Лаврова-Платонова «Обетования и пророчества о Иисусе Христе в Пятикнижии Моисеевом», Василия Потапова «О книге св. пророка Даниила».

70 Субботин Н. И. [3.] Письмо от 13 августа 1860 г. Письма А. В. Горского к митр. Сергию // Русский вестник. 1899. № 12. С. 506.

71 Субботин Н. И. [4.] Письмо от 21 августа 1860 г. Письма А. В. Горского к митр. Сергию // Русский вестник. 1899. № 12. С. 509.

72 О греческой Церкви в Италии до подавления ее латинством // ПрибТСО. 1860. Ч. 19. С. 386–497.

Среди них масштабностью выделяется сочинение С. Смирнова «Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете», опубликованное в 1850 г. В нём представлено исчерпывающее рассмотрение прообразований новозаветной христологии и еkkлесиологии в ветхозаветной истории и обрядовых установлениях⁷³. В частности, в сочинении показано, что израильский народ является прообразом как Иисуса Христа, так и его Церкви, т. е. в эсхатоне они должны стать одним целым.

Тема сочинения «Об образе действования православных греко-римских государей в IV, V и VI вв. в пользу Церкви против еретиков и раскольников» «была прислана из Синода митрополиту с тем, чтобы он велел дать её в академию»⁷⁴ а кандидатура выпускника Е. Е. Голубинского предложена А. В. Горским. В магистерской работе его ученика собраны и проанализированы многочисленные свидетельства участия светской власти в преодолении церковных разногласий, дающие основания правомерности аналогичных действий российского императора в отношении к современному отечественному расколу. Е. Е. Голубинский упоминает о том, что Александр Васильевич правил его работу и сам написал о «благодетельности мер против еретиков и раскольников»⁷⁵.

Характерно, что С. К. Смирнов в «Истории Московской духовной академии» не включает магистерские диссертации выпускников, в том числе собственную, в их научное наследие, а приводит в разделе о студенческих сочинениях, предваряя приведённым выше замечанием о помощи А. В. Горского. Для большинства его учеников магистерские сочинения остались единственным серьёзным научным исследованием.

Среди выпускников Московской духовной академии нач. 1840-х гг. наиболее плодотворно занимались научной работой П. С. Казанский и С. К. Смирнов. Феодор Бухарев — единственный из перечисленных выше авторов экзегетических магистерских работ продолжил труды в этой области по окончании академии. Лучшими выпускниками следующего десятилетия были признаны В. П. Кудрявцев-Платонов, сменивший прот. Фёдора Голубинского на кафедре метафизики и логики, и церковный историк А. М. Иванцов-Платонов, который по недоразумению не смог остаться в Московской духовной академии после завершения учёбы. Кроме них, можно выделить

73 См.: Карелина Л. А. Протоиерей Александр Горский и библейская экзегеза в Московской духовной академии // Филаретовский альманах. 2024. № 14. С. 134–138.

74 Голубинский Е. Е. Воспоминания. С. 31.

75 Там же. С. 32.

Н. И. Субботина, специализировавшегося на изучении отечественного раскола, архим. Михаила (Лузина), возглавившего кафедру Священного Писания Нового Завета и церковного историка Е. Е. Голубинского.

3.4. Участие А. В. Горского в научных трудах коллег

Основанием для этой части исследования являются высказывания современников о бескорыстной помощи А. В. Горского коллегам. П. С. Казанский в своих воспоминаниях утверждает, что «во всех тогдашних академических сочинениях по церковной истории не только указание источников, но и самое изложение в значительной степени принадлежит А. В-чу»⁷⁶. Ещё один ученик А. В. Горского, Н. И. Субботин, объяснял относительно незначительный объём научного наследия учителя тем, что «большую половину его времени отнимали у него учёные работы для других [курсив автора]»⁷⁷.

«В этой готовности помогать всякому, в особенности серьёзно занимающемуся учёным трудом, нужно признать не только примечательную высоконравственную черту его характера, но и величайшую заслугу для науки»⁷⁸.

Много внимания этому вопросу уделяет в своей публикации прот. Пётр Постников.

Хорошо известна помощь А. В. Горского свт. Филарету (Гумилевскому) в подготовке его масштабных сочинений «История Русской Церкви» и «Историческое исследование об отцах Церкви», что подтверждается многочисленными местами из их переписки. Так, в 1842 г. епископ Рижский в отчаянии обращался к А. В. Горскому:

«Не знаю, как случилось, но не находятся у меня Ваши исторические записки о Русской Церкви и о IV веке христианства. Как хотите, но поскорее пришлите, особенно записки о Русской Церкви»⁷⁹.

Через два года он благодарит друга за помощь:

76 Казанский П. С. Воспоминания о 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]. Сергиев Посад, 1900. С. 188.

77 Субботин Н. И. Из сочинений протоиерея А. В. Горского // Братское слово. 1892. Т. 1. С. 186.

78 Там же. С. 187.

79 Филарет Черниговский, свт. [36.] Письмо от 28 августа 1842 г. // Письма Филарета, архиепископа Черниговского А. В. Горскому. С. 89.

«Ты, конечно, уверен, сколь дорога мне помощь любви твоей, готовой делить всё. Замечания твои и в письмах, и из лекций для меня нужны»⁸⁰.

О том, как архим. Евсевий (Орлинский) читал курс догматического богословия, не упоминает даже слушавший его лекции прот. С. К. Смирнов в своей «Истории Московской духовной академии», но именно ему в 1862 г. было присвоено авторство статей из раздела «Учение веры» 1843–1846. Между тем основные положения и методология их раскрытия в этих публикациях коррелирует с лекционными курсами А. В. Горского по церковной истории.

В статье «О промысле Божиим» обосновывается положение о том, что каждое Лицо Св. Троицы действует особым образом, что обнаруживается и в его конспектах. В публикации «О Церкви» автор делает акцент в каждом её разделе на сотериологическом аспекте, что также соотносится с представлением А. В. Горского об истории Церкви как истории спасения человеческого рода⁸¹. В обширной статье «О божественности христианской религии» вопрос о постоянном пребывании Церкви на земле рассматривается в связи с пророчествами Ветхого Завета и Иисуса Христа, а в публикации «О приготовлении рода человеческого к принятию Спасителя» прослеживается постепенность раскрытия идеи Мессии в Ветхом Завете и важность ветхозаветных пророчеств на протяжении всей истории Церкви. Эти положения также характерны для церковно-исторической концепции А. В. Горского.

Все эти материалы свидетельствуют о высокой компетентности автора в области экзегезы и патристики. Кроме А. В. Горского в период создания этих материалов таких специалистов в Московской духовной академии не было. Для проверки предположения о принадлежности А. В. Горскому упомянутых выше материалов была предпринята попытка определения авторства методом анализа текста, который успешно применяется кандидатом филологических наук Б. В. Ореховым на образцах художественных произведений, но она не дала однозначных результатов. Автор методики сделал вывод о том, что причина, по-видимому, заключается в специфике богословских текстов.

В дальнейшем архиеп. Евсевий (Орлинский) ничего подобного не писал, его любимый жанр — беседы на нравственные темы. После

80 *Филарет Черниговский, свт.* [52.] Письмо от 6 апреля 1844 г. // Письма Филарета, архиепископа Черниговского А. В. Горскому. С. 147.

81 См.: *Карелина Л. А.* Методология раскрытия учения о Церкви в лекционных курсах Александра Васильевича Горского и научных публикациях Московской духовной академии 40–70-х гг. XIX в. // БВ. 2024. № 4 (55). С. 148–150.

назначения на должность ректора Санкт-Петербургской духовной академии он просил Горского:

«Друг мой! Вы сказали “хоть всё бы Вы дали мне, если бы только для меня”. Сдержите же проскочившее слово, но записанное на бумаге и в моей душе. Дайте мне Ваших записок о жизни Иисуса Христа только для меня»⁸².

Александр Васильевич прислал ему конспекты и по Евангельской истории, и по Ветхому Завету. Когда в 1847 г. встал вопрос о присуждении степени доктору богословия еп. Евсевию (Орлинскому) и инспектору СПбДА архим. Макарию (Булгакову), ректор СПбДА представил для рассмотрения комиссии свои «Беседы о таинствах». В отличие от младшего коллеги, ему научная степень присуждена не была.

В 1847 г. архиеп. Филарет (Гумилевский) предупреждал Александра Васильевича:

«... о состоянии Академии изъявляют большое опасение: говорят: слабы были с Евсеем, а еще хуже с Алексием <...>. Господом прошу, трудитесь и восполняйте, чем можете, недостатки немощных»⁸³.

Авторство сочинений архиеп. Алексия (Ржанцына) «Ветхозаветное учение о Троице», «О лице Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа», «О Препоблагословенной Деве — Матери Господа нашего Иисуса Христа», «О таинстве Креста Христова», «Об Ангелах хранителях. Общие отношения Ангелов к человеку» не вызывает сомнений, так как судя по переписке нового ректора Московской духовной академии с митрополитом Филаретом Московским, он готовил свою серию догматических сочинений под непосредственным руководством Митрополита Московского.

Архиеп. Алексей (Ржаницын) — единственный, кого С. К. Смирнов упоминает в разделе о постановке преподавания догматического богословия в «Истории Московской духовной академии» между архиеп. Филаретом (Черниговским) и прот. А. В. Горским. Однако П. С. Казанский высказывает определённые сомнения в том, что архиепископ Алексей (Ржаницын) написал эти материалы самостоятельно:

«как объяснить появление его довольно дельных статей по догматическому богословию в нашем журнале — не знаю. Его я не считаю

82 *Евсевий (Орлинский), архиеп.* [5] Письмо от 12 мая 1847 г. // Письма архиеп. Евсевия (Орлинского) к А. В. Горскому. С. 717.

83 *Филарет Черниговский, свят.* [83] Письмо от 16 окт. 1847 г. // Письма Филарета, архиепископа Черниговского А. В. Горскому. С. 213–214.

способным и по лени, и по силам к этому труду. Это чей-нибудь чужой труд»⁸⁴.

Кроме А. В. Горского, детально изучавшего историю учения, помочь в подготовке этих материалов было некому. Крайне критичны отзывы П. С. Казанского и о следующих ректорах академии:

«Евгений [Сахаров. — Л.К.], правда умный человек, был ленив и бакалавром, но прошедши ректуру в двух семинариях еще более отвык от составления лекций. Часто классы он занимал чтением богословия Макария, еще чаще опускал их, или ходил на короткое время»⁸⁵.

По свидетельству Е. Е. Голубинского, в период своего ректорства наукой он «совсем не занимался и читал нам лекции о мессианских пророчествах, написанные Бог знает когда»⁸⁶. Действительно в период ректорства архим. Евгений ни написал ни одной научной статьи.

По свидетельству П. С. Казанского,

«Сергий [Ляпидевский. — Л.К.] кажется не написал ни одной лекции в бытность свою ректором. <...> Не почитаю и нужным прибавлять, что нынешний ректор [архим. Савва (Тихомиров). — Л.К.] не в состоянии написать ни одной лекции»⁸⁷.

Тем не менее, к авторству первого из них отнесено серьёзное догматическое исследование «Об исхождении Святого Духа»⁸⁸ (ответ князю-писателю), опубликованное в 1859 г. и почти полностью посвящённое полемике с перешедшим в католичество князем И. С. Гагариным.

Таким образом, состояние преподавания догматического богословия в Московской духовной академии после свт. Филарета (Гумилевского), действительно находилось в упадке. Обращение архиепископа Рижского к А. В. Горскому с просьбой о содействии ректорам свидетельствует о том, что ещё в период служения Александра Васильевича Горского на кафедре церковной истории, именно благодаря ему на страницах «Прибавлений» поддерживался научный престиж Московской духовной академии в области догматического богословия.

84 Беляев А. А. Профессор Московской Духовной Академии П. С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном [Фивейским]. Вып. 1. Сергиев Посад, 1910. С. 229.

85 Там же.

86 Голубинский Е. Е. Воспоминания. С. 22.

87 Беляев А. А. Профессор Московской Духовной Академии П. С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном [Фивейским]. Вып. 1. С. 229.

88 Сергий (Ляпидевский), архим. Об исхождении Святого Духа // ПрибТСО. 1859. Ч. 18. Кн. 4. С. 417–521.

Кроме А.В. Горского, занимавшегося изучением истории учения в рамках церковной истории, других профессоров, компетентных в этой области, в 1840–1850-х гг. в Московской духовной академии не было. Конечно, предположение о помощи А.В. Горского коллегам-реktorам в подготовке сочинений, отнесённых к их авторству, требует дополнительного изучения, включая анализ его лекций по догматическому богословию, о которых будет сказано в следующей части биографии.

Выводы

Проведённый анализ позволил расширить объём научного наследия А. В. Горского рассматриваемого периода и сделать вывод о его ключевой роли в постановке научных исследований в Московской духовной академии.

В публикациях Московской духовной академии этого периода отражены все стороны церковной жизни: история учения и мученичества, церковная археология (литургика) и взаимоотношения Церкви и государства. В непосредственной связи с этим в академии происходило развитие экзегетического направления, в котором основное внимание уделялось изучению мессианских пророчеств Ветхого Завета. В конце 1850-х гг. издание Московской духовной академии оперативно реагировало на актуальные современные проблемы.

Восстановить степень участия А. В. Горского в конкретных исследованиях не всегда невозможно. Важным представляется то, что его авторитет как научного руководителя повышает ценность выпускных сочинений его учеников. При изучении отдельных вопросов в наследии А. В. Горского в качестве источников полезно рассматривать и магистерские работы, относящиеся к соответствующей проблематике.

Архивные документы

Горский А. В. О Борисе и Глебе // ОР РГБ. Ф. 78. К. 12. Ед. хр. 9. Л. 1–10.

Горский А. В. Жизнь Ефрема Сирина // ОР РГБ. Ф. 78. К. 12. Ед. хр. 1. Л. 1–15.

Горский А. В. Жизнь святого Ефрема Сирина // ОР РГБ. Ф. 78. К. 12. Ед. хр. 16. Л. 1–60.

Горский А. В., прот. [161.] Письма К. И. Невоструеву 1856 г. // ОР РГБ. Ф. 78. К. 22. Ед. хр. 13. Л. 6–7.

Хомяков А. С. Письмо А. В. Горскому. 11 февраля 1859 г. // ОР РГБ. Ф. 78. К. 33. Ед. хр. 28. Л. 1–9.

Источники

- Горский А.В.* Известие об Аврааме Палицыне // Москвитянин. 1841. Ч. 5. № 9. С. 218–235.
- Горский А.В.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Москва: В Унив. тип., 1842.
- Горский А.В.* Возражения против замечаний об осаде Троице-Сергиевой Лавры // Москвитянин. 1842. Ч. 12. 406–444.
- Горский А.В.* О свв. Кирилле и Мефодии // Москвитянин. 1843. Ч. 3. № 6. С. 405–434.
- Горский А.В.* О девственниках христианских до монашества // ПрибТСО. 1843. Ч. 1. С. 276–291.
- Горский А.В.* О походе русских на Сурож // Записки Одесского общества истории. 1844. Т. 1. С. 191–196.
- Горский А.В.* Внешнее состояние Церкви Восточной в IX–XIII столетиях // ХЧ. 1848. Ч. 1. С. 78–97, 150–175, 241–261.
- Горский А.В.* Краткая история Собора Константинопольского III Вселенского VI // 1848. Ч. 2. С. 11–33.
- Горский А.В.* Краткая история Собора Никейского II, Вселенского VII // 1848. Ч. 2. С. 394–437.
- Горский А.В.* Гонения на Церковь от Юлиана Отступника // Христианское чтение. 1848. Ч. 2. С. 113–114.
- Горский А.В.* Жизнь святого Григория Двоеслова, папы Римского // Христианское чтение. 1849. Ч. 2. С. 40–85, 85–125.
- Горский А.В.* О митрополии русской в кон. IX в. // ПрибТСО. 1850. Ч. 9. С. 132–146.
- Горский А.В.* Подвижники веры на Востоке после падения империи греческой // ПрибТСО. 1852. Ч. 11. С. 466–487, 642–654; 1853. Ч. 12. С. 175–184.
- Горский А.В.* Совершал ли Господь Иисус Христос пасху иудейскую на последней вечери Своей с учениками // ПрибТСО. 1853. Ч. 12. С. 446–491.
- Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание: о древних канонах св. Кириллу и Мефодию // ПрибТСО. 1856. Ч. 15. С. 33–48.
- Горский А.В.* О призывании святых // ПрибТСО. 1856. Ч. 15. С. 207–243.
- Горский А.В.* Слово на воспоминание об избавлении Троицкой лавры от осады // ПрибТСО. 1860. Ч. 19. С. 586–574.
- Горский А.В.* Письмо Мары Самосатского к сыну его Серапиону // ПрибТСО. 1861. Ч. 20. С. 613–628;
- Горский А.В.* О сане епископском в отношении к монашеству в Церкви Восточной // ПрибТСО. 1862. Ч. 21. С. 321–375.
- Горский А.В.* По вопросу о нашем духовенстве: Ист. очерки // ЧОЛДП. 1877. Кн. 2. Отд. 1. С. 196–202.

- Горский А. В.* О священнодействии венчания и помазания царей на царство // ПрибТСО. 1882. Ч. 29. С. 117–151.
- Горский А. В.* 16 августа 1840 г. Дневник [16 августа 1840 — 27 января 1860] / Изд. с примеч. прот. С. К. Смирнова // ПрибТСО. 1884. Ч. 34. Кн. 4. С. 303–304.
- Горский А. В.* [3.] Письмо от 4 сентября 1856 г // Письма А. В. Горского архиеп. Евсевию (Орлинскому) // ЧОЛДП. 1884. К. 2. Ч. 3. С. 5–6.
- Евсей (Орлинский), архиеп.* [5.] Письмо от 12 мая 1847 г. // Письма архиеп. Евсевия (Орлинского) к А. В. Горскому // ПрибТСО. 1886. Ч. 37. С. 716–719.
- Евсей (Орлинский), архиеп.* [61.] Письмо 28 ноября 1850 г. // Письма архиеп. Евсевия (Орлинского) к А. В. Горскому // ПрибТСО. 1886. Ч. 37. С. 853–855.
- Платон (Фивейский), иерод.* Взгляд на историю Российской Церкви. Москва: Синод. тип., 1834.
- [*Филарет Московский, свт.*] Письма Московского митрополита Филарета к покойному архиепископу Тверскому Алексию. 1843–1867 / [предисл. Савва, архиеп. Твер. и Каш.]. Москва: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1883.
- [*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: в 5 т. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1885–1888.
- [*Филарет Черниговский, свт.*] 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.

Литература

- Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина: [с приложением подробного указателя ко всем 22 книгам]. Санкт-Петербург: А. Д. и П. Д. Погодины, 1888–1910.
- Беляев А. Д.* Профессор Московской духовной академии П. С. Казанский и его переписка с архиепископом костромским Платоном. Вып. 1–2. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1910–1916.
- Воробьев М. Н.* А. В. Горский и К. И. Невоструев (к вопросу об истории и характере соавторства) // Богословский сборник ПСТГУ. 1997. Вып. 1. С. 268–297.
- Голубинский Е. Е.* Воспоминания. Кострома: [Б. и.], 1926.
- Геннадий (Гоголев), архим.* Великан учености: Жизнь и труды протоиерея Александра Васильевича Горского, 1812–1875. Москва: Изд. Крутиц. подворья; О-во любителей церков. истории, 2004.
- 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. Лисснера и Д. Собко, 1902. С. 58–65.

- Казанский П. С.* Воспоминания о 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]. Сергиев Посад: Собств. тип., 1900. С. 178–194.
- Карелина Л. А.* Святитель Филарет (Дроздов) и протоиерей Александр Васильевич Горский — учитель и ученик // Филаретовский альманах. 2022. № 18. С. 174–195.
- Карелина Л. А.* Опровержение идеи раскольников о наступившем царстве антихриста в материалах прот. А. В. Горского в контексте противостояния православной церкви учению раскола с середины XVIII до середины XIX вв. // Богословские труды. 2024. Вып. 51. С. 165–185.
- Карелина Л. А.* Исторический обзор опубликованных трудов прот. А. В. Горского, посвященных изучению раскола, в контексте его академической деятельности // Богословские труды. 2024. Вып. 51. С. 186–204.
- Карелина Л. А.* Протоиерей Александр Горский и библейская экзегеза в Московской духовной академии // Филаретовский альманах. 2024. № 14. С. 134–138.
- Карелина Л. А.* Методология раскрытия учения о Церкви в лекционных курсах Александра Васильевича Горского и научных публикациях Московской духовной академии 40–70х гг. XIX в. // БВ. 2024. № 4 (55). С. 139–164.
- Карелина Л. А.* Неизвестные публикации протоиерея Александра Васильевича Горского в журналах «Христианское чтение» и «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2025. № 2 (22). С. 3–8.
- Муретов Д. М.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 г.) // БВ. 1915. Т. 3. № 10–12. С. 799–784.
- Попов С. Г.* Ректор Московской духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский: (Опыт биограф. 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.
- Сергий (Ляпидевский), архим.* Об исхождении Святого Духа // ПрибТСО. 1859. Ч. 18. Кн. 4. С. 417–521.
- Смирнов С. К.* Александр Васильевич Горский // Православное обозрение. 1876. № 10. С. 461–491.
- Смирнов С. К.* История Московской духовной академии до ее преобразования. (1814–1870). Москва: Унив. тип. (М. Катков), 1879.
- Субботин Н. И.* Из сочинений протоиерея А. В. Горского // Братское слово. 1892. Т. 1. С. 186–213, 263–275.
- Субботин Н. И.* А. В. Горский // Русское обозрение. 1896. № 37. № 1. С. 259–268.
- Субботин Н. И.* Письма А. В. Горского к митр. Сергию // Русский вестник. 1899. № 11. С. 199–218; № 12. С. 499–512.

ВНУТРИПРАВОСЛАВНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

КОНТАКТЫ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА С АЛБАНСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ЦЕРКВАМИ

В 60-х — НАЧАЛЕ 70-х ГОДОВ XX СТОЛЕТИЯ

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия

Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

115191, Москва, Даниловский Вал, 22

ovcs.zvonarev@patriarchia.ru

Для цитирования: *Звонарёв С., прот.* Контакты Московского Патриархата с Албанской и Китайской Церквями в 60-х — начале 70-х годов XX столетия // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 266–277. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.013

Аннотация

УДК 2-64 (2-672) (271)

Представляемая читателю статья знакомит со спецификой контактов Московского Патриархата с Албанской Православной Церковью и Китайской Автономной Православной Церковью при митрополите Никодиме (Ротове), возглавлявшем русскую церковную дипломатию. В основу исследования легли документы и материалы Архива Отдела внешних церковных связей, проливающие свет на тяжёлое положение Албанской и Китайской Церквей в коммунистических государствах, власти которых ограничивали внешние церковные контакты. По этой причине межцерковные связи носили крайне ограниченный и эпизодический характер. Атеистическая политика и албанских, и китайских властей привела в конечном итоге к фактическому разгрому церковных организаций. Автор

статьи приходит к выводу о том, что возможности повлиять на действия политического руководства Албании и Китайской Народной Республики не было не только у священноначалия Русской Церкви, но и у властей Советского Союза. Последние не имели побудительной причины содействовать укреплению межцерковных связей, поскольку они не могли выполнить своего предназначения — служить дополнительной опорой двусторонних государственных контактов, находившихся на нулевой отметке. Однако даже в таких неблагоприятных условиях Московский Патриархат искал возможность сохранять связи с Албанской и Китайской Церквями и оказывать им поддержку. По мнению исследователя, руководство Отдела внешних церковных сношений, дабы защитить Русскую Церковь от уничтожения в Советском Союзе и избежать участи церковных организаций в Албании и Китае, интенсифицировало международную деятельность Церкви, расширяло круг зарубежных контактов, что усиливало вес и авторитет Московской Патриархии.

Ключевые слова: Московский Патриархат, Албанская Православная Церковь, Китайская Автономная Православная Церковь, межправославные отношения, культурная революция, атеистическая политика коммунистических режимов, Отдел внешних церковных сношений, митрополит Никодим (Ротов).

Статья поступила в редакцию 15.4.2025; одобрена после рецензирования 25.4.2025

Contacts of the Moscow Patriarchate with the Albanian and Chinese Churches in the 1960s — Early 1970s

Archpriest Sergiy 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

ovcs.zvonarev@patriarchia.ru

For citation: Zvonariov, Sergiy, archpriest. “Contacts of the Moscow Patriarchate with the Albanian and Chinese Churches in the 1960s — Early 1970s”. *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 266–277 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.013

Abstract. The article presented to the reader explores the nature of the Moscow Patriarchate’s contacts with the Albanian Orthodox Church and the Chinese Autonomous Orthodox Church during the tenure of Metropolitan Nikodim (Rotov), who led the Russian Church’s diplomatic efforts. The study is based on documents and materials from the Archive of the Department for External Church Relations, which shed light on the difficult situation of the Albanian and Chinese Churches within communist states whose governments severely restricted external

ecclesiastical contacts. As a result, inter-church relations were extremely limited and sporadic. The atheist policies of both the Albanian and Chinese authorities ultimately led to the near destruction of church institutions in those countries. The author concludes that neither the leadership of the Russian Church nor the Soviet government had the capacity to influence the political leadership of Albania and the People's Republic of China. The Soviet authorities had no incentive to promote inter-church ties, as such relations could not fulfill their expected role as a support mechanism for bilateral state relations — which were, at the time, practically nonexistent. Nevertheless, even under such unfavorable conditions, the Moscow Patriarchate sought ways to maintain contact with and provide support to the Albanian and Chinese Churches. According to the researcher, the leadership of the Department for External Church Relations intensified the Church's international activities and expanded the scope of its foreign contacts in order to protect the Russian Church from annihilation within the Soviet Union and to avoid the fate suffered by church institutions in Albania and China. These efforts ultimately enhanced the influence and authority of the Moscow Patriarchate on the global stage.

Keywords: Moscow Patriarchate, Albanian Orthodox Church, Chinese Autonomous Orthodox Church, inter-Orthodox relations, Cultural Revolution, atheist policy of communist regimes, Department for External Church Relations, Metropolitan Nikodim (Rotov).

The article was submitted on 4/15/2025; approved after reviewing on 4/25/2025

В общем строе межправославных контактов Московского Патриархата в 1960-х — начале 1970-х гг. заметно выделялись Албанская Православная Церковь и Китайская Автономная Православная Церковь. Обе они столкнулись с агрессивными проявлениями коммунистического режима в Албании и Китае. Русская Православная Церковь, хотя и сама испытывала натиск атеистической политики со стороны властей СССР, в то же время стремилась оказать возможную поддержку сестре Албанской Церкви и дочери Китайской Церкви.

Албанская Православная Церковь

Московский Патриархат прилагал усилия к установлению молитвенного и канонического общения Константинопольского Патриархата с Албанским Предстоятелем. Блаженнейший Архиепископ Тиранский и всея Албании Паисий (Водица), занявший Албанский Архиепископский престол в августе 1949 г., не получил признания со стороны Константинопольского Патриархата. Патриарх Алексий в своём письме обращал внимание Патриарха Афинагора на это обстоятельство¹. Причиной такой позиции Фанара была ориентация Архиепископа Паисия на Русскую Церковь в противовес профанарской позиции арестованного в августе 1949 г. албанскими властями и смещённого с Архиепископского престола Архиепископа Тиранского и всея Албании Христофора (Киси). Константинопольская Церковь оказалась в двойственном положении: с одной стороны, Фанар признал автокефалию Албанской Церкви в апреле 1937 г., а потому ко всем изменениям в её руководстве должен был относиться как к внутреннему делу Тираны (только святое миро Албанская Церковь должна была получать от Константинопольского Патриархата); с другой стороны, смещение ставленника Фанара Архиепископа Христофора и приход ему на смену промосковского Архиепископа Паисия были не в интересах Константинопольской Церкви. Единственным способом выразить несогласие со сменой Албанского Предстоятеля и с поражением греческой церковной партии было игнорирование Архиепископа Паисия при проведении межправославных встреч, инициированных Фанаром.

Признание Фанаром Архиепископа Паисия увязывалось Московским Патриархатом с тем, что он поддерживал подготовку и проведение

1 Архив ОБЦС.Д. 41. [1953.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя-Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 7.03.1953 г. С. 7.

Всеправославного совещания, которое должно было состояться осенью 1961 г. на острове Родос. Однако, в отличие от Болгарской, Польской и Чехословацкой Церквей, усилия Русской Церкви не увенчались успехом: Албанская Церковь не была приглашена Фанаром на родосскую встречу. Не участвовала она и в последующих совещаниях. С чем связана такая избирательная позиция Фанара? По всей вероятности, Константинопольский Патриархат не торопился решать вопрос с признанием Албанского Предстоятеля, поскольку Албанская Церковь находилась в очень стеснённых условиях в атеистической Албании, где перспективы церковного будущего были туманными. Патриарх Афинагор сообщил Патриарху Алексию, что к августу 1961 г. Константинопольская Церковь не располагала официальным обращением Албанской Церкви с просьбой о восстановлении общения на уровне Предстоятелей, а само положение Церкви в Албании оставалось неизвестным для Фанара².

Коммунистический курс Албании, избранный страной в 1946 г., сближал её с СССР, создавал почву для развития связей Русской и Албанской Православных Церквей. Однако напряжение, а затем разрыв отношений между политическим руководством Албании и СССР при Энвере Халиле Ходже и Н. С. Хрущёве сказались и на положении Албанской Церкви внутри страны, и на её контактах с Московским Патриархатом. Власти Албании избрали жёсткий антирелигиозный курс, который в 1967 г. перешёл в процесс разгрома Албанской Церкви. То, что не удалось властям СССР в годы хрущёвских церковных заморозков, удалось ходжевской политике в 1969 г., когда Албания была провозглашена первым в мире атеистическим государством. Не потому ли Фанар не торопился с признанием Предстоятеля Албанской Церкви и игнорировал позицию Московского Патриархата, что осознавал отсутствие реальной возможности советского государства оказывать воздействие на политику албанских властей, а Русской Церкви — на жизнь и деятельность Албанской Церкви? Впрочем, и Константинопольский Патриархат не имел возможности влиять на положение церковных дел в Албании.

Однако, даже несмотря на неблагоприятные политические условия, отношения между Русской и Албанской Церквами не прерывались, хотя и были слабо развитыми в сравнении с другими восточноевропейскими

2 Архив ОБЦС. Д. 31. [1961.] Международная телеграмма Архиепископа Константинополя-Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 4.08.1961 г. С. 1; письмо Патриарха Афинагора Патриарху Алексию от 9.08.1961 г. С. 1.

Православными Церквами. Эти отношения нуждались в укреплении как перед угрозой атеистического произвола в Албании, наступления на Церковь со стороны государства, так и усиления греческого влияния в Албанской Церкви.

В марте 1960 г. из ОВЦС в адрес Предстоятеля Албанской Церкви был направлен фильм «Торжество Православия» в семи частях на албанском языке, снятый в дни празднования 40-летия восстановления патриаршества в Русской Церкви в 1958 г. Тогда в Москве на торжествах находилась делегация Албанской Церкви во главе с Архиепископом Паисием. Последний благодарил председателя ОВЦС за дар, который оценил как

«знак проявления особой любви, которую питает Ваша великая Церковь к нашей Церкви, и как доказательство традиционной дружбы и братского сотрудничества, существующего между родственными Православными Церквами»³.

В Албанской Церкви не было налажено мироварение. Как упоминалось выше, Албанская Церковь должна была получать святое миро на Фанаре. Однако, поскольку Константинопольская Церковь не признавала Архиепископа Паисия, ему приходилось обращаться к Московскому Патриарху с просьбой прислать миро для церковных нужд, как это было, например, в апреле 1960 г. Предполагалось, что десять литров мира будут переданы представителю Албанской Церкви на Всехристианском конгрессе в Праге — епископу Гирокастрскому Дамиану (Коконеши)⁴. Печально обстояло дело и с антиминсами. По информации прикомандированного к Албанской Церкви протоиерея Г. Крыжановского, для православных храмов в Албании было необходимо предоставить три-четыре десятка антиминсов, поскольку в большинстве случаев старые греческие антиминсы были в неудовлетворительном состоянии, а в некоторых храмах антиминсов и вовсе не было⁵.

С каждым последующим годом контакты между двумя Церквами всё более ослаблялись, ограничиваясь лишь праздничной перепиской Предстоятелей по случаю Рождества Христова и Пасхи. Это обстоятельство отмечает и исследователь истории Поместных Православных

3 Архив ОВЦС. Д. 3. [1960.] Письмо Митрополита Тираны и Дурассо, Архиепископа всея Албании Паисия председателю ОВЦС митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю № 18/3 от 11.04.1960 г. С. 1.

4 Будущий Архиепископ Тиранский и всея Албании.

5 Архив ОВЦС. Д. 3. [1961.] Рапорт протоиерея Г. Крыжановского председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от [без даты] 1961 г. С. 2.

Церквей К. Е. Скурат⁶. Архиепископ Паисий в 1963 г. поздравил Патриарха Алексия с 50-летием служения в епископском сане, но в Москву на праздничные мероприятия не прибыл. С 1966 г. от Предстоятеля Албанской Церкви перестали приходить в Москву даже ответы на поздравительные послания и информационные письма Московского Патриарха, что объяснялось кончиной Архиепископа Паисия в марте 1966 г. и арестом преемника Архиепископа Паисия на посту Предстоятеля Албанской Церкви — Архиепископа Тиранского и всея Албании Дамиана (Коконеша). Письма руководства Московского Патриархата в адрес Архиепископа Дамиана в 1969–1972 гг. возвращались с почтовыми пометками «Запрещено к пересылке», «Возврат», «[адресат. — С. З.] Не разыскан», «Такого адреса не существует», «Не востребовано». Судьба Предстоятеля Албанской Церкви оставалась малоизвестной.

В результате государственных гонений Албанская Церковь была лишена легального статуса, исключена из общественной жизни и, по словам современного исследователя истории Поместных Православных Церквей В. С. Блохина, ушла на катакомбное положение⁷.

Китайская Автономная Православная Церковь

Русская Православная Церковь была Церковью-матерью для Китайской Автономной Православной Церкви, рассматривала последнюю как плод исторических усилий Русской духовной миссии в Пекине.

Деятельность Китайской Автономной Православной Церкви в 1960-е — нач. 1970-х гг. всецело зависела от политики Китайской Народной Республики. Курс Китая на построение коммунистического государства и общества с его идейным противлением религии, а в наибольшей степени культурная революция оказали решающее влияние как на положение Китайской Церкви внутри страны, так и на её связи с Русской Церковью.

Председатель ОВЦС епископ Подольский Никодим размышлял о возможных путях обновления связей Русской и Китайской Церквей посредством посланий и поездок церковных делегаций. В частности,

6 Скурат К.Е., проф. История Поместных Православных Церквей. Учебное пособие. Т. 2. Москва, 1994. С. 141.

7 Блохин В.С. История Поместных Православных Церквей. Учебник. Екатеринбург, 2022. С. 435.

церковный дипломат полагал полезной поездку иерарха Русской Церкви в Китай в 1961 г.⁸ Однако этот визит не состоялся.

Епископ Пекинский и Китайский Василий (Яо), временно исполнявший обязанности главы Китайской Церкви, скончался в январе 1962 г. после продолжительной болезни. Преемник ему не был избран. Управление делами Пекинской епархии было вручено протоиерею Николаю Ли. Священноначалие Русской Церкви поддерживало связь с единственным архиереем Китайской Церкви епископом Шанхайским Симеоном (Ду) — первым православным иерархом из местного населения⁹. Контакты осуществлялись преимущественно посредством праздничной переписки по случаю Рождества Христова, Пасхи и дней тезоименитства. Первый, и как потом окажется последний, китайский архипастырь скончался 3 марта 1965 г.¹⁰ Избрать преемника владыке Симеоноу не представлялось возможным¹¹. В переписке со Свя-

- 8 Архив ОБЦС. Д. 29. [1960.] Резолюция председателя ОБЦС епископа Подольского Никодима от 4.10.1960 г. на докладной записке бывшего благочинного провинции Синьцзян игумена Софрония (Йогеля). С. 1.
- 9 Епископ Симеон даже подписывался «Симеон, епископ Шанхайский (Первокитайский)». См.: Архив ОБЦС. Д. 29. [1962.] Рождественское поздравление епископа Шанхайского Симеона Патриарху Московскому и всея Руси Алексию. Рождество Христово. 1962 г. С. 1.
- 10 В ОБЦС не поступило официального уведомления из Китайской Церкви о кончине епископа Симеона. О произошедшей утрате в марте 1965 г. Святейшему Патриарху Алексию писала жительница Харбина С. В. Вшивкина. См.: Архив ОБЦС. Д. 29. [1965.] Письмо С. В. Вшивкиной Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 30.03.1965 г. С. 1.
- 11 Кончина последнего архиерея Китайской Церкви епископа Симеона, отсутствие возможности у Китайской Автономной Православной Церкви самостоятельно избрать и поставить архиерея на фоне агрессивной антирелигиозной политики китайских властей вело к постепенному распаду церковной организации в Китайской Народной Республике, этот процесс усугублялся изолированностью церковных общин и сокращением их численности из-за отъезда из страны русского православного населения (частью — в СССР, частью — в США, Австралию и страны Европы). С. В. Вшивкина писала Святейшему Патриарху Алексию ещё в сентябре 1963 г.: «Горсточка православных русских в Китае с каждым днём уменьшается. <...> Развития духовной жизни Китайской Православной Церкви нет. <...> Дорогие останки приснопамятного владыки нашего Мелетия находятся в поругании в Благовещенском храме, в 1958 г. превращённом в цирковое училище. Оба православных кладбища в Харбине разрушены, более десяти храмов закрыто». См.: Архив ОБЦС. Д. 29. [1963.] Письмо С. В. Вшивкиной Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 3.09.1963 г. С. 1–2. В августе 1966 г. она же писала заместителю председателя ОБЦС епископу Зарайскому Ювеналию: «С 21 августа с.г. у нас уже не совершается богослужений общественных. Наши священники лишены свободы, их возят в грузовиках по улицам города, на головах их аршинные колпаки с революционными надписями. Все храмы разрушены; собор разобран до основания и на его месте предполагают соорудить памятник революции». См.: Архив ОБЦС. Д. 29. [1963.] Письмо С. В. Вшивкиной

тейшим Патриархом Алексием, председателем ОВЦС архиепископом Ярославским и Ростовским Никодимом, а также митрополитом Краснодарским и Кубанским Виктором (Святиным) — в прошлом последним начальником Русской духовной миссии в Пекине и архиепископом Пекинским и Китайским — участвовал клирик Китайской Церкви протоиерей Николай Ли Сюнь И. В июне 1961 г. протоиерей Николай писал краснодарскому архиерею о болезни и немощном состоянии епископа Пекинского Василия:

«Помогите мне, Преосвященнейший Владыка, поддержать Церковь, не имею никакой помощи, молитвенно прошу оказать внимание, тяжко сокрушаюсь сердцем»¹².

Число русскоязычных верующих в Китае сокращалось уже с середины 1950-х гг.: люди массово уезжали в СССР и другие страны. В 1955 г. была закрыта Русская духовная миссия в Пекине, а её имущество передано властям Китая, и лишь незначительная часть территории — посольству СССР в Пекине (Северное подворье «Бэйгуань»). В 1960-х гг. китайские власти закрывали один православный храм за другим в Пекине, Шанхае, Харбине. Некоторые храмы разрушались, как, например, кафедральный Свято-Николаевский собор в Харбине в 1966 г.¹³ По утверждению современного отечественного историка О. И. Курто, православная вера воспринималась властями коммунистического Китая времён культурной революции как пособничество иностранному государству, в частности СССР, а потому верующие люди боялись открыто проявлять религиозные чувства и не имели возможности получить религиозное образование¹⁴.

Однако Русская Церковь старалась поддерживать Китайскую Церковь теми возможностями, которыми располагала и которые не встречали препятствий со стороны китайских властей. В адрес канцелярии епископа Пекинского на регулярной основе направлялся «Журнал Московской Патриархии», а в 1962 г. — настольные церковные календари и Требник. В 1966 г. протоиерею Виктору Черных, вынужденному

заместителю председателя ОВЦС епископу Зарайскому Ювеналию от 29.08.1966 г. С. 1. [Письмо за 1966 год помещено в дело за 1963 год. — С. 3].

12 Архив ОВЦС. Д. 29. [1961.] Письмо протоиерея Николая Ли Сюнь И архиепископу Краснодарскому и Кубанскому Виктору № 10 от 23.06.1961 г. С. 1.

13 Православие в Китае. Москва, 2010. С. 182–184; Головин С. А. Российская духовная миссия в Китае. Исторический очерк. Благовещенск, 2013. С. 244–245.

14 Курто О. И. Русский мир в Китае. Исторический и культурный опыт взаимодействия русских и китайцев. Москва, 2013. С. 288.

оставить должность настоятеля храма в честь пророка Божьего Илии в Харбине и перебраться в Гонконг, из Издательства Московской Патриархии был выслан настольный календарь на 1966 г., Общая Миняя и выпуск «Богословских трудов», а для православных священнослужителей Харбина — церковные календари.

Миссионерские усилия Русской Православной Церкви, породившие китайское православие, были сведены на нет политикой властей коммунистического Китая в годы культурной революции. Отсутствие главы Китайской Автономной Православной Церкви, кончина в первой половине 1960-х гг. последних архиереев, закрытие православных храмов, массовый отъезд из страны русскоязычных верующих, в числе которых были и священнослужители, самым трагическим образом сказались на положении Китайской Автономной Православной Церкви. Её деятельность прекратилась, а судьба напоминала участь Поместной Албанской Православной Церкви.

Современный исследователь Лян Чжэ указывает на то, что Китайская Церковь не успела найти путь самостоятельного развития в китайском обществе, при отсутствии внутренних ресурсов не могла претендовать и на поддержку со стороны властей Китая и СССР¹⁵. По словам современного специалиста по истории Православной Церкви в Китае протоиерея Д. Поздняева, несмотря на фактический запрет православия в годы культурной революции

«Церковь сохранялась в сердцах немногих оставшихся православных христиан. Они не могли совершать богослужений, но могли молиться»¹⁶.

В заключение статьи мы приходим к выводу о том, что контакты Московского Патриархата с Албанской Православной Церковью и Китайской Автономной Православной Церковью в 1960–1972 гг., с одной стороны, не были объединены одной повесткой, но, с другой, были весьма похожи по причине бедственного положения албанского и китайского православия. Политические трудности в отношениях советского правительства с албанскими и китайскими коммунистическими властями не создавали благоприятных условий для межцерковных связей. Православие на албанской и китайской землях оказалось беззащитным перед атеистическим напором властей. Взирая на то, как разрушается церковная организация в Албании и Китае, священноначалие Русской

15 Чжэ Л. Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015). Москва, 2016. С. 99.

16 Поздняев Д., священник. Православие в Китае (1900–1997 гг.). Москва, 1998. С. 163.

Церкви вплоть до конца эпохи хрущёвских гонений могло представить себе участие Церкви в Советском Союзе. Митрополит Никодим (Ротов), возглавлявший Отдел внешних церковных сношений в самые тяжёлые годы хрущёвской антирелигиозной кампании, поставил своей задачей активно развивать международную деятельность Русской Церкви, чтобы расширить круг партнёров по диалогу и получить доступ на трибуны авторитетных международных межхристианских организаций, усилить международный вес и значение Церкви для противодействия планам властей уничтожить религию в советском обществе.

Архивные материалы

- Архив ОВЦС. Д. 3. [1960.] Письмо Митрополита Тираны и Дурассо, Архиепископа всея Албании Паисия председателю ОВЦС митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю № 18/3 от 11.04.1960 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 3. [1961.] Рапорт протоиерея Г. Крыжановского председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от [без даты] 1961 г. С. 2.
- Архив ОВЦС. Д. 29. [1960.] Резолюция председателя ОВЦС епископа Подольского Никодима от 4.10.1960 г. на докладной записке бывшего благочинного провинции Синьцзян игумена Софрония (Йогель). С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 29. [1961.] Письмо протоиерея Николая Ли Сюнь И архиепископу Краснодарскому и Кубанскому Виктору № 10 от 23.06.1961 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 29. [1962.] Рождественское поздравление епископа Шанхайского Симеона Патриарху Московскому и всея Руси Алексию. Рождество Христово. 1962 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 29. [1963.] Письмо С. В. Вшивкиной Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 3.09.1963 г. С. 1-2.
- Архив ОВЦС. Д. 29. [1963.] Письмо С. В. Вшивкиной заместителю председателя ОВЦС епископу Зарайскому Ювеналию от 29.08.1966 г. С. 1. [Письмо за 1966 год помещено в дело за 1963 год].
- Архив ОВЦС. Д. 29. [1965.] Письмо С. В. Вшивкиной Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 30.03.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1961.] Международная телеграмма Архиепископа Константинополя-Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 4.08.1961 г. С. 1; Письмо Патриарха Афинагора Патриарху Алексию от 9.08.1961 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 41. [1953.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя-Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 7.03.1953 г. С. 7.

Литература

- Блохин В. С.* История Поместных Православных Церквей. Учебник. Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2022.
- Головин С. А.* Российская духовная миссия в Китае. Исторический очерк. Благовещенск: Изд. БГПУ, 2013.
- Курто О. И.* Русский мир в Китае. Исторический и культурный опыт взаимодействия русских и китайцев. Москва: Наука; Вост. лит., 2013.
- Поздняев Д., свящ.* Православие в Китае (1900–1997 гг.). Москва: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1998.
- Православие в Китае. Москва: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2010.
- Скурат К. Е., проф.* История Поместных Православных Церквей. Учебное пособие. Т. 2. Москва: Русские огни, 1994.
- Чжэ Л.* Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015). Москва: РУДН, 2016.

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ДОПОЛНИТЕЛЬНЫХ СТАТЕЙ В СПИСКАХ ЕВАНГЕЛИЯ ПРП. НИКОНА РАДОНЕЖСКОГО

Диакон Евгений Анисимов

магистр теологии
ассистент кафедры библеистики Московской духовной
академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
janisimov@yandex.ru

Для цитирования: *Анисимов Е., диак.* Текстологические особенности дополнительных статей в списках Евангелия прп. Никона Радонежского // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 278–292. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.014

Аннотация

УДК 27-275 (82.091) (271.2)

В статье анализируются текстологические особенности дополнительных или сопровождающих статей в списках Евангелия прп. Никона Радонежского, хранящихся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Для этого рассмотрен вопрос о составе рукописей Евангелия тетр вообще и Никоновских списков Евангелий в частности, а также те различия, которые мы находим при сравнении этих списков. Такие статьи Д. С. Лихачёв называет термином «литературный конвой» — это такое сопровождение основного текста, которое можно рассматривать как традиционное, встречающееся в разных рукописях.

Ключевые слова: текстология, Евангелие, Евангелие тетр, Четвероевангелие, рукопись, сопровождающие статьи, дополнительные статьи, Никон Радонежский.

Статья поступила в редакцию 26.12.2024; одобрена после рецензирования 3.2.2025

Textological Features of Additional Articles in the Manuscripts of the Gospel of Venerable Nikon of Radonezh

Deacon Evgenii Anisimov

MA in Theology

assistant at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

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

janisimov@yandex.ru

For citation: Anisimov, Evgenii N., deacon. "Textological Features of Additional Articles in the Manuscripts of the Gospel of Venerable Nikon of Radonezh". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 278–292 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.014

Abstract. This article analyzes the textological features of additional or accompanying articles in the manuscripts of the Gospel attributed to St. Nikon of Radonezh, housed in the Department of Manuscripts of the Russian State Library. For this purpose, the composition of *tetra* Gospels in general, and the Nikon manuscripts of the Gospels in particular, is examined, as well as the differences found when comparing these manuscripts. D.S. Likhachev uses the term «literary convoy» to refer to such accompaniment of the main text, which can be considered traditional and is found in various manuscripts.

Keywords: textology, Gospel, Tetravangelion, the Four Gospels, manuscript, accompanying articles, supplementary articles, Nikon of Radonezh.

The article was submitted on 12/26/2025; approved after reviewing on 2/3/2025

В данной статье проводится анализ текстологических особенностей дополнительных или сопровождающих статей в списках Евангелия прп. Никона Радонежского¹. Сопровождающие статьи, которые Д. С. Лихачёв называет термином «литературный конвой», — это такое сопровождение основного текста, которое можно рассматривать как традиционное, встречающееся в разных рукописях². Таких статей в разных рукописях Евангелий тетр насчитывается до 40. Их разделяют на две категории, описывающие их применение: богослужебные статьи, помогающие использовать Евангелие при богослужении в разные моменты церковного года, при различных обстоятельствах и событиях, а также внебогослужебные статьи, помогающие лучше понимать Евангельский текст или дающие иные сведения. Рукописи Евангелия, принадлежавшие когда-то прп. Никону Радонежскому, содержат такие статьи, причём эти статьи в двух рассматриваемых рукописях различаются как количеством наименований, так и составом одноимённых.

1. Евангелие тетр как тип книги

Евангелия тетр содержат тексты, написанные четырьмя евангелистами. Они расположены в следующем порядке: Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна — с первого стиха первой главы и до последнего стиха последней. Эти Евангелия исторически были предназначены для келейного душеспасительного чтения, но использовались и на богослужениях (в наши дни на богослужениях используются только такие Евангелия). Для использования их за богослужением, а также для постоянного самостоятельного их чтения в рукописи Евангелий стали добавлять различные статьи, которые облегчают использование рукописи.

В славянских Евангелиях тетр сложился состав дополнительных статей, которые сопровождают текст четырёх евангелистов. По мнению А. А. Алексеева и Е. Дограмаджиевой³, эти статьи можно разделить на две основные группы: в первой — те, что объясняют правила

1 Эта тема уже поднималась нами в статье: *Анисимов Е. Н.* Палеографические особенности списков Евангелия преподобного Никона Радонежского: сравнительный анализ // Христианство на Ближнем Востоке. 2021. Т. 5. № 4. С. 320–344.

2 *Лихачев Д. С., Алексеев А. А., Бобров А. Г.* Текстология: На материале русской литературы X–XVII вв. Санкт-Петербург, 2001. (Славянская библиотека). С. 246.

3 *Дограмаджиева Е.* Състав на славянските ръкописни Четвероевангелия // Старобългаристика. 1993. № 2. С. 3–21; *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. Санкт-Петербург, 1999. С. 13.

использования Евангелия во время богослужения, а во второй — те, которые содержат правила и наставления для частного чтения священного текста. Общее число статей весьма велико, оно может доходить до сорока текстов.

К первой группе статей исследователи относят:

- 1) указатель чтения на переходящие праздники, именуемый синаксарём. Следует заметить, что данное значение термина «синаксарь» приводит А. А. Алексеев в своей «Текстологии славянской Библии», а также Е. Дограмаджиева и именно такое значение использует составитель рукописи Чудовского Нового Завета⁴. Однако это слово имеет и другие значения. Так, в своем «Полном церковнославянском словаре» протоиерей Григорий Дьяченко пишет, что слово «синаксарь» переводится с греческого как «собрание» и означает «собрание исторических сведений о празднике или о каком-либо святом»⁵. Но оно может означать и другие «собрания». О. В. Лосева указывает среди них прежде всего прологи, например, греческий Пролог 1295 г. **ГИМ Син. греч. 354**⁶ и болгарский Станиславов Пролог 1330 г. **САНУ № 53**⁷; а также Уставы-Типики, например, греческий Типик Евергетидского монастыря XII в.⁸ и русский список Студийского Устава XIV в. **РГАДА Син. тип. 144**⁹. В Ризничном списке Евангелия прп. Никона синаксарь приравнивается к месяцеслову и означает указатель чтений на неподвижные праздники всего года. В рукописи Евангелия тетр **ОР РНБ Погод. 21** синаксарь — это также указатель

4 Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Труд святителя Алексия, митрополита Московского и всея Руси; [Фототипическое издание Леонтия, митрополита Московского]. Москва, 1892. Л. 159 об.

5 Полный церковнославянский словарь / сост. свящ. Григорий Дьяченко. Москва, 2004. С. 600, s.v. «**Синаксарій**».

6 *Владимир (Филантропов), архим.* Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Москва, 1894. С. 528. [4.1. Рукописи греческие]. Цит. по: *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. Москва, 2001. С. 25.

7 *Стојанович Л.* Каталог рукописа и старих штампаних книга: збирка Српске Краљевске Академие. Београд, 1901. С. 41. Цит. по: *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. С. 25.

8 *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1. Киев, 1895. С. 256. Цит. по: *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. С. 26.

9 *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. С. 25.

чтений на неподвижные праздники на весь год¹⁰. Данный манускрипт Г. И. Вздорнов соотносит с именем прп. Никона Радонежского по схожести оформления и почерка в рукописях, подписанных именем преподобного;

- 2) указатель чтения годового богослужебного круга на неподвижные праздники, именуемый месяцесловом;
- 3) список евангельских столпов, который указывает, какое из одиннадцати утренних воскресных Евангелий читать в каждое воскресенье года;
- 4) указатель чтений «на разные потребы», а именно: исповедь, соборование, пострижение в монахи, молитва над болящим, молитва над умершим, освящение храма, военные победы, неблагоприятные погодные условия и другое;
- 5) указатель воскресных прокимнов, читаемых на утрени;
- 6) указатель гласов Октоиха;
- 7) указатель евангельских чтений во время подвижного годового круга;
- 8) указатель евангельских чтений в период перед и после Рождества Христова;
- 9) чтения заупокойные, распределённые по дням недели;
- 10) указатель евангельских чтений на Часах Страстной седмицы;
- 11) чин чтения Святого Евангелия во время пасхальной литургии;
- 12) чин чтения Евангелия над больным¹¹.

Ко второй группе статей, дополняющих Евангелие, относятся те, которые рассчитаны на самостоятельное чтение Евангелия:

- 1) Послание епископа Евсевия Кесарийского к Карпиану. Данное послание объясняет порядок использования Евсевиевых канонов и Аммониевых глав, соотносящих между собой короткие евангельские фрагменты одинакового тематического содержания;
- 2) предваряющая Евангелие от Матфея статья византийского богослова XI в. Феофилакта Болгарского. В ней архиепископ даёт краткие сведения об истории каждого из четырёх Евангелий. Данная статья является извлечением из Толкования Феофилакта Болгарского.
- 3) краткие жития всех четырёх святых евангелистов, помещённые в Евангелия. Данные описания святой жизни были составлены

10 Евангелие тетр. [2 пол. XIV в.] // ОР РНБ. Погод. 21. Л. 203 об.

11 Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. С.13.

либо епископом Тирским Дорофеем в VI в., либо патриархом Иерусалимским Софронием в VII в.

- 4) оглавления, встречающиеся в рукописях Евангелий тетр и описывающие основные события каждого из Евангелий¹².

Кроме этих статей, в рукописях также помещаются заключительные сведения: количество стихов в каждом Евангелии; рассуждение о символике числа четыре и различные объяснения именно такого числа канонических Евангелий; правила, регламентирующие келейное чтение этой священной книги; молитвословия, сопровождающие чтение Евангелия в кельях (каноны, молитвы, тропари, кондаки); также встречаются толкования особо важных частей евангельского текста, например, молитвы Господней. Также бывает включена так называемая зрячая Пасхалия, позволяющая самостоятельно рассчитать дату Пасхи и объясняющая, как это сделать¹³.

2. Дополнительные статьи в списках Никоновских Евангелий

2.1. Сравнение состава двух списков Никоновских Евангелий

Одной из особенностей Никоновских Евангелий является и различающийся в рукописях состав статей, сопровождающих тексты четырёх Евангелий. Наличие и последовательность нахождения в тексте статей тоже могут быть разными в различных рукописях. Для удобства сравнения повторим сведения о составе сравниваемых списков рукописей в виде сравнительной таблицы¹⁴ (см. таб. 1).

Таблица 1. Сравнение состава Ризничного (ОР РГБ. Ф. 304/III № 6, XIV в.) и Академического (ОР РГБ. Ф. 173/I № 138, кон. XIV — нач. XV в.) списков Евангелия прп. Никона Радонежского

Ризничный список	Академический список
Указатель евангельских чтений церковного годового круга («Сказанье по вся дни чтимых Евангелии в Святую Великую Неделю Пасхи на Литургии») (л. 2 об. — 6)	Указатель евангельских чтений церковного годового круга (в качестве заголовка выделено «Неделя о мытари и фарисеи Евангелие от Луки») (л. 190 — 191 об.)

12 Евангелие от Матфея в славянской традиции. Санкт-Петербург, 2005. С. 169.

13 Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. С. 20.

14 Анисимов Е. Н. Палеографические особенности списков Евангелия преподобного Никона Радонежского: сравнительный анализ. С. 337–339.

Ризничный список	Академический список
Указатель евангельских чтений, соответствующих одиннадцати номерам воскресных утренних Евангелий «Евангелъ въскресная заутреня» (л. 6)	Указатель евангельских чтений, соответствующих одиннадцати номерам воскресных утренних Евангелий «Явление воскресным Евангелием утренним» (л. 191 об.)
Краткий месяцеслов («Синоксарь дванадесять месяц, указая главы на коеждо Евангелие») (л. 6 об. — 9 об.)	Краткий месяцеслов («Явление месяцем 12, в нихже елико имут церковныя праздники и святых памяти имже Евангелие суть») (л. 193 об. — 198 об.)
Указатель общих чтений ликам святых («Вследованье различных памятей святых») (л. 10)	Указатель общих чтений ликам святых («А се общаа Евангелиа в память в святых») (л. 198 об. — 199)
Указатель чтений на различные потребы, без заглавия (л. 10)	Указатель чтений на различные потребы, без заглавия (но отдельно заглавие для семи Евангелий на таинстве Соборования «А се сказание Евангелием на священие маслу семь попов требе. А се женам священие маслу») (л. 199)
«Начаток евангелъем воскресным ихже чтем от недели» — указатель воскресных евангельских чтений на утрени, от недели Всех святых по гласам Октоиха (л. 10 — 10 об.)	«Сказание о осмих гласех, иже во октоице и евангелием въскресным иже на утрени, и апостолом и евангелием, иже на литургиях» — указатель воскресных евангельских чтений на утрени, а также Апостола и Евангелия на воскресной литургии, от недели Всех святых по гласам Октоиха (л. 191 об. — 193)
Перечень названий глав в Евангелии от Матфея (л. 11–12)	
[Послание Евсевия Кесарийского к Карпиану о канонах] ¹⁵ , без заглавия, нач.: «Аммонии убо александриянин много тщанье и прилежанье...» (л. 12 об. — 13)	
[Предисловие блаженного Феофилакта Болгарского к Евангелию от Матфея] ¹⁶ , без заглавия, нач.: «Первее убо закона...» (л. 13–15)	
Евангелие от Матфея (л. 15 об. — 63 об.)	Евангелие от Матфея (л. 1 — 52 об.)

15 Крутова М.С. № 6. Евангелие тетр (Евангелие преподобного Никона Радонежского) // Фонд № 304/III. Собрание Ризницы Троице-Сергиевой Лавры (XII–XIX вв.) / Описание М. С. Крутовой, Л. И. Щеголевой. Москва, 2021. С. 27.

16 Там же.

Ризничный список	Академический список
Перечень названий глав в Евангелии от Марка (л. 63 об. — 64 об.)	Перечень названий глав в Евангелии от Марка (л. 54 — 54 об.)
Евангелие от Марка (л. 65 — 94 об.)	Евангелие от Марка (л. 55–86)
Перечень названий глав в Евангелии от Луки (л. 94 об. — 96)	Перечень названий глав в Евангелии от Луки (л. 87 — 88 об.)
Евангелие от Луки (л. 96 об. — 147)	Евангелие от Луки (л. 89 — 147 об.)
Перечень названий глав в Евангелии от Иоанна (л. 147 об.)	Перечень названий глав в Евангелии от Иоанна (л. 147 об. — 148)
Евангелие от Иоанна (л. 148 — 184 об.)	Евангелие от Иоанна (л. 149–190)
Пасхалия на 1399–1466 гг. (л. 185 — 186 об.)	
«Лунное течение» (л. 187–192)	
Добавление к «Лунному течению» (л. 192)	
«Вруцелето» (л. 192 об. — 193)	
Названия месяцев и праздников (л. 193 об.)	

Как можно видеть из приведённой таблицы, сразу восемь статей, прибавляемых к евангельскому тексту, имеющиеся в Ризничном списке, отсутствуют в Академическом. Заглавия этих статей выделены в таблице полужирным шрифтом. Можно заметить, что те статьи, которые имеются в Академическом списке (из статей, которые имеются в Ризничном списке), расположены в другом порядке: в Ризничном списке статьи, указывающие на то, какое зачало следует читать в тот или иной праздник или по различному случаю, вынесены перед текстом Евангелия, а в Академическом списке данные статьи находятся после самого текста Евангелий.

2.2. Краткое описание дополнительных статей в рукописях Евангелия прп. Никона Радонежского

В рукописи Евангелия **ф. 304/III № 6**, кроме текста четырёх евангелистов, находятся несколько дополнительных статей.

Первая из них предваряет все тексты. Это указатель чтений Евангелий на весь годовой церковный круг, начиная с недели Святой Пасхи. Этот указатель начинается на л. 2 об., а заканчивается на л. 6.

Далее идёт указатель одиннадцати воскресных утренних Евангелий.

Сразу после указателя следует синаксарь на двенадцать месяцев, или месяцеслов¹⁷, начиная с церковного индикта (1 сентября старого стиля). Синаксарь начинается на л. 6 об. и заканчивается на л. 9 об. Месяцеслов краткий, праздников и соответствующих чтений немного. Также следует отметить, что в этом месяцеслове совсем отсутствуют памяти русских или славянских святых¹⁸.

Следующим, третьим по счёту, прибавлением является указатель общих чтений святым. Он занимает чуть больше одного столбца на л. 10.

Четвёртым прибавлением, не имеющим заголовка также на л. 10, являются чтения на различные потребности. В нём содержатся указания на чтения на постриг монахов в схиму, о больных, при пожаре, при бездождии, о победе царской, на исповеди, на всякое прошение и другие.

Пятым прибавлением можем считать указатель утренних воскресных чтений (Евангельские столпы). Заголовок начинается на л. 10, заканчивается статья на л. 10 об. Этот указатель приведён не полностью, обрывается в середине четвёртого из шести столпов.

Затем, на трёх листах (л. 11–12) идёт оглавление Евангелия от Матфея. После оглавления следует послание епископа Евсевия Кесарийского к Карпиану о таблицах евангельских соответствий¹⁹, оставленное без заголовка. Оно расположено на л. 12 об. — 13. Перед самым Евангелием от Матфея стоит предисловие архиепископа Болгарского Феофилакта. Это предисловие без заголовка, хотя место для него оставлено. Начинается оно на л. 13 и заканчивается на л. 15.

Евангелие от Матфея начинается на л. 15 об. и заканчивается на л. 63 об. На л. 63 об. начинается, а на л. 64 об. заканчивается оглавление Евангелия от Марка. Далее идет Евангелие от Марка (начинается на л. 65, заканчивается на л. 94 об.).

Предисловие Евангелия от Луки начинается на л. 94 об. и заканчивается на л. 96. Сам текст Евангелия от Луки начинается на л. 96 об., а заканчивается на л. 147.

Оглавление Евангелие от Иоанна небольшое, расположено на л. 148 об. Сам текст Евангелия от Иоанна расположен начиная с л. 148 и заканчивая на л. 184 об.

17 Как уже было отмечено, чаще под заголовком Синаксарь в рукописях Евангелия приводится список чтений на переходящие праздники.

18 Леонид (Кавелин), архим. Славянские рукописи, хранящиеся в ризнице Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Москва, 1881. С. 23.

19 Ястребов А., свящ. Евсевий // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 262.

После текстов евангелистов даны указания о числе стихов в Евангелии и краткие данные о месте и времени написания.

После Евангелия от Иоанна расположены пасхальные таблицы, начинаются они с 1399 года (7-й индикт). Эти таблицы «Зрячей Пасхалии» расположены на четырёх страницах, начиная с л. 185 и заканчивая л. 186 об.

Следом идет «Лунное течение» (начиная с л. 187 и заканчивая л. 191 об.). После — прибавление к нему, расположенное на л. 192.

На л. 192 об. и на л. 193 изображено «Вруцелето» — объяснение, как по руке и предыдущим таблицам определять дату Пасхи в тот или иной год.

На л. 193 об. (последнего с записями) расположен список месяцев, начиная с марта. Под первыми восемью месяцами подписаны имена святых или праздники, чья память приходится на первый день этого месяца: на март — прпмц. Евдокия Илиопольская; на апрель — прп. Мария Египетская; на май — прор. Иеремия; на июнь — мч. Иустин Философ; на июль — св. мч. и цел. Дамиан Римский; на август — мчч. Маккавеи; на сентябрь — начало индикта; на октябрь — ап. Анания²⁰.

Стоит также отметить две надписи, сделанные после написания рукописи на её страницах. На первом листе написано, что это Евангелие четвертное, написано «на харате», принадлежит Никону чудотворцу, и указание не отдавать эту рукопись никому. Данная приписка относится к XVII в.²¹ На л. 161 об., рядом с евангельским отрывком Ин. 8, 3–11, который рассказывает о взятой в прелюбодеянии жене и о напутствии Христа этой жене больше не грешить, киноварью сделана приписка. В ней говорится о том, что читать данный текст недостойно, потому что свт. Иоанн Златоуст, истолковавший весь евангельский текст, не толкует именно этот фрагмент. Почерк этой приписки аналогичен почерку писца евангельского текста²².

В списке Евангелия **ф. 173/I № 138** текст Евангелия от Матфея не предваряют никакие статьи. В конце книги, начиная с л. 190 и до л. 191 об., содержатся указания годового порядка чтений из Евангелия, которое начинается с Недели о мытаре и фарисее и до недели всех святых. Приложение не отделено от текста Евангелия от Иоанна,

20 Евангелие прп. Никона Радонежского. [XIV в.] // ОР РГБ. Ф. 304/III. № 6. Л. 193 об.

21 Тихомиров Н.Б. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. Вып. 1: XIV век. Москва, 2002. С. 451–453.

22 Воскресенский Г.А. Алексиевский список Нового Завета и четвероевангелие преп. Никона, Радонежского чудотворца // БВ. 1893. Т. 3. № 7. С. 169–170.

две трети л. 190 занимают заключительные стихи Евангелия, а последнюю треть — уже приложение. В конце данной статьи написано, что далее Евангелия воскресные читаются согласно столпу евангельскому.

После указателя переходящих чтений идет указатель евангельских чтений, соответствующих одиннадцати номерам воскресных утренних Евангелий с заголовком «Явление воскресным Евангелием утренним».

После этого списка утренних Евангелий приводятся столпы евангельские. Нужно отметить, что в этой рукописи в столпах евангельских отмечены не только соответствия гласов октоиха и воскресных утренних Евангелий, но и приводятся соответствующие апостольские и евангельские чтения, которые полагается читать на литургии в данное воскресенье. После евангельских столпов содержатся указания, когда чтение Евангелия от Иоанна сменяется чтением Евангелия от Матфея, далее Евангелием от Марка, далее Евангелием от Луки.

Интересно, что в этом списке указываются только номера зачал на каждое воскресное богослужение, но в указателе чтений Евангелий Страстей Христовых указано начало и конец каждого отрывка, то же самое сделано и для отрывков, читаемых на Царских часах в Великий Пяток. В конце пояснений указывается, что на будние дни особых евангельских и апостольских чтений святым на литургии нет и что если мы служим литургию, то Апостол и Евангелие нужно читать либо рядовое, либо общее святому, память которого совершается в этот день.

На л. 193 об. начинается месяцеслов, или «Явление месяцем 12, в них же елико имут церковные праздники и святых памяти, имже Евангелия суть», который продолжается до л. 198 об. В месяцеслове под 24 июля значится память святых двух братьев и великих русских князей Бориса и Глеба, во святом крещении Романа и Давида. Это единственные русские святые в месяцеслове²³. О. В. Лосева указывает, что данный месяцеслов такой же, как и месяцеслов рукописного Константинопольского Евангелия тетр 1383 г. (рукописи, которая, по делению Г. А. Воскресенского, возглавляет четвертую редакцию), в том числе необычное название — «Явление месяцем 12...» и ошибки, которые содержатся в более ранней рукописи²⁴.

23 Леонид (Кавелин), архим. Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году, (ныне находящихся в библиотеке Московской духовной академии). Москва, 1887. С. 2.

24 Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV веков. С. 39.

После этого идут общие Евангелия на дни памяти святых, потом Евангелия на всякую потребу. Заканчивается список семью Евангелиями, читаемыми во время соборования («освящение масла семь попов треба», л. 199). На последнем листе — владельческая запись, сделанная сотрудником библиотеки: «сто девяноста девять (199) листов» и печать библиотеки Московской духовной академии²⁵. После этого рукопись Евангелия заканчивается (л. 199 об. является последним листом рукописи и не имеет никаких надписей).

2.3. Сравнение дополнительных статей в двух рукописях

Во-первых, нужно отметить расположение статей в книге. В рукописи **ф. 304/III № 6** часть статей вынесены в начало, в то время как в рукописи **ф. 173/I № 138** все они расположены после текста евангелистов.

Далее сравним подвижный годовой круг чтений Евангелий. В рукописи **ф. 304/III № 6** он начинается со Светлого Христова Воскресения (1 зачало Евангелия от Иоанна) и заканчивается чтением Великой Субботы, а в рукописи **ф. 173/I № 138** началом является Неделя о мытаре и фарисее (первая из приготовительных к Великому посту) и заканчивается Неделей всех святых (об остальных неделях церковного года имеются указания, как определить какое зачало читать). В рукописи **ф. 304/III № 6** евангельские зачала указаны на каждый день седмицы, а во второй рукописи евангельские зачала указаны лишь для воскресенья и субботы приготовительных недель и всего Великого поста, на Страстной седмице указаны чтения на каждый день.

После чтений подвижного годового круга в обеих рукописях идут указания одиннадцати утренних Евангелий (л. 6 в рукописи **ф. 304/III № 6** и л. 191 об. в рукописи **ф. 173/I № 138**).

Далее во второй рукописи сразу идёт указатель Евангельских столпов (таблица соотношения гласа октоиха и воскресного утреннего Евангелия), с л. 191 об. по л. 193. В первой же рукописи (**ф. 304/III № 6**) указатель столпов расположен через несколько приложений и находится на л. 10 об. В рукописи **ф. 304/III № 6** указатель столпов содержит только четыре с половиной столпа, причём первый столп — от Недели всех святых до Воздвижения [Креста Господня] (по заголовку); под вторым номером указаны два столпа: первый из них имеет заголовок «починают в Петрово говенье», а второй — «починают по Воздвижении [Креста Господня]»; под третьим номером стоит столп с заголовком «починают

в Филипово говенье»; под четвёртым номером столп с заголовком «починают по Крещеньи», где указаны лишь пять гласов и соответствующих им чтений. Если сравнить этот указатель столпов с указателем из современного Октоиха²⁶, то можно заметить, что указания по порядку совпадают вплоть до середины третьего (второго под вторым номером) столпа, где порядок гласов по какой-то причине прерывается и начинается снова: 1, 2, 1, 2, 3, 4, 5, 6. Первый из указанных под вторым номером столпов в современном виде имеет подзаголовок «по Илиине дне», далее номера по порядку), также пятый столп доведён до конца и есть шестой столп — утренние евангельские чтения Великого поста.

В списке же **ф. 173/І № 138** в этом указателе нет деления на отдельные столпы, начало ведётся также с Недели всех святых, но далее просто порядок восьми гласов Октоиха повторяется раз за разом четырёхжды и потом ещё два первых гласа без деления на периоды, привязанные к постам и праздникам. Также необходимо отметить, что кроме утренних воскресных Евангелий, в этой таблице в данной рукописи добавляются воскресные чтения Евангелия и Апостола, что необычно для рукописи Евангелия. После этих таблиц в рукописи **ф. 173/І № 138** следует текст с пространными указаниями о том, когда чтение одного Евангелия сменяется другим; когда положено чтение Евангелия святым, когда нет; когда нужно обойтись общим чтением святым, а когда необходимо обойтись только рядовым чтением дня.

Следующим приложением в обеих рукописях является месяцеслов — указание евангельских чтений в дни памяти святых и непрерывающиеся церковные праздники. После месяцесловов в обеих рукописях следуют указатели общих чтений ликам святых. В Ризничном списке первое чтение в этой статье — Пресвятой Богородице, которого нет в Академическом списке, остальные чтения совпадают.

Общие чтения идут вместе с чтениями на различную потребу без деления заголовком в обеих рукописях. В Ризничном списке чтение на освящение церкви идут даже ранее всех ликов святых, сразу за Богородичным. В Академическом списке есть несколько дополнительных чтений: два зачала «страха ради» и зачал «за упокой». Также под отдельным заголовком идут семь евангельских зачал, которые читаются за таинством Соборования («на священие маслу седмь попов требе») и вместе с ними семь зачал «женам на священие маслу». На этом общие статьи для этих рукописей заканчиваются.

26 Октоихъ, сиречь осмогласникъ. Гласы 1–4. Москва, 1981. С. 653–654.

В рукописи Евангелия **ф. 304/III № 6** богослужебные пометы в основном вынесены на нижнее поле страницы, в то время как в списке Евангелия **ф. 173/I № 138** богослужебные пометы часто идут в самом тексте и просто выделяются киноварью.

Выводы

Подводя итог, следует сказать, что в рукописях Евангелий тетр встречаются различные добавочные статьи. Эти статьи бывают двух видов: для богослужебного употребления и для келейного. В Ризничном списке Евангелия прп. Никона таких статей на семь больше, чем в Академическом. В одинаковых статьях выявляется целый ряд различий: текстологических, лексических и иных. Всё это позволяет вывести предположение о том, что сопоставляемые списки Никоновских Евангелий не могли быть составлены одним книгописцем.

Рукописные и печатные источники

Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Труд святителя Алексия, митрополита Московского и всея Руси; [Фототипическое издание Леонтия, митрополита Московского]. Москва: Универ. тип., 1892.

Октоихъ, сиречь осмогласникъ. Главы 1–4. Москва: Московская Патриархия, 1981.

ОР РГБ ф. 173/I. № 138. Евангелие тетр. [кон. XIV — нач. XV в.].

ОР РГБ ф. 304/III. № 6. Евангелие прп. Никона Радонежского. [XIV в.].

ОР РНБ. Погод. 21. Евангелие тетр. [2 пол. XIV в.].

Исследования

Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1999.

Анисимов Е. Н. Палеографические особенности списков Евангелия преподобного Никона Радонежского: сравнительный анализ // Христианство на Ближнем Востоке. 2021. Т. 5. № 4. С. 320–344.

Владимир (Филантропов), архим. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Ч. 1: Рукописи греческие. Москва: Синод. тип., 1894.

Воскресенский Г. А. Алексиевский список Нового Завета и четвероевангелие преп. Никона, Радонежского чудотворца // Богословский вестник. 1893. Т. 3. № 7. С. 167–173.

Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока: в 3-х т. Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1895–1917.

Дограмаджиева Е. Състав на славянските ръкописни Четвероевангелия // Старобългаристика. 1993. № 2. С. 3–21.

- Евангелие от Матфея в славянской традиции / подг. А. А. Алексеев [и др.], ст. Д. М. Миرون. Санкт-Петербург: Российское библейское общество, 2005. (Novum testamentum palaeoslovenice; vol. 2).
- Крутова М. С. № 6. Евангелие тетр (Евангелие преподобного Никона Радонежского) // Ф. 304/III. Собрание Ризницы Троице-Сергиевой Лавры (XII–XIX вв.) / Описание М. С. Крутовой, Л. И. Щеголевой. Москва: Российская государственная библиотека. Отдел рукописей, 2021. [Компьютерный набор]. С. 25–27.
- Леонид (Кавелин), архим. Славянские рукописи, хранящиеся в ризнице Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Москва: Универ. тип. (М. Каткова) на Страстном бульв., 1881.
- Леонид (Кавелин), архим. Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году, (ныне находящихся в библиотеке Московской духовной академии): труд о. наместника Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандрита Леонида. Москва: Изд. Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете; Универ. тип. (М. Катков), 1887.
- Лихачев Д. С., Алексеев А. А., Бобров А. Г. Текстология: На материале рус. лит. X–XVII вв. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. (Славянская библиотека).
- Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV веков. Москва: Памятники ист. мысли, 2001.
- Полный церковнославянский словарь: (со внесением в него важнейших древнерус. слов и выражений): [ок. 30 000 слов]: пособие / сост. свящ. Григорий Дьяченко. [Репр. воспр. изд. 1900 г.]. Москва: Отчий дом, 2004.
- Стојанович Л. Каталог рукописа и старих штампаних книга: збирка Српске Краљевске Академие. Београд: [Б. и.], 1901.
- Тихомиров Н. Б. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. Вып. 1: XIV век. Москва: Индрик, 2002. С. 451–453.
- Ястребов А., свящ. Евсевий // Православная энциклопедия. 2008. Т. 17. С. 252–267.

ВИЗАНТИЙСКИЕ ПЕРЕВОДНЫЕ И СЛАВЯНО-РУССКИЕ ОРИГИНАЛЬНЫЕ АКАФИСТЫ

НА НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ ИХ БЫТОВАНИЯ НА РУСИ
(НАЧАЛО XV — ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XVI в.):
ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТ*

Иеромонах Далмат (Юдин)

кандидат богословия
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mon.dalmat@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1560-0071>

Священник Иоанн Перминов

магистр теологии
аспирант кафедры филологии Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ioann.perminov-1996@yandex.ru

Для цитирования: Далмат (Юдин), иером., Перминов И., свящ. Византийские переводные и славяно-русские оригинальные акафисты на начальном этапе их бытования на Руси (нач. XV — перв. четв. XVI в.): источниковедческий аспект // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 293–316. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.015

Аннотация

УДК 27-29 (82.01)

С момента выхода монографии А. В. Попова «Православные русские акафисты» (1903 г.) по настоящее время исследователями не рассматривался специально вопрос возникновения на Руси традиции использования акафистов. Существенным препятствием для этого

*Автор(ы) выражают искреннюю благодарность Т. В. Анисимовой и А. Е. Тарасову за научные консультации и ценные замечания, оказавшие существенную помощь в подготовке статьи.

оказывается скудное число известных источников, которые можно отнести к начальному этапу акафистной традиции: нач. XV — перв. четв. XVI в. Собственный археографический поиск авторов существенно расширяет источниковую базу: в статье рассмотрено шестнадцать рукописей, хронологически принадлежащих раннему этапу, из которых восемь привлекаются впервые. Это позволило достоверно установить одиннадцать гимнов, составляющих основу акафистной традиции в русской книжности. Авторство некоторых гимнов принадлежит, как свидетельствуют заглавия списков, греческим и славянским авторам: патр. Исидору Вухиру, свт. Филофею Коккину, иером. Мартирию Печерскому и митрополиту всея Руси Феодосию (Бывальцеву). Определены основные проблемы, требующие решения при дальнейшем изучении традиции. Во-первых, проблема выделения стадий в процессе формирования состава гимнов, возникающая в связи с различной частотностью их появления в списках. Во-вторых, проблема псевдоэпиграфов в отношении текстов, надписанных именем патр. Исидора, поскольку лишь один гимн традиции достоверно ему атрибутирован (известен греческий прототип), тогда как в нескольких случаях его имя находим в гимнах, заведомо ему не принадлежащих.

Ключевые слова: древнерусское богослужение, переводные акафисты, русские акафисты, Исидор Вухир, Филофей Коккин, митрополит Феодосий, Мартирий Печерский.

Статья поступила в редакцию 5.4.2025; одобрена после рецензирования 30.4.2025

Byzantine Translated and Slavic-Russian Original Akathists at the Initial Stage of Their Existence in Rus' (Beginning of the 15th — First Quarter of the 16th Century): Source Study Aspect

Hieromonk Dalmat (Yudin)

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

mon.dalmat@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1560-0071>

Priest Ioann Perminov

MA in Theology

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

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

ioann.perminov-1996@yandex.ru

For citation: Dalmat (Yudin), hieromonk, Perminov, Ioann, priest. “Byzantine Translated and Slavic-Russian Original Akathists at the Initial Stage of Their Existence in Rus’ (Beginning of the 15th — First Quarter of the 16th Century): Source Study Aspect”. *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 293–316 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.015

Abstract. Since the publication of the monograph by A. V. Popov «Orthodox Russian Akathists» (1903) up to the present time, researchers have not specifically considered the issue of the origin of the tradition of using akathists in Rus’. A significant obstacle to this is the meager number of known sources that can be attributed to the initial stage of the akathist tradition: the beginning of the 15th — first quarter of the 16th century. The authors’ own archaeographic search significantly expands the source base: sixteen manuscripts chronologically belonging to the early stage are examined, eight of which are used for the first time. This made it possible to identify eleven hymns that form the basis of the akathist tradition in ancient Russian literature. The authorship of some hymns, as evidenced by the titles of the lists, belongs to Greek and Slavic authors: Patriarch Isidore Vukhir, St. Philotheus Coccinus, Hieromonk Martyrius of the Caves and Metropolitan of All Rus’ Theodosius (Byvaltsev). The main problems requiring solution in further study of the tradition are identified. Firstly, the problem of identifying stages in the process of formation of the composition of hymns, arising in connection with the different frequency of their appearance in the manuscripts. Secondly, the problem of pseudepigraphs in relation to texts inscribed with the name of Patriarch Isidore Vukhir. Isidore, since only one hymn of tradition is reliably attributed to him (the Greek prototype is known), while in several cases his name is found in hymns that are obviously not his.

Keywords: Old Russian worship, translated akathists, russian akathists, Isidore Vukhir, Philotheus I of Constantinople, Metropolitan Theodosius, Martyriy Pechersky.

The article was submitted on 4/5/2025; approved after reviewing on 4/30/2025

Acknowledgments: The author(s) express sincere gratitude to T.V. Anisimova and A.E. Tarasov for their scholarly consultations and valuable comments, which contributed significantly to the preparation of this article.

Введение

Вопросы происхождения и бытования акафистов на Руси в ранний период до сих пор остаются весьма мало изученными. Более того, вплоть до настоящего времени исследователи церковных гимнов нередко следуют некоторым устоявшимся стереотипам: во-первых, тому, что до Франциска Скорины не было оригинальных славянских акафистов¹, во-вторых, тому, что автором большей части акафистов раннего периода является патриарх Константинопольский Исидор (Вухир)². В свете полученных нами новых данных названные стереотипы требуют пересмотра.

Хронологические рамки начального этапа, исходя из датировки имеющихся источников, определим как начало XV в. — первая четверть XVI в., т. е. от истоков традиции (датировка старших списков) до первого печатного собрания акафистов, изданного Франциском Скориной в «Малой подорожной книжке» (ок. 1522 г.)³, среди которых имеются два авторских гимна самого издателя⁴.

Существует коллизия между современным употреблением термина «акафист» и его использованием в рассматриваемых источниках. Многоstroфный гимн, именуемый в русской традиции XIX–XXI вв. «акафист», согласно подавляющему большинству рукописей и старопечатных изданий XV–XVII вв., именовался «икосы», либо — «кондаки и икосы»⁵. Византийская традиция никогда не знала разделения строф гимна на «кондаки» (короткие строфы) и «икосы» (длинные строфы).

- 1 Турилов А. А., Казачков Ю. А., Никифорова А. Ю. и др. Акафист // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 378: «Оригинальные досинодальные славянские акафисты старше XVI в. неизвестны».
- 2 «Известно 7 гимнов Патриарха Исидора, озаглавленных как "Икоси, подобны Акафисту, творение святейшаго Патриарха Новаго Рима, Константина града, кир Исидора": арх. Михаилу, Иоанну Предтече, свт. Николаю Чудотворцу, Успению Божией Матери, Кресту Господню, апостолам Петру и Павлу и 12 апостолам» (Там же).
- 3 Факсимильное издание: Книжная спадчына Францыска Скарыны. Т. 19. Малая падарожная кніжка. Ч. 2. Мінск, 2017.
- 4 А. А. Турилов на основании именного акростиха установил принадлежность Фр. Скорине акафиста св. Иоанну Предтече и акафиста «пресладкому имени Господа нашего Иисуса». См.: Турилов А. А. Гимнографическое наследие Франциска Скорины в рукописной традиции (к вопросам описания) // Всесоюзная научная конференция «Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности»: Тезисы докладов. Ленинград, 1979. С. 45–46.
- 5 Например, одиночный гимн в списке Син. 468 1457 г. московского происхождения: «свѣтому Иоану Предтечи кондаки и икосы» (Л. 4 об.); собрание из пяти гимнов в списке втор. пол. XV в. Волок. 562, где последний назван в заглавии «кондаки и икосы Честному Кресту» (Л. 168), тогда как все предшествующие сохраняют исходное наименование — «икосы».

Для жанрообразующего текста — службы акафиста Пресвятой Богородице — в поздневизантийский период характерно, что термин «кондак» греки использовали не для всего многострофа в целом, но лишь для первой строфы (кукулия), а все последующие строфы именовались «икосы» (греч. «οἶκοι»)⁶. Эта византийская традиция, по которой, помимо первой, «все строфы в греческой традиции называются икосами»⁷, по-видимому, изначально установилась на Руси и устойчиво использовалась до смены богослужебного устава, что отражено во всех русских списках Триоди XII–XIV вв. для службы Великого акафиста (данный архаичный тип текста известен как «триодная» редакция). Разделение на «кондаки» и «икосы» для гимнов рассматриваемого жанра (сначала в тексте Великого акафиста) приходит в русскую книжность от южных славян в эпоху второго южнославянского влияния⁸. Сначала данное нововведение в именовании строф можно видеть у южных славян в некоторых списках Великого акафиста, начиная со второй половины XIII в.⁹, а затем в XIV в. уже во всех списках этого гимна как в составе Триоди Постной, так и в сборниках келейного правила. На Руси разделение строф на «кондаки» и «икосы» наблюдается в списках Великого акафиста нескольких новых редакций («афонской» и «русской»), которые появляются в русской книжности, начиная с последней четверти XIV в., вместо архаичной «триодной»¹⁰. Термин «акафист» применяется в древнерусских источниках ко всей службе Великого акафиста (Похвалы Пресвятой Богородицы) в целом (икосы выписаны после 6-й песни канона), а также по аналогии — к тем последованиям, которые составлены по образцу указанной службы.

Чтобы избежать путаницы в плане терминологии, далее в статье используются термины источников: многострофные гимны акафистского жанра будем именовать икосами, тогда как акафистом — икосы

- 6 Например, в греческих рукописях Синайского монастыря: Sinait. gr. 62. Псалтирь с Часословом и дополнительными статьями. [XIII в.]. (Л. 142); Sinait. gr. 65. Псалтирь с дополнительными статьями. [Нач. XIV в.]. (Л. 279 об.).
- 7 Турилов А. А., Казачков Ю. А., Никифорова А. Ю. и др. Акафист // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 372.
- 8 Скорее всего, это происходит в посл. четв. XIV в., когда на Руси появляются новые редакции службы Великого акафиста.
- 9 Например, болгарские списки: РНБ. Ф. п. I. 102. Триодъ постная и цветная («Орбельская»). [XIII в.]. (Л. 125); НБИБ. № 57. Триодъ постная и цветная («Пловдивская»). [XIII в.]. (Л. 95).
- 10 О ранних славянских редакциях Великого акафиста подробнее см.: Борисова Т. С. История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла): [дис... док. филол. наук: 10.02.01]. Новосибирск, 2020. С. 41–119.

в богослужебном обрамлении, а именно: молебное последование по образцу службы Великого акафиста, внутри которого помещены икосы (обычно после 6-й песни канона). Впрочем, минимальным обрамлением для икосов может служить только канон¹¹. Именно такой краткий вариант молебна чаще всего встречается в источниках начального этапа. В некоторых, в том числе наиболее ранних, списках икосы вовсе лишены обрамления, что следует считать архаичной чертой данной традиции. Обрамление у икосов появляется, судя по всему, под влиянием службы Великого акафиста, которую с последней четверти XIV в. на Руси начинают использовать в качестве молебна на келейном правиле¹².

Объём гимнов в источниках начального этапа

Чтобы надёжно определить объём гимнов, имевших хождение в русской книжности на начальном этапе, потребовалось выявить максимальное число источников соответствующего хронологического периода: нач. XV в. — перв. четв. XVI в. Отчасти данная задача была решена исследователями XIX в.: С. П. Шевырёвым¹³, архиепископом Филаретом (Гумилевским)¹⁴, митрополитом Макарием (Булгаковым)¹⁵. Некий итог источниковедческой работы подвёл в 1903 г. А. В. Попов, который защитил в Казанской духовной академии докторскую диссертацию «Православные русские акафисты»¹⁶. К сожалению, даже итоговый труд

- 11 Может предваряться «обычным началом», пением стихов «Бог Господь» и тропарём святому.
- 12 После 1375 г. последование Великого акафиста в виде молебна становится частью молитвенного обихода в монашеской среде, составлявшей окружение прп. Сергия Радонежского. Подробнее об этом см.: *Далмат (Юдин), иером.* Прп. Сергей Радонежский и Великий акафист как часть келейного правила Древней Руси // *Богослов.* 2025. № 2 (6). С. 8–27.
- 13 Названы рукописи: Син. 468 [1457 г.] и Син. 774 [Нач. XVII в.]. См.: *Шевырёв С. П.* История русской словесности: Лекции. Ч. 3: Столетия XIII, XIV и нач. XV. Санкт-Петербург, 1887. С. 110–111, сн. 11.
- 14 Указывает самые старшие датированные источники: Канонник прп. Кирилла Белозерского (Др. гр. 15) и Псалтирь с воследованием Игнатия грека (ТСЛ 308). См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. Санкт-Петербург, 1860. С. 446.
- 15 Указывает список Сол. 916/1026. См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Т. 8. Санкт-Петербург, 1877. С. 51.
- 16 Прежде защиты опубликована как монография: *Попов А. В.* Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода. История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Казань, 1903. Переиздание, дополненное некоторыми новыми данными и комментариями издателей: *Попов А. В.* Православные русские акафисты. Москва, 2013.

А. В. Попова привлекает весьма скромное число источников интересующего нас периода (Син. 468; ТСЛ 768; Син. 470; Арх. син. 435)¹⁷. В частности, им остались не учтены древнейшие списки икосов Др. гр. 15 и ТСЛ 308, поскольку для них не было указано места хранения в работе архиепископа Филарета (Гумилевского), которую использовал А. В. Попов. Рукописи Син. 470 и Арх. син. 435 имели в печатных описаниях предельно широкую датировку — XVI в., что ранее не позволяло отнести их к начальному этапу.

Собственные археографические изыскания авторов статьи позволили уточнить и дополнить круг источников за счёт того, что, во-первых, посредством анализа филиграней уточнена датировка некоторых ранее известных исследователям акафистов рукописей (Син. 470, Арх. син. 435), во-вторых, привлечены ранее не учтённые источники, причём для некоторых также уточнена датировка печатных описаний. Итоговый список источников в порядке хронологии следующий.

1. ГРМ. Древняя группа. № 15. Канонник. [1407 г.]¹⁸ (далее — Др. гр. 15).
2. ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 341. Сборник-конволют богослужебный. 4^о.¹⁹ [Нач. XV в.]. (далее — Увар. 341-4^о).

Уточнение датировки фрагмента (Л. 82–101): текст фрагмента писан обиходным, но каллиграфичным уставом, который вполне можно отнести к посл. четв. XIV в. (вместо «йотированного есть» иногда используется «есть якорное»). Архим. Леонид относит рукопись к исходу XIV в.²⁰ Впрочем, анализ филиграней бумаги показывает, что встречающийся здесь знак «голова оленя» двух типов (Л. 83, 86, 91, 94 подобный Briquet № 15532 — 1404 г.; л. 92, 93, 97 подобный Briquet № 15534 — 1405 г.) даёт основание отнести фрагмент к началу XV в. Как отмечено в описании²¹, текст фрагмента содержит мену *ц/ч*, что характерно для новгородских рукописей (приведём примеры для текста икосов: чюдотворчю, неисцърпаемое).

- 17 Условные обозначения рукописей см. ниже в перечне источников.
- 18 См.: Прохоров Г. М., Розов Н. Н. Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 361–362. № 7.
- 19 См.: Леонид (Кавелин), архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. Ч. 2. Отделы X–XIII. Москва, 1893. С. 149–150. № 861.
- 20 Там же. С. 149.
- 21 Там же. С. 150.

3. РГБ. Ф.304.I (Собр. Троице-Сергиевой Лавры, фонд.). № 308. Псалтирь с воследованием. [1480-е гг.] (копия с антиграфа 1429 г.)²² (далее — ТСЛ 308).
4. ГИМ. Епархиальное собр. № 105. Псалтирь с воследованием. [Втор. четв. XV в.]²³ (далее — Епарх. 105).
5. ГИМ. Синодальное собр. № 468. Канонник. [1457 г.]²⁴ (далее — Син. 468).
6. РГБ. Ф. 113 (Собр. Иосифо-Волоколамского монастыря). № 562. Сборник-конволют богослужебных статей и слов. [Третья четв. XV в.]²⁵ (далее — Волок. 562).
7. РГИА. Ф. 834. Оп. 1 (Рукописи синода. Богослужебные). № 573. Сборник богослужебный. [Втор. пол. XV в.]²⁶ (далее — Арх. син. 573).
8. ГИМ. Синодальное собр. № 470. Канонник.²⁷ [Посл. четв. XV в.] (далее — Син. 470).

Уточнение датировки. Согласно описанию А. В. Горского и К. И. Невоструева рукопись отнесена к XVI в., однако издатель описания Н. П. Попов счёл уместным внести замечание: «На наш взгляд конца XV или самого начала XVI»²⁸, очевидно учитывая впечатления от почерка, также, возможно, и запись на внутренней стороне крышки переплёта Син. 470: «Знак бум. № 1060 по Лих. 1485 г. А. Попов»²⁹. Про-

22. Подробно вопрос датировки частей сборника рассмотрен в статье: *Кучкин В. А.* О времени написания Буслаевской Псалтири // Древнерусское искусство. Рукописная книга. Москва, 1972. С. 218–225.
23. *Дианова Т. В., Костюхина Л. М., Поздеева И. В.* Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ // Книжные центры древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности: [сборник] / ред. Д. С. Лихачев. Ленинград, 1991. С. 192.
24. *Горский А. В., прот., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3: Книги богослужебные. Ч. 2. Москва, 1917. С. 264–275. № 501.
25. См.: *Тиганова Л. В.* Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Фонд № 113. Дополнительная опись к печатному описанию иером. Иосифа / ГБЛ. Отдел рукописей. Москва, 1972. [Машинопись]. С. 115–116. № 180; датировка: *Турилов А. А.* Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. Москва, 1986. С. 218. № 2242.
26. *Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. Т. 1: Рукописи богослужебные. Санкт-Петербург, 1904. С. 158–160. № 573; датировка: *Турилов А. А.* Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. С. 218. № 2236.
27. *Горский А. В., прот., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3. Книги богослужебные. Ч. 2. Москва, 1917. С. 276–282. № 502.
28. Там же. С. 276.
29. Не исключено, что запись оставлена до публикации печатного описания.

ведённый нами анализ филиграней показал, что Син. 470 содержит знак одного типа — «литера Y» под крестом (Л. 359, 360, 352, 353, 367, 370). Данный тип представлен в справочниках: Лихачёв № 1060 (1485 г.) и № 2522 (1483–1485 гг.), Briquet № 9184 (1483 г.). Большинство знаков того же типа в базе данных Bernstein³⁰ относятся преимущественно к 1470/1480-м гг.³¹, что позволяет вполне надёжно отнести рукопись Син. 470 к последней четверти XV в.

9. РГБ. Ф. 173.I (Собр. Московской духовной академии, фонд.). № 77. Сборник богослужебных статей и слов. [Посл. четв. XV в.]³² (далее — МДА 77).
10. РГБ. Ф. 98 (Собр. Е. Е. Егорова). № 409. Сборник богослужебный. [Кон. XV в. — нач. XVI в.]³³ (далее — Егор. 409).
11. РГБ. Ф. 304.I (Собр. Троице-Сергиевой Лавры, фонд.). № 768. Сборник. [Кон. XV — нач. XVI в.]³⁴ (далее — ТСЛ 768).
12. РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. (Собр. Ф. Ф. Мазурина). № 318. Сборник богослужебный. [Кон. XV — нач. XVI в.]³⁵ (далее — Мазур. 318).
13. РГИА. Ф. 834. Оп. 1 (Собр. рукописей из архива Синода). № 435. Канонник³⁶. [Кон. XV — нач. XVI в.] (далее — Арх.син. 435).

Уточнение датировки. Печатное описание относит рукопись широко к XVI в.³⁷ Изучение рукописи показало, что она представляет собой конволют из трёх частей, приблизительно синхронно написанных разными писцами: 1-я часть л. 1–35 об. имеет филигрань «лилия геральдическая» под короной (Л. 16, 31, 35 — тот же тип: Piccard-online

- 30 The Bernstein Consortium, Commission for Scientific Visualization, Austrian Academy of Sciences. URL: https://www.memoryofpaper.eu/BernsteinPortal/appl_start.disp
- 31 Отличительная особенность филиграней Син. 470: их уменьшенная высота (Л. 360–361: 22×57 мм, понтюзо 38 мм; Л. 364–354: 25×54 мм, понтюзо 35 мм) по сравнению с подавляющим большинством подобных знаков, учтённых в базе данных.
- 32 Датировка: Ухова Т. Б. Каталог миниатюр, орнамента и гравюр собраний Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии // Записки отдела рукописей. Вып. 22. Москва, 1960. С. 179. № 77.
- 33 Датировка: Турилов А. А. Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. С. 218. № 2225.
- 34 Датировка: Там же. С. 286. № 3136.
- 35 Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / сост. И. Л. Жучкова, Л. В. Мошкова, А. А. Турилов. Москва, 2000. С. 245–246. № 87.
- 36 Никольский А. И. Описание рукописей, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. Т. 1. С. 133–134. № 435.
- 37 Там же. С. 133.

№ 127845 — 1494 г.³⁸; подобный знак: Briquet № 7228 — 1494 г.); 2-я часть л. 36–49 об. имеет филигрань «литера I» (Л. 40, 49 — знак того же типа: Piccard-online № 28082 — 1516 г.)³⁹. Интересующая нас 3-я часть л. 50 — 146 об. (содержит собрание правил молебных на седмицу, включающих икосы) имеет знак «кувшин» (одноручный без ножки и украшений) трёх видов (Л. 50, 96, 137), который в справочниках не обнаружен. Такой же знак был найден Т. В. Анисимовой в начальной части конволюта РГБ. Ф. 256 (собр. Румянцева). № 460 (л. 3–8), которую исследователь отнесла по почерку и орнаменту к первой четверти XVI в. Анализ почерка 3-й части Арх.син. 435 позволил Т. В. Анисимовой сделать вывод, что данный источник можно отнести к рубежу XV–XVI вв.⁴⁰

14. ГИМ. А. С. Уварова. № 356. Сборник-конволют богослужебный. 1°. [XV в.] (далее — Увар. 356-1°).

Уточнение датировки фрагмента (Л. 87–109): по печатному описанию архим. Леонида (Кавелина) листы отнесены обобщённо к XVI в.⁴¹, однако сотрудники ГИМ на вкладном листе в рукописи относят фрагмент к XV в. (тоже без уточнения), что отражено также в Государственном каталоге музейного фонда РФ⁴².

15. Варшава. Национальная библиотека Польши. Собрание «Biblioteka Ordynacji Zamojskiej». № 86. Псалтирь с воследованием. [Перв. четв. XVI в.]⁴³ (далее — BOZ 86).
16. ЯМЗ. Научная библиотека. № 15154. Сборник акафистов и статей Требника. [Перв. четв. XVI в.] (далее — ЯМЗ 15154).

Уточнение датировки. В. В. Лукьянов относит рукопись к рубежу XV–XVI вв.⁴⁴ Анализ филиграней показал, что рукопись содержит знак «тиара» (увенчанная мальтийским крестом на круге) того же типа, что Briquet № 4901 (1513 г.) и № 4902 (1520 г.). Знаки данного типа

38 Piccard-online — Eines gemeinsamen Informationssystems für Wasserzeichen. № 127845. URL: <https://www.wasserzeichen-online.de/?ref=AT8100-PO-127845>

39 Piccard-online — Eines gemeinsamen Informationssystems für Wasserzeichen. № 28082. URL: <https://www.wasserzeichen-online.de/?ref=AT8100-PO-28082>

40 Благодарим Т. В. Анисимову за консультацию и помощь в решении вопроса датировки.

41 Леонид (Кавелин), архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова Ч. 4. Отделы XVII–XVIII. Москва, 1894. С. 102–103. № 1807.

42 Сведения о рукописи представлены на портале Госкаталога (URL: <https://goskatalog.ru/portal/>) в разделе «Редкие книги» под № 21279581.

43 Naumow A., Kaszlej A. Rękopisy cerkiewnoślawiańskie w Polsce: katalog. Kraków, 2004. S. 493–495. № 1054.

44 Лукьянов В. В. Краткое описание коллекции рукописей Ярославского областного краеведческого музея. Ярославль, 1958. (Краеведческие записки; 3). С. 109. № 479.

в русских рукописях характерны для времени 1499–1512 гг., как считает Ш.-М. Брике⁴⁵. Знак, который подобен имеющемуся в ЯМЗ 15154 (Л. 31)⁴⁶, найден в базе филиграней Piccard-online: № 52770 (1515 г.)⁴⁷, поэтому нашу рукопись можно вполне надёжно отнести к первой четверти XVI в., отдавая предпочтение 1510-м гг.

Восемь из перечисленных источников для изучения гимнов акафистного жанра привлекаются нами впервые, а именно: Увар. 341-4°, Епарх. 105, Волок. 562, Егор. 409, Мазур. 318, Увар. 356-1°, ВОЗ 86, ЯМЗ 15154.

Перечислим также дополнительные позднейшие источники, которые содержат редко встречающиеся гимны и к которым также будем обращаться далее в связи с вопросом авторства икосов.

- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. (Собр. Синодальной типографии). № 388. Сборник богослужебный. [Перв. треть XVI в.]⁴⁸ (далее — Тип. 388).
- РГБ. Ф.304.1 (Собр. Троице-Сергиевой Лавры, фонд.). № 262. Канонник. [Перв. пол. XVI в.] (далее — ТСЛ 262).
- РГБ. Ф.304.1 (Собр. Троице-Сергиевой Лавры, фонд.). № 263. Канонник. [Перв. пол. (?) XVI в.] (далее — ТСЛ 263).
- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. (Собр. Синодальной типографии). № 264. Сборник богослужебный. [Сер. XVI в.]⁴⁹ (далее — Тип. 264).
- РНБ. Соловецкое собр. № 440/459. Сборник канонов и молитв. [Сер. XVI в.] (далее — Сол. 440/459).
- РГБ. Ф.304.1 (Собр. Троице-Сергиевой Лавры, фонд.). № 652. Сборник богослужебный. [XVI в.] (далее — ТСЛ 652).
- РГБ. Ф. 113 (Собр. Иосифо-Волоколамского монастыря). № 295. Канонник. [Посл. четв. XVI в.] (далее — Волок. 295).
- РНБ. Соловецкое собр. № 916/1026. Сборник смешанного содержания. [1560-е/70-е гг.] (далее — Сол. 916/1026).

45 *Briquet C. M. Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier. Vol. 2. Paris; Genève, 1907. P. 296.*

46 Понтюзо 32 мм, размеры 52×126 мм.

47 Понтюзо 30 мм, размеры 53×131 мм. См.: Piccard-online — Eines gemeinsamen Informationssystem für Wasserzeichen. № 52770. URL: <https://www.wasserzeichen-online.de/wzis/?ref=DE4620-PO-52770>

48 *Лукьянов В.В.* Краткое описание коллекции рукописей Ярославского областного краеведческого музея. С. 84–88. № 181.

49 Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. Вып. 3. Москва, 2020. С. 93–96. № 185.

- ГИМ. Синодальное собр. № 774. Канонник. [Кон. XVI — нач. XVII в.]⁵⁰ (далее — Син. 774).
- РГБ. Ф. 98 (Собр. Е. Е. Егорова). № 1834.1. Сборник келейных правил. [1605 г.]⁵¹ (далее — Егор. 1834).
- РГБ. Ф. 236 (Собр. А. Н. Попова). № 110. Канонник. [XVII в.] (далее — Поп. 110).
- ГИМ. Синодальное собр. № 850. Сборник смешанного содержания. [Сер. XVII в.] (далее — Син. 850).

Списки Сол. 440/459⁵² и Поп. 110 привлекаются для изучения ико-сов впервые.

Далее приводится перечень икосов, известных по спискам начального этапа. В случае редких гимнов приводим также позднейшие списки (вплоть до сер. XVII в.). Для каждого гимна приводится заглавие и начальные слова первой строфы по старшему списку, либо по наиболее сохранному. Порядковые номера гимнов данного перечня будем использовать в качестве краткой ссылки на конкретный гимн в дальнейшем.

№ 1. «Святому архистратигу Михаилу икоси по(д)[о]бни акаѣисту. творение вселеньскаго патриарха кирь Исидора». Нач.: «Архангелу Михаилу пѣсньно творение иже от скръбных присно избавляемый въспѣваю ти сладким пѣнием...» (Др. гр. 15).

Списки начального этапа: **Др. гр. 15** (Л. 7); ТСЛ 308 (Л. 258); Епарх. 105 (Л. 148); Волок. 562 (Л. 110); Арх.син. 573 (Л. 244); Син. 470 (Л. 229); **МДА 77** (Л. 424); Егор. 409 (Л. 28); ТСЛ 768 (Л. 34); Мазур. 318 (Л. 14 об.); Арх.син. 435 (Л. 53); Увар. 356-1° (Л. 87 об.); ВОЗ 86 (С. 1009); ЯМЗ 15154 (Л. 29).

№ 2. «Икосы святому Иоану Предтечи и Крестителю Господню, подобно акафисту. творение святѣишаго патриарха Новаго Рима кирь Исидора Константина града». Нач.: «Възбранному и теплому заступлению твоему, избавлении тобою вси от скобри...» (Др. гр. 15).

Списки начального этапа: **Др. гр. 15** (Л. 21); ТСЛ 308 (Л. 262); Епарх. 105 (Л. 161); Син. 468 (Л. 4 об.); Волок. 562 (Л. 123 об.); Арх.син. 573 (Л. 265); **Син. 470** (Л. 149); **МДА 77** (Л. 429); Егор. 409 (Л. 48); ТСЛ 768

50 См.: *Далмат (Юдин), иером.* Новгородский след в московской истории: богослужебный сборник № 774 из Синодального собрания ГИМ в контексте истории Московского Златоустова монастыря // Златоустовские чтения. Сборник докладов научно-практической конференции. 2021. Т. 5. С. 22–36, 47–49 (илл. 1–3).

51 Там же. С. 33–34.

52 Благодарим А. Е. Тарасова, указавшего авторам статьи этот источник.

(Л. 18); Мазур. 318 (Л. 26 об.); Арх.син. 435 (Л. 62 об.); Увар. 356-1° (Л. 91); BOZ 86 (С. 1036); ЯМЗ 15154 (Л. 48 об.).

- № 3. «Кондакы икосы честному и славному пророку и Предтечи и Крестителю Господню Иоанну. подобно акафисту. творение всел[ен]скаго святѣишаго патриарха кир Исидора Костентинополии». Нач.: «Иже в всѣх воистинну святых болшему...» (Син. 470).

Списки начального этапа: Син. 470 (Л. 248 об.); Арх.син. 435 (Л. 71 об.).
Позднейшие списки: ТСЛ 262 (Л. 48); Тип. 264 (Л. 29 об.); ТСЛ 263 (Л. 31); Волок. 295 (Л. 96); Син. 774 (Л. 250 об.); Син. 850 (Л. 358).

- № 4. «Кондакы и икосы на всечестное Успение Пресвятыя Владычица, по(д)[обны] акафисту». Нач.: «Избранной от всѣх родов Божии Матере Царици, въсходяще от земля к небесным...» (Син. 470).

Списки начального этапа: **Син. 470** (Л. 208); Арх.син. 435 (Л. 80).
Позднейшие списки: Тип. 264 (Л. 46); Волок. 295 (Л. 224 об.); Син. 774 (Л. 730); Поп. 110 (Л. 394 об.); ТСЛ 284 (Л. 325 об.).

- № 5. «Кондакы и икосы на Успение Пречистыя Владычица наша Богородица, приснодѣвица Мариа». Нач.: «Пречистое и преславное успение твое прославляем раби твои Богородице...» (Мазур. 318).

Список начального этапа: Мазур. 318 (Л. 99 об.).
Позднейшие списки: Сол. 440/459 (Л. 78 об.); Тип. 388 (Л. 138 об.); Сол. 916/1026 (Л. 407); Син. 774 (Л. 770 об.); Егор. 1834 (Л. 284); Поп. 110 (Л. 320); Син. 850 (Л. 368).

- № 6. «Икосы святым верховным апостолом первопрестолни[ко]м Петру и Павлу, вкупѣ же и дванадесятем, акафисту подобно. имѣют же краестихову по азбуки». Нач.: «Аз есмь пастырь добрый, рече Господь Иисус Христос...» (Волок. 562).

Списки начального этапа: Волок. 562 (Л. 136 об.); Арх.син. 573 (Л. 309); Син. 470 (Л. 287); **МДА 77** (Л. 434 об.); Егор. 409 (Л. 84 об.); ТСЛ 768 (Л. 33 об.); Мазур. 318 (Л. 55 об.); Арх.син. 435 (Л. 89 об.); Увар. 356-1° (Л. 98); BOZ 86 (С. 1080); ЯМЗ 15154 (Л. 85). Сборник ТСЛ 308 (Л. 242 об.) содержит первые четыре строфы (кондак и икос апостолу Петру, кондак и икос апостолу Павлу) по 6-й песни канона всем святым (глас 8), начало которого: «Безначалне Слове, священными молитвами херувим и серафим...»⁵³ (Л. 241).

- 53 Редко встречается в рукописной традиции. В Псалтири с воследованием Московского печатного двора (начиная с издания 1669 г. и в последующих) публикуется в дополнение к седмичному кругу служб с указанием авторства: «Канон поемый к небесным силам и всем святым по алфавиту, творение Иосифа песнопisca» (Псалтирь с воследованием. Москва, 1669. Л. 534. [Гл. 42]).

№ 7. «Икоси святому Чюдотворцю Николѣ, подобно акафисту. творение вселеньскаго святѣишаго патриарха Новаго Рима кир Исидора, Константинополое». Нач.: «Жалостива Христова Божественаго угодника...» (Др.гр. 15)

Списки начального этапа: **Др.гр. 15** (Л. 33); Увар. 341-4° (Л. 87 об.); ТСЛ 308 (Л. 266); Епарх. 105 (Л. 176 об.); Волок. 562 (Л. 155 об.); Арх. син. 573 (Л. 331); Син. 470 (Л. 265); **МДА 77** (Л. 441); Егор. 409 (Л. 111); ТСЛ 768 (Л. 57); Мазур. 318 (Л. 73); Арх.син. 435 (Л. 102); Увар. 356-1° (Л. 94 об.); ВОЗ 86 (С. 1113); ЯМЗ 15154 (Л. 108 об.).

№ 8. Кондакы и икосы Честному Кресту». Нач.: «Възбранный воевода живодавче Христе Царю...» (Волок. 562).

Списки начального этапа: Волок. 562 (Л. 168); Арх.син. 573 (Л. 350); Син. 470 (Л. 313 об.); **МДА 77** (Л. 445 об.); Егор. 409 (Л. 128 об.); ТСЛ 768 (Л. 72); Мазур. 318 (Л. 83 об.); Арх.син. 435 (Л. 110); Увар. 356-1° (Л. 104); ВОЗ 86 (С. 1137); ЯМЗ 15154 (Л. 128 об.). Сборник ТСЛ 308 (Л. 248 об.) содержит первые две строфы (кондак и икос) по 6-й песни канона Кресту (глас 4) прп. Григория Синаита, начало которого: «Кресте все-силъне, апостолом похвала...»⁵⁴ (Л. 247).

№ 9. «Кондакы икосы вѣм святым, пдобны акафисту. творение Мартирья священномниха обителя печерьскыя». Нач.: «Вѣм святым иже от вѣка Богови благоугодившим...» (ТСЛ 768)⁵⁵.

Списки начального этапа: **Арх. син. 573** (Л. 365 об.); Син. 470 (Л. 352 об.); МДА 77 (Л. 450 об.); ТСЛ 768 (Л. 108); Арх.син. 435 (Л. 121); ЯМЗ 15154 (Л. 1)⁵⁶.

Позднейшие списки: Тип. 264 (Л. 129); Сол. 440/459 (Л. 158); Тип. 388 (Л. 220); ТСЛ 652 (Л. 81 об.); Сол. 916/1026 (Л. 448 об.); Волок. 295 (Л. 204); Егор. 1834 (Л. 517 об.); Поп. 110 (Л. 382 об.).

№ 10. «Икоси иже в святых великому святителю Христову Иоану Златоусту. по(д)[обно] акафисту. творенье Мартирья священноинока обителя Печерьскыя иже в Киеве». Нач.: «Изрядному божию архиерею вселеньскому учителю...» (ТСЛ 768).

54 Авторство приписывается прп. Григорию Синаиту в ранних сербских списках канона из библиотеки монастыря Хиландар на Афоне, см.: *Желтов М., диак.* Григорий Синаит прп. Литургические тексты, надписываемые именем Григория Синаита // ПЭ. 2006. Т.13. С.59.

55 В качестве образца избрано заглавие по ТСЛ 768: это единственный список, который сохраняет имя священноинока Мартирия Печерского в двух гимнах — как всем святым, так и свт. Иоанну Златоусту — и потому ожидается, что здесь заглавия наиболее близки к авторскому варианту.

56 Начальные листы рукописи утрачены. Текст начинается с хайретизмов 3-го икоса: «...ра-дуйтесь страданий ради вѣнца почести приемше от нб(с)наго Вл(д)кы».

Списки начального этапа: **Син. 470** (Л. 169); ТСЛ 768 (Л. 128); Арх. син. 435 (Л. 136).

Позднейшие списки: Тип. 264 (Л. 167 об.); Сол. 440/459 (Л. 235); Син. 774 (Л. 369); Егор. 1834 (Л. 757 об.); Поп. 110 (Л. 407); Син. 850 (Л. 710).

№ 11. «Акаѡисто Живоносному Гробу и въскресению Господа нашего Иису[са] Христа». Нач.: «С высоты на землю благоизволи съннити Сын и Слово Божие...» (МДА 77).

Списки начального этапа: МДА 77 (Л. 418); Егор. 409 (Л. 3); Мазур. 318 (Л. 1); BOZ 86 (С. 985); **ЯМЗ 15154** (Л. 9 об.).

Позднейшие списки: Тип. 264 (Л. 148); Сол. 440/459 (Л. 4); Сол. 916/1026 (Л. 460); Волок. 295 (Л. 19); Син. 774 (Л. 264); Егор. 1834 (Л. 140); Поп. 110 (Л. 278).

В перечне полужирным начертанием выделены условные обозначения списков, которые содержат необычный принцип разметки гимнов с последовательной нумерацией строф (от 1 до 25), притом что строфы делятся на «кондаки» и «икосы». Это некая архаичная черта списков, судя по всему, восходящая к архетипу. Думать так подвигает тот факт, что названная нумерация долго не удерживается в традиции, но при переписывании сначала теряется (довольно часто имеем списки без нумерации строф), а впоследствии заменяется на новую нумерацию — попарную (одинаковые номера у каждой пары «кондак» плюс «икос», последний кондак нумеруется 13). Наиболее вероятно, что этот своеобразный принцип разметки гимнов возникает на Руси (во всяком случае, в книжности южных славян он неизвестен, равно как и сами гимны⁵⁷) в связи с появлением в древнерусской книжности рассматриваемых гимнов не позднее рубежа XIV–XV вв. (судя по датировке Увар. 341-4° и Др. гр. 15) и представляет собой контаминацию, которая объединяет в себе:

- во-первых, разделение строф на «кондаки» и «икосы», как в новых редакциях Великого акафиста («афонской» и «русской»), появившихся в русской книжности, начиная с последней четверти XIV в. (примечательно, что южнославянские списки XIV в. «афонской» редакции, как правило, не имеют нумерации строф);
- во-вторых, последовательный счёт строф, как в архаичной «триодной» редакции Великого акафиста, которая бытовала

57 В сербских списках XV в. встречается лишь икосы св. Иоанну Предтече № 3 в обрамлении молебного канона (Библиотека монастыря Высокие Дечаны № 50, л. 241–250; № 136, л. 108–129; № 138, л. 28–41), оба текста — произведения патриарха Исидора.

на Руси до смены устава на рубеже XIV–XV вв., с той существенной разницей, что счёт начинается с первой строфы, которая в византийской и зависимой от неё древнерусской традициях в счёт икосов не входила.

Как видим, в русской книжности на начальном этапе известно одиннадцать гимнов, списки которых составят материал дальнейшего рассмотрения. Отметим, что для перечисленных гимнов заметно различается частотность их появления в рукописях нач. XV — перв. четв. XVI в.: постоянно встречаются икосы № 1, 2, 6, 7 и 8 (от 12 до 15 списков); заметно реже — № 9, 10 и акафист № 11 (от трёх до шести списков); редко — № 3, 4 и 5 (один-два списка). Возможны различные варианты объяснения этому явлению. Во-первых, не вполне ясно время появления отдельных гимнов в составе традиции. Очевидно, это не одномоментный процесс, поскольку даже среди часто встречающихся гимнов можно выделить группу (№ 1, 2 и 7), которая известна, начиная со старших списков. Имеющиеся источники как будто показывают некую постепенность в диахронии процесса добавления новых гимнов. Во-вторых, редкие гимны № 9 и 10 (авторства иеромонаха Мартирия Печерского), как увидим ниже, по-видимому, хотя и были созданы синхронно на одной из начальных стадий традиции, однако с различной частотой представлены в наиболее ранних своих списках: Арх. син. 573 имеет только № 9, тогда как более поздние Син. 470 и ТСЛ 768 содержат оба гимна. Это позволяет предполагать различную популярность данных гимнов. Можно допустить, что редкость гимнов Успению Пресвятой Богородицы № 4 и № 5 в списках раннего этапа (притом, что в позднейших встречаем их гораздо чаще) обусловлена специфичностью этой памяти для келейного правила, её значимостью лишь в определённом книжном центре. Всё сказанное позволяет поставить вопрос о диахронии процесса, в ходе которого формировался состав гимнов на начальном этапе.

Вопросы авторства гимнов начального этапа

Для ряда гимнов в заглавии указано имя автора⁵⁸, а именно (порядок перечисления авторов хронологический):

58 Кроме списков начального этапа привлекаем более поздние списки: Сол. 916/1026 (как сохраняющий авторскую атрибуцию в заглавиях гимнов), а также Син. 774 (как давший основание для авторской атрибуции гимнов исследователям XIX в.).

1. Патриарх Константинопольский Исидор (Вухир)⁵⁹: во-первых, икосы № 1, 2 и 7 устойчиво содержат его имя, начиная со старших списков⁶⁰; во-вторых, некоторые гимны лишь sporadически содержат его имя — № 3 (только Син. 470), № 6 (Егор. 409, Син. 774, но для большинства списков имя отсутствует), № 8 (МДА 77, Егор. 409, но для большинства списков имя отсутствует, в том числе Син. 774); в-третьих, имя патриарха Исидора содержится для № 4 только в Син. 774, а также для № 10 по Арх.син. 435 и Син. 774, притом, что в старших списках икосов св. Златоусту либо не указан автор (Син. 470), либо иное имя (ТСЛ 768). Только для икосов № 3 известен греческий прототип⁶¹.
2. Патриарх Константинопольский Филофей (Коккин): для акафиста № 11 по списку МДА 77 имеется маргиналия при заглавии службы Живоносному Гробу (т.е. всего акафиста в целом): «Θιολφεα (!) патриарха» (Л. 418), что дало основание Г.М. Прохорову авторизовать текст⁶². Также имя автора в заглавии содержит список XVI в. Сол. 916/1026 («творение святейшаго патриарха Царяграда кϋρ Φιλοδ:φ:α», л. 460)⁶³. Греческий прототип неизвестен⁶⁴.
3. Священноинок Мартирий⁶⁵ из Киево-Печерского монастыря: икосы № 9 по спискам Арх.син. 573 и ТСЛ 768; икосы № 10 по списку ТСЛ 768⁶⁶.

59 О нём см.: *Бернацкий М.М.* Исидор I Вухир // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 198–200.

60 Текст заглавий с именем патр. Исидора для № 1, 2, 3 и 7 см. в перечне икосов.

61 Можно указать несколько списков в библиотеках монастырей Афона, например: Dionysiou. 529. Сборник келейного правила. [XVI в.]; Zograf. Gr. 20. [Кон. XVII — нач. XVIII в.]; Lavra. Cathol. 65. Сборник смешанного содержания. [XVIII в.]; а также ряд списков XVIII–XIX вв. в рукописях скита Кавсокаливии.

62 См.: *Прохоров Г.М.* К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 144. № 11.

63 В данном списке помещены только икосы из службы. А. В. Попов не упоминает данного списка (*Попов А.В.* Православные русские акафисты. Москва, 2013. С. 59–60), хотя рукопись ему известна (Там же. С. 61).

64 См.: Исихазм. Аннотированная библиография / ред. С. С. Хоружего. Москва, 2004. С. 420–421.

65 Русский дораскольный термин «священноинок» соответствует нынешнему «иеромонах»: обе лексемы соответствуют греч. ιερομόναχος. Соответственно композит «священномних» (в заглавии № 9 по ТСЛ 768) несёт в себе смешение славянской и греческой основ.

66 Текст заглавий представлен выше в перечне икосов.

4. Митрополит всея Руси Феодосий (Бывальцев)⁶⁷: икосы № 5, хотя и не содержат имени автора в старшем списке Мазур. 318, однако по позднейшим спискам гимн авторизован как «творение преосвященного митрополита Кѣѣйскаго и всея Руси кѣр Феодосіа» (Сол. 916/1026, л. 407; Тип. 388, л. 138 об.; Син. 774, л. 770 об.). Именование «Киевский» в заглавии, по-видимому, говорит о том, что имя автора вписано неким книжником, который знал об авторстве митрополита Феодосия и по установившейся традиции использовал «старый» титул русских митрополитов. Поскольку Киев попал под власть униатских митрополитов (1458 г.), митрополит Феодосий уже не именовался «Киевским»: «...титул Московских митрополитов звучал с этого времени как “митрополит всея Руси”»⁶⁸.

Достоверность указаний авторства в заглавиях гимнов вызывает вопросы по нескольким причинам. Во-первых, относительно византийских авторов — в связи с тем, что, помимо икосов № 3, для всех прочих не известны греческие прототипы⁶⁹. Во-вторых, по отношению к русским авторам — по причине того, что митрополит Феодосий не известен как гимнограф⁷⁰, а имя священноинока Мартирия вообще не упоминается в исторических источниках.

Об авторстве митрополита Феодосия для № 5 говорится в монографии А. В. Попова⁷¹. Прежде него на это обратил внимание митрополит Макарий (Булгаков)⁷². Однако данная атрибуция забыта современными исследователями, как справедливо отметила Л. В. Мошкова в описании Тип. 388⁷³.

67 О нём см.: *Печников М.В.* Феодосий (Бывальцев), свт., митр. всея Руси // ПЭ. 2023. Т. 71. С. 388–391.

68 Там же. С. 389.

69 *Бернацкий М.М.* Исидор I Вухир. С. 200.

70 Из его литературного наследия известна лишь проза: послания, слова и Сказание. См.: *Лурье Я.С.* Феодосий Бывальцев // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 457; *Печников М.В.* Феодосий (Бывальцев), свт., митр. всея Руси. С. 390.

71 *Попов А.В.* Православные русские акафисты. С. 42. Правда он не называет конкретные списки, содержащие имя митр. Феодосия в заглавии.

72 Им найдены икосы на Успение Пресвятой Богородицы с именем митр. Феодосия в заглавии по списку XVI в. Сол. 916/1026. См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Т. 8. Санкт-Петербург, 1877. С. 51.

73 Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в., хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. Вып. 3. Москва, 2020. С. 87–88.

Существенное дополнение к наблюдениям А. В. Попова о произведениях иеромонаха Мартирия⁷⁴ сделано исследователями в последнее время. Если попытки найти исторические сведения о нём пока не дали результатов⁷⁵, то косвенные данные, относящиеся к его гимнографическому наследию, позволяют предположительно отнести творчество иеромонаха Мартирия не позднее, чем ко второй четверти XV в.⁷⁶

Сам факт упоминания в заглавии икосов имени автора, который не является известным и популярным как гимнограф (речь идёт о митрополите Феодосии и иеромонахе Мартирии), следует считать значимой предпосылкой достоверности авторства. Последнее вытекает из того соображения, что книжники и переписчики XV в. не стали бы создавать псевдоэпиграф, привлекая для придания «особого значения» и «веса» новому песнопению имя лица, не имеющего авторитета как составителя церковных гимнов. Скорее всего, имена русских авторов XV в. в заглавиях гимнов аутентичны.

Совершенно обратная ситуация, судя по всему, с авторством патриарха Исидора, что проиллюстрируем несколькими примерами.

- Во-первых, икосы святым апостолам (№ 6) в наиболее ранних списках не содержат имени патриарха Исидора. К тому же гимн имеет кириллический алфавитный акростих (неполный), что говорит против его греческого происхождения.
- Во-вторых, появление имени патриарха Исидора в анонимных гимнах под влиянием соседних, где он указан в качестве автора, вполне могло иметь место, что наглядно иллюстрирует список Син. 470, где икосы Великого акафиста названы в заглавии: «Творение святѣйшаго патриарха Новаго Рима кѣр Исидора» (Л. 330). Аналогичный псевдоэпиграф встречается также в списках XVI в.⁷⁷
- В-третьих, для икосов св. Златоусту (№ 10) в источниках зафиксирована коллизия: указаны разные авторы. Объяснение этому, по-видимому, должно быть следующим: изначально в заглавии присутствовало имя священноиннока Мартирия Печерского (ТСЛ 768), позже оно было опущено переписчиками

74 Попов А. В. Православные русские акафисты. С. 64–66.

75 См.: Темчин С. Ю. Киево-печерский иеромонах Мартирий (XV в.): уточнение объема творчества // *Senoji Lietuvos literatūra*. 2023. Kn. 56. P. 91.

76 См.: Далмат (Юдин), иером. Новгородский след в московской истории: богослужебный сборник № 774 из Синодального собрания ГИМ в контексте истории Московского Златоуста монастыря. С. 32–33.

77 Например: РНБ. Сол. 711/819. Л. 244 об.; РГБ. Ф. 310 (собр. Ундольского). № 52. Л. 156 об.

(Син. 470), затем под влиянием соседних гимнов было вписано имя патриарха Исидора (для Арх.син. 435 — как маргиналия, для позднейших списков — в заглавии⁷⁸). Предпосылкой данному объяснению служит предыдущий пример.

Таким образом, вполне очевидно, что в русской книжности имя патриарха Исидора со временем проникало в заглавия тех икосов, которые изначально его не содержали.

Выводы

По свидетельству шестнадцати русских списков начала XV в. — первой четверти XVI в. (т. е. до выхода «Малой подорожной книжки» Франциска Скорины), в русской книжности на данном этапе бытовали одиннадцать гимнов. Из них в терминологии источников собственно акафистом является лишь служба Живоносному Гробу и Воскресению Спасителя (№ 11), приписываемая Константинопольскому патриарху Филофею, тогда как прочие именуются «икосы», либо — «кондаки и икосы». Среди последних с достаточной долей уверенности можно указать три, которые принадлежат перу русских авторов XV в.: икосы Всем святым (№ 9) и икосы свт. Иоанну Златоусту (№ 10) авторства священноиника Мартирия Печерского (первая половина XV в.), а также икосы Успению Пресвятой Богородицы (№ 5) авторства митрополита всея Руси Феодосия (1461–64 гг.). Несмотря на то, что в заглавиях поздних списков многие икосы приписаны Константинопольскому патриарху Исидору, однако достоверно его авторство можно отнести лишь к икосам № 3, тогда как наличие его имени в заглавиях гимнов № 4, 6 и 8, скорее всего, следует признать псевдоэпиграфом. Традиционно, начиная со старших списков, имя патриарха Исидора имеем в заглавиях лишь трёх гимнов: № 1, 2 и 7. Поскольку известно составленное патриархом Исидором руководство по принципам византийского стихосложения⁷⁹, то принадлежность гимнов его руке можно попытаться проверить, выявив его авторские принципы в атрибутированном произведении (икосы св. Иоанну Предтече № 3) и оценив степень присутствия этих принципов в гимнах, ему приписанных, используя технику обратного перевода с церковнославянского на древнегреческий.

78 Например: Тип. 264 (л. 167 об.), Син. 774 (л. 369 об.).

79 См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. Санкт-Петербург, 1860. С. 345.

Обращают на себя внимание следующие факты бытования ико-сов: во-первых, гимны начального этапа с различной частотой встречаются в ранних списках; во-вторых, число гимнов в составе собрания увеличивается постепенно в списках от старших к младшим. Эти моменты могут быть связаны как с наличием хронологически разнесённых стадий добавления новых гимнов, так и с различной популярностью отдельных гимнов в составе традиции. Данные наблюдения позволяют поставить вопрос о диахронии в формировании традиции. Путём его решения следует признать анализ вариативности состава гимнов в перечисленных выше источниках начального этапа.

Источники

Рукописи

Болгария

НБИБ. № 57. Триодь постная и цветная («Пловдивская»). XIII в.

Греция. Афон

Dionysiou. 529. Сборник келейного правила. XVI в.

Zograf. Gr. 20. Сборник богослужебный. Кон. XVII — нач. XVIII в.

Lavra. Cathol. 65. Сборник смешанного содержания. XVIII в.

Россия

РГБ. Ф. 310 (собр. Ундольского). № 52. Псалтирь с воследованием. XVI в.

РНБ. Ф.п.I.102. Триодь постная и цветная («Орбельская»). XIII в.

РНБ. Соловецкое собр. № 711/819. Псалтирь с воследованием. XVI в.

Сербия. Библиотека монастыря Высокие Дечаны

№ 50. Толкования на Псалмы свт. Афанасия Великого с дополнительными статьями. 1460-е/70-е гг.

№ 136. Сборник богослужебный. 1440-е/50-е гг., 1468 г.

№ 138. Акафистник (конволют). 1430-е/40-е гг., посл. четв. XVI в.

Синай. Библиотека монастыря св. вмц. Екатерины

Sinait. gr. 62. Псалтирь с Часословом и дополнительными статьями. XIII в.

Sinait. gr. 65. Псалтирь с дополнительными статьями. Нач. XIV в.

Старопечатные книги и факсимильные издания

Кніжная спадчына Францыска Скарыны. Т. 19. Малая падарожная кніжка. Ч. 2. Мінск: Нацыянальная бібліятэка Беларусі, 2017.

Псалтирь с воследованием. Москва: Печатный двор, 1669.

Справочники филигранных

- Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков: в 3-х ч. Санкт-Петербург: Тип. «В. С. Балашев и К°», 1899.
- Bernstein — The Bernstein Consortium, Commission for Scientific Visualization, Austrian Academy of Sciences. [Электронный ресурс]. URL: https://www.memoryofpaper.eu/BernsteinPortal/appl_start.disp (дата обращения: 21.1.2025).
- Briquet C. M.* Les Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier des leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600, avec 39 figures dans le texte et 16, 112 facsimilés de filigranes: in 4 vols. Paris; Genève: A. Picard & fils; A. Jullien, 1907.
- Piccard-online — Eines gemeinsamen Informationssystems für Wasserzeichen, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.wasserzeichen-online.de/> (дата обращения: 9.2.2025).

Литература

- Бернацкий М. М.* Исидор I Вухир // Православная энциклопедия. 2011. Т. 27. С. 198–200.
- Борисова Т. С.* История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла): [дис... док. филол. наук: 10.02.01]. Новосибирск, 2020.
- Горский А. В., прот., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3: Книги богослужебные. Ч. 2. Москва: Синод. тип., 1917.
- Далмат (Юдин), иером.* Новгородский след в московской истории: богослужебный сборник № 774 из Синодального собрания ГИМ в контексте истории Московского Златоустова монастыря // Златоустовские чтения. Сборник докладов научно-практической конференции. Т. 5. Москва: Центр изучения истории и наследия Московского Златоустовского монастыря, 2021. С. 22–36, 47–49 (иллюстр.).
- Далмат (Юдин), иером.* Прп. Сергей Радонежский и Великий акафист как часть келейного правила Древней Руси // Богослов. 2025. № 2 (6). С. 8–27.
- Дианова Т. В., Костюхина Л. М., Поздеева И. В.* Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ // Книжные центры древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности: [сборник] / ред. Д. С. Лихачев. Ленинград: Наука, ленинградское отделение, 1991. С. 122–415.
- Желтов М., диак.* Григорий Синаит прп. Литургические тексты, надписываемые именем Григория Синаита // Православная энциклопедия. 2006. Т. 13. С. 58–60.
- Исихазм. Аннотированная библиография / ред. С. С. Хоружего. Москва: Издательский Совет РПЦ, 2004.
- Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов / сост. И. Л. Жучкова, Л. В. Мошкова, А. А. Турилов. Москва: «Древлехранилище», 2000.
- Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. Вып. 3: Сборник аскетический — «Священные параллели» Иоанна Дамаскина / сост. И. Л. Жучкова, Б. Н. Морозов, Л. В. Мошкова. Москва: Индрик, 2020.

- Кучкин В. А.* О времени написания Буслаевской Псалтири // Древнерусское искусство. Рукописная книга. Москва: Наука, 1972. С. 218–225.
- Леонид (Кавелин), архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: [в 4 ч.]. Ч. 2. Отделы X–XIII. Москва: Тип. А. И. Мамонтова, 1893.
- Леонид (Кавелин), архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: [в 4 ч.]. Ч. 4. Отделы XVII–XVIII. Москва: Тип. А. И. Мамонтова, 1894.
- Лукьянов В. В.* Краткое описание коллекции рукописей Ярославского областного краеведческого музея. Ярославль: Ярославская областная тип., 1958. (Краеведческие записки; вып. 3).
- Лурье Я. С.* Феодосий Бывальцев // Словарь книжников и книжности Древней Руси / ред. Д. С. Лихачев. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2: Л–Я. Ленинград: Наука, ленингр. отд-ние, 1989. С. 456–457.
- Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: [в 12 т.]. Т. 8. Санкт-Петербург: Тип. Ю. А. Бокрама, 1877.
- Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода: [в 2 т.]. Т. 1: Рукописи богослужебные. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1904.
- Печников М. В.* Феодосий (Бывальцев), свт., митр. всея Руси // Православная энциклопедия. 2023. Т. 71. С. 388–391.
- Попов А. В.* Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода. История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Казань: Типо-лит. Имп. Университета, 1903.
- Попов А. В.* Православные русские акафисты. Москва: Изд. Московской Патриархии РПЦ, 2013. («Литургическая библиотека»).
- Прохоров Г. М.* К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // Труды Отдела древнерусской литературы. 1972. Т. 27. С. 120–149.
- Прохоров Г. М., Розов Н. Н.* Перечень книг Кирилла Белозерского // Труды Отдела древнерусской литературы. 1981. Т. 36. С. 353–378.
- Темчин С. Ю.* Киево-печерский иеромонах Мартирий (XV в.): уточнение объема творчества // *Senoji Lietuvos literatūra*. 2023. Kn. 56. P. 90–105.
- Тиганова Л. В.* Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Фонд № 113. Дополнительная опись к печатному описанию иером. Иосифа / ГБЛ. Отдел рукописей. Москва, 1972. [Машинопись].
- Турилов А. А.* Гимнографическое наследие Франциска Скорины в рукописной традиции (к вопросам описания) // Всесоюзная научная конференция «Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности»: Тезисы докладов. Ленинград: БАН, 1979. С. 45–46.
- Турилов А. А.* Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. Москва: ИНИОН АН СССР, 1986.

- Турилов А. А., Казачков Ю. А., Никифорова А. Ю. и др. Акафист // Православная энциклопедия. 2000. Т. 1. С. 371–381.
- Ухова Т. Б. Каталог миниатюр, орнамента и гравюр собраний Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии // Записки отдела рукописей. Вып. 22. Москва: Книга, 1960. С. 74–193.
- Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. Санкт-Петербург: Тип. Э. Праца, 1860.
- Шевырёв С. П. История русской словесности: Лекции. Ч. 3: Столетия XIII, XIV и нач. XV. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1887.
- Naumow A. E., Kaszlej A., Naumow E., Stradomski J. Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce: katalog. Kraków: Scriptum, 2004.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

АНАЛИЗ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ И ЮРИДИЧЕСКОЙ НАУКИ

НА ПРИМЕРЕ БОГОСЛОВСКОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ ПРАВОВОЙ КАТЕГОРИИ
«СПРАВЕДЛИВОСТЬ»

Артём Рональдович Айрапетов

специалист юриспруденции, магистр юриспруденции
аспирант, начальник отдела магистратуры Общецерковной
аспирантуры и докторантуры имени святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
aartemios@mail.ru

Олег Леонидович Васильев

доктор юридических наук, доцент
исполняющий обязанности заведующего, профессор кафедры
уголовного процесса, правосудия и прокурорского надзора
юридического факультета Московского государственного
университета имени М. В. Ломоносова
119991, г. Москва, ул. Ленинские горы, д. 1
olegleva@yandex.ru

Для цитирования: Айрапетов А. Р., Васильев О. Л. Анализ взаимодействия православной практической теологии и юридической науки на примере богословского исследования правовой категории «справедливость» // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 317–335. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.016

Аннотация

УДК 2-67:34.01 (470)

Целями настоящей статьи являются обоснование фундаментального влияния на жизнеспособность и функционирование современной российской правовой системы её богословских первооснов, одновременно являющихся традиционными для неё ценностями, а также определение свойств междисциплинарности теологического исследования,

в рамках которого взаимодействуют и разграничиваются такие научные дисциплины как православная практическая теология и юриспруденция. Для формирования принципов методологии практических теологических исследований в части исследования вступления Церкви в юридическую действительность, рассматривается проблематика разграничения юридической и исторической наук, возникающая в связи с проведением данных исследований в определённых хронологических рамках. Теоретическое осмысление влияния подходов православного богословия к правовым категориям на примере практических судебных решений приводит авторов к выводу о действии принципа справедливости в юридическом смысле, основа которого при этом выработана внутри традиционных для Православной Церкви, культуры и православного правосознания ценностей, в связи с чем применение в правовой действительности данного фундаментального правового принципа невозможно вне православного богословского его осмысления методами православной практической теологии как академической научной дисциплины.

Ключевые слова: богословский метод, правовая действительность, правоотношения, Церковь и государство, право, практическая теология, справедливость, экклесиология.

Статья поступила в редакцию 8.10.2025; одобрена после рецензирования 22.10.2025

An Analysis of the Interaction Between Orthodox Practical Theology and Legal Science on the Example of Theological Research of the Legal Category of Justice

Artem R. Ayrapetov

Specialist in Law, Master of Laws

PhD student and head of the Master's Program Office at the Saints Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate and Doctoral Studies

4/2, Bldg. 1, Pyatnitskaya st., Moscow 115035, Russia

aartemios@mail.ru

<http://orcid.org/0009-0000-3040-001>

Oleg L. Vasilyev

Doctor of Legal Sciences, Associate Professor

acting head and Professor at the Department of Criminal Procedure, Justice, and Prosecutorial Supervision, Faculty of Law, Lomonosov Moscow State University

1 Leninskie Gory, Moscow 119991, Russia

olegleva@yandex.ru

For citation: Ayrapetov, Artem R., Vasilyev, Oleg L. "An Analysis of the Interaction Between Orthodox Practical Theology and Legal Science on the Example of Theological Research of the Legal Category of Justice". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 317–335 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.016

Abstract. The objectives of this article are to substantiate the fundamental influence on the viability and functioning of the modern Russian legal system of its theological foundations, which are at the same time traditional values for it, as well as to determine the properties of interdisciplinary theological research, within which such scientific disciplines as theology and jurisprudence interact and differentiate. In order to form the principles of the methodology of practical theological research in terms of the study of the Church's entry into legal reality, the problems of distinguishing the legal and historical sciences that arise in connection with the conduct of these studies in a certain chronological framework are considered. In addition, in theological studies aimed at studying the issues of the Church's participation in legal relations, which are currently classified as practical theological studies, using the example of applying the methodology of legal science to the principle of «justice», the use of theological approaches to assessing this element of legal reality is demonstrated. The authors draw conclusions about the theological attitude to the legal principle of «justice», expressed already in the Holy Scriptures, as well as about the attitude to this category in the works of legal philosophers, jurists and in the legal positions of the highest judicial instances of the Russian Federation. A theoretical understanding of the influence of Orthodox theology's approaches to legal categories on the example of practical court decisions leads the authors to the conclusion that the principle of justice operates in the legal sense, the basis of which is developed within the values traditional to the Orthodox Church, culture and Orthodox legal consciousness, and therefore the application of this fundamental legal principle in legal reality is impossible outside of its Orthodox theological conceptualization by the methods of Orthodox practical theology as an academic scientific discipline.

Keywords: theological method, legal reality, legal relations, *imperium et sacerdotium*, law, practical theology, justice, ecclesiology.

The article was submitted on 10/8/2025; approved after reviewing on 10/22/2025

Введение. Российский опыт взаимодействия и разграничения методологий истории и правоведения как гуманитарных научных дисциплин

В современной научной литературе отмечается значимость комплексных научных исследований — межотраслевых и междисциплинарных, как в рамках одной отрасли науки, так и в рамках различных отраслей науки. При этом сегодня одной из наиболее важных задач, стоящих перед различными богословскими (теологическими) исследованиями становится разрешение некоторых фундаментальных вопросов, связанных с разграничением и одновременно взаимодействием таких отраслей научного знания как юридическая наука и практическая теология, особенно в части вопроса пересечения их объекта, предмета и методологии при исследованиях канонического права или правовых отношений с участием Православной Церкви при её взаимодействии с прочими субъектами правовой действительности, а также при построении Церковью внутри себя системы юридизированных отношений со своими членами и каноническими подразделениями.

В этом контексте необходимо отметить существующую в настоящее время проблему, возникающую при осуществлении исследований комплексного характера по теологии, которые часто включают в себя анализ правового материала, регулирующего правоотношения между Церковью и государством, или разбор оснований возникновения канонических норм и их значение в системе иных норм, когда в рамках указанных работ участие Церкви в правоотношениях анализируется в определённых хронологических рамках и осуществляется попытка изучения данной проблематики с позиций богословской науки, однако корректное, обоснованное, соответствующее сложившейся научной традиции определение характера объекта и предмета исследования, а также соответствующей им методологии, взятых в контексте теологической науки, при написании и дальнейшем обсуждении данных работ в настоящее время не имеет широкого распространения.

Представляется целесообразным для целей настоящей работы попытаться в первую очередь проанализировать характер взаимодействия исторического компонента в исследованиях с юридическим, и уже только затем подойти к вопросу взаимодействия теологии как академической научной дисциплины с юридической наукой при имеющемся факте комплексного характера исследований участия Церкви в правоотношениях,

в том числе в рамках православной практической теологии, на примере анализа юридической категории «справедливость».

В связи с частым рассмотрением в работах на стыке теологии и права предмета исследования в определённых хронологических рамках на практике, при написании или при защите работ в учебных и научных учреждениях, возникает вопрос разграничения и соотношения юридической и исторической научных дисциплин, что выражается часто в методологии теологического исследования, наименовании данных работ и критериях их оценки научным и профессиональным сообществом. Хотелось бы в этом случае привести в качестве примера мнение заведующего кафедрой истории государства и права юридического факультета, доктора юридических наук, профессора Владимира Алексеевича Томсинова, согласно которому историческая наука и наука истории права представляют собой принципиально различные области научного знания. Это две науки, отличающиеся одна от другой — целями, задачами, объектом и методологией исследования.

Он отмечает:

«На правовой памятник можно смотреть как на источник сведений о прошлой общественной жизни, но можно также видеть в нем собрание юридических конфликтов, постоянно возникающих в общественной жизни, и соответствующих этим конфликтам способов их разрешения. В первом случае проявляет себя чисто исторический взгляд на правовой памятник, во втором — взгляд юридический, присущий историко-правовой науке. История права — это не какое-то приложение к общеисторической науке или введение в юриспруденцию, подготавливающее студентов к усвоению отраслевых юридических дисциплин, а самостоятельная юридическая наука фундаментального характера, призванная давать базовые знания в области юриспруденции, формирующая корневую систему юридических знаний»¹.

В данном случае специально приводится значительный отрезок мнения профессора Владимира Алексеевича Томсинова как одного из ведущих на данный момент учёных и специалистов в России по истории права и государства, чтобы показать, что комплексный характер исследования, имеющего при этом определённые хронологические рамки, не относит автоматически данное исследование к историческим.

1 Томсинов В.А. У юриспруденции есть история, но нет прошлого. С. 2–3. Ответ профессора В. А. Томсинова представлен на его личном официальном сайте. URL: http://tomsinov.com/IGPZS/tomsinov_v_a-u_jurisprudencii_est_istorija-no_net_.pdf

Важнейшим обстоятельством для отнесения темы и содержания исследования является объект и предмет исследования, предопределяющие характер методологии, а также целей и задач исследования.

Хотелось бы обратиться к истории данного вопроса. Разграничение и одновременно взаимодействие между юридическими и историческими отраслями в российской науке проведено достаточно давно. Так, профессор Юридического факультета императорского Московского университета Федор Лукич Морошкин (1804–1857) утверждал:

«Система представлений о праве, основанная на его идее и служащая первообразом действительных законодательств, есть наука права, живое развитие законодательств под условиями внешнего бытия есть история права. В той и другой живет и действует одна и та же идея. Наука права и история права суть одно и то же, с той разницей, что первая повествует языком отвлеченных понятий; другая догматизирует языком явлений»².

Юриспруденция изначально преподавалась на Юридическом факультете Московского университета, который М. В. Ломоносов в письме И. И. Шувалову об учреждении Московского университета (19 мая — 19 июля 1754 г.) упоминает первым и который получил свой статус — статус факультета, с момента основания, а если быть точнее — уже в проекте об учреждении Московского университета, который был утверждён императрицей Елизаветой Петровной 12 января 1755 г. Данный факультет составляли кафедры «всеобщей юриспруденции», «юриспруденции российской (российского права)» и «политики (истории международных отношений и права)». Т. е. история права была включена в преподавание в рамках факультета уже с основания Московского университета.

Преподавание истории права было сохранено и на Отделении нравственных и политических наук (1804–1835 гг.), учреждённого 5 ноября 1804 г. в результате утверждения императором Александром I нового Устава Московского университета, унаследовавшего данную дисциплину за Юридическим факультетом, который вновь включил в себя преподавание науки истории права в своих стенах с даты принятия нового устава 26 июля 1835 г. и до окончания существования Императорского Московского университета.

В то же время история преподавалась в рамках кафедры «истории (универсальной, российской, древности и геральдики)» Философского

2 *Морошкин Ф. Л.* О постепенном образовании законодательств. Рассуждение для получения степени магистра этико-политических наук. Москва, 1832. С. 150–151.

факультета. Философский факультет при основании был, как сейчас можно было бы сказать, «подготовительным».

Необходимо обратить внимание, что исследовательские и преподавательские труды вышеуказанного профессора Ф. Л. Морошкина³ осуществлялись на юридическом факультете императорского Московского университета не только задолго до создания 26 января 1850 г. Историко-филологического факультета МГУ, но даже и до образования в составе Философского факультета 26 июля 1835 г. историко-филологического отделения⁴.

Поэтому история не имела никогда в академическом смысле преимуществ перед юриспруденцией при проведении исследований, имевших своей целью анализ правовых, канонических категорий и явлений, в том числе рассматриваемых в определённых хронологических рамках.

Сегодня наука истории государства и права является одной из трёх общих юридических наук и совмещает в себе методы одновременно юридической и исторической наук, но сохраняет свою правовую природу как наука, так как данные методы направлены на исследование юридического объекта и предмета исследования⁵.

Подходы к формированию взаимодействия методов теологии и юридической науки в исследованиях, направленных на изучение проблематики участия Церкви в правоотношениях

В части проблематики работ по теологии, как исторической, так и практической, имеющей сегодня аналогичные проблемы в части разграничения, необходимо руководствоваться традиционным взглядом на определение темы и содержания научного исследования. Тема и содержание непосредственно призваны отражать характер, сущность объекта и предмета исследования, чтобы, успешно применяя адекватную им

3 Окончил отделение нравственных и политических наук Московского университета (1831 г.). Магистр (1833 г.). Доктор прав (1837 г.). Экстраординарный профессор (1835 г.), ординарный профессор кафедры гражданских законов, общих, особенных и местных (1838–1857 гг.) юридического факультета. Тема магистерской диссертации «О постепенном образовании законодательств». Тема докторской диссертации «О владении по началам российского законодательства». Читал курс «Гражданские законы».

4 Данные фактические обстоятельства предоставляются открыто Аналитической службой МГУ имени М. В. Ломоносова, ведущей Летопись Московского университета, на её официальном сайте: URL: <https://letopis.msu.ru/peoples/823>

5 *Исаев М. А.* История государства и права зарубежных стран. Т. 1: Введение в историю права. Древний мир: [учебник для академического бакалавриата]. Москва, ³2015. С. 10–31.

методологию, получить результат — достичь целей, решить задачи, насколько возможно приблизиться к разрешению проблемы исследования.

Так, паспорт научной специальности «5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм)» прямо указывает на направленность исследований в рамках Православия: 1.2. Каноническое право. История и методология права христианских конфессий. Источники канонического права. Правовые отношения церкви и государства. Брачное право и церковная судебная система.

Уже одно такое содержание паспорта, включающее категории «право» и «правовые отношения», прямо указывает, что в данной части «5.11.3. Практическая теология» следует за правовыми науками в исследованиях, так как предмет их в этой части пересекается с юриспруденцией, т. е. рассматривается в рамках юридической действительности. Важной отличительной чертой является специальная характерная черта — наличие Церкви (в широком смысле) в предметно-объектовой части исследования. Ровно также разграничивается от самой исторической науки «5.11.2. Историческая теология», которая обязана учитывать церковную специфику в исторических исследованиях.

Церковная специфика не приводит к смешению исторического и правового компонента в соответствующих научных специальностях «5.11.2. Исторической теологии» и «5.11.3. Практической теологией» и в паспортах данных научных специальностей, а разграничение их «Исторического общего» и «Юридического» компонентов, даже в случаях, когда речь идет о «Историко-правовом» элементе в исследовании, сохраняет принципы в части методологии, предмета и объекта данных базовых дисциплин (истории и истории права), при их соединении с церковной тематикой.

В этом смысле представляется важным указать на традиционное для юриспруденции в целом определение объекта и предмета в исследованиях, включающих правовую проблематику, юридический компонент, и их системную связь друг с другом. На сегодняшний день российская юриспруденция как наука в лице наиболее авторитетных представителей своего академического сообщества прямо указывает, что объектом юридического диссертационного исследования являются общественные отношения, значимые для правовой науки, а предметом признаются закономерности возникновения, развития и функционирования данных общественных отношений в рамках правового аспекта, правовые нормы, регулирующие данные общественные отношения

и сама правовая наука⁶, иными словами, объектом юридической науки является юридическая (правовая) действительность во всей своей полноте и своём многообразии.

Из всего вышесказанного необходимо сделать следующий вывод: диссертационные исследования в рамках «5.11.3. Практическая теология», к примеру, при изучении проблематики правоотношений Церкви и государства, осуществляются на стыке теологии и юриспруденции как смежной для неё науки. При этом в силу того, что у юриспруденции есть собственная историко-юридическая научная дисциплина — история государства и права, то исторический компонент в таких исследованиях не является стыком с историей как наукой, но всё также находится на стыке с юридической дисциплиной — историей государства и права.

Соответственно, явление объективной реальности — Церковь Христова и непосредственно связанные с ней отношения, являются объектом исследований в рамках теологии, а предмет исследования и методология диссертационного исследования будут зависеть от аспекта, «точки взгляда» исследователя на этот объект и раскрываемых им свойств объекта.

Именно данным обстоятельством обусловлено наличие не одной, а сразу трёх научных специальностей по теологии и соответствующих им паспортов научных специальностей. В Практической теологии, там, где речь идёт о канонических нормах Церкви или об участии Церкви в правоотношениях, т. е. о вступлении Церкви в юридическую действительность, даже при обращении к истории данных правоотношений, доминирует методология научной юриспруденции, которая применяется в рамках генерального метода православного богословия (теологии), а предмет исследования находится на стыке теологии и юриспруденции, в частности отраслевой научной дисциплины — истории права.

Теологические подходы к исследованию правового принципа «справедливости»

Для целей настоящего исследования представляется обоснованным отдельное рассмотрение вопроса разграничения и взаимодействия элементов (компонентов) юридической науки и практической православной

6 Кузнецова О.А., Захаркина А.В. Объект и предмет исследования в цивилистических диссертациях // Методологические проблемы цивилистических исследований. 2019. № 1. С. 224; Попондопуло В. Ф. Объект и предмет юридической науки // Правоведение. 2016. № 5 (328). С. 70.

теологии (богословия) на примере исследования категории «справедливость» на стыке указанных научных дисциплин. Анализ данной категории видится небесполезным для целей развития православного богословия (теологии) в той её рациональной, логической части, которая предстаёт в качестве академической научной дисциплины.

Одной из фундаментальных идей в области правовой доктрины и практики юридической деятельности является категория «справедливости». История осмысления справедливости имеет богатый опыт в истории юридической мысли, а также философии права. Однако, как будет показано ниже, данная категория часто встречается также в Священном Писании и Предании Церкви. Богословское осмысление и теологические основы справедливости, тем самым, свидетельствуют о факте того, что справедливость является не только явлением научной и правовой действительности, не только философской категорией, но прежде всего является частью церковной Традиции, а значит включена в священную реальность Церкви.

Применительно к праву «справедливость», можно утверждать, что она является правовым принципом, поскольку отвечает всем критериям такового. Приведем наиболее важные аргументы в пользу данного утверждения ниже.

Во-первых, справедливость, как отмечалось в отечественной и зарубежной литературе, являет собой прежде всего правовую идею, принцип, начало. Не являясь правовой нормой или правилом поведения, справедливость потому не имеет легального определения в каком-либо нормативном акте, законе. Таким образом, будучи всеобъемлющим принципом, пронизывающим всю систему правовых норм, справедливость не может быть детерминирована чьей-либо субъективной волей или стремлением совершить справедливое либо несправедливое действие⁷.

Во-вторых, справедливость, предстаёт в виде нравственного и этического начала, блага, призванного гармонизировать бытие отдельных лиц и целых сообществ. Справедливость не является абстрактной идеей, но существует внутри реальных отношений, в частности правовых,

7 Пресняков М. В. Конституционная концепция принципа справедливости. Москва, 2009; Канарш Г. Ю. Социальная справедливость с позиций натурализма и волюнтаризма // Гуманитарные науки: теория и методология. 2005. № 1. С. 102; Дворкин Р. Справедливость и права // Отечественные записки. 2003. № 2 (10). С. 128–137; Дыльнова Т. В. Социальная справедливость как основа консолидации и развития современного российского общества: [дис... докт. социол. наук: 22.00.04]. Саратов, 2005. С. 25.

людей, в связи с чем отказ от данного принципа и его нарушение, разрушают данные отношения. История человечества богата примерами, когда отсутствие справедливости (несправедливость) приводила к мощному активному протесту людей, в первую очередь в правовых рамках. Последнее является закономерным следствием нарушения данного принципа.

В-третьих, развитие правовой системы России на основе принципа справедливости отвечает интересам граждан, чьи субъективные права призвана защищать данная правовая система, но также и отвечает интересам государства и публичной власти, так как устойчивость Российской государственности, легитимность и авторитет государственной власти напрямую зависят от качества правовой системы.

В-четвёртых, с позиций конституционного права как научной юридической дисциплины, а также конституционного права и законодательства как соответствующих действующих отраслей системы права и законодательства России, идея и принцип справедливости напрямую закреплены в тексте нормативного акта высшей юридической силы и прямого действия — Конституции РФ, где в преамбуле говорится:

«Мы, многонациональный народ Российской Федерации, соединенные общей судьбой на своей земле, утверждая права и свободы человека, гражданский мир и согласие, сохраняя исторически сложившееся государственное единство, исходя из общепризнанных принципов равноправия и самоопределения народов, чтя память предков, передавших нам любовь и уважение к Отечеству, веру в добро и справедливость, возрождая суверенную государственность России и утверждая незыблемость ее демократической основы, стремясь обеспечить благополучие и процветание России, исходя из ответственности за свою Родину перед нынешним и будущими поколениями, сознавая себя частью мирового сообщества, принимаем Конституцию Российской Федерации».

При этом важно понимать, что Основной закон, которым является Конституция РФ, устанавливает единый правовой режим на территории всей страны и предопределяет принципы функционирования, форму и содержание всего законодательства и нормативно-правового регулирования в Российской Федерации в целом.

В-пятых, важно отметить факт того, что «справедливость» как правовой принцип существует в системной и неразрывной связи с другими юридическими принципами, вне связи с которыми она теряет своё содержание, впрочем, как и другие принципы без справедливости становятся отвлечёнными абстрактными категориями, иными словами

в таком случае вся система принципов права потеряет свою целостность и будет разрушена.

Таким образом справедливость по юридико-формальным свойствам является правовым принципом, что отмечалось не только правововедами современности, но и дореволюционного периода, а также советскими учёными-юристами, в частности С. С. Алексеевым⁸, З. В. Макаровым⁹, А. Ф. Черданцевым¹⁰ и другими¹¹.

Обращался к вопросам правового понимания «справедливости» и неоднократно, Конституционный Суд Российской Федерации, чьи правовые позиции играют ключевую роль в поддержании режима верховенства действия Основного закона и режима законности в целом, регулируют вопросы соответствия правоприменительной практики Конституции РФ на всей территории России¹². Конституционный Суд РФ относит справедливость к принципам права. В частности, в Постановлении Конституционного Суда РФ от 02.02.1996 N 4-П «По делу о проверке конституционности пункта 5 части второй статьи 371, части третьей статьи 374 и пункта 4 части второй статьи 384 Уголовно-процессуального кодекса РСФСР в связи с жалобами граждан К. М. Кульнева, В. С. Лалуева, Ю. В. Лукашова и И. П. Серебренникова» говорится:

«справедливость как основополагающая идея находит свое закрепление и во вводных положениях к Конституции Российской Федерации».

В другом случае, в Постановлении Конституционного Суда РФ от 21.05.2013 N 10-П «По делу о проверке конституционности частей второй и четвертой статьи 443 Уголовно-процессуального кодекса Российской Федерации в связи с жалобой гражданина С. А. Первова и запросом мирового судьи судебного участка N 43 города Кургана» утверждается следующее:

- 8 Алексеев С. С. Собрание сочинений. Т. 3: Проблемы теории права: Курс лекций. Москва, 2010. С. 106.
- 9 Макарова З. В. Справедливость в уголовном судопроизводстве // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия «Право». 2012. № 7. С. 55.
- 10 Черданцев А. Ф. Теория государства и права: [учеб. для вузов]. Москва, 2002. С. 187.
- 11 См.: Нажимов В. П. Справедливость как принцип правосудия и важнейшее свойство приговора в СССР // Принцип справедливости при осуществлении правосудия по уголовным делам. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград, 1989. С. 3–12.
- 12 См.: пп «а», п. 1 ч. 1 ст. 3 Федерального конституционного закона от 21.07.1994 N 1-ФКЗ «О Конституционном Суде Российской Федерации»; Федеральный конституционный закон от 28.12.2016 N 11-ФКЗ О внесении изменений в Федеральный конституционный закон «О Конституционном Суде Российской Федерации».

«из принципов правового государства, справедливости и равенства всех перед законом и судом (статьи 1, 18 и 19 Конституции Российской Федерации) вытекает обращенное к законодателю требование определенности, ясности, недвусмысленности правовых норм и их согласованности в системе действующего правового регулирования...».

В Постановлении Конституционного Суда РФ от 19.04.2010 N 8-П «По делу о проверке конституционности пунктов 2 и 3 части второй статьи 30 и части второй статьи 325 Уголовно-процессуального кодекса Российской Федерации в связи с жалобами граждан Р. Р. Зайнагудинова, Р. В. Кудяева, Ф. Р. Файзулина, А. Д. Хасанова, А. И. Шаваева и запросом Свердловского областного суда», упоминая в различных контекстах категорию «справедливое» 27 раз, высший орган конституционного правосудия и контроля указывает на следующее:

«Конкретизируя гарантии права на судебную защиту в соответствии с общеправовыми принципами справедливости и равенства, Конституция Российской Федерации устанавливает...».

В Постановлении Конституционного Суда РФ от 11.05.2005 N 5-П «По делу о проверке конституционности статьи 405 Уголовно-Процессуального Кодекса Российской Федерации в связи с запросом курганского областного суда, жалобами уполномоченного по правам человека в Российской Федерации, производственно-технического кооператива «Содействие», общества с ограниченной ответственностью «Карелия» и ряда граждан» также говорится о справедливости как о принципе:

«реализация общеправовых принципов справедливости и юридического равенства при осуществлении судебной защиты в уголовном судопроизводстве, как это следует из статей 17 (часть 1), 19 (части 1 и 2), 46, 49, 50, 52 и 123 (часть 3) Конституции Российской Федерации, предполагает предоставление сторонам <...> равных процессуальных возможностей по отстаиванию своих прав и законных интересов».

Русский философ Владимир Сергеевич Соловьёв утверждал:

«... что такое право, как не выражение правды, а с другой стороны, к той же правде или справедливости, то есть к тому, что должно или правильно в смысле этическом, сводятся и все добродетели. Тут дело идет не о случайной одинаковости терминов, а о существенной однородности и внутренней связи самих понятий»¹³.

В этом смысле для понимания внутренней связи между категорией справедливости в современном российском праве и её понимания, свойственного традиции российской правовой культуры и системе

права России в рамках её исторического генезиса, представляется необходимым обратиться к Преданию Церкви, которые и послужили основанием для образования правовой системы в России и формированию христианизированного правосознания, т.е. обратиться к тексту Священного Писания, в котором слово «справедливость» встречается в различных контекстах множество раз.

В книге Второзаконие говорится:

«и есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?» (Втор. 4, 8).

В Книге пророка Исаии:

«Горе тем, которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа Моего, чтобы вдов сделать добычею своею и ограбить сирот. И что вы будете делать в день посещения, когда придет гибель издалека? К кому прибегнете за помощью? И где оставите богатство ваше?» (Ис. 10, 1–3).

В Книге Товита читаем:

«Ты же соблюдай закон и повеления и будь любимолюбив и справедлив, чтобы хорошо было тебе» (Тов. 14, 9).

В Книге Неемии:

«И снисшел Ты на гору Синай и говорил с ними с неба, и дал им суды справедливые, законы верные, уставы и заповеди добрые» (Неем. 9, 13).

В Книге Второзаконие говорится:

«И дал я повеление судьям вашим в то время, говоря: выслушивайте братьев ваших и судите справедливо, как брата с братом, так и пришельца его» (Втор. 1, 6).

В той же Книге можно определить несправедливость в поведении свидетеля:

«Если выступит против кого свидетель несправедливый, обвиняя его в преступлении...» (Втор. 19, 16).

Там же есть и такая норма:

«Так должен ты смывать у себя кровь невинного, если хочешь делать [доброе и] справедливое пред очами Господа [Бога твоего]» (Втор. 21, 9).

И далее:

«не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушивайте: не бойтесь лица человеческого, ибо суд — дело Божие; а дело, которое для вас трудно, доводите до меня, и я выслушаю его» (Втор. 1, 17).

В Книге Премудрости Иисуса, Сына Сирахова, молитва:

«Да даст нам Бог мудрость в нашем сердце — судить народ Его справедливо, дабы не погибли блага их и слава их пребыла в роды их» (Сир. 45, 31).

В Псалтири устами пророка спрашивает Бог:

«Подлинно ли правду говорите вы, судьи, и справедливо судите, сыны человеческие?» (Пс. 57, 2).

В Книге Премудрости Соломона имеется призыв:

«Любите справедливость, судьи земли, право мыслите о Господе, и в простоте сердца ищите Его, Он обретается неискушающими Его и является не неверующим Ему. Ибо неправые умствования отдаляют от Бога, и испытание силы Его обличит безумных. В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху, ибо святой Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, и устыдится приближающейся неправды. Человеколюбивый дух — премудрость, но не оставит безнаказанным богохульствующего устами, потому что Бог есть свидетель внутренних чувств его и истинный зритель сердца его, и слышатель языка его. Дух Господа наполняет вселенную и, как все объемлющий, знает всякое слово. Посему никто, говорящий неправду, не утаится, и не минет его обличающий суд. Ибо будет испытание помыслов нечестивого, и слова его взойдут к Господу в обличение беззаконий его; потому что ухо ревности слышит все, и ропот не скроется. Итак, хранитесь от бесполезного ропота и берегитесь от злоречия языка, ибо и тайное слово не пройдет даром, а клеветующие уста убивают душу. Не ускоряйте смерти заблуждениями вашей жизни и не привлекайте к себе гибели делами рук ваших. Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле. Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть: нечестивые привлекли ее и руками и словами, сочли ее другом и исчахли, и заключили союз с нею, ибо они достойны быть ее жребием» (Прем. 1, 1–16).

В Книге Премудрости Иисуса, Сына Сирахова, также говорится как бы к судьям:

«Всякий подарок и несправедливость будут истреблены, а верность будет стоять вовек» (Сир. 40, 12).

В Книге пророка Захарии читаем:

«И было слово Господне к Захарии: так говорил тогда Господь Саваоф: производите суд справедливый и оказывайте милость и сострадание каждый брату своему» (Зах. 7, 8 — 7, 9).

И, наконец, приведём свидетельства употребления слова «справедливость» в Новом Завете. В Евангелии от Иоанна:

«Ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала»

«пять бо мужей имела еси, и ныне, егоже имаши, несть ти муж: се воистинну рекла еси» (Ин. 4, 18).

В другом случае в Новом Завете читаем:

«Взяв их, очистишь с ними, и возьми на себя издержки на жертву за них, чтобы остригли себе голову, и узнают все, что слышанное ими о тебе несправедливо, но что и сам ты продолжаешь соблюдать закон»

«сия поим очистися с ними и иждиви на них, да острижут си главы: и разумеют вси, яко возвещенная им о тебе ничтоже суть, но пребыла еси и сам закон храня?» (Деян. 21, 24).

У святого Апостола Павла:

«Всегда по справедливости мы должны благодарить Бога за вас, братия, потому что возрастает вера ваша, и умножается любовь каждого друг ко другу между всеми вами»

«Благодарити должны есмы Бога всегда о вас, братие, якоже достойно есть, яко превозрастает вера ваша, и множится любовь единого ко каждому всех вас друг ко другу» (2 Фес. 1, 3).

Как видно из приведённых цитат Священного Писания, «справедливость» несёт в себе смыслы: «праведность», «правда», «угодность», «удобство», «достойность», «истина», «месть» (в смысле «возмездия»), «судебный». При этом слово «несправедливый» понимается ещё и как «злой», «ничтожный». В совокупности имеет место и эмоциональная оценка данной категории, и объективная, в том числе практическая её ценность, т. е. имеется одновременно три проявления справедливости в объективной реальности: материальная, формальная и субъективная. Однако при всём этом многообразии, явно преобладающим является смысловой оттенок справедливости как правды и истины. Можно сослаться и на другие места в Священном Писании, однако вышеприведённых примеров из Ветхого и Нового Заветов вполне достаточно, чтобы сделать вывод о том, насколько важна справедливость в суде, справедливость, неразделимо ассоциирующаяся с правдой.

Именно понятая в данном смысле «справедливость», основанная на христианских принципах и включённая в таком христианизированном виде в правосознание, в русскую культуру в целом и в правовую культуру в частности, включая и систему права России, категория

«справедливости» содержится в тексте Конституции РФ и отражена в словах

«чтя память предков, передавших нам веру в добро и справедливость».

Далее уже посредством самого текста Основного закона Конституционный суд РФ разъясняет данный принцип справедливости в отношении сути правосудия, в частности высказывая в Постановлении Конституционного Суда РФ от 02.02.1996 N 4-П «По делу о проверке конституционности пункта 5 части второй статьи 371, части третьей статьи 374 и пункта 4 части второй статьи 384 Уголовно-процессуального кодекса РСФСР в связи с жалобами граждан К. М. Кульнева, В. С. Лалуева, Ю. В. Лукашова и И. П. Серебренникова» следующую правовую позицию:

«ошибочное судебное решение не может рассматриваться как справедливый акт правосудия...».

В силу данных обстоятельств справедливость формирует само правосудие как последнюю реальную возможность человека и гражданина защитить свои субъективные права и свой статус от посягательств и нарушений со стороны иных субъектов.

Заключение

Таким образом, после проведённого исследования можно утверждать, что справедливость является идеей, общим принципом для всего права, но при этом её существование в правовой действительности «небезразлична» академической теологии (богословию), так как своё фундаментальное начало она берёт в Священном Писании, т.е. является божественным установлением. Данная категория может и в значительной степени должна являться предметом глубоких междисциплинарных исследований, в частности исследований на стыке практической теологии — православной теологии права и научной юриспруденции. Настоящая статья является скромным примером применения теологического подхода к явлениям и категориям юридической действительности.

Кроме того, уместно говорить о необходимости дальнейшей интеграции в правовую практику, в частности Высших судебных инстанций Российской Федерации, концепций и подходов к определению и толкованию категории справедливости, свойственных и соответствующих традиционным ценностям России. В последнем случае специалисты-юристы, судьи и все участники правоотношений, к которым применяется данный принцип и категория «справедливости», в той или иной мере должны быть знакомы с православным

богословским подходом как к юридической действительности, так и к отдельным юридическим категориям, рассматриваемым православной практической теологией — теологией права в контексте церковной Традиции. Данные исследования, которые необходимо продолжать, способны придать новый импульс фундаментальным и системным преобразованиям в Российском государстве, реализация которых будет способом практического формирования правоотношений между лицами на основе традиционных для России ценностей.

Источники

- Морошкин Фёдор Лукич. [Летопись Московского университета.] [Электронный ресурс]. URL: <https://letopis.msu.ru/peoples/823> (дата обращения: 20.10.2025).
- Федеральный конституционный закон от 21.07.1994 N 1-ФКЗ «О Конституционном Суде Российской Федерации». [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_4172/ (дата обращения: 20.10.2025).
- Федеральный конституционный закон от 28.12.2016 N 11-ФКЗ О внесении изменений в Федеральный конституционный закон «О Конституционном Суде Российской Федерации». [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_209835/ (дата обращения: 20.10.2025).

Литература

- Алексеев С. С. Собрание сочинений: [в 10 т. + Справоч. т.]. Т. 3: Проблемы теории права: курс лекций. Москва: Статут, 2010.
- Дворкин Р. Справедливость и права // Отечественные записки. 2003. № 2 (10). С. 128–137.
- Дыльнова Т. В. Социальная справедливость как основа консолидации и развития современного российского общества: [дис... док. социол. наук: 22.00.04]. Саратов, 2005.
- Исаев М. А. История государства и права зарубежных стран: [в 2 т.]. Т. 1: Введение в историю права. Древний мир: [учеб. для академ. бакалавриата]. 3-е изд., испр. и доп. Москва: Юрайт, 2015.
- Канарш Г. Ю. Социальная справедливость с позиций натурализма и волюнтаризма // Гуманитарные науки: теория и методология. 2005. № 1. С. 102–110.
- Кузнецова О. А., Захаркина А. В. Объект и предмет исследования в цивилистических диссертациях // Методологические проблемы цивилистических исследований. 2019. № 1. С. 217–249.
- Макарова З. В. Справедливость в уголовном судопроизводстве // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия «Право». 2012. № 7. С. 54–56.
- Морошкин Ф. Л. О постепенном образовании законодательств: рассуждение для получения степени магистра этико-политических наук. Москва, 1832.

- Нажимов В.П.* Справедливость как принцип правосудия и важнейшее свойство приговора в СССР // Принцип справедливости при осуществлении правосудия по уголовным делам: [межвуз. темат. сб. науч. тр.]. Калининград: Изд. Калинингр. ун-та, 1989. С. 3–12.
- Попондопуло В.Ф.* Объект и предмет юридической науки // Правоведение. 2016. № 5 (328). С. 68–85.
- Пресняков М.В.* Конституционная концепция принципа справедливости. Москва: ДМК Пресс, 2009.
- Соловьёв В.С.* Оправдание добра: нравственная философия / отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012.
- Томсинов В.А.* У юриспруденции есть история, но нет прошлого. [Электронный ресурс]. URL: http://tomsinov.com/IGPZS/tomsinov_v.a-u_jurisprudencii_est_istorija-no_net_.pdf (дата обращения: 15.12.2024).
- Черданцев А.Ф.* Теория государства и права: [учеб. для вузов] / предисл. проф. С. С. Алексеева. Москва: Юрайт-М, 2002.

«ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО» V. «КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО»

В СОВРЕМЕННОЙ ЦЕРКОВНО-ПРАВОВОЙ НАУКЕ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Наталия Сергеевна Семенова

кандидат юридических наук, доцент
доцент кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
заведующая кафедрой церковной истории и церковного права
Общecerковной аспирантуры и докторантуры им. святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия
доцент кафедры богословских дисциплин Тульской духовной
семинарии
руководитель Юридической службы Учебного комитета
Русской Православной Церкви
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
semenovanataliya@mail.ru

Для цитирования: *Семенова Н. С. «Церковное право» v. «каноническое право» в современной церковно-правовой науке Русской Православной Церкви // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 336–353. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.017*

Аннотация

УДК 348.05 (27-74)

В статье анализируются понятия «церковное право» и «каноническое право» в церковно-правовой науке Русской Церкви. Рассматриваются определения, предложенные дореволюционными русскими канонистами (Н. С. Суворов, А. С. Павлов, И. С. Бердников, прот. Михаил Горчаков), с целью выявления подходов того времени в зарождавшейся церковно-правовой науке Российской империи. Вывод: термины часто использовались как взаимозаменяемые из-за особенностей имперской правовой системы, вне которой внутреннее право Церкви не могло существовать. Далее оценивается применимость этих подходов сегодня с учётом изменившихся реалий внешнего права Церкви. Предлагается новая дифференциация терминов для современной науки канонического права, а также кратко представлена концепция и содержание самостоятельной системы церковного права.

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, Православная Церковь, Русская Православная Церковь, церковно-правовая наука, правовая система церковного права, каноны, Канонический корпус Православной Церкви, российские канонисты, российское право, международное право.

Статья поступила в редакцию 25.9.2025; одобрена после рецензирования 6.10.2025

«Church Law» vs «Canon Law» in Modern Ecclesiastical Law Science of the Russian Orthodox Church

Nataliya S. Semenova

Candidate of Legal Sciences, Associate Professor

Associate Professor at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines,
Moscow Theological Academy

head of the Department of Church History and Canon Law at the Saints Cyril and
Methodius Theological Institute for Postgraduate and Doctoral Studies

Associate Professor at the Department of Theological Disciplines, Tula Theological
Seminary

head of the Legal Service of the Educational Committee of the Russian Orthodox
Church

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

semenovanataliya@mail.ru

For citation: Semenova, Nataliya S. “‘Church Law’ vs ‘Canon Law’ in Modern Ecclesiastical Law Science of the Russian Orthodox Church”. *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 336–353 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.017

Abstract. The article examines the concepts of «church law» and «canon law» in the ecclesiastical legal science of the Russian Orthodox Church. It analyzes definitions proposed by prominent pre-revolutionary Russian canonists (N. S. Suvorov, A. S. Pavlov, I. S. Berdnikov, Archpriest Mikhail Gorchakov) in order to identify the methodological approaches characteristic of the emerging field of church law in the Russian Empire. The study concludes that these terms were often used interchangeably due to the specific features of the imperial legal system, outside of which the Church's internal law could not exist. The article further assesses the applicability of these historical approaches today, taking into account the transformed conditions of the Church's external legal environment. A new differentiation of the terms is proposed for contemporary scholarship, and the concept and structure of an autonomous system of ecclesiastical law are briefly outlined.

Keywords: ecclesiastical law, canon law, Orthodox Church, Russian Orthodox Church, ecclesiastical law science, legal system of ecclesiastical law, canons, Canonical Corpus of the Orthodox Church, Russian canonists, Russian law, international law.

The article was submitted on 9/25/2025; approved after reviewing on 10/6/2025

Как писал известный дореволюционный канонист, ординарный профессор Императорского Московского университета Н. С. Суворов, церковное право в объективном смысле есть совокупность норм, устанавливаемых для определения и упорядочения церковных отношений. По различию отношений, внутренних и внешних, церковное право в объективном смысле есть или «внутреннее церковное право (*лат. jus ecclesiasticum internum*), которое иначе можно назвать церковным правом в собственном тесном смысле», или «внешнее церковное право (*лат. jus ecclesiasticum externum*), которое распадается на государственно-церковное право (*нем. Staatskirchenrecht*) и междувероисповедное право (*нем. Interconfessionellrecht*)»¹. Далее Н. С. Суворов указывал на то, что

«церковное право, как совокупность норм для определения церковных отношений, не совпадает с каноническим правом. Под именем канонического права разумеется в Восточной Церкви то право, которое содержится в канонах периода Вселенских Соборов, а в западной — право, содержащееся в *Corpus juris canonici*. Церковные отношения настоящего времени как в автокефальных Церквях восточного православия, так и на Западе только отчасти определяются каноническим правом в означенном смысле, главным же образом определяются нормами позднейшего происхождения, как церковного, так и государственного. Притом в каноническом праве есть много определений, не вытекающих из существа и цели Церкви и объясняющихся громадным расширением круга ведомства церковного суда в течение истории, в настоящее же время регулируемых светским правом. *Jus canonicum*, другими словами, есть все то право, которое произошло от Церкви в известный исторический период ее существования независимо от содержания, то есть от того, касается ли оно религиозных или гражданских отношений (например, защиты владения). Напротив, *jus ecclesiasticum* есть все то право, которое существенно касается Церкви как религиозного союза независимо от происхождения, то есть от того, создано ли оно самой Церковью или государством. Следовательно, каноническое право отчасти уже, отчасти шире церковного права. Последний термин, во всяком случае, должен быть предпочтительно рекомендуем как более правильный и точный для обозначения той совокупности норм, которую определяют церковные отношения настоящего времени»².

1 Суворов Н. С. Учебник церковного права. Ярославль, 1898. С. 7. Здесь и далее орфография приведена в соответствие с требованиями современного русского языка.

2 Там же. С. 12–13.

Проблема данного подхода заключается прежде всего в том, что он никак не очерчивает круг конкретных правоотношений, который регулировался бы тем или иным (каноническим или церковным) правом. Однако это объяснимо, поскольку на момент написания Н. С. Суворовым его учебника церковное право не мыслилось в отрыве от государственного (светского) права, как минимум, на протяжении двух столетий Синодального периода.

В то же время его современник, также известный канонист, заслуженный профессор Императорского Московского университета А. С. Павлов³, излагая аналогичную позицию относительно содержания канонического и церковного права⁴, считает возможным отождествлять эти термины применительно к Православной Церкви. Так, А. С. Павлов пишет, что «церковное право иначе называется каноническим», поясняя это тем, что название «каноническое право» происходит от греческого слова κανών, которое

«в первоначальном (материальном) смысле означало всякое орудие для проведения прямых линий или для уравнивания плоскостей; в позднейшем и переносном смысле оно получило значение образца, правила (regula) <...>. В церковной терминологии, первый пример которой встречается в одном из посланий апостола Павла (см. Гал. 6, 15. 16), это слово стало означать правило христианской веры и жизни, в особенности дисциплинарные постановления церковных Соборов, в отличие, с одной стороны, от догматических соборных определений (ῥοι, δόγματα), с другой — от светских или гражданских законов (νόμοι, leges)»⁵.

Поэтому, как он далее заключает,

«православный и, в частности, русский канонист может безразлично давать своему предмету и то и другое название <...>, если мы назовем наш предмет каноническим правом, то этим названием укажем на господствующий и определяющий элемент в церковном праве, каковой составляют каноны древней Вселенской Церкви, служащие

3 В то же время важно отметить, что А. С. Павлов, будучи выпускником Казанской духовной академии, именно там начал преподавать каноническое право (1859–1864 гг.), затем в Императорском Казанском университете и Новороссийском университете. Однако в Императорском Московском университете он преподавал церковное право дольше всего. Подробнее об этом см., например: *Зотин А. А., диак.* Преподаватели и преподавание каноники в Казанской духовной академии в воспоминаниях современников: второй этап (1859–1864) // *Праксис*. 2023. № 4 (13). С. 25–35.

4 Павлов А. С. Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902. С. 7–9. Орфография приведена в соответствие с требованиями современного русского языка.

5 Там же. С. 7.

критерием и основанием для действующего права всех православных автокефальных Церквей. Если же дадим ему название права церковного, то укажем на исключительное содержание его норм и тем самым отличим его не от канонического, а от всякого другого — нецерковного права»⁶.

Как думается, А. С. Павлов как бы пытается примирить свою позицию с мнением других канонистов, в частности, с позицией Н. С. Суворова, который был представителем Московской школы церковного права.

В свою очередь, ещё один известный канонист — И. С. Бердников, заслуженный профессор Казанской духовной академии и Императорского Казанского университета, современник А. С. Павлова и Н. С. Суворова — в конце XIX в. выдвинул революционную по тем временам концепцию понятия церковного права. Так, во Введении своего «Краткого курса церковного права» он пишет: церковное право — это совокупность норм, по которым живёт и которыми управляется в своей деятельности Церковь Христова. Церковное право не относится ни к области публичного, ни к области частного права, оно составляет отдельную «самостоятельную правовую область». Такое свойство церковного права вытекает прямо из характера Церкви Христовой как самостоятельного общественного союза⁷.

Предложение И. С. Бердникова о выделении церковного права в самостоятельную правовую систему выглядело на тот период недопустимым либерализмом. Однако на современном этапе, когда внутреннее право Церкви является самостоятельным и независимым от государства, хотя и сохраняет определённое влияние со стороны последнего, представляется необходимо предать самостоятельное значение указанным терминам с учётом современных подходов к праву и правовой системе, а также к терминологической базе, сложившейся в светском праве в отрыве от внутреннего церковного права. Это важно и во избежание внутренних терминологических пересечений, о которых писал Н. С. Суворов (каноническое право «отчасти уже, отчасти шире церковного права»).

Наиболее логичным представляется определение отличия церковного права по материальному источнику норм, т. е. как совокупности всех норм, источником которых выступает Церковь. Иными словами,

6 Павлов А. С. Курс церковного права. С. 8.

7 Бердников И. С. Краткий курс церковного права Православной Греко-российской Церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права. Казань, 1888. С. 1.

именно внутреннее право Церкви предлагается называть церковным правом. По сути, это то право, которое Н. С. Суворов определял как «церковное право в объективном смысле», «церковное право в собственном тесном смысле» или как «внутреннее церковное право (*jus ecclesiasticum internum*)». Определив таким образом понятие церковного права, важно кратко сказать о его содержании как самостоятельной системы.

Так, Первоисточником норм церковного права является Божественная воля, выраженная в Божественном Откровении, которое содержится в Священном Писании (Нового Завета и Ветхого Завета) и Священном Предании. Нормы, содержащиеся в Священном Писании и Священном Предании, для удобства определения иерархии норм церковного права (по источнику их происхождения), можно объединить под термином «Божественное право»⁸. При этом если правила Нового Завета полностью применяются в Церкви, то ветхозаветные нормы не имеют прямого действия, но сохраняют силу в Православной Церкви настолько, насколько она сама сообщила им эту силу, руководствуясь принципом, выраженным на Апостольском Соборе в Иерусалиме (см. Деян. 15, 28–29).

Далее в иерархическом порядке идут каноны — правила, содержащиеся в Каноническом корпусе Православной Церкви, в который входят правила святых апостолов, правила пяти Вселенских Соборов (I, II, III, IV и VII) и Трулльского Собора, получившего статус Вселенского, правила десяти Поместных Соборов (Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Сардикийского, Константинопольского 394 г., Карфагенского, Константинопольского 861 г. «Двукратного», Константинопольского 879 г. «Софийского») и правила тринадцати святых⁹ отцов (свт. Дионисия Александрийского, свт. Григория Неокесарийского, сщмч. Петра Александрийского, свт. Афанасия Великого, свт. Василия Великого, Тимофея, архиеп. Александрийского, свт. Григория Богослова, свт. Амфилохия Иконийского, свт. Григория Нисского, Феофила, архиеп. Александрийского, свт. Кирилла Александрийского, свт. Геннадия Константинопольского, свт. Тарасия Константинопольского).

8 Подробнее о термине «Божественное право» см., например: *Цыпин В., прот.* Каноническое право. Москва, 2009. С. 26–28. См. также таб. 1 далее. С. 344 наст. пуб.

9 Несмотря на то, что именно так они именуются в Каноническом корпусе, двое из них — архиепископы Александрийские Тимофей и Феофил — не прославлены в лике святых.

В указанном составе Канонический корпус был утверждён для применения во Вселенской Церкви в 920 г. на Константинопольском Соборе¹⁰ и с тех пор остаётся в неизменном виде. Большая часть правил Канонического корпуса была утверждена на Трулльском Соборе (2-е правило). В итоговом варианте Канонический корпус был дополнен правилами VII Вселенского Собора, правилами двух Поместных Константинопольских Соборов — «Двукратного» (861 г.) и «Софийского» (879 г.), а также посланием свт. Тарасия, патриарха Константинопольского, против симонии. Они вошли в Канонический корпус в силу всеобщей рецепции Церкви. В Русской Православной Церкви Канонический корпус Православной Церкви содержится в полном составе в Книге Правил, впервые изданной в 1839 г.¹¹

Важно отметить, что правила в Каноническом корпусе не систематизированы, поэтому Канонический корпус не является кодексом. Каждый Собор принимал те правила, которые были ответом на нарушения и вызовы своего времени. При принятии правил отцы Церкви опирались на Божественное право, поскольку основной принцип церковного законодательства состоит в том, что правомочны лишь те правила и нормы, изданные церковной властью, которые не противоречат Божественной воле и вытекают из неё. Об этом свидетельствует и формула Апостольского Собора в Иерусалиме: «*Изволилось Святому Духу и нам...*» (Деян. 15, 28–29), которой сопровождались и последующие Соборы.

К слову, именно этот принцип церковного законодательства лежит в основе теологического (богословского) метода научных исследований в области церковного права, который сохраняет церковных законодателей и исследователей в границах Православной Церкви. Безусловно, в науке церковного права применяются и принятые в светской юридической науке правовые методы исследования, поскольку наука церковного права является, прежде всего, правовой наукой, но в то же время и богословской, о чём свидетельствует указанный принцип церковного законодательства.

10 Подробнее об это см.: Цыпин В., *прот.* Константинопольский Патриархат в эпоху святителей Игнатия и Фотия. История Европы дохристианской и христианской. [Православие.ru]. URL: <https://pravoslavie.ru/143150.html>

11 Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. Москва, 1893. Подробнее о Книге Правил см., например: Цыпин В., *прот.* Книга Правил // ПЭ. 2014. Т. 36. С. 116–117.

Во многих канонах напрямую цитируются выдержки из Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Иными словами, Соборы, как правило, не создавали новых норм, а реагируя на нарушения, утверждали уже действующие, но не всегда письменно закреплённые (обычаи) или же в очередной раз повторяли те, что были приняты на предыдущих Соборах, поскольку нарушения продолжались.

Следует также отметить, что некоторые правила Вселенских Соборов не были сформулированы как самостоятельные правила, но были позже выделены из соборных посланий или добавлены к правилам Вселенского Собора. Примером тому могут служить правила II Вселенского Собора¹².

Важно обратить внимание на то, что, поскольку каноны относятся к действующему праву Церкви, но при этом были сформулированы сотни лет назад в разных исторических условиях, зачастую применительно к конкретным ситуациям, для их применения необходимо их правильное толкование и усвоение, причём в рамках всей системы церковного права. Этим начали активно заниматься уже с XII в. такие известные канонисты, как Алексий Аристин, Иоанн Зонара и патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон. В более позднее время — прп. Никодим Святогорец, сщисп. Никодим (Милаш) и некоторые другие. Без опоры на толкование, принятое в рамках рецепции Церкви, применение канонов может привести к прямо противоположному результату, а именно к нестроениям в Церкви, отпадению её частей в раскол, разрыву евхаристического общения и т. п.

Одним из ярких примеров «перетолкования» канонов является современная доктрина Константинопольской Церкви о первенстве чести и власти Вселенского патриарха¹³, которая привела сегодня к уклонению в раскол Вселенского Патриархата и разрыву с ним евхаристического общения со стороны Русской Православной Церкви.

На основе Божественного права и канонов формируется право Поместных Церквей, которое может учитывать исторические, традиционные, культурные, климатические и иные особенности мест проживания православных христиан. Однако поскольку Церковь одна, а разделена она только, с точки зрения удобства административно-территориального

12 Подробнее об этом см., например: *Цыпин В., прот.* Вселенский II Собор // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 580–588.

13 Подробнее об этом см.: Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. [Официальный сайт Русской Православной Церкви]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/94891>

управления, эти особенности не могут служить поводом для изменения сути правил церковной дисциплины, которые являются правилами жизни по вере. Поэтому правила Поместных Церквей должны приниматься на основе Божественного права и канонов Церкви, соответствуя, прежде всего, их духу, а не только букве. Право Поместных Церквей формируется Поместными соборами, Архиерейскими соборами, Священными синодами и другими соборными органами Поместных Церквей, в чью компетенцию входит принятие соответствующих правил церковной дисциплины. В этом смысле можно даже условно говорить о «поместных» системах церковного права, которые могут различаться в культурных традициях. Однако их различия нельзя сравнивать с различиями систем национального права государств, поскольку церковное право едино в своей основе и Первоисточнике — Божественной Воле.

Самой низшей законодательной властью в Церкви является епископ — правящий архиерей. Он имеет полную власть управления и принятия решений, в том числе правил церковной дисциплины, в границах своей епархии.

В рамках делегированной власти от правящего архиерея могут действовать монастыри, братства и т. п. (статуарное право).

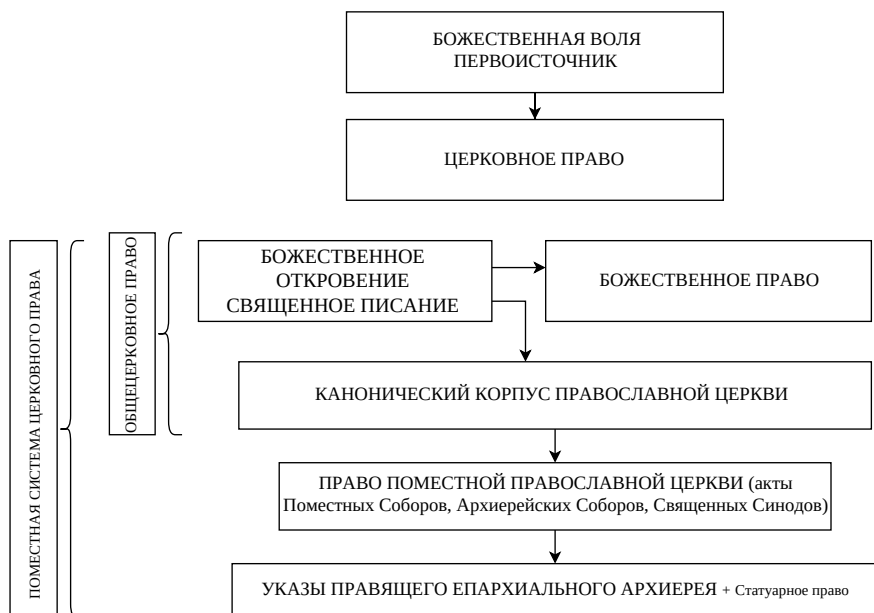


Таблица 1. Церковное право (внутреннее право Церкви)

Однако его власть строго ограничена рамками соответствия действующим правилам всех вышеназванных уровней церковного законодательства. Решения, принятые правящими архиереями в нарушение канонов Церкви, основанных на Божественном праве и требующих исполнения в соответствии с принципом акривии, церковно-правовых актов Поместной Церкви, принятых для сохранения порядка в Церкви и ограждения её от нестроений, распрей, борьбы за власть и других человеческих страстей, имеют тяжкие духовные последствия как для нарушителей, так и для их паствы и Церкви в целом.

Таким образом, вся система церковного права, устроенная в соответствии с вышеизложенным, призвана оградить Церковь от нестроений и беспорядков, указав правила церковного устройства и церковной дисциплины для обеспечения возможности всем православным христианам — членам Церкви жить по своей вере и следовать по пути спасения в Царство Небесное.

Определив содержание церковного права, важно разобраться с термином «каноническое право». Однако с данным термином несколько сложнее, поскольку у него была разная содержательная нагрузка даже в дореволюционное время. Так, Н. С. Суворов пишет, что под каноническим правом в Восточной Церкви понимается право, «которое содержится в канонах периода Вселенских Соборов», т.е. «всё то право, которое произошло от Церкви в известный исторический период её существования, независимо от содержания». Этот подход вряд ли применим сегодня, поскольку сделал бы каноническое право просто историческим правовым памятником. К слову, именно этот подход бытует сегодня в Церкви, прежде всего, среди священнослужителей. Однако, вопреки бытующему мнению, как уже было сказано выше, каноны являются важной частью действующего церковного права, но, при этом, всё же только частью системы церковного права (внутреннего права Церкви). Они не представляют собой самостоятельного элемента (системы, отрасли, института и т.п.), а являются лишь частью целого, поскольку, с одной стороны, они опираются на Божественное право, а, с другой стороны, они не могут применяться самостоятельно вне двухтысячелетней рецепции Церкви в рамках права Поместных Церквей.

Поэтому в современных условиях, как думается, использование термина «каноническое право» для части норм церковного права, которые даже не систематизированы, нецелесообразно. Иной подход к термину «каноническое право» выражается в следовании «примирительной» позиции А. С. Павлова, а именно в том, что каноническое право

может использоваться как синоним церковного права. Такого подхода придерживается, в частности, заслуженный профессор прот. Владислав Цыпин, а также некоторые другие исследователи¹⁴.

Однако, ни один из вышеперечисленных подходов к определению термина «каноническое право» не позволяет ответить на вызовы современности, а именно определить чётко круг правоотношений, регулируемый каноническим правом. В отличие от самостоятельного значения канонического права в Римско-Католической Церкви¹⁵, в Православной Церкви у канонического права такого значения нет, во всяком случае, сегодня нет. Даже частое совместное упоминание «каноническое (церковное) право» может свидетельствовать о том, что термины каноническое и церковное право используются как взаимозаменяемые. Иными словами, термин «каноническое право» как бы свободен в том смысле, что не наполнен общепризнанным конкретным содержанием, которому можно и нужно было бы предать самостоятельное значение. Для этого необходимо определить не охваченные термином «церковное право» области права (правовые системы), которые имеют определяющее значение для регулирования деятельности Церкви и ведения её спасительной миссии в конкретном государстве и обществе.

Итак, положение Церкви в государстве определяется, как было сказано выше, с одной стороны, внутренним правом Церкви — церковным правом. С другой стороны — «внешним правом». Однако, если ранее «внешнее право» подразделялось, как писал о том Н. С. Суворов, «на государственноцерковное право <...> и междувероисповедное право», то в современных реалиях не существует ни того, ни другого. Это деление исчезло, прежде всего, в связи с тем, что со второй половины XX в. изменился характер правового регулирования права на свободу совести и вероисповедания. И эти изменения связаны с созданием Организации Объединенных Наций и отношением к правам человека¹⁶. В результате появилась ещё одна самостоятельная правовая система, в рамках которой регулируются правоотношения, связанные с Церковью, — это международное право. В международном праве определился и новый подход государств к национальному регулированию положения

14 См., например: *Баган В.В., свящ.* Генезис и онтология канонического права Православной Церкви. Москва; Смоленск, 2022. С. 33.

15 Подробнее об этом см., например: *Джероза Л.* Каноническое право в католической церкви / пер. с итал. Г. Вдовиной. Москва, 1999.

16 Подробнее об этом см.: *Семенова Н.С.* Обязательства государств Западной Европы по защите христиан в рамках универсальных международно-правовых механизмов // *Евразийский юридический журнал*. 2019. № 12. С. 58–63.

Церкви в государстве, а именно выполнение обеспечительной роли государства по отношению к реализации права на свободу совести и вероисповедания своими гражданами и иными лицами, находящимися на законных основаниях на территории государства, в том числе в рамках следования членов Православной Церкви нормам церковного права. Кроме того, нормы международного права в области права на свободу мысли, совести и религии выступают объединяющим началом по отношению к национальным правовым системам.

Следовательно, под внешним правом Церкви можно сегодня понимать две самостоятельные правовые системы — национальное право государства, на территории которого Церковь вступает в правоотношения, и международное право. Причём они различаются по материальному источнику норм. В рамках национальных правовых систем источником правовых норм будут выступать органы публичной власти, в международном праве — согласованная воля государств.

Таким образом, в современный период все церковные правоотношения регулируются в рамках трёх правовых систем, которые выделяются в самостоятельные, прежде всего, по источнику принятия норм: церковное право, национальное право государства и международное право. При этом церковное право, как «внутреннее право» Церкви, регулирует правила внутреннего устройства Церкви и правила церковной дисциплины православных христиан. «Внешнее право» Церкви выполняет обеспечительную роль по отношению к её «внутреннему праву», т.е. оно регулирует обязательства государства, направленные на принятие всех необходимых мер и создания условий для того, чтобы православные христиане могли жить в соответствии с требованиями «внутреннего права» Церкви, при этом без вмешательства в его содержательную часть, которая относится к исключительной компетенции Церкви. Следует отметить, что государственный обеспечительный механизм реализации права на свободу совести и вероисповедания должен сегодня действовать по отношению ко всем религиозным объединениям, зарегистрированным в соответствии с действующим законодательством государства, без дискриминации.

Возвращаясь к возможности наделить содержанием «свободный» термин «каноническое право», представляется логичным включить в его содержание нормы внутреннего и внешнего права Церкви в современном их представлении, т.е. нормы всех трёх правовых систем, во-первых, все нормы действующего церковного права, во-вторых, нормы национального

права и международного права, регулирующие право на свободу совести и вероисповедания на территории государства, где действует Церковь.

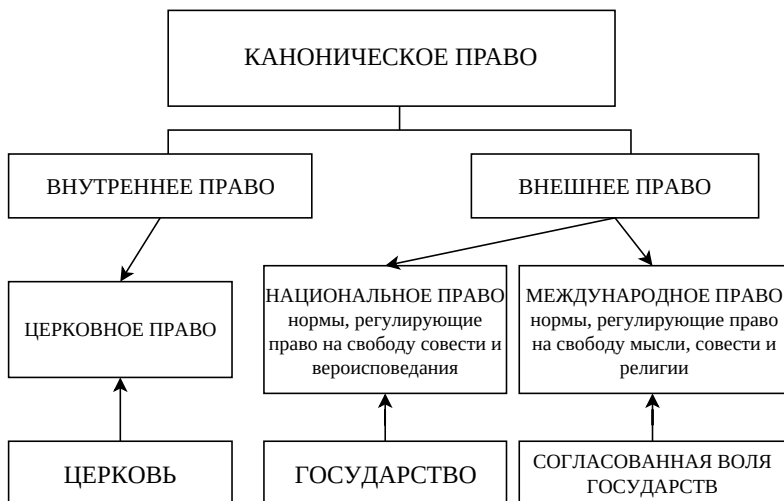


Таблица 2. Каноническое право (внутреннее и внешнее право Церкви)

В этой связи важно указать, что как Н.С. Суворов, так и А.С. Павлов предпочитали в своё время использовать в качестве объединяющего термина церковное, а не каноническое право, поскольку так было более понятно в их время. Так, например, Н.С. Суворов писал, что термин «церковное право» «во всяком случае должен быть предпочтительно рекомендуем, как более правильный и точный, для обозначения той совокупности норм, которой определяются церковные отношения настоящего времени»¹⁷. А.С. Павлов также указывал на то, что термин «церковное право» «заслуживает предпочтения разве только по его общеупотребительности и общепонятности»¹⁸. Причём, основное объяснение реалий того времени, как думается, содержится в следующем мнении А.С. Павлова:

«Православная Церковь никогда принципиально не отрицала права светской христианской власти — принимать участие в образовании не только внешнего, но и внутреннего церковного права — под условием, конечно, чтобы светский законодатель действовал

¹⁷ Суворов Н.С. Учебник церковного права. Москва, 1908. С. 5.

¹⁸ Павлов А.С. Курс церковного права. С. 8.

здесь так же, как действовала бы и сама Церковь, то есть в полном согласии с коренными началами церковного права и на основании или, по крайней мере, в духе положительных канонов древней Вселенской Церкви. При наличии этого условия Восточная Православная Церковь не полагала внутреннего, принципиального различия между своими *κανόνας* и государственными *νόμοις*¹⁹.

Несмотря на то, что два столетия Синодального периода вполне объясняют мнение А. С. Павлова, с этим мнением вряд ли можно согласиться по существу, поскольку, во-первых, как писал И. С. Бердников, церковное право всё-таки составляет «самостоятельную правовую область»; во-вторых, в определённые периоды истории церковные нормы могли приобретать силу государственного закона. Например, при святом Юстиниане Великом²⁰. Тем не менее важно учитывать, что этот статус всего лишь повышал авторитет церковных норм и мог дополнительно обеспечивать их исполнение силой государственного принуждения в православном государстве. Однако, утратив статус государственных законов, они продолжают действовать вплоть до сегодняшнего дня. В этом смысле церковное право более стабильно, чем светское право, и в меньшей степени подвержено изменению, поскольку *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8).

В-третьих, можно согласиться с А. А. Ференсом-Сороцким, который пишет, что «в массиве церковного права есть нормы, обязанные своим происхождением государству (это законодательство по церковным вопросам императоров Византийской и Российской империй). Однако нормами церковного права они стали не благодаря их происхождению от государственной власти, а благодаря их рецепции (принятию) Церковью»²¹.

В то же время, говоря о термине «каноническое право», представляется важным привести здесь и мнение заслуженного профессора церковного права Санкт-Петербургского университета прот. Михаила Горчакова, который писал в своём «Кратком курсе по церковному праву», изданному в 1908 г., что каноническое право — это система изложения правил, установленных или принятых и утверждённых Церковью, как собственное её законодательство и относящихся к её внутреннему

19 Павлов А. С. Курс церковного права. С. 8.

20 Подробнее об этом см.: Семенова Н. С. Симфония отношений Церкви и государства святого Юстиниана Великого и современный принцип «симфонии»: сравнительный анализ // Правис. 2021. № 1 (6). С. 53–65.

21 Ференс-Сороцкий А. А. Каноническое (церковное) право // Правоведение. 2009. № 6. С. 143.

устройству и её управлению. Церковное же право, как наука, излагает или должна излагать право Церкви не только на основании канонов, но также на основании государственных законов, общественного и обычного права. Следовательно, как заключает прот. Михаил Горчаков, название «каноническое право» не вполне соответствует содержанию сущности нашей науки²².

В данных определениях вполне можно согласиться и принять логику рассуждения прот. Михаила применительно к сегодняшнему дню, особенно относительно выделения собственного законодательства Церкви. Однако в терминологическом плане произошли изменения. Во-первых, то, что называет прот. Михаил церковным правом, сегодня принято называть во всех духовных школах «каноническим правом». Во-вторых, под канонами в строгом смысле сегодня понимают только правила, закреплённые в Каноническом корпусе Вселенской Церкви, который закончил формирование к концу IX в., а не всё церковное законодательство. Причём в настоящее время при определении понятий можно ссылаться лишь на практику духовных школ и единственное для них современное «учебное пособие» прот. Владислава Цыпина, которое называется «Каноническое право». Дисциплина, в рамках которой изучаются все виды правового регулирования церковных отношений с содержательной и обеспечительной стороны, согласно Типовому учебному плану бакалавриата, утверждённому Священным Синодом для всех духовных учебных заведений Русской Православной Церкви²³, называется «каноническое право».

На юридических факультетах светских вузов в современной России такой дисциплины нет, хотя попытки в некоторых вузах, в том числе в Санкт-Петербургском государственном университете, предпринимались, но пока успехом не увенчались. Как думается, это связано, в первую очередь, с до сих пор преобладающим позитивистским подходом к праву. Однако определённый запрос и интерес со стороны светских юристов к каноническому праву сегодня можно констатировать. Свидетельством такого запроса являются, в частности: активное участие светских юристов в конференциях, посвящённых каноническому праву, проводимых духовными учебными заведениями; поступление на магистерскую программу «Каноническое право Православной Церкви»

22 Горчаков М. И., прот. Церковное право. [Санкт-Петербург, 1909.] Москва, 2012. С. 21.

23 Высший Церковный Совет утвердил 26 декабря 2018 г. Единый учебный план бакалавриата духовных учебных заведений. Данное решение было одобрено 28 декабря 2018 г. Священным Синодом (журнал № 102).

Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (ОЦАД) светских юристов (учёных и практиков); совместно разработанная Московской духовной академией и Санкт-Петербургским государственным университетом программа повышения квалификации по каноническому праву. В Московской духовной академии открыта программа «Современное каноническое право», которая, как и магистерская программа ОЦАД «Каноническое право Православной Церкви», включает дисциплины по церковному праву, по правовому регулированию свободы совести в Российской Федерации, а также по международно-правовой защите религиозных свобод. Все эти примеры свидетельствуют о том, что советское атеистическое наследие постепенно, пусть даже и очень медленно, но изживается и уходит в прошлое, Церковь занимает своё место нравственного воспитателя общества, а каноническое право становится снова востребованным не только в церковной среде, но и в светской.

В связи с этим по уже сложившейся обычной норме со сроком давности в более, чем 30 лет, которую никто в Русской Православной Церкви не оспаривал, под термином «каноническое право» необходимо понимать как внутреннее, так и внешнее право Церкви в современном его наполнении, т.е. три правовые системы (церковную, национальную и международную), нормы которых регулируют как содержательную составляющую церковных правоотношений (церковное право), так и возможности их реализации в конкретном государстве в рамках обеспечения права на свободу совести и вероисповедания (национальное и международное право).

Такое определение канонического права как раз позволит полноценно развивать научную его составляющую, прослеживая взаимовлияние трёх самостоятельных правовых систем, изменения церковного права в рамках канонического права, причём не только права Русской Православной Церкви в разных государствах, но и права других Поместных Православных Церквей. Интересно обратить внимание на то, что сегодня право каждой Поместной Православной Церкви, с одной стороны, имеет единую базу внутреннего права Вселенской Церкви — «Божественное право» и Канонический корпус Вселенской Церкви, и, с другой стороны, единую базу внешнего права Церкви — международное право. При этом международное право приводит к обязанности сближения правового регулирования всех государств мира в области обеспечения права на свободу совести и вероисповедания, а это значит, что и к сближению национального правового регулирования,

направленного на обеспечение реализации прав Православной Церкви на территории различных государств. Иными словами, Православная Церковь должна обладать гарантиями реализации своего внутреннего права в равной мере на территории различных государств. Когда и если это будет достигнуто, а главным условием этого является соблюдение общепризнанных принципов и норм международного права, то практическим результатом будет, например, одинаковая возможность исполнения многих решений Священного Синода Русской Православной Церкви на территории разных государств её канонической ответственности.

Кроме того, как думается, данный термин наилучшим образом подходит сегодня для обозначения всех правил, касающихся Церкви, независимо от их формального источника, поскольку «канон» (*греч.* «κανών») означает «правило». Причём использование именно термина «каноническое право» вместо «церковное право» в противовес дореволюционной традиции, с одной стороны, будет чётко отражать современное положение церковного права, которое создаётся только Церковью, а государство не имеет права вмешиваться в исключительную компетенцию последней; и с другой стороны, назвав каноническим правом все правовые нормы, регулирующие церковные правоотношения, независимо от источника их происхождения (церковного, государственного, международного), по слову А. С. Павлова, будет указан «господствующий и определяющий элемент», «каковой составляют каноны древней Вселенской Церкви». Это справедливо также и потому, что именно каноны Вселенской Церкви, основанные на Божественном праве и вытекающие из него, являются обязательными для всех Поместных Православных Церквей, т. е. являются собой единое законодательство Вселенской Церкви, пусть и не кодифицированное, возможность соблюдения которого должна обеспечиваться сегодня в рамках «внутренних установлений» религиозных объединений всеми национальными правовыми системами и международным правом без вмешательства во внутреннее его содержание.

Источники

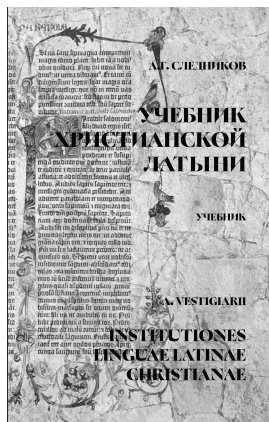
Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. Вторым тиснением. Москва: В Синодальной типографии, сентябрь 1893.

Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви // Официальный сайт Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/94891> (дата обращения: 24.09.2025).

Литература

- Баган В. В., *свящ.* Генезис и онтология канонического права Православной Церкви. Москва; Смоленск: Свиток, 2022.
- Бердников И. С. Краткий курс церковного права православной греко-российской церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1888.
- Горчаков М. И., *прот.* Церковное право: краткий курс лекций: необходимое пособие студентам при слушании лекций и для приготовления к экзаменам / изд. студента Д. Ширяева, исправленное и дополненное под личным руководством профессора. Санкт-Петербург: С.-Петербургский Университет, 1909. [Москва: Книга по Требованию, 2012].
- Джероза Л. Каноническое право в католической церкви / пер. с итал. Г. Вдовиной. Москва: Христианская Россия, 1999.
- Дорская А. А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века: [Монография]. Санкт-Петербург: Изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2001.
- Зотин А. А., *диак.* Преподаватели и преподавание каноники в Казанской духовной академии в воспоминаниях современников: второй этап (1859–1864) // Праксис. 2023. № 4 (13). С. 25–35.
- Одинцов М. И., Кочетова А. С. Свобода совести в истории России: идеи, законодательные проекты, практическое воплощение: конец XIX — первая четверть XX в. Москва: РОССПЭН, 2023.
- Павлов А. С. Курс церковного права / [соч.] Заслуж. проф. А. С. Павлова. Посмерт. изд. ред. «Богословского вестника», выполн. под наблюдением доц. Моск. духов. акад. П. М. Громогласова. [Сергиев Посад]: Богосл. вестн., 1902.
- Семенова Н. С. Обязательства государств Западной Европы по защите христиан в рамках универсальных международно-правовых механизмов // Евразийский юридический журнал. 2019. № 12. С. 58–63.
- Семенова Н. С. Симфония отношений Церкви и государства святого Юстиниана Великого и современный принцип «симфонии»: сравнительный анализ // Праксис. 2021. № 1 (6). С. 53–65.
- Суворов Н. С. Учебник церковного права. Ярославль: Тип. Э. Г. Фальк, 1898.
- Суворов Н. С. Учебник церковного права. 3-е изд., перераб. Москва: Печатня А. И. Снегиревой, 1908.
- Ференс-Сороцкий А. А. Каноническое (церковное) право // Правоведение. 2009. № 6. С. 143–155.
- Цыпин В., *прот.* Вселенский II Собор // Православная энциклопедия. 2005. Т. 9. С. 580–588.
- Цыпин В., *прот.* Каноническое право. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2009.
- Цыпин В., *прот.* Книга Правил // Православная энциклопедия. 2014. Т. 36. С. 116–117.
- Цыпин В., *прот.* Константинопольский Патриархат в эпоху святителей Игнатия и Фотия. История Европы дохристианской и христианской. [Православие.ru]. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/143150.html> (дата обращения: 24.9.2025).

РЕЦЕНЗИИ



А. Г. Следников

УЧЕБНИК ХРИСТИАНСКОЙ ЛАТЫНИ

A. Vestigiarii

INSTITUTIONES LINGUAE LATINAE CHRISTIANAE

Учебник. Москва: Энциклопедия, 2025. 260 с. ISBN
978-5-94802-323-6

УДК 811.124'27(049.32)

Статья поступила в редакцию 15.6.2025 г.

DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.018

Введение. Тот, кто намерен изучить латинский язык и при этом ориентируется на христианское наследие, неизбежно сталкивается с выбором того, как изучать язык. Первый проверенный путь: пройти фундаментальный курс классической латыни (учебники: В. И. Мирошенкова и Н. А. Фёдоров¹; А. И. Солопов и Е. В. Антонец²), а затем осваивать специфику церковного латинского языка по статьям А. И. Малеина, Д. В. Ширина³ и обширной хрестоматии игумена Дионисия (Шлёнова)⁴. Второй вариант — сразу взять специализированный учебник «христианской латыни» и пожертвовать классической базой ради сугубо богословских задач. В целом же, как отмечает и сам А. Г. Следников, «отечественных учебников латыни для духовных учебных заведений крайне мало» (с. 9), особенно в сравнении с изобилием пособий для филологов,

1 *Мирошенкова В. И., Фёдоров Н. А. Lingua Latina: учебник для вузов.* Москва: Флинта, ¹⁷2022.

2 *Солопов А. И., Антонец Е. В. Латинский язык: учебник и практикум для вузов.* Москва: Изд. Юрайт, ³2024.

3 *Малеин А. Латинский церковный язык // Хрестоматия по латинской христианской литературе.* Москва, 2018. С. 19–43; *Ширин Д. Христианская и Библейская Латынь // Хрестоматия по латинской христианской литературе.* С. 44–67.

4 *Хрестоматия по латинской христианской литературе: учеб. пособие / автор-составитель: игум. Дионисий (Шлёнов).* Москва: Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; Изд. дом «Познание»; МДА, 2018.

историков, медиков и др. специалистов, так что появление новых учебников для семинарий представляется насущной задачей. Очевидно, что такие новые учебники могут различаться подходом и содержанием, предлагая альтернативы традиционному грамматическому курсу. До последнего времени на этом «торном пути» студенту предлагались лишь единичные пособия (игум. Агафангела (Гагуа); Л.А. Самуткиной и С.В. Пронькиной⁵; Н.Н. Трухиной⁶). В 2025 г. к ним добавилась книга А. Г. Следникова «*Institutiones linguae Latinae Christianae*»⁷.

Алексей Георгиевич Следников — кандидат исторических наук, член *Academia Latinitati Fovendae*⁸ и Российской ассоциации преподавателей древних языков, автор монографии о движении *Latinitas viva*⁹ и редактор переработанного (посмертного) издания классического учебника Н. И. Колотовкина (2019 г.)¹⁰. В новом пособии он соединяет опыт практикующего латиниста и исследователя новолатинской культуры, формируя курс, целиком построенный, как заявляет автор, на материалах Христианской Церкви. Методологической основой пособия избран интенсивный курс Н. А. Гончаровой¹¹; грамматика подаётся крупными тематическими блоками, а каждый из 14 уроков сопровождается аутентичными отрывками из Вульгаты, творений Отцов, литургических и новолатинских текстов. А.Г. Следников обещает познакомить читателя с «подлинными христианскими текстами разной степени сложности, органично вписанными в поурочную грамматику» (с. 9). Освоение латыни начинается сразу с корпуса церковных текстов; античные авторы и крылатые выражения сознательно исключены. Такой подход, по убеждению автора, отвечает практическим нуждам духовных семинарий: студент с первых занятий погружается в богослужебную лексику и догматическую терминологию.

5 Агафангел (Гагуа), игум., Самуткина Л.А., Пронькина С.В. Латинский язык христианского мира: учебное пособие. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2011.

6 Трухина Н.Н. Учебное пособие по латинскому языку для семинарий. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2008.

7 Ниже ссылки на это издание даются в упрощённом виде: «на с. 5», «(с. 10)» и т. д.

8 Academia Latinitati Fovendae. URL: <https://academialatinitatifovendae.com/>

9 Автор монографии «Рецепция античного наследия: движение “живой латыни” / науч. ред. В.В. Дементьева. Сергиев Посад: МДА, 2019» и учебно-практического «Русско-латинского разговорника» (Москва, 2020). Кроме того, выступал переводчиком трудов А.Фрича («Обучение устной речи на латыни») и М.фон Альбрехта («Вергилий: Буколики, Георгики, Энеида»).

10 Колотовкин Н.И. Латинский язык: учебник. Москва: Познание; ОЦАД; МДА, 2019.

11 Гончарова Н.А. Латинский язык: Интенсивный курс. Минск: Вышэйшая школа, ²2010.

Настоящая рецензия оценивает новые «*Institutiones...*» именно с этих позиций. Сначала мы разберём архитектуру пособия — распределение материала между 14 уроками, хрестоматией и словарями — и покажем, как выбранная автором композиция влияет на усвоение грамматики и лексики. Затем мы сопоставим «*Institutiones...*» с четырьмя репрезентативными курсами (Н. И. Колотовкина; В. И. Миросенковой и Н. А. Фёдорова; А. И. Солопова и Е. В. Антоненц; А. Н. Попова и П. М. Шендяпина), выявляя сильные и слабые стороны каждой методики. Также мы проанализируем упражнения, качество комментариев, лексическое обеспечение и редакторскую подготовку текста. В конце мы оценим, насколько новый курс в действительности заполняет лакуну в семинарском образовании и способен ли он стать альтернативой привычному двухступенчатому пути «латинская база → церковная специфика».

Композиция курса. Учебник состоит из 14 уроков (с. 25–148), хрестоматии (с. 149–200), латинско-русского (с. 207–244) и русско-латинского (с. 245–257) словарей. Поурочному курсу предпослано предисловие автора-составителя (с. 9–12) и статья И. А. Кошелева «Краткий очерк истории латинского языка христианской Церкви» (с. 13–24). Наиболее краткие разделы посвящены перечню авторов, отрывки из сочинений которых представлены в учебнике (с. 201–203), списку основных источников, использованных при составлении пособия (с. 204–206), условным обозначениям (с. 8).

Методический принцип, используемый в учебнике, представляется неоправданным. Расположение материала больше напоминает справочник или грамматику, нежели учебное пособие, а сам материал излагается весьма сжато и притом не всегда ясно. Даже хорошо подготовленные и мотивированные студенты не смогут освоить всю систему латинского склонения (урок 4) или все придаточные предложения с союзом *cum* и вводных к этому косвенную речь (урок 14) за один урок.

Уже в уроке 2 (на с. 29–31) дана таблица четырёх «главных форм» для всех спряжений, сразу же вводится супин, а само понятие *supīnū* фактически не объясняется; вся система инфекта глагола помещена в одну схему без каких-либо комментариев. Урок 4 (с. 42–47) сразу предъявляет изучающему пять склонений, отметив по ходу изложения в таблицах такие грамматические безделки, как «согласный / гласный / смешанный тип» третьего склонения. Говоря о среднем роде в рамках третьего склонения (с. 44–45), автор в качестве иллюстрации полной парадигмы выбирает грецизм «*dogma*». В этой таблице в формах *gen.*,

dat. и *abl. pl.* видим два варианта склонений: по второму и третьему склонению (*um — orum; is — ibus*) опять-таки без каких-то сообщений, почему в парадигме неожиданно даны сразу два окончания. Сама визуализация парадигмы — со столбцами для падежей и строками для чисел — вызывает некоторое недоумение.

Первые 8 уроков из 14 посвящены только морфологии, за исключением некоторых функций падежей. Студенты знакомятся с синтаксисом простого предложения (а эта составляющая языка традиционно одна из самых трудных для усвоения) только в 9-м уроке, который посвящён конструкциям *accusativus cum infinitivo* и *nominativus cum infinitivo*. Совершенно неясно, в чём педагогическая целесообразность знакомить учащегося с этими базовыми для латинского языка конструкциями после тем «Отложительные глаголы» и «Полуотложительные глаголы (с.82–83): гораздо естественнее было бы сначала представить простейшую модель типа *audio puellam cantare*¹² и уже затем подводить учащегося к теме смены залога в этой конструкции.

В 10-м уроке студент должен изучить конструкцию *ablativus absolutus*, на чём, по замыслу автора, знакомство с синтаксисом простого предложения и заканчивается. Синтаксису сложного предложения посвящены три последних урока (12–14). В 12-м уроке представлен конъюнктив (почему-то первый раздел урока назван «Сослагательное наклонение (*modus coniunctivus*)», а следующий раздел уже имеет название «Конъюнктив в независимых предложениях». Догадаться, что это разные названия одного и того же, несложно, но в академическом издании хотелось бы большего единообразия в употреблении терминов). В 13-м и 14-м уроках речь идёт о придаточных с конъюнктивом: в уроке 13 — с союзами *ut* и *ne* (здесь же мы находим придаточные с *quin*, *quominus* и косвенный вопрос), в уроке 14 — с союзом *cum* и остальными). При этом в 10-м уроке почему-то оказались только числительные и *accusativus temporis* (обычно вместе с этим принято объяснять и способы обозначения места и пространства, но *ablativus loci* почему-то оказался в уроке 7). Возможно, так автор решил дать студенту некоторую передышку в середине курса.

Можно возразить, что один урок учебника и не рассчитан на одно занятие. В случае, если учебник предполагается изучать хотя бы год (учебный год вряд ли предполагает всего 14 занятий) или даже один семестр (примерно 48 ак.ч., т.е. 24 занятия), логично предположить,

12 См.: Урок 4. Глаголы III спряжения на -io. *Accusativus cum infinitivo* (Общие сведения) // Мирошенкова В.И., Федоров Н.А. *Lingua Latina*: учебник для вузов. С. 41.

что преподаватель должен сам делить уроки на части и распределять материал по занятиям. Но в случае «*Institutiones...*» такой подход также кажется затруднительным. Например, обратимся к уроку 13. После длинного и достаточно запутанного объяснения многих придаточных предложений с конъюнктивом¹³ мы встречаемся с упражнениями (с. 133–136). В упражнении 1 предлагается «проспрягать во всех временах сослагательного наклонения глаголы» (26 шт.), в упражнении 2 — «определить инфектные времена и указать, по какому признаку они противопоставлены» (как удалось определить авторам рецензии, ряды глагольных форм объединены по признаку лица и числа, но во все не противопоставлены), в упражнении 3 — «сравнить глагольные формы и указать, по какому признаку они противопоставлены» (на этот раз они в самом деле противопоставлены по признаку залога), в упражнениях 4 и 7 — найти синонимы. При этом упражнения 5–6, 9–10 посвящены собственно теме урока — придаточным предложениям с конъюнктивом. Тем не менее, распределить их по разным занятиям представляется проблематичным: в упражнении 5 представлен косвенный вопрос (всего 11 фраз), в упражнении 6 — различные придаточные предложения с союзом *ut* (12 предложений), в упражнении 9 нужно уже ответить на различные вопросы по-латински, а упражнение 10 представляет собой 24 фразы, которые нужно перевести на латынь (здесь задействованы уже большинство придаточных предложений, о которых шла речь выше). Хорошо видно, что студент получает для отработки пройденного материала всего 23 латинские фразы: 11 косвенных вопросов и 12 предложений с *ut*. Преподаватель же, если не хочет объяснять *ut finale*, *obiectivum*, *consecutivum*, придаточные предложения с *quin* и *quominus*, придаточные предложения при *verba timendi* и косвенный вопрос на одном занятии, будет вынужден искать дополнительные материалы, поскольку представленных в учебнике хватит в лучшем случае на полчаса лишь по некоторым из перечисленных тем.

Теоретические сведения. Такое нелояльное к студенту распределение материала сопровождается ещё менее лояльным грамматическим комментарием от составителя. Автор весьма скуп на пояснения и комментарии, что оставляет учащегося безоружным. Предполагается, что у студента не вызывают вопросы никакие лингвистические термины: так, для терминов «логическое подлежащее» и «логическое

13 Хотелось бы сказать, что здесь мы видим *ut* и *ne finale*, *ut* и *ne obiectivum*, однако эти придаточные предложения, хоть и приводятся в указанном уроке (*ut finale* — чрезвычайно кратко), не соотнесены с общепринятой терминологией.

сказуемое» (с. 89–90) не дано определений — студент вынужден понимать их интуитивно или положиться на инициативность преподавателя. В уроке 4 читатель без лишних объяснений встречается термины «основа на согласный», «неравносложный» (с. 44), «интервокальная позиция» (с. 45) и др.; в уроке 9 таблица инфинитивов (с. 88) приведена без единого перевода: определить, чем *laudare* отличается от *laudari*, с одной стороны, и от *laudavisse* — с другой, читателю предстоит самостоятельно (что ему стоит, если за один урок он освоил материал, сопоставимый с восьмью уроками привычных учебников?). На с. 46 видим правило среднего рода, которое ничем, кроме ребуса для оживления дидактического процесса, считать не приходится. Инновационный принцип отсутствия наглядности видим сразу после этого ребуса в параграфе под названием «Синтаксис простого предложения»: три абзаца теории не проиллюстрированы никакими примерами работы этого синтаксиса. На с. 139 А. Г. Следников излагает теорию условных периодов («*casus*’ов»), однако терминология здесь также оказывается непоследовательной: «придаточное предложение условия вместе с главным составляет неразрывное смысловое единство — условный период. Существуют три вида условных предложений». То, что здесь «условные предложения» означает то же, что и «условный период», совершенно неочевидно для учащегося — скорее можно подумать, что речь только о придаточных.

Возникает вопрос — для чего же и для какого применения в таком случае нужен учебник? Использовать его как самоучитель невозможно из-за валообразной подачи материала и асимметричного характера упражнений. Преподавателю он также не нужен: вряд ли кто-то, кто имеет опыт преподавания хотя бы год, не сможет объяснить нужные темы без «подсказок» (которые притом страдают радикальным лаконизмом). При этом, хотя издание всё же названо учебником, в качестве справочника оно также посредственно. Приведём лишь некоторые примеры. На с. 91 автор называет «историческим инфинитивом» форму перфекта 3 л. мн. ч. на *-ēre* (например, «*angeli dixere*»), игнорируя тот факт, что она содержит грамматическое значение лица и числа и потому не может называться инфинитивом. Более того, там же сказано, что «*infinitivus historicus* <...> образуется присоединением к основе перфекта окончания *-ere*», и это грубая фактическая ошибка. Мы уже упоминали, что *ut (ne) finale* не имеет название *ut (ne) finale*, а *ut (ne) obiectivum* — названия *ut (ne) obiectivum*. Под заголовком «придаточные предложения с *ut* в обстоятельственном значении» (стр. 130) мы находим

лишь некоторые примеры, а объяснения этих придаточных предложений (хотя бы *ut* и *ne finale* и *ut consecutivum*) мы не обнаруживаем во все; лишь выше (с. 124) упоминается о «предложениях цели и следствия». О «полном соблюдении» правила *consecutio temporum* вскользь упоминается на с. 128, но выше (на с. 124–125) оно приведено полностью без каких-либо пояснений, в каких случаях употребляется активное описательное спряжение (*coniugatio periphrastica activa*), а в каких случаях — нет. В разделе «Безличные глаголы» (с. 99) приведена лишь часть из них — без объяснений, какими конструкциями они управляют, и без указания глаголов, которые могут употребляться безлично (*placet, evenit, accidit etc.*).

Состав хрестоматии. Хрестоматию (с. 149–200) автор сознательно целиком посвятил «состоянию христианской латинской словесности XX в.» (с. 10–11), включив в неё тексты движения *Latinitas viva*. Так, открывает раздел статья о миссионере-латинисте Мануэле Хове; далее следуют обзоры конгрессов (А. Bacci, С. Egger), заметки из журналов *Palaestra Latina*, *Latinitas*, *Vox Latina*, *Monitor ecclesiasticus* и *Forum Classicum*. Все они написаны во второй половине XX в. — начале XXI в. и посвящены возрождению разговорной латыни. Тем самым студент одновременно получает и учебник, и первую книгу для чтения по новейшей церковной латинистике. Далее в хрестоматии помещены тексты Х.-М. Мира, Э. Спрингетти, Ц. Эйхензеера, М. Рицци — т. е. представителей саарбрюккенской и испано-кларетинской школ *Latinitas viva*. Их жанр — духовно-просветительские заметки, а язык — облегчённый, разговорный вариант неосхоластической прозы. Также представлены фрагменты проповедей и энциклик Папы Бенедикта XVI. Ни Амвросия, ни Августина, ни Льва Великого, ни одного средневекового гимнографа здесь не найти: студент заканчивает курс, познакомившись с публицистикой Х.-М. Мира или Ц. Эйхензеера, но так и не прочитав ни главы из «Исповеди», ни строки из *Regula Benedicti*.

Богословское содержание хрестоматии оказалось весьма ограниченным: вместо догматических трактатов и литургических формул читателю предлагаются репортажи о «живой латыни» и позднее житие XVIII в. Практическая польза таких текстов сомнительна, поскольку основной корпус источников для богословских переводов остаётся вне поля зрения. В итоге раздел ценен как введение в субкультуру *Latinitas viva*, но задачу ознакомления с собственно церковной латинской традицией он не решает: без патристики, средневековой гимнографии и соборных документов студент лишён историко-культурного

контекста полутора тысячелетий. Для базового курса такой перекоп представляется методически неоправданным.

При этом в авторскую концепцию учебника не укладывается приведённый составителем комментарий видного латиниста¹⁴ В. Штро (с. 198–200) к речи папы Римского Бенедикта XVI: всего на трёх страницах даны отрывистые замечания, оценивающие соответствие речи римского понтифика литературно-стилистической норме классической (т. е. языческой) латыни. Какую ценность имеют эти немногочисленные ремарки для студентов, не разобравших ни одного абзаца из Цицерона?

Литературный регистр тоже смещён: журнальные заметки и доклады конгрессов написаны упрощённой интернациональной прозой с короткими периодами и множеством неологизмов, почти солецизмов (*radio, typographia electronica*), что не формирует чувства ни позднеантичного, ни схоластического церковного стиля.

Культурологический материал. Казалось бы, при заявленной направленности на христианскую словесность в учебном пособии будет много сносков и рекомендаций, касающихся словоупотребления, исторического контекста, религиозоведческих тонкостей и культурных реалий. Однако ничего подобного в «*Institutiones...*» нет; наоборот, составитель упускает возможность дать хотя бы скупую культурологическую справку даже в тех случаях, когда к тому призывает сам материал. Так, например, в уроке 10, включающим текст блж. Августина, даже не указано, из какого сочинения взят отрывок (*De civ. I. 4*). Подобным образом в уроке 8 дан текст из Вульгаты (Деян. 5, 1–14), однако не приведена ни ссылка на главу, ни разбивка на стихи. Из упражнений к уроку 11, посвящённому главным образом числительным, ни одно не направлено на запоминание римской системы записи чисел, хотя соответствующие обозначения приведены в теоретической части; даже не упомянута характерная для Средних веков предпочтительность формы III вместо IV. При этом римская запись немного используется в тексте про канонизацию свв. царственных страстотерпцев Романовых (с. 130–132), чтобы вновь смениться арабскими цифрами уже в следующем уроке (с. 143). В словаре отсутствуют пометы, разграничивающие древние слова с новолатинской лексикой¹⁵. Подобные решения составителя тем более огорчительны, что обнаруживают то ли нежелание,

14 См., например, его монографию: *Stroh W. Latein ist tot, es lebe Latein! Kleine Geschichte einer grossen Sprache*. Berlin, 2024. «Латынь мертва – да здравствует латынь!»

15 Заметим, что было бы также весьма практичным решением сделать отдельный словарь имён собственных.

то ли неготовность предполагать со стороны читателя простейшую любознательность.

Из положительных решений следует упомянуть включение качественных русских переводов стихотворных текстов: перевод С. С. Аверинцева для «*Veni, Creator Spiritus*» (с. 120–121) и «*Clarum decus ieiunii*» (с. 133), перевод прот. Феодора Голубинского для «*Stabat Mater*» (с. 144–145).

Сопоставление с другими учебниками. Возникает вопрос, применял ли А. Г. Следников при подготовке своего учебника подход, сформулированный при переиздании пособия Н. И. Колотовкина, над которым Алексей Георгиевич трудился шесть лет тому назад? Переиздание сохраняло классический «ступенчатый» каркас «Учебника латинского языка» Колотовкина (23–24 урока, линейное движение от фонетики к синтаксису, постепенное приращение сложности), а вмешательства А. Г. Следникова сводились главным образом к расширению примеров за счёт Вульгаты и Отцов Церкви и к лёгкой коррекции упражнений. Тем самым редакторский проект оставался компромиссом: классическая грамматика, соединенная с умеренной церковностью текстов.

В «*Institutiones linguae Latinae Christianae*» автор решается на качественно иной шаг — создаёт самостоятельный курс, который с учебником Колотовкина объединяют лишь два принципа: ориентация на семинарскую аудиторию и убеждённость, что текст (а не сухая схема) должен быть главным носителем грамматики. Всё остальное радикально пересмотрено, что можно видеть в таблице (см. табл. 1).

Таблица 1. Критическое сопоставление учебных пособий Н. И. Колотовкина и А. Г. Следникова

Критерий	Н. И. Колотовкин	А. Г. Следников
Структура учебного пособия	Курс рассчитан на два академических семестра: 23 относительно коротких урока, плавно распределённых на полтора года занятий	14 уроков, интенсив
	Изложение линейно: после фонетики и орфографии следуют отдельные главы о каждом склонении, времени и залоге — точно в том порядке, который традиционно принят в классических курсах (Мирошенкова–Фёдоров, Солопов–Антонец)	А. Г. Следников, напротив, следует тематической схеме Н. А. Гончаровой: в одной главе рядом уживаются, скажем, глаголы системы инфекта, спряжение <i>esse</i> и основные сочетания предлогов; в другой — все пять склонений сразу. Студент получает «весь инструментарий» крупными блоками, а не умеренными порциями

Критерий	Н. И. Колотовкин	А. Г. Следников
Соотношение языческой и христианской латыни	В первых главах преобладают античные авторы, а тексты Вульгаты и Отцов Церкви вводятся постепенно, по мере роста языковых навыков	Античность исключена принципиально, весь корпус примеров принадлежит христианской традиции — от Вульгаты до новолатинских статей о движении <i>Latinitas viva</i>
Лексика	Каждый урок снабжён объёмным лексическим минимумом (например, в 4-м уроке — 87 лексем, считая предлоги), притом обязательные для заучивания слова обозначены астериском, в то время как остальные приведены для удобства учащихся при переводе текста	Поурочные лексические минимумы отсутствуют; их заменяет единственный словарь в конце книги. В итоге студенту приходится обращаться к последним страницам книги всякий раз, когда в упражнении попадает новое слово, что неудобно и в печатном, и в цифровом виде
Упражнения	Привычные для грамматико-переводного метода упражнения: перевод с русского и латыни, морфологический анализ, реконструкция форм	Те же типы заданий, а также, в качестве элементов «прямого метода», поиск синонимов и вопросы на латинском языке, что, вкуче с обилием новолатинских текстов, является прямым отголоском движения «живой латыни»
Хрестоматия	Хрестоматия весьма краткая (15 с.). Предполагается, что студенты, освоив курс, вместе с преподавателем перейдут к чтению либо хрестоматии <i>Orbis Romanus pictus</i> , либо хрестоматии «Латинская христианская литература»	50-страничная хрестоматия, посвящённая текстам XX–XXI вв. о <i>Latinitas viva</i>

Таким образом, редакторская позиция А. Г. Следникова в случае переиздания учебника Н. И. Колотовкина носила принципиально иной характер. В ходе работы над «*Institutiones...*» многие концептуальные решения были отринуты ради сосредоточения на христианской латыни и «живом методе».

Теперь обратимся к сопоставлению «*Institutiones...*» с популярными в вузовской практике учебниками латинского языка — В. И. Миросенковой и Н. А. Фёдорова; А. И. Солопова и Е. В. Антонец. Наиболее важные замечания представлены в таблице (см. табл. 2 на след. стр.).

Таблица 2. Критическое сопоставление учебных пособий: 1) В.И. Мирошенковой и Н.А. Фёдорова; 2) А.И. Солопова и Е.В. Антонец; 3) А.Г. Следникова

Критерий	В. И. Мирошенкова, Н. А. Фёдоров (17-е изд., 2022 г.)	А. И. Солопов, Е. В. Антонец (1-е изд., 2011 г.)	А. Г. Следников (1-е изд., 2025 г.)
Структура учебного пособия	Основной курс поделён на 23 урока, причём синтаксические темы вводятся почти с самого начала: так, уже в 4-м уроке студенты знакомятся с конструкцией <i>accusativus cum infinitivo</i> , в 6-м уроке — с активной и пассивной конструкцией	26 уроков (вводный + 25); материал подаётся небольшими порциями. Синтаксическим темам уделено пристальное внимание с самого начала: например, конструкцию <i>accusativus cum infinitivo</i> мы находим уже в 3-м уроке	14 уроков. Первая половина учебника посвящена практически исключительно морфологии, а вторая — синтаксису
	Два больших взаимодополняющих раздела: поурочный курс и грамматический справочник	Два больших взаимодополняющих раздела: поурочный курс и грамматический справочник	Только поурочный курс, структурированный по темам
Тексты для чтения	Каждый урок с 3 по 15 сопровождается учебным текстом на определённую тему, где отрабатываются пройденные раньше и только что изученные грамматические темы. Начиная с 18 урока студентам предлагаются уже неадаптированные отрывки из авторов, что постепенно подводит их к чтению оригинальных текстов	Используется аналогичный усвоенному В.И.Мирошенковой и Н.А.Фёдоровым метод: в первой половине учебника студенты на примере текстов знакомятся с известными античными сюжетами и отрабатывают изученный грамматический материал, а со второй половины постепенно начинают читать неадаптированные отрывки	Адаптированные связанные тексты отсутствуют, что вынуждает студентов постоянно искать непройденные формы и конструкции в конце учебника. В сочетании с перегруженностью уроков вряд ли такой метод способствует лучшему усвоению материала
Лексика	Большинство уроков содержит лексический минимум объёмом в среднем приблизительно в 20–25 слов. Сначала даны глаголы, затем существительные, после — остальные слова	Практически все уроки содержат лексический минимум объёмом в среднем приблизительно в 22–25 слов. В начале даны именные части речи (существительные, прилагательные), затем — глаголы и наречия	Лексические минимумы отсутствуют

Критерий	В. И. Мирошенкова, Н. А. Фёдоров (17-е изд., 2022 г.)	А. И. Солопов, Е. В. Антонец (1-е изд., 2011 г.)	А. Г. Следников (1-е изд., 2025 г.)
Упражнения	Упражнения небольшого объёма. В упражнениях на склонение обыкновенно даётся 1–3 словосочетания. Упражнения на определение формы довольно редки, включают около 10 форм. Упражнения типа «ответьте на вопрос по-латински» редки, включают 6–7 вопросов. В упражнениях на перевод с русского 5–8 предложений. Есть упражнения на анализ дериватов в русском языке	Упражнения среднего объёма. В упражнениях на склонение или спряжение даётся 2–5 слов (лексем или словосочетаний в зависимости от задания). В упражнениях на определение формы или склонения (спряжения) может даваться до 20 форм. В упражнениях «ответьте на вопрос» по 7–10 вопросов. В упражнениях на перевод с русского 9–10 предложений	Упражнения большого объёма. В упражнениях на склонение и спряжение даётся большое количество слов (20–40). В упражнениях типа «ответьте на вопрос» около 20 вопросов. В упражнениях на перевод с русского примерно 30 предложений. При этом пройденные темы отрабатываются неравномерно, а некоторые не отрабатываются вовсе, в особенности в последних уроках
Хрестоматия	Объёмная хрестоматия (50 с.), ключевые языческие авторы (Цицерон, Цезарь, Катулл, Вергилий, Гораций, Тибулл, Овидий, Федр, Марциал, Светоний) с несколькими позднейшими текстами (фрагмент «Фацеций» Поджо, « <i>Stabat Mater</i> », « <i>Dies Irae</i> », « <i>Gaudeamus</i> »). Текстам предпослана небольшая литературоведческая справка на русском языке	Хрестоматия краткая (11 с.), включены важнейшие для латиниста тексты: 4 протяжённых отрывка из «Галльской войны» Цезаря, начало первой речи Цицерона против Катилины, отрывок из Корнелия Непота, 2 стихотворения Катуллы, 2 кратких отрывка из «Энеиды», 2 оды Горация, сюжет о Дедале и Икаре из «Метаморфоз» Овидия, « <i>Gaudeamus</i> »	Объёмная хрестоматия (50 с.), полностью посвящённая текстам XX–XXI вв. о <i>Latinitas viva</i> . Содержит переведённый с немецкого А. Г. Следниковым краткий комментарий В. Штро к речи папы Бенедикта XVI. К текстам хрестоматии в сносках дана библиографическая справка

Нельзя не отметить, что дробное изложение материала в пособиях Мирошенковой–Фёдорова и Солопова–Антонец делает их значительно более лёгкими для восприятия. Кроме того, изучение синтаксиса с самого начала курса способствует лучшему его усвоению и формированию целостной картины языка у учащихся. Помимо того, что в каждом уроке пособий Мирошенковой–Фёдорова и Солопова–Антонец

значительно меньше тем, чем в большинстве уроков учебника А. Г. Следникова, материал в них изложен, с одной стороны, более подробно, чем в «*Institutiones...*», а с другой стороны — более доступно. Приведём один пример, который является показательным. В учебниках Мирошенковой–Фёдорова¹⁶ и Солопова–Антонец¹⁷ правило употребления различных времён инфинитивов, во-первых, объясняется уже через несколько уроков после того, как учащиеся получили начальные сведения о конструкции *accusativus cum infinitivo*, а во-вторых, оформлено в виде таблицы. В учебнике же А. Г. Следникова (с. 88) мы находим следующее объяснение этой темы: «Поскольку у инфинитива есть времена, то возникает возможность передавать в обороте [чуть выше *accusativus cum infinitivo* назван “конструкцией”. — О.Ш.] действие, одновременное с действием управляющего глагола, предшествующее ему или предстоящее». Таблица не представлена.

Таким образом, если по пособиям Мирошенковой–Фёдорова или Солопова–Антонец реально изучить грамматический курс в течение одного учебного года, даже не привлекая большого количества дополнительных материалов, в случае учебника А. Г. Следникова это не представляется возможным.

Однако многие недостатки «*Institutiones...*», обнаруживаемые в ходе сопоставления с классическими учебниками, можно объяснить тем, что они необходимым образом вытекают из авторской концепции учебника и потому представляют неизбежный контраст в сравнении с вышеупомянутыми пособиями. В таком случае позволим себе бегло сравнить «*Institutiones...*» с весьма схожим пособием А. Н. Попова и П. М. Шендяпина¹⁸, составители которого также заявляли направленность пособия на практическое, подспудное усвоение учащимися некоторых грамматических тем¹⁹. Не считая словарей и предисловий, учебник состоит из трёх больших частей: «Учебные тексты» (с. 15–82), «Избранные места из латинских авторов» (с. 133–256), «Грамматика»

16 Урок 8.

17 Урок 8.

18 Попов А. Н., Шендяпин П. М. Латинский язык / под ред. Д. В. Бугая. Москва: Академический проект, 2008.

19 См., например: Там же. С. 13: «Синтаксису падежей не отведено ни одного специального параграфа, но все важнейшие случаи употребления того или другого падежа распределены по отдельным параграфам с таким расчётом, чтобы к концу курса и этот отдел оказался пройденным. Останется только его систематизировать и повторить. Нет в книге и особых параграфов для изучения неправильных глаголов, так как эти глаголы усваиваются без особого труда путём чтения».

(с. 257–385). Учебник рассчитан на активное участие преподавателя в представлении и комментировании грамматического материала, в то время как авторские пояснения сводятся к лаконичным формулировкам, а лингвистическая терминология также приводится скудно и без подробных разъяснений.

Между тем, несмотря на то, что к данному пособию приложимы многие из вышеозвученных замечаний, его отличают от «*Institutiones...*» два существенных методических решения: 1) градуальное распределение упражнений и текстов (от простых к сложным, от «искусственных» к оригинальным); 2) переводческий комментарий к оригинальным текстам.

Так, раздел «Учебные тексты» (включает 33 параграфа) представляет постепенный переход от анализа отдельных коротких фраз (типа «*in terra est vita, in luna non est*») к чтению больших малоадаптированных текстов. Так, в §12 помимо отдельных латинских и русских фраз на перевод даны три текста, в §18 включены уже пять текстов (из них один — адаптированное начало «Галльской войны» Цезаря), а в §33 приведены 20 прозаических и стихотворных текстов в минимальной адаптации. К каждому параграфу в соседнем разделе дан «постатейный словарь» (непрактичный, но теоретически обоснованный приём), который одновременно выполняет роль лексического минимума. Приближаясь к концу этого раздела по мере обучения, студент постепенно привыкает к длине и структуре латинского предложения и затем переходит к хрестоматии. Но и в этом разделе он не остаётся без поддержки со стороны составителя: обильные комментарии помогают уяснить особенности поэтического словоупотребления, семантику эллиптических фигур, проясняют структуру предложения и подчёркивают употребительные фразеологизмы. Всего этого читатель «*Institutiones...*», к нашему сожалению, оказывается лишён.

Таковы результаты сравнения учебной методики А.Г. Следникова с некоторыми наиболее авторитетными пособиями отечественной латинистики. Как видно из представленных выше соображений, многие общие методические решения в «*Institutiones...*» нельзя признать удачными. Пренебрежение фразеологией, отсутствие лексикологического комментария и переводоведческой справки, узость тематики текстов, составляющих хрестоматию, — всё это образует весьма тяжёлые препятствия на пути обучающегося, в то время как и при использовании более проверенных пособий современные студенты испытывают большие трудности при освоении древних языков. О том

же свидетельствует и практическая составляющая учебника, к которой мы теперь переходим.

Практическая часть учебника: упражнения. Не только в общей композиции учебного курса «*Institutiones...*», но и внутри уроков есть на что обратить критическое внимание; в частности, встречаются очевидные орфографические и стилистические огрехи, которые переводят авторскую идею «писать по-латыни» в разряд иллюзий.

Например, уже в содержании (с. 4) термин *pronomina possessiva* («притяжательные местоимения») приводится с тремя «s» вместо нормативного *possessiva*. Сходные опечатки видим в случае *curcum* вместо *circum* в перечне предлогов на с. 47; опечатка в датах: «*Papa Benedictus* (1927–1922)» на с. 22. До урока 4 рубрика упражнений именуется «Упражнения», затем неожиданно латинизируется в *Exercitia* (ср. урок 5).

Посмотрим повнимательнее на урок 4. Так, в упражнении 1 автор предлагает определить склонение у 43 лексем и тотчас просклонять их; на с. 47 автор в небольшом абзаце легко расправляется с темой предлогов, перечислив 28 предлогов и их переводы, а на с. 48–49 в тексте «*Litaniae De Commendatione Animae* (CRA)» автор, в соответствии с методом постоянного повторения, решает отрабатывать из 28 предлогов лишь два: «*pro*» и «*per*». После предлога «*pro*» следует слово «*eo*», которое студент будет проходить через 17 страниц в пятом уроке. А пока достаточно дать сноску с переводом — что поделать, издержки адаптации натурального метода, лишённые его продуманности.

На с. 50 в упражнении 2 ученика просят определить тип третьего склонения, но как это сделать, в уроке не объясняется. В упражнении 5 задача попроще: нас просят просклонять всего 34 личных имени. В упражнении 6 (на вокатив) нам предстоит заполнить пропуски в 48 предложениях, которые являются легкими вариациями на литанию, приведённую двумя страницами ранее. В третьем предложении того же упражнения читаем *miserere nobis* — и нет никаких примечаний, что перед нами не инфинитив активного залога, а императив отложительного глагола. Упражнение 7 поддерживает в ещё не закрывшем книгу учащегося трудолюбие: 34 слова нужно поставить в начальную форму и указать род слова. Упражнение 8²⁰, следуя принципу *οὐ πολλὰ ἀλλὰ*

20 25-е предложение в этом упражнении комментировать не будем, а просто приведем его полностью: «*Sicut in les_ Christ_ non est gentilis et ludaeus, barbarus et Scythia, servus et liber, ita in Latinitat_ non est German_ et Belg_, Russ_ et Ital_, American_ et Polon_*». Чему может научить такая игривость на грани кощунства, оставим на усмотрение читателя.

полύ²¹, из всех упомянутых предлогов в 25 предложениях отрабатывает лишь три: *a* (предложения 2–12), *per* (предложения 13–21), *in* (предложения 22–25). Вызывает вопросы и упражнение 10, где нас просят образовать страдательный залог, но не приводят примера того, что от нас ожидают. *Homines honorare* — *honorare* нужно переделать то ли в *inf. praes. pass.*, то ли в *praes. ind. pass.* 3 *pl.* В упражнении 11 просят по-латински ответить на вопросы. Упражнение полезное, и не вызывает никаких вопросов, кроме одного: если ученик ещё ранее в пятом упражнении второго урока (с. 34) смог ответить на вопросы с вопросительными местоимениями в разных падежах *quis, quet, quid, qualis* без освоения этих слов и каких-либо примечаний к этим словам, то он без сомнения справится и с нынешним упражнением. Завершается комплекс упражнений переводами на латынь, где мы и переводим строки акафистов (1), и исповедуем грехи (5), и уясняем, какой патриарх правил после патр. Пимена и до патр. Кирилла, и вспоминаем название замечательного фильма «Алиса в городах» Вендерса. Как не увидеть в этом тонкую работу автора над знакомством с жанром *satura*?..²²

Наконец упомянем проблемы, связанные с вёрсткой, а потому скорее адресуемые издателю пособия, нежели его составителю. Использование столь малого кегля (вероятно, 12-го) наряду с полным отсутствием форматирования делает поурочные тексты утомительными для восприятия, в то время как любой студент, изучающий древние языки, не понаслышке знает об утомляемости зрения от постоянного чтения. Узкие поля, малый межстрочный интервал не позволяют размечать текст даже в случае работы с ксерокопией. Таким образом желание пользоваться учебником отбивается уже на психофизиологическом уровне: текст выступает колючим однообразным полотном, сориентироваться на котором требует значительной выдержки. Едва ли такой подход к изданию благотворно скажется на его продаваемости.

Заключение. Таким образом, применение «*Institutiones linguae Latinae Christianae*» в реальности представляется весьма затруднительным, если не невозможным. Пособие не выдерживает конкуренции с наиболее распространёнными учебниками.

Методически курс выстроен неверно: учащимся не даётся ни времени для усвоения материала, ни упражнений для его закрепления. Автор пособия, вероятно, не пытался взглянуть на собственный курс с точки зрения студента (и даже с точки зрения преподавателя).

21 С греч.: «Не количеством, а качеством».

22 Букв. с лат. «всякая всячина». Ср. рус. «сатира».

Формально обучающемуся предоставляется теоретический материал, но не во всех случаях. Также А. Г. Следников не берёт на себя труд ни сориентировать читателя в грамматических построениях, ни подсказать педагогу, как приложить материал к реальной учебной программе. «*Institutiones linguae Latinae Christianae*» скорее напоминает грамматический конспект, снабжённый хрестоматией, причём конспект, не лишённый опечаток и даже грубых ошибок.

Применение заявленного подхода, вероятно, имеет место прежде всего с целью развития новолатинской культуры, популяризации античного наследия в современном мире, поддержания неформальной среды общения на латинском языке, в том числе в рамках движения «живой латыни». Однако в таком случае учебная практика требовала бы принципиально иных пособий, направленных не на грамматические штудии, а на коммуникативный метод изучения языка.

Библиография

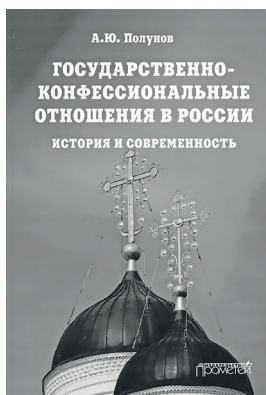
- Колотовкин Н. И. Латинский язык: учебник. Москва: Изд. дом «Познание»; ОЦАД; МДА, 2019.
- Малеин А. Латинский церковный язык // Хрестоматия по латинской христианской литературе: учеб. пособие / сост. игум. Дионисий (Шлёнов). Москва: ОЦАД; «Познание»; МДА, 2018. С. 19–43.
- Мирошенкова В. И., Федоров Н. А. *Lingua Latina*: учебник для вузов. 17-е изд., стер. Москва: Флинта, 2022.
- Следников А. Г. Рецепция античного наследия: движение «живой латыни». Сергиев Посад: МДА, 2019.
- Солопов А. И., Антонец Е. В. Латинский язык: учебное пособие. Москва: Юрайт, 2011. (Основы наук).
- Солопов А. И., Антонец Е. В. Латинский язык: учебник и практикум для вузов. 3-е изд., перераб. и доп. Москва: Изд. «Юрайт», 2024. (Высшее образование).
- Попов А. Н., Шендяпин П. М. Латинский язык / под ред. Д. В. Бугая. Москва: Академический проект, 2008.
- Ширин Д. Христианская и Библейская Латынь // Хрестоматия по латинской христианской литературе: учеб. пособие / сост. игум. Дионисий (Шлёнов). Москва: ОЦАД; «Познание»; МДА, 2018. С. 44–67.
- Хрестоматия по латинской христианской литературе: учеб. пособие / Автор-составитель: игумен Дионисий (Шлёнов). Москва: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; Изд. дом «Познание»; МДА, 2018.
- Academia Latinitati Fovendae. [Электронный ресурс]. URL: <https://academialatinitatifovendae.com/> (дата обращения: 7.12.2025).
- Stroh W. *Latein ist tot, es lebe Latein! kleine Geschichte einer großen Sprache*. Berlin: Ullstein Taschenbuch Verlag, 2024.

Рецензию подготовили:

Ольга Валерьевна Шаришук
канд. филол. н., преподаватель РГГУ

Роман Сергеевич Соловьёв
канд. филол. н., преподаватель ПСТГУ

Александр Сергеевич Куприн
преподаватель, аспирант БФ ПСТГУ



А. Ю. ПОЛУНОВ

ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Учебное пособие. Москва: Изд. «Прометей», 2024.
127 с. ISBN 978-5-00172-645-6

УДК 94(47):322

Статья поступила в редакцию 2.2.2025 г.

DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.019

Государственно-конфессиональные отношения на разных этапах формирования и развития Российского государства уже не раз становились объектом научных изысканий как историков, так и представителей других социально-гуманитарных наук. О формировании устойчивого историографического тренда в этой области социально-гуманитарного знания в последние годы говорит издание, без преувеличения, сотен научных и научно-популярных работ, в центре внимания которых находились всевозможные аспекты тематики государственно-конфессиональных отношений в истории нашей страны. Разумеется, публикация такого количества монографий, сборников документов, статей и других материалов по обсуждаемой тематике не может не приветствоваться, поскольку полученные в них научные результаты огромны и двигают вперёд как саму предметную область изучения истории и современного состояния государственно-конфессиональных отношений в России, так и совокупно социально-гуманитарное знание. Однако, с другой стороны, это же приводит к тому, что в образовательном процессе «угнаться» за издаваемыми буквально каждый год тематическими новинками попросту невозможно, но необходимо как в преподавании общего курса истории России (государства поликонфессионального и полиэтнического на всех этапах своего развития, в связи с чем

рассмотрение вопросов государственно-конфессиональных отношений для «постижения» российской истории видится строго необходимым), так и различных специальных курсов. Именно по этой причине потребность в учебном пособии, которое хронологически охватывало бы все этапы государственно-конфессиональных отношений на протяжении многовековой российской истории (учебные издания, посвящённые отдельным этапам этих отношений, существуют давно и острой потребности в них на данный момент, как видится, нет), при этом не ограничивающееся рассмотрением сугубо взаимоотношений Российского государства и Русской Православной Церкви (далее — РПЦ) и аккумулирующее достижения новейшей историографии вопроса, конечно, высока. Именно таким и видится рецензируемое учебное пособие¹.

Автором учебного пособия «Государственно-конфессиональные отношения в России: история и современность» выступил заслуженный специалист по современным проблемам межнациональных и межконфессиональных отношений в России, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений факультета государственного управления МГУ имени М. В. Ломоносова Александр Юрьевич Полунов. Учебное пособие включает в себя 11 глав, а также Введение и разделы «Вопросы и задания» и «Литература».

Хронологически учебное пособие охватывает всю историю государственно-конфессиональных отношений в России, начиная с краткого анализа традиционных верований восточных славян и Крещения Руси, и доводит изложение материала до особенностей этих отношений в постсоветский период. Тематически материалы, представленные в учебном пособии, не ограничиваются рассмотрением сугубо взаимоотношений Российского государства и РПЦ, но также охватывают и взаимоотношения государства с другими традиционными для России конфессиями (исламом, буддизмом, иудаизмом и другими). Хотя, справедливости ради, стоит сказать, что в учебном пособии взаимоотношения с РПЦ уделено значительно больше места, что вполне понятно и, как видится, полностью обоснованно, в виду особой роли православия и Церкви в истории России.

Прежде чем переходить к анализу основного содержания учебного пособия охарактеризуем два его заключительных раздела — «Вопросы

1 Полунов А. Ю. Государственно-конфессиональные отношения в России: история и современность: Учебное пособие. Москва: Прометей, 2024. 126 с.

и задания» и «Литература» — поскольку с педагогической и методической точек зрения они важны не меньше, чем основная часть.

Раздел «Вопросы и задания», скорее, представляет собой подборку заданий к семинарским и практическим занятиям, вокруг которых вполне можно выстроить учебные дискуссии, обобщающие представленный в учебном пособии материал. К примеру, «Каковы были предпосылки и причины принятия христианства на Руси?», «Насколько был предопределён выбор князем Владимиром именно восточного варианта христианства?», «Сопоставьте воззрения Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. В чём вы видите сходства, в чём — различия между ними?» и т.д. Подобная формулировка заданий, по мнению рецензента, хорошо подходит для выстраивания учебных дискуссий во время проведения семинарских и практических занятий, поскольку акцентирует внимание не на вопросах «когда?» и «как?» происходили те или иные события, явления и процессы, а на вопросе «почему?», что способствует систематическому усвоению пройденного материала. Кроме того, формулировка многих заданий делает необходимым обращение к дополнительной литературе (представленной в разделе «Литература») для их выполнения, что делает представленный в конце учебного пособия список литературы актуальным и востребованным при освоении учебного материала, а не помещённый, как говорится, «для галочки», как это нередко бывает в других учебных изданиях. Тем не менее, нужно высказать и несколько замечаний к представленному разделу «Вопросы и задания», носящих, однако, скорее рекомендательный характер: возможно, для удобства использования представленные задания стоило распределить тематически, в соответствии с 11 главами, на которые разделён основной материал учебного пособия, как это уже было сделано в разделе «Литература». Так же, видится уместным (чтобы раздел «Вопросы и задания» содержал не только задания к семинарским и практическим занятиям) дополнить этот раздел списком вопросов к зачёту/экзамену, составленным на основе представленных в учебном пособии материалов, чтобы раздел «Вопросы и задания» содержал, собственно, и вопросы, и задания.

В разделе «Литература» представлены обобщающие издания по всему курсу и, как уже было сказано, дополнительная литература к каждой из 11 глав учебного пособия. Такой подход к презентации литературы по курсу (обобщающие издания и отдельные тематические подборки) видится действительно весьма удобным для использования учебного пособия в педагогическом процессе, когда не приходится выискивать

в простом алфавитном списке литературы издания, подходящие для более углублённого изучения тех или иных вопросов. В связи с этим, синхронность представленного списка литературы с заданиями к семинарским и практическим занятиям (о чём было сказано выше) выглядела бы более чем уместно. Однако, и в случае с разделом «Литература» хотелось бы высказать замечание, также носящее скорее рекомендательный характер: представленный в учебном пособии список литературы всё же видится не достаточно полным. В частности, вряд ли на сегодняшний день можно представить изучение тематики Крещения и христианизации Руси и проблемы «двоеверия» без трудов В.Я. Петрухина² и А.В. Карпова³, организационного устройства домонгольской Церкви без монографий П.И. Гайденко⁴, начала церковной реформы Петра I без коллективного труда Н.В. Башнина, И.А. Устиновой и И.Н. Шаминой⁵ и т.д.

Как представляется рецензенту, расширение списка литературы и творческая переработка раздела «Вопросы и задания» значительно бы повысили возможности использования данного учебного пособия в преподавательской практике и с методической точки зрения были бы верными. Небольшой объём учебного пособия (всего 126 страниц) вполне позволяет в последующих переизданиях расширить два его заключительных раздела.

Теперь проанализируем «содержательную» сторону учебного пособия и обратимся к его основной части, разделённой на 11 глав.

Глава 1 хронологически освещает события IX–XII вв. и строит своё изложение преимущественно вокруг вопросов о Крещении и христианизации Руси. С некоторым упрощением материала этой главы учебного пособия (в частности, с отсутствием упоминания, так называемого, «фотиева» крещения руссов и с традиционной летописной датировкой крещений Ольги в 955 г. и Владимира Святославича в 988 г., хотя некоторые историки вполне аргументировано предлагали другие даты — например,

- 2 *Петрухин В.Я.* Крещение Руси: от язычества к христианству. Москва: АСТ; Астрель, 2006. 222 с.; *Он же.* Русь в IX–XI вв. От призвания варягов до выбора веры. Москва: ФОРУМ; Неолит, 2013. 464 с.
- 3 *Карпов А.В.* Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. Санкт-Петербург: Алетейя, 2008. 184 с.
- 4 *Гайденко П.И.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. Москва: Университетская книга, 2013. 150 с.; *Он же.* Священная иерархия Древней Руси (XI–XIII вв.): зарисовки власти и повседневности. Москва: Университетская книга, 2014. 212 с.
- 5 *Башнин Н.В., Устинова И.А., Шамина И.Н.* Высшее духовенство в начале церковной реформы Петра I: правовой статус и имущественное положение. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2022. 704 с.

О.М. Рапов⁶ и А.Г. Кузьмин⁷) рецензент склонен согласиться, т.к. учебное пособие адресовано учащимся высших учебных заведений, в т.ч. и не исторических специальностей, и информация, поданная в более сложном виде, может быть не усвоена малоподготовленной аудиторией и, скорее, усложнит подачу информации. Для более детального изучения всех вопросов всегда есть дополнительная литература.

Государственно-конфессиональным отношениям в годы «феодалной раздробленности» и ордынского «ига» посвящена глава 2. Ключевыми вопросами при изложении материала этой главы стали следующие: изменения в духовной и политической жизни русских земель в годы «феодалной раздробленности» (отмечено единство Церкви при фактическом распаде Древнерусского государства, которая, поддерживая московских князей в их объединительной политике, в конечном счёте стала одним из факторов возвышения Москвы и централизации русских земель вокруг неё); монастыри и монашество (речь идёт преимущественно о Сергии Радонежском и об основанных им и его учениками монастырях, которые становились центрами книжности, образования и культуры); спор иосифлян и нестяжателей (главной причиной спора называется вопрос о церковном землевладении, кроме того, отмечено, что московские государи первоначально поддерживали именно нестяжателей в надежде с их помощью отобрать у Церкви её земельную собственность и зависимых крестьян, однако после разгрома еретиков-жидовствующих государственная власть временно встала на сторону иосифлян). С сожалением отмечаем, что такое важное событие как провозглашение автокефалии Русской Церкви в 1448 г. в тексте даже не упоминается.

В главе 3, повествующей о церковно-государственных отношениях в XVI–XVII вв., интерес представляет авторская концепция «опричнины» Ивана IV, которая связывается со спором иосифлян и нестяжателей, вновь обострившимся в сер. XVI в., и рассматривается как очередная попытка русских монархов провести секуляризацию церковных земель вновь с опорой на круги нестяжателей. Однако о присоединении к Русскому государству в этот период обширных земель Поволжья, населённых, по преимуществу, исповедующими ислам народами, не говорится ни слова (кратко и уже применительно к другим вопросам об этом будет

6 Рапов О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. Москва: Русская панорама, 1998. 416 с.

7 Кузьмин А.Г. Падение Перуна. Становление христианства на Руси. Москва: Молодая гвардия, 1988. 240 с.

сказано только в главе 5), хотя с точки зрения государственно-конфессиональных отношений это важная веха в истории нашей страны, т. к. у русского православного царя появились подданные-мусульмане и вопросы «замирения» новоприсоединенных земель были тесно связаны с попытками их крещения и христианизации. Авторская интерпретация «раскола» Русской Церкви также выглядит достаточно спорной, поскольку сводится лишь к конфликту царя Алексея Михайловича и патриарха Никона, а сама реформа полностью перекалывается на плечи последнего. К сожалению, также ни слова не сказано о «кружке ревнителей благочестия», о том, что и царь и патриарх входили в его состав, и о спорах вокруг предполагаемой реформы. Вместо этого достаточно подробно говорится о старообрядцах-поповцах и старообрядцах-беспоповцах, что, разумеется, тоже очень важно, но вряд ли важнее «кружка» и того факта, что никто из его членов не отрицал необходимости церковной реформы, спорили лишь о методах её проведения.

Главы с 4 по 8 посвящены «синодальному» периоду в истории Русской Церкви, также в них затрагиваются некоторые вопросы взаимоотношений светской власти с другими конфессиями. Такой солидный объём текста (5 глав), посвящённый всего двум столетиям истории государственно-конфессиональных отношений в России, позволил описать их достаточно подробно. Однако, рецензенту всё же представляется, с учётом выделения для «советского» периода истории государственно-конфессиональных отношений всего одной достаточно скудной главы, такой объём излишним. Возможно, стоило каждому из этапов истории государственно-конфессиональных отношений в России уделить одинаково внимания и места в тексте учебного пособия. Однако, это лишь рекомендация. Обратимся всё же к содержательной стороне глав, посвящённых «синодальному» периоду.

В учебном пособии отмена патриаршества и учреждение Синода рассматривается как вполне логичный итог столкновений светской и церковной властей по вопросу о церковных земельных ресурсах, при этом нарушивших традиционную «симфонию» двух властей (светской и церковной), характерную для предшествующих этапов русской истории, хотя в историографии высказывались и прямо противоположные выводы о том, что синодальная реформа Петра I является подлинным воплощением византийской «симфонии»⁸.

8 *Реснянский С. И.* Церковно-государственная реформа Петра I. Протестантская модель или византийское преемство. Москва: ЮНИТИ-ДАНА, 2015. 255 с.

Одним из ключевых вопросов главы 5 является вопрос о месте государственно-конфессиональных отношений в политике «просвещённого абсолютизма». Автор указывает, что в этот период, во многом благодаря церковной реформе Петра I, светской власти в России удалось провести секуляризацию церковных земель, приведшую, однако, не только к понижению социального статуса православного духовенства и ослаблению Церкви как социального института (о чём чаще всего пишут в историографии), но и к возрождению монашеских традиций, восходящих к временам Сергия Радонежского и учению нестяжателей. Кроме того, рассмотрены взаимоотношения Российского государства и других конфессий, отмечена организация при поддержке светских властей Оренбургского духовного собрания (1789 г.) и Таврического духовного правления (1794 г.), созданных для взаимодействия с исповедующими ислам подданными Российской империи. Несколько слов сказано и о взаимодействии светских властей с католиками и протестантами, и даже о некоторых сектах.

В период правления Павла I ключевыми элементами конфессиональной политики стали поддержка Русской Церкви и пожалование её новыми земельными ресурсами, взамен отнятых в годы правления Екатерины II, а также покровительство, оказанное императором Мальтийскому ордену; в период правления Александра I — политика межконфессионального сотрудничества, влияние на которую оказывали личные мистические настроения императора; в период правления Николая I — усиление роли православия и Церкви в официальной идеологии и политике государства, что нашло своё отражение в «уваровской триаде». Эти и некоторые другие особенности государственно-конфессиональных отношений в первой половине XIX в. изложены в главе 6 учебного пособия.

В главе 7 рассмотрены основные вопросы государственно-конфессиональных отношений в годы «Великих реформ» Александра II, к которым отнесены расширения начал веротерпимости и самостоятельности Русской Церкви. Говорится об окончательном завершении преследования старообрядцев (1883 г.), а также о лояльном отношении государства к новым течениям религиозного инакомыслия, например, шундистам. К расширению самостоятельности Русской Церкви автором отнесена ликвидация духовного сословия и реформа духовных семинарий и академий. Отдельно сказано и о создании Русской духовной миссии в Иерусалиме и Императорского Православного Палестинского общества.

Государственно-конфессиональным отношениям в кон. XIX — нач. XX в. посвящена глава 8, два из трёх параграфов которой описывают консервативную политику К. П. Победоносцева, направленную на усиление роли Русской Церкви в жизни государства и общества и борьбу с религиозным инакомыслием (в частности, отмечается направленное против штундистов и других сектантов ужесточение религиозного законодательства). Третий параграф посвящён нарастанию кризисных элементов во взаимоотношениях светской власти и Русской Церкви накануне революции 1917 г., вызванных тем, что после революции 1905–1907 гг., появилась Государственная Дума, внёсшая элемент нестабильности во взаимоотношения светских властей и Русской Церкви. Эти проблемы планировалось решить на Поместном соборе, однако до февральских событий 1917 г. он так созван и не был.

Как уже было сказано, «советскому» периоду государственно-конфессиональных отношений уделена глава 9, ключевыми вопросами которой стали: попытки церковных реформ и антирелигиозная политика Советского государства (Поместный собор 1917–1918 гг., обновленческий «раскол», репрессии против духовенства и верующих в 1920–1930-е гг.), изменения в религиозной политике государства в 1940-е гг. (патриотическая деятельность РПЦ в годы Великой Отечественной войны, встреча И. В. Сталина с тремя митрополитами, внешнеполитическая деятельность РПЦ) и государственно-конфессиональные отношения в 1960–1980-е гг. (гонения эпохи «развернутого строительства коммунизма», сосуществование религиозных организаций и советского государства в эпоху «развитого социализма», государственно-конфессиональные отношения в годы «перестройки»). Любопытным видится объяснение изменения отношения советского государства к РПЦ в годы «перестройки» как желание советских властей опереться на авторитет религиозных организаций при реформировании всех сфер жизни советского общества. Это видится большим упрощением, всё же круг основных причин изменения советской конфессиональной политики в кон. 1980-х гг. был значительно шире, о чём рецензент писал в своих публикациях по теме⁹.

Заключительные 10 и 11 главы учебного пособия посвящены государственно-конфессиональным отношениям в постсоветской России.

9 Тулянов В. А. Русская Православная Церковь и советское государство в год Тысячелетия Крещения Руси: проблемы взаимоотношений // Народы и религии Евразии. 2024. Т. 29. № 1. С. 113–125; Он же. Законодательство СССР и РСФСР о религиозных организациях: к вопросу о демократизации положения Русской Православной Церкви в годы перестройки // Вестник МГПУ. Серия: Исторические науки. 2024. № 2 (54). С. 109–124.

В них читателю представляется подробная статистика по количеству верующих в России, их конфессиональной принадлежности, об уровне доверия религиозным институтам и т. д. Достаточно подробно проанализированы закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990 г.) и закон РФ «О свободе совести и религиозных объединениях» (1997 г.). Сделан справедливый вывод о несостоятельности религиозного законодательства до 1997 г., не препятствовавшего проникновению в Россию различных радикальных религиозных верований (например, секты «Аум Синрикё»).

Итак, учебное пособие А. Ю. Полунова представляет несомненный научный и научно-педагогический интерес как единственное на данный момент учебное пособие, посвящённое государственно-конфессиональным отношениям на протяжении всей российской истории, при этом не ограничивающееся рассмотрением сугубо отношений государства и РПЦ, но и аккумулирующее достижения новейшей историографии вопроса. Большая часть высказанных в рецензии замечаний носят скорее рекомендательный характер и могут быть устранены при подготовке переизданий учебного пособия.

Библиография

- Башнин Н. В., Устинова И. А., Шамина И. Н. Высшее духовенство в начале церковной реформы Петра I: правовой статус и имущественное положение. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2022.
- Гайденок П. И. Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. Москва: Университетская книга, 2013.
- Гайденок П. И. Священная иерархия Древней Руси (XI–XIII вв.): зарисовки власти и повседневности. Москва: Университетская книга, 2014.
- Карпов А. В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. Санкт-Петербург: Алетейя, 2008.
- Кузьмин А. Г. Падение Перуна. Становление христианства на Руси. Москва: Молодая гвардия, 1988.
- Петрухин В. Я. Крещение Руси: от язычества к христианству. Москва: АСТ; Астрель, 2006.
- Петрухин В. Я. Русь в IX–XI вв. От призвания варягов до выбора веры. Москва: ФОРУМ; Неолит, 2013.
- Полунов А. Ю. Государственно-конфессиональные отношения в России: история и современность: Учебное пособие. Москва: Прометей, 2024.
- Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. Москва: Русская панорама, 1998.

Реснянский С. И. Церковно-государственная реформа Петра I. Протестантская модель или византийское преемство. Москва: ЮНИТИ-ДАНА, 2015.

Тулянов В. А. Русская Православная Церковь и советское государство в год Тысячелетия Крещения Руси: проблемы взаимоотношений // Народы и религии Евразии. 2024. Т. 29. № 1. С. 113–125.

Тулянов В. А. Законодательство СССР и РСФСР о религиозных организациях: к вопросу о демократизации положения Русской Православной Церкви в годы перестройки // Вестник МГПУ. Серия Исторические науки. 2024. № 2 (54). С. 109–124.

Владислав Андреевич Тулянов

кандидат исторических наук

доцент кафедры истории России

Государственного университета просвещения

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 3 (58) • 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>
Научные редакторы	<i>иеродиакон Григорий (Трофимов), С. Г. Холопов</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
Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 23⅞
Подписано в печать 15.09.2025