

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№1 (13)
2025



Сергиев Посад
2025

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№1 (13)
2025



Sergiev Posad
2025

ISSN 2658-7491

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025. – № 1 (13). – 112 с.

«Вопросы богословия» (Theological Questions) – научный журнал Московской духовной академии, посвящённый ключевым вопросам современного богословия. Основные направления исследований: систематическое богословие, антропология, апологетика, философия, религиоведение, патрология.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология

5.11.2 Историческая теология

5.11.3 Практическая теология

09.00.14. Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Игумен Адриан (Пашин)

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Московской духовной академии,
секретарь Учёного совета МДА,
заведующий кафедрой богословия Московской духовной академии

Научный редактор: Саркис Вадимович Санаянц

магистр богословия
научный сотрудник кафедры богословия
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Стефан Домусчи, (ответственный редактор) кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Алексей Михайлович Гагинский, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Михаил Степанович Иванов, доктор богословия, заслуженный профессор Московской духовной академии

Павел Георгиевич Носачев, доктор философских наук, профессор кафедры богословия Московской духовной академии, профессор Высшей школы экономики

Анатолий Анатольевич Парпара, кандидат медицинских наук, магистр богословия, преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Александр Александрович Солонченко, кандидат богословия, доцент
кафедры богословия Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв, магистр филологии и истории Древ-
него Востока, старший преподаватель кафедры богословия Мо-
сковской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Chief editor: Adrian (Pashin), Hegumen

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy, Secretary of the Academic

Council of the Moscow Theological Academy, Head of the Theology

Department of the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Sarkis Vadimovich Sanayants

MA in Theology

Acting Research Fellow at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Stephan Domuschi, (Editor-in-chief) PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Alexey Mikhailovich Gaginsky, PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor of the Moscow Theological Academy

Pavel Georgievich Nosachev, Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy, Professor at the HSE University

Anatoly Anatolyevich Parpara, PhD in Medicine, MA in Theology, Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Alexandr Alexandrovich Solonchenko, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Eugeny Viktorovich Tkachev, MA in Theology and the History of Ancient East, Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

СОДЕРЖАНИЕ

11 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ

Догматическое богословие

13 **Александр Дмитриевич Пономарёв**

О добровольности и естественной необходимости безукоризненных страстей во Христе: к вопросу о границах между Православием и монофизитством

Сектоведение

36 **Священник Сергей Драган**

О современном влиянии эзотерического буддизма на Россию

Сравнительное богословие

56 **Иван Сергеевич Филиппов**

Оценка длительной катехизации в современной Католической Церкви

Философия

71 **Александр Питык**

Синтез христианства и анархизма в свете западного богословия

83 **Дмитрий Сергеевич Гришаев**

Логическое обоснование теистического аргумента «от зла» в неотомистской теодицеи католического аналитического теолога П. А. Макдональда Младшего

Русская патрология

97 **Максим Александрович Терербун**

Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах преподобного Амвросия Оптинского

РЕЦЕНЗИИ

109 **Михаил Всеволодович Ковшов**

Рецензия на: С. Е. В. Cranfield. Romans: A Shorter Commentary. (Eerdmans Classic Biblical Commentaries (ECBC)). Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2018. 406 pp.

CONTENTS

- 11 **List of Abbreviations**
- RESEARCH
- Dogmatic Theology*
- 13 **Aleksandr Dmitrievich Ponomarev**
On the Voluntariness and Natural Necessity of Impeccable Passions in Christ:
On the Question of the Boundaries Between Orthodoxy and Monophysitism
- Sect Studies*
- 36 **Priest Sergey Dragan**
On the Contemporary Influence of Esoteric Buddhism on Russia
- Comparative Theology*
- 56 **Ivan Sergeevich Filippov**
Evaluation of Prolonged Catechesis in the Contemporary Catholic Church
- Philosophy*
- 71 **Aleksandr Pityk**
Synthesis of Christianity and Anarchism in Light of Western Theology
- 83 **Dmitry Grishaev**
Logical Justification of the Theistic Argument “from Evil” in the Neothomistic
Theodicy of the Catholic Analytical Theologian P.A. MacDonald Jr.
- Russian Patrology*
- 97 **Maksim Aleksandrovich Terebun**
The Psychosomatic Method of Practicing the Jesus Prayer in the Works
of St. Ambrose of Optina
- REVIEWS
- 109 **Mikhail Vsevolodovich Kovshov**
C. E. B. Cranfield. Romans: A Shorter Commentary. (Eerdmans Classic Biblical
Commentaries (ECBC)). Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2018. 406 pp.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- БТ Богословские труды. М.: Изд. Московской патриархии, 1960–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1821–.
- CCL Corpus christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1947–.
- JBL Journal of Biblical Literature. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1890–.
- NRT Nouvelle revue theologique. Paris; Bruxelles: A. S. B. L. Nouvelle revue théologique, 1869–.

УЧРЕЖДЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ

- ББИ Библийско-богословский институт св. апостола Андрея
- РНБ Российская национальная энциклопедия
- СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева лавра
- ЦНЦ ПЭ Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- КГУ Курский государственный университет
- МДА Московская духовная академия
- ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
- РХГА Российская христианская гуманитарная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

О ДОБРОВОЛЬНОСТИ И ЕСТЕСТВЕННОЙ НЕОБХОДИМОСТИ БЕЗУКОРИЗНЕННЫХ СТРАСТЕЙ ВО ХРИСТЕ: К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВИЕМ И МОНОФИЗИТСТВОМ

Александр Дмитриевич Пономарёв

магистр теологии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

ponomareff@theological.ru

Для цитирования: Пономарёв А. Д. О добровольности и естественной необходимости безукоризненных страстей во Христе: к вопросу о границах между Православием и монофизитством // Вопросы богословия. 2025. № 1 (13). С. 13–35. DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.001

Аннотация

УДК 27-284

В настоящей статье был исследован вопрос о проявлении естественных, безукоризненных страстей в Господе Иисусе Христе, который не получил широкого освещения в православной догматике. Главным нервом в данном вопросе является учение о нарочитом «попускании» во Христе каждой конкретной страсти Его божественной волей, которое оформилось в среде монофизитов у Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского. Однако, подобное понимание позднее было характерно для прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, что вызывает к нему неоднозначное отношение в православной среде и не позволяет провести чёткого различия между православным учением и моноэнергизмом относительно этого вопроса. В противовес позиции прпп. Максима и Иоанна в статье рассматривается ряд высказываний других отцов, среди которых выделяется

Леонтий Византийский и свт. Софроний Иерусалимский, учение которых относительно добровольности схоже между собой и заключается в сочетании добровольного воплощения Христа с одновременным подвержением Себя естественной, природной необходимости, но, в то же время, в их понимании Спаситель всегда имел власть возвыситься над страданиями сверхъестественным образом. Такое «леонтьевское» понимание добровольности видят в качестве православного проф. В. В. Болотов, А. И. Бриллиантов и прот. Сергей Булгаков.

Ключевые слова: Безукоризненные (естественные) страсти, добровольность, воля, природа, естественная необходимость, моноэнергизм, афтартодокетизм, монофизитство, Севир Антиохийский, Юлиан Галикарнасский, Леонтий Византийский, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Максим Исповедник.

On the Voluntariness and Natural Causality of Sinless Passions in Christ: to the Question of the Boundaries between Orthodoxy and Monophysitism

Alexander D. Ponomarev

MA in Theology

Academy, Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

ponomareff@theological.ru

For citation: Ponomarev, Alexander D. "On the Voluntariness and Natural Causality of Sinless Passions in Christ: to the Question of the Boundaries between Orthodoxy and Monophysitism". *Theological questions*, no. 1 (13), 2025, pp. 13–35 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.001

Abstract. This article examines the issue of the manifestation of natural, sinless passions in the Lord Jesus Christ, which has not received wide coverage in Orthodox dogmatics. The main nerve in this issue is the teaching on the deliberate «permission» of each specific passion in Christ by His divine will, which was formed by anti-Chalcedonian Severus of Antioch and Julian of Halicarnassus. However, such an understanding later was characteristic of the St. Maxim the Confessor and John of Damascus, which causes an ambiguous attitude towards it in the Orthodox thought and does not allow a clear distinction to be made between the Orthodox teaching and the monoenergism. In contrast to the position of the St. Maximus and St. John, the article examines several statements by other Fathers, among whom stand out Leontius of Byzantium and St. Sophrony of Jerusalem, whose positions regarding voluntariness are similar and consist in the fact that Christ combines in Himself voluntary incarnation with the simultaneous assumption of natural causality and self-moving human will; at the same time, the Savior always had the power to exalt Himself above human sinless passions in a supernatural way. Such «Leontiefian» understanding of voluntariness is exactly seen as Orthodox by prof. V. V. Bolotov, A. I. Brilliantov and archpriest Sergei Bulgakov.

Keywords: Sinless (natural) passions, voluntariness, will, nature, natural causality (necessity), monoenergism, aphantodocetism, monophysitism, Severus of Antioch, Julian of Halicarnassus, Leontius of Byzantium, St. John of Damascus, St. Maxim the Confessor.

Введение

В Православном богословии классическим является разделение страстей на естественные и противоестественные, или безукоризненные и укоризненные (негреховные и греховные соответственно). Такое разделение было сформулировано прп. Максимом Исповедником в «Богословско-полемических трактатах» в полемике с монофелитством¹. Под естественными, или безукоризненными страстями понимаются такие негреховные проявления человеческой природы, как голод, жажда, усталость, страх и т. п., которые вошли в жизнь в результате грехопадения² и наследуются людьми по природе от рождения³. По общему согласию святых отцов, естественные страсти Господь Иисус Христос воспринял сущностно, то есть по человеческой природе в воплощении.

Вопрос о *проявлении* естественных страстей во Христе наиболее активно обсуждался в первой половине VI в. Поводом к этому послужили разногласия в среде антихалкидонитов, а именно между Севиром

- 1 «Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они наказание (*греч.* ἐπίτιμία), а в другом бесчестие (*греч.* ἀτιμία); и в первом они проявляют, а во втором совершенно искажают характер нашей природы. Итак, то [неукоризненные страсти] Он как человек ради нас по Собственной воле воспринял сущностно, одновременно становясь залогом нашей природы и отменяя вынесенный нам приговор; а это [то есть укоризненные страсти], в свою очередь, как человеколюбец усвоил Себе домостроительно, узнаваемый как один из нас и по нашему непокорному нраву [тропосу], чтобы, совершенно его за нас истребив, как огонь воск или солнце испарения земли, Он смог уделить нам Своих свойств и сделать бесстрастными уже здесь, а нетленными по обетованию» (*Maximus Confessor. Tomus Dogmaticus ad Marinum Presbyterum // PG. T. 91. Col. 237B. Рус пер.: Максим Исповедник, прп. Догматический томос к пресвитеру Марину (Opusc. 20) // Он же. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). СПб., 2014. С. 446).*
- 2 Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Природные же и непредосудительные страсти суть не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь из-за осуждения за преступление, как например голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука (от которой пот и капли крови), помощь от ангелов из-за немощи природы и подобное, что по природе присуще всем людям» (*Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры, 64. // Он же. Источник знания. М., 2002. С. 277).* Прот. Олег Давыденков отмечает, что, «по всей видимости, некоторые из этих состояний (потребности в пище и питии, усталость от физического труда) существовали и до грехопадения. Однако вследствие грехопадения произошло их изменение, до падения эти состояния не имели характера тления, т. е. не разрушали человеческое естество и не влекли его к греховным страстям» (*Олег Давыденков, свящ. Догматическое богословие: Учебное пособие. М., 2017. С. 364. Сноска 1).*
- 3 См. подробнее: *Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 2) // БВ. 2024. № 2 (53). С. 32–57.

Антиохийским (465–538 гг.) и Юлианом Галикарнасским († после 527 г.). В период с 510 по 527 гг. между ними возникла полемика относительно тленности тела Спасителя. С православной точки зрения, Юлиан отвергал, что Христос воспринял тело во всём единосущное нам⁴, кроме греха, и утверждал, что оно было воспринято нетленным в воплощении⁵. С такой радикальной позицией Юлиана не был согласен даже Сефир, понимая, что подобное утверждение нарушает единосущие Христа нам по человечеству, поэтому занял умеренную точку зрения⁶.

1. Аспекты христологии Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского относительно добровольности естественных страстей Христа

Учение Юлиана получило название афтартодокетизма (от *греч.* ἄφθαρτος — нетленный, и δοκέω — казаться)⁷. Основным утверждением афтартодокетов было то, что элементы человеческого естества во Христе

- 4 Юлиан отвергал страстность Христа, но считал, что это не мешает быть Ему единосущным с нами: «Мы не утверждаем, что Он (Христос) единосущен нам из-за страстности, но по причине той же самой сущности, так что даже если Он бесстрастен и нетленен, то все-таки единосущен нам, поскольку имеет ту же природу. Ведь у Него не иная сущность в силу того, что Он Сам пострадал добровольно, а мы испытываем те же страдания не добровольно» (*Юлиан Галикарнасский. Догматические фрагменты, 52 («Additiones») / пер. иер. Олега Давыденкова // Литературные традиции христианского Египта. М., 2008. С. 172–173*). В том числе отсюда видно, что Юлиан полагал, что тленность, или страстность естества является следствием греха, а не наследуется по природе. Поскольку Христос безгрешен, то и тленность не могла коснуться Его. Так, в 60-м «Догматическом фрагменте» Юлиан, ссылаясь на свт. Кирилла Александрийского, пишет, что «грех есть причина всякого тления» (Там же. Фрагмент 60. С. 174).
- 5 Согласно Леонтию Византийскому, афтартодокеты утверждали, что «...то тело, которое от Матери, взяв из Ёе чрева тленным, Он сразу же превратил в нетление» (*Леонтий Византийский. Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов // ESSE: Античная традиция и патологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. С. 221*). Собственно, сам Юлиан в своём обширном «*Tomus*», составленном против Севира, пишет: «Тленное по общему [с нами] естеству, а не иначе, — ведь оно от тленного и воспринято, — оно через единение со Словом сделалось нетленным...» (*Юлиан Галикарнасский. Догматические фрагменты, 7 («Tomus») / пер. с греч. иер. Олега Давыденкова // Богословский Сборник. М., 2002. № 9. С. 54*).
- 6 См. подробнее: *Кожухов С., диак.* Халкидониты и монофизиты в первой половине VI в. и полемика между ними // Церковь, общество и культура в Поздней Античности и Средневековье: Учебное пособие / сост. Г. Е. Захаров. М., 2022. С. 42–47.
- 7 Первое упоминание термина «афтартодокетизм» встречается около 515 г. у Иоанна Кесарийского Грамматика. Прп. Анастасий Синаит родоначальником этой ереси считал

существуют «превыше нашей природы» (*греч.* ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν φύσιν)⁸. Они также учили, что именно нетлением плоти Господа, а не ипостасным соединением с божественной природой объясняется Его безгрешность. Юлиан не считал, что страдания Христа были иллюзорными, но отрицал их естественный характер. Как пишет о. Олег Давыденков: «По мнению Юлиана, Христос при сколь угодно долгом посте не должен был испытывать ни голода, ни иных неприятных ощущений, но лишь для того, чтобы уподобиться нам, Он после поста заставлял Себя испытать голод. <...> Он естественным образом не чувствовал боли, но “принуждал” Свое человечество испытать совершенно неестественное для него страдательное состояние»⁹.

В богословии закрепился тезис, согласно которому граница между православием и афтартодокетизмом проводится «не по принципу вольное — невольное, а по принципу естественное — противоестественное»¹⁰. То есть основным отличительным признаком афтартодокетизма считается отрицание единосущия Христа людям по человечеству. Поэтому главным предметом полемики между православными и афтартодокетами была характеристика человеческой природы Спасителя, тогда как вопрос о *добровольности* переживания Им страдательных состояний в богословском дискурсе ушёл на второй план. Но если основная отличительная граница по признаку «естественное — противоестественное» прояснена и не требует дополнительного рассмотрения, то граница по признаку «вольное — невольное», как видится, не была чётко и однозначно проведена.

Впрочем, если существенное отличие православия от афтартодокетизма действительно проходит по признаку «естественное — противоестественное», то иначе дело обстоит с богословской системой умеренного монофизитства Севира. Антиохийский патриарх признавал, что движение человечества Христова осуществлялось в соответствии с законами человеческой природы, но он исповедовал «единое

не Юлиана, а Гайана, другого сподвижника Севира. См., например: *Адриан (Пашин), игум.* «Евхаристический» аргумент в полемике святого Анастасия Синаита с афтартодокетами // Богословский вестник. 2015. № 16–17. С. 58.

8 *Олег Давыденков, свящ.* Афтартодокетизм // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 194.

9 *Олег Давыденков, свящ.* Догматическое богословие: Учебное пособие. М., 2017. С. 366.

10 Этот тезис был сформулирован В. В. Болотовым, вероятно, опираясь на полемику прп. Анастасия Синаита с афтартодокетами. См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. С. 345; *Адриан (Пашин), игум.* «Евхаристический» аргумент в полемике святого Анастасия Синаита с афтартодокетами // БВ. 2015. № 16–17. С. 63; *Олег Давыденков, свящ.* Афтартодокетизм // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 194.

богомужное действие», т. е. моноэнергизм, согласно которому согласование двух волей в богочеловеческом синтезе возможно исключительно как давление божественной воли на человеческую, что, как отмечает прот. Олег Давыденков, «ведет к поглощению последней волей божественной»¹¹. В «Послании к Экумению» Севир, ссылаясь на свт. Кирилла Александрийского¹², говорит, что «иногда Христос *пускал*¹³ Своей плоти испытывать ей свойственное»¹⁴. Подобное утверждение Севир высказывает и в трактате «Против нечестивого Грамматика», направленного против Иоанна Грамматика Кесарийского¹⁵. Исследовательница Р. Чеснат делает справедливое заключение: согласно учению Севира Христос «имел человеческую волю, но она не была самобытной... Она не действовала помимо божественной воли, которой она принадлежит»¹⁶. Таким образом, в христологии Севира источник движения человечества Спасителя лежит в Его Божестве, а человеческая воля является всего лишь пассивным инструментом, позволяющим воплотившемуся Слову действовать в соответствии с законами человеческой природы¹⁷. Иными словами, моноэнергизм Севира ведёт к тому, что человеческая воля Христа лишена активности и самобытности (самодвижности). Весьма образно отличия между двумя описанными антихалкидонскими партиями сформулировал проф. В. В. Болотов:

«Севир и Юлиан полагали, что в каждый единичный момент страдание Богочеловека было следствием Его произволения, Его на каждый момент даваемого согласия. Но различие между ними состояло в том, что Юлиан смотрел,

- 11 Олег Давыденков, *прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли / дисс. на соискание степени доктора теологии. М., 2018. С. 282.
- 12 *Severus of Antioch. Letter 1 to Oecumenius the Count, about Properties and Operations* // PO. Vol. 12. Fasc. 2. P. 184–185 [12–13]; *Cyrrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum X* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 139.
- 13 А. Гриллмайер отмечает, что «Божественное *пускание* страдать (divine permission to suffer), которое Слово давало Его человеческой природе», одинаково поддерживали и Юлиан и Севир, причём Юлиан в своём утверждении опирался на свт. Григория Нисского (*Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, 1995. P. 104*).
- 14 Олег Давыденков, *прот.* Христологическая система умеренного... С. 282. Курсив мой. – А. П.
- 15 См. подробнее: *Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, 1995. P. 162*; *Hovorun, C. Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden, 2008. P. 16–17*.
- 16 Цит. по: там же; *Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. New York, 1976. P. 27*.
- 17 Там же.

так сказать, сверху вниз, от божества к человечеству, Сефир снизу вверх, от человечества к божеству. Для Севира страдания даны были уже в самой природе человечества [но каждый раз попускаются божественной волей Христа], оно страдало *κατὰ φύσιν*; Юлиан не признавал этой физичности. Для Юлиана вполне естественно было говорить, что Бог-Слово добровольно позволяет Своему телу испытывать страдания; с точки же зрения Севира было естественнее сказать, что Бог-Слово [при воплощении] добровольно возвышает Свое тело над естественными законами телесности, и когда Он берет [отбрасывает назад], так сказать, назад эту *suspensio*, то тело ниспадает до уровня своих законов и страдает. Для Юлиана согласие имело смысл вполне активный; Сефир должен был полагать в нём моменты пассивности, инертности: и, чтобы выразиться образно, это снисхождение человечества Христова до страдания и смерти для Юлиана было *bémo*’ем, понижавшим Его естественный тон, для Севира же это был лишь *bécarre*, уничтожавший действие предшествующего *dièse*’а»¹⁸.

Таким образом, и в христологии Севира, и в христологии афтартодокетов *добровольность естественных страстей* во Христе сводится к их намеренному *попусканию* божественной волей. По выражению Болотова, «...в каждый единичный момент страдание Богочеловека было следствием Его произволения, Его на каждый момент даваемого согласия»¹⁹. Только для Юлиана при каждом «попускании» плоть Христа как бы снисходит от уровня нетления к тленности, чудесным (сверхъестественным) образом «опуская» свое естество на «уровень ниже», а для Севира попускание заключается в приведении божественной волей пассивной плоти, словно инструмента, в действие. Возникает вопрос, в чём именно заключается качественное отличие монофизитского представления от православного относительно добровольности естественных страстей?

18 *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. С. 345. Вставки мои. — *А. П.* В качестве образного примера Болотов обращается здесь к музыкальной терминологии знаков альтерации, где бемоля — понижение на полтона, диэз — повышение на полтона, бекар — отмена знака. В примере с богословием Севира — это «бекар», отменяющий «диэз», который с самого момента воплощения не позволял проявляться естественным страстям. В христологии Юлиана — естественный «тон» человеческой природы Бога-Слова при воплощении уже заведомо выше, поэтому ему необходимо понижаться с помощью «бемоля» до уровня естественных страстей.

19 *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. С. 345.

2. Православное учение. Проблема прпп. Иоанна Дамаскина и Максима Исповедника

В православном догматическом богословии вопрос о добровольности естественных страстей не был пристально рассмотрен и не получил проясненного, развернутого ответа. В «Догмате 170 святых отцов VI Вселенского Собора» провозглашается, что во Христе две воли, или два естественных действия, неразлучно, неизменно, нераздельно и неслиянно действующих, где человеческое хотение Христа не противостоит божественной воле, а «паче же и подчиняется»²⁰. Среди православных богословов нередко можно встретить такое понимание, согласно которому Господь во время Своей земной жизни (до Воскресения) именно *пускал* Своей божественной волей проявляться естественным страстям. Причём в качестве источника такого толкования часто видят²¹ следующие слова из «Точного изложения Православной веры» прп. Иоанна Дамаскина:

«Конечно, естественные наши страсти были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нём, когда Он *пускал* (греч. *παρεχώρει*)²² плоти терпеть свойственное ей, а превыше

- 20 «И две естественныя воли или хотения в Нём, и два естественныя действия, неразлучно, неизменно, нераздельно, неслиянно, по учению святых отец наших, такжеже проповедуем; два же естественныя хотения не противныя, да не будет, якоже нечестивии еретицы рекоша, но Его человеческое хотение, последующе, и не противостоящее, или противоборствующее, паче же и подчиняющееся Его Божественному и всемогущему хотению» (Каноны или книга правил святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец. Догмат ста семидесяти святых отец Шестого Вселенского Собора, Константинопольского. О двух волях и действиях в Господе нашем Иисусе Христе (680). Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016. С. 5–6). В словах «паче же и подчиняется» у нас нет оснований видеть онтологическое первенство воли божественной, и это не означает, что человеческая воля всегда как бы подчинена божественной.
- 21 Такое мнение встречаем, например, у Г. И. Беневича, см.: *Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения* (Opuscula Theologica et Polemica) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневича. СПб., 2014. С. 113, 208–209, 519, 630. Или, например, В. Немыченков, ссылаясь на приведённую далее в основном тексте цитату прп. Иоанна Дамаскина, пишет, что «Его неукоризненные страсти (голод, жажда, усталость, боль и т. п.) были добровольными» (*Немыченков В. И. О сострадании Бога человеку // Развитие личности. 2016. № 4. С. 179*).
- 22 Приводим полный текст на древнегреческом по «Патрологии» Миня: Ἀμέλει τὰ φυσικά ἡμῶν πάθη κατὰ φύσιν, καὶ ὑπὲρ φύσιν ἥσαν ἐν τῷ Χριστῷ. Κατὰ φύσιν μὲν γὰρ ἐκινεῖτο ἐν αὐτῷ, ὅτε παρεχώρει τῇ σαρκὶ παθεῖν τὰ ἴδια · ὑπὲρ φύσιν δὲ, ὅτι οὐ [«οὐ γὰρ» или «οὐδὲ γὰρ»] προηγεῖτο ἐν τῷ Κυρίῳ τῆς θελήσεως τὰ φυσικά · οὐδὲν γὰρ ἠναγκασμένον ἐπ' αὐτοῦ

естества потому, что естественное во Христе не предвзяло Его хотения. В самом деле, в Нём ничего не усматривается вынужденного, но всё — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер»²³.

В этой цитате можно увидеть классическую православную установку, согласно которой во Христе нет ничего вынужденного, потому что весь Его подвиг воплощения и вся Его земная жизнь вплоть до смерти — были Его свободным выбором. Это видно хотя бы из слов Спасителя относительно Своей смерти: *никто не отнимает её у Меня, но Я Сам отдаю её. Имею власть отдать её и власть имею опять принять её* (Ин. 10, 18). Относительно естественных страстей прп. Иоанн, с одной стороны, пишет, что они возбуждались во Христе сообразно с естеством, однако с другой стороны, он добавляет, что они именно *попускались* (παρεχώρει), то есть как бы разрешались или допускались божественной волей. Прп. Иоанн здесь как будто полемизирует с тем, что если допустить возбуждение страстей согласно только лишь человеческой природе (без попускания их волей божественной), то они тогда будут *вынужденными*, подчиненными *природной необходимости*, т. е. как будто бы потеряется аспект *добровольности* (об этом говорит его фраза «в самом деле, в Нём ничего не усматривается вынужденного, но всё — добровольное»).

Однако, в своем трактате «О ста ересьях вкратце», описывая ересь афтартодокетов, прп. Иоанн пишет, что, согласно их учению, Господь претерпел страдания «не таким же образом, как мы. Ибо мы переносим страдания по естественной необходимости, Христос же, по их словам, переносил их добровольно и не был рабом законов естества»²⁴. На первый взгляд, из этой цитаты напрашивается вывод, что (по мнению прп. Иоанна) по православному учению Спаситель, как и мы, был рабом законов естества. Действительно, если в афтартодокетизме отрицается *естественная необходимость* безукоризненных страстей Христа²⁵, то в православном вероучении отрицание естественной необходимости недопустимо. Но означает ли естественная необходимость

θεωρεῖται, ἀλλὰ πάντα ἐκούσια. Θέλων γὰρ ἐπεινήσῃ, θέλων ἐδίψῃσῃ, θέλων ἐδειλιάσῃ, θέλων ἀπέθανεν (Iohannes Damascenus. Expositio fidei // PG. 94. Lib. III, XX. Col. 1084A).

23 Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 3, 20 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб, 1913. С. 286. Курсив мой. — А. Л.

24 Иоанн Дамаскин, прп. О ста ересьях вкратце, 84. // Он же. Источник знания. М., 2002. С. 148.

25 См. также: Кожухов С., диак. Халкидониты и монофизиты в первой половине VI в. и полемика между ними // Церковь, общество и культура в Поздней Античности и Средневековье: Учебное пособие / сост. Г. Е. Захаров. М., 2022. С. 45.

рабское подчинение Христа законам естества, некую *непреодолимую принудительность страстей*? Как видится, именно этот нерв вопроса и остается без ответа у прп. Иоанна Дамаскина.

Но, все-таки, мы должны признать, что приведенная выше цитата из «Точного изложения Православной веры» носит оттенок моноэнергизма, так как в ней отрицается естественная необходимость страстей, а плоть Христа представляется скорее как пассивный инструмент. У нас есть основания предполагать, что эта цитата была почерпнута им из «Диспута с Пирром» прп. Максима Исповедника, т. к. обнаруживается их заметное сходство. Прп. Максим утверждает следующее:

«...природные свойства в Господе не предшествуют (*греч.* οὐ προηγεῖται)²⁶ желанию, как в нас, но, как действительно испытывая голод и жажду, Он испытывал их не тем же образом, что и мы, а превосходящим нас (*греч.* ὑπὲρ ἡμᾶς) (ибо добровольно), так и воистину оробев, Он оробел не так, как мы, а превыше нас. Одним словом, у всего природного во Христе есть и сверхъестественный образ, сопряженный с Его собственным определением, чтобы удостоверяться через определение, и домостроительство — через образ»²⁷.

Мысль прп. Максима заострена на словах: «Природные свойства в Господе не предшествуют желанию, как в нас» (*греч.* Οὐ γὰρ προηγεῖται ἐν τῷ Κυρίῳ καθάπερ ἐν ἡμῖν, τῆς θελήσεως τὰ φυσικά). То же самое, практически дословно, пишет и прп. Иоанн Дамаскин: «...естественное во Христе не предваряло Его хотения» (*греч.* οὐ προηγεῖτο ἐν τῷ Κυρίῳ τῆς θελήσεως τὰ φυσικά)²⁸. Прп. Максим называет образ проявления

26 Приводим полный греческий текст: Οὐ γὰρ προηγεῖται ἐν τῷ Κυρίῳ καθάπερ ἐν ἡμῖν, τῆς θελήσεως τὰ φυσικά · ἀλλ' ὡσπερ πεινάσας ἀληθῶς, καὶ διψήσας, οὐ τρόπῳ τῷ καθ' ἡμᾶς ἐπεινάσεν καὶ ἐδίψησεν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ ἡμᾶς · ἐκουσίως γάρ · οὐτῶ καὶ δευλιᾶσας ἀληθῶς, οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς ἐδευλίασε. Καὶ καθόλου φάναι, πᾶν φθισικὸν ἐπὶ Χριστοῦ, συνημμένον ἔχει τῷ κατ' αὐτὸ λόγῳ καὶ τὸν ὑπὲρ φύσιν τρόπον · ἵνα καὶ ἡ φύσις διὰ τοῦ λόγου πιστωθῆ, καὶ ἡ οἰκονομία διὰ τοῦ τρόπου (*Максим Исповедник, прп.* Состоявшийся в <провинции> Африка диспут <прп.> Максима с Пирром, <бывшим патриархом Константинопольским> // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 162).

27 *Максим Исповедник, прп.* Состоявшийся в <провинции> Африка диспут <прп.> Максима с Пирром, <бывшим патриархом Константинопольским> // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 163.

Стоит отметить, что данное утверждение прп. Максим сделал, отвечая на вопрос Пирра относительно робости (*греч.* δευλία).

28 Что является практически дословной цитатой и может говорить нам о том, что прп. Иоанн скорее всего взял эту мысль у прп. Максима Исповедника.

естественных страстей во Христе «превосходящим наш» (*греч.* ὑπὲρ ἡμᾶς), прп. Иоанн — превышеестественным (*греч.* ὑπὲρ φύσιν).

Однако, в том же «Диспуте с Пирром», незадолго до этого утверждения, прп. Максим озвучил другую мысль. Пирр не признавал человеческой воли у Христа, исходя из той установки, что всё «природное непременно и вынужденно»²⁹, поэтому для него признать вторую природную волю означало отрицать у Господа «всякое добровольное движение»³⁰. (Из этого следует, что один из главных мотивов их полемики заключался именно в вопросе о добровольности, в стремлении не допустить во Христе ничего вынужденного). На это Пирру прп. Максим отвечает следующее:

«Не только у Божественной и нетварной природы *ничто природное не вынуждено*, но даже и у сотворенной и мыслящей. Ведь то, что по природе разумно, обладает разумным стремлением как природной способностью, которая и называется хотением мыслящей души, посредством которого мы, желая, помышляем, и, помышляя и желая, хотим. И желая, мы ищем, рассматриваем и советуемся, и судим, и настраиваемся, и предпочитаем, и видим, и пользуемся. <...> Ведь если <...> природное обязательно вынуждено, а Бог есть Бог по природе, по природе Благой, по природе Создатель, то Бог будет и Богом, и Благом, и Создателем по необходимости, что даже мыслить, не то что говорить, есть последнее богохульство. Ибо кто применяет принуждение? Рассмотрим же, любезный, если угодно, богохульство данной предпосылки и так: если говорящий о двух природных волях во Христе, по-твоему, отрицает у Него всякое добровольное движение, необходимо, чтобы желающие по природе имели недобровольное желание, а по природе не желающие — добровольное. Значит, не только у Бога, Который превыше сущего, но и у всех мыслящих и разумных существ, по природе способных желать, движение будет добровольным. Впрочем, блаженный Кирилл в третьей главе “Возражений на Феодоритовы порицания” избавил нас от лишних трудов, прямо заявив: “Ничто природное в мыслящей природе не против воли”. И кто захочет, сможет [в том] убедиться, имея на руках эту главу»³¹.

Таким образом, в логике самого прп. Максима усматривается внутреннее противоречие: если «ничто природное не вынуждено», то зачем

29 *Максим Исповедник, прп.* Состоявшийся в <провинции> Африка диспут <прп.> Максима с Пирром, <бывшим патриархом Константинопольским> // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 155.

30 Там же.

31 Там же. С. 155–157.

тогда добавлять «дополнительную», «над-природную» добровольность? Это противоречие, по-видимому, вызвано тем, что несмотря на утверждение св. Исповедника о том, что «ничто природное не вынужденно», всё равно для него открытым остается вопрос, являются ли естественные безукоризненные страсти добровольными, или всё же вынужденными природой? Другими словами, когда человек (в данном случае Иисус Христос) жаждет, алчет, хочет спать (и т. п.), разве не сама плоть понуждает его к этому, лишая «свободного существования»? Этот вопрос в диспуте с Пирром напрямую не ставится.

3. Естественная необходимость и добровольность страстей у Леонтия Византийского и свт. Софония Иерусалимского

Вернемся к «нерву» православной полемики с учением моноэнергизма и монофелитства. Точно такой же вопрос, как и Пирр, задаёт анонимный афтартодокет³² в трактате Леонтия Византийского «Против афтартодокетов», написанным в форме платоновского диалога (540–543 гг.³³): «Разве плоть страдала не потому, что Слово этого хотело, но подчинилось законам природы?»³⁴. Византийский богослов даёт следующий ответ:

«...случается, что плоть возвышается над природными страданиями, когда Слово дарует ей, как часто бывало, власть над страданиями. Так что соединение (συνφύσιον) Слова с плотью является нераздельным и совершенно

- 32 А. Грильмайер, придерживаясь версии Л. Перроне, допускает, что Леонтий Византийский ведёт диспут против реальных представителей афтартодокетизма. См.: *Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, 1995. P. 214, n. 95.* В то же время, допустимо и то, что в своём сочинении Леонтий, суммировав весь свой опыт столкновения с представителями афтартодокетизма в Константинополе, синтезировал их учение в лице вымышленного оппонента.
- 33 Исследователи склоняются к тому, что практически все сочинения Леонтия были написаны в этот период. См.: *Щукин Т. А., Беневич Г. И. Леонтий Византийский // ПЭ. 2020. Т. 40. С. 534–545.*
- 34 *Леонтий Византийский. Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов (Contra aphthartodocetas) // ESSE: Античная традиция и патрологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. С. 222.* Или далее афтартодокет говорит, что «если плоть [Христа], имея страстную природу, испытывала различные вещи вплоть до смерти, тогда предмет нашей гордости, а именно то, что мы приобрели благодаря страданию плоти как бы ради нас, уйдет и погибнет» (Там же. Вставка моя. — А. П.). Из этого видно, что намерение афтартодокетов было благим, — они стремились возвысить добровольность подвига Христова, что было «предметом их гордости».

неразрывным, но свобода от страданий не всегда была присуща телу. Ведь оно обладало бесстрашием не от соединения, но от воли Соединившего, дававшего его время от времени и для какой-то пользы. Если бы это было не так, нам пришлось бы признать одно из двух: или плоть вообще никогда не страдала, будучи бесстрашной по природе благодаря соединению, или во время страдания была полностью отделена от единства»³⁵.

Из ответа Леонтия можно сделать следующие выводы. Во-первых, он не отрицает, что Слово периодически даровало Христу, как человеку, власть (или свободу) над страданиями (что и подразумевается под добровольностью). Но свобода, — как Леонтий уточняет далее, ссылаясь на свт. Афанасия Великого³⁶, — заключается не в том, что Слово каждый раз позволяет Себе их испытать, но в том, что всегда имеет власть возвыситься над страданиями. Во-вторых, это дарование могло носить только сверхъестественный характер, потому что если свобода от страданий плоти Христа определена Его ипостасным соединением с Божеством, то получалось бы, что во время страданий плоть была бы полностью отделена от единства с Божеством, что является несторианством.

Конечно, мы не можем отрицать сверхприродный характер естественных страстей в Господе, но эта сверхприродность не заключается

35 Там же. С. 222.

36 «...смерть, приключаящаяся людям, приходит к ним по немощи их естества; не могут они долго пребывать в жизни, и со временем разрушаются; потому приключаются с ними болезни, они изнемогают и умирают. Господь же не немощен, но Божия Сила, Божие Слово, источная Жизнь. Посему, если бы сложил с Себя тело где-либо наедине и, как обычно людям, на одре, то подумали бы, что и Он потерпел это по немощи естества, и ничем не преимущественнее прочих людей. Поскольку же Он — Жизнь и Божие Слово, и смерти надлежало совершиться за всех; то, как Жизнь и Сила, Собою укреплял тело [то есть по мысли свт. Афанасия смертность содержалась в природе Его тела, но как бы удерживалась Божеством], когда же надлежало совершиться смерти, не в Себе, но от других заимствовал предлог к совершению жертвы; потому что не надлежало терпеть болезни Господу, врачующему болезни других, и также не надлежало изнемогать телу, в котором Он подкреплял других в немощах. Но почему же и смерти не воспретил так же, как и болезни? Потому что для принятия смерти имел Он тело, и неприлично было воспретить смерти, чтобы не воспрепятствовать и воскресению. А также неприлично было, чтобы и болезнь предшествовала смерти; иначе вменилось бы это в немощь Явившемуся в теле. Но разве не алкал Он? Да, алкал по свойству тела, но не иставал голодом; потому что облекшийся в тело был Господь. Посему-то, хотя умерло тело для искупления всех, но не видело тления; ибо воскресло всецелым; потому что было телом не кого-либо иного, но самой Жизни» (Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога-Слова // Он же. Творения. Ч. 1. Сергиев Посад, 1902. С. 218–219. Вставка моя. — А. П.; Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du Verbe. Paris, 1973 // SC. Vol. 199. P. 342–344).

в «дополнительной, попустительной добровольности», но в том, что естественные страсти, или страдательность (*греч. παθητόν*), во Христе не ведут, как в нас, к страстям укориженным, и вообще не возбуждают никакой страстности³⁷. Однако, отрицать *естественную необходимость* безукоризненных страстей в Господе мы не имеем права с точки зрения сотериологии, потому что такое отрицание ведёт к монофизитству и к докетизму. Если то или иное проявление естественной страсти не имеет причину в самой природе, но попускается извне, то мы не можем говорить о её естественном характере. Как справедливо замечает игум. Адриан (Пашин): «Если же [естественные] страсти имеют свою причину в Божественной воле, которая попускает или не попускает испытывать их человечеству Спасителя, то такие страсти являются противоестественными»³⁸.

Подобное Леонтию понимание добровольности находим у святытеля Софрония, патриарха Иерусалимского, в его «Соборном послании»:

«...чувствуя голод, Он принимал пищу; поэтому, томясь жаждой, Он искал питья и пил, как человек; <...> поэтому, чувствуя утомление, Он сядился и, нуждаясь в сне, засыпал. Также получая удары, Он чувствовал боль, будучи бичуем, страдал, и, когда пригвождали ко кресту Его руки и ноги, Он переносил боли, потому что Он дал, как и хотел, человеческому естеству время делать и терпеть то, что Ему свойственно, чтобы преславное Его воплощение не было каким-нибудь вымыслом и пустым призраком. <...> Он облёкся в страстное, и смертное, и тленное, и [неизбежно]³⁹ подлежащее (ὀλοκείμενον) нашим естественным страстям тело, и в этом теле, согласно с собственной Его природой, благоволил страдать и действовать даже до воскресения из мертвых. В нём-то Он разрешил и страстное наше, и смертное, и тленное, и даровал нам свободу от них. Таким образом, Он добровольно и вместе естественным образом обнаруживал уничтоженное и человеческое, пребывая и при этом Богом, потому что Он сам был виновником (ταμίᾱς) для Себя человеческих страданий и действий, и не только виновником, но и посредником, хотя Он естественным образом воплотился

37 См. подробнее: Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VI столетия. М., 2004. С. 364–368.

38 Адриан (Пашин), игум. «Евхаристический» аргумент в полемике святого Анастасия Синаита с афтартодокетами // БВ. 2015. № 16–17. С. 64.

39 Наречие «неизбежно» в греческом оригинале отсутствует и, по-видимому, добавлено переводчиком. Однако, стоит заметить, что слово «подлежащее» без данного наречия все равно носит смысловой оттенок подчиненности, некой подверженности естества, согласной с законами природы. Можно предположить, что переводчик добавил это наречие не с целью внести оттенок фатальности или принудительности в смысле ипостасного тропоса Спасителя, а только в смысле тропоса Его человеческой природы.

в страстное естество. И поэтому то, что было в Нём человеческого, было потому, что Он был человек. Не потому, что бы естество Его не было человеческим, но потому, что Он добровольно соделался человеком и, соделавшись человеком, добровольно принял это. И не насильственным образом или по необходимости, как бывает у нас (и в большей части случаев), и не против желания, но, когда и как восхотел, Он сам благоволил и снизойти к нам, одержимым страстями, теми самыми страстями, которые возбуждаются по природе»⁴⁰.

Из приведенной цитаты свт. Софрония видно, что он совмещает добровольность и естественную необходимость. Он подчеркивает, что Спаситель в воплощении «облёкся в страстное, и смертное, и тленное, и подлежащее нашим естественным страстям тело»⁴¹, но всё это было в Нём добровольным, потому что добровольным было само воплощение. Свт. Софроний не допускает нашу недобровольность (или вынужденность) во Христе тем фактом, что Спаситель *добровольно* согласился подвергнуть Себя законам естественной необходимости, Он «не по принуждению и не по необходимости»⁴² принял это, но свободно. То есть естественная необходимость страстей во Христе по свт. Софронию не означает их непреодолимой принудительности.

4. Леонтий Византийский vs прп. Максим Исповедник

Игум. Дионисий (Шлёнов) в своей ранней работе «Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника» (2001–2002) посвящает одну краткую главу теме «добровольности страданий», в которой он пишет, что Леонтий Византийский, в противовес афтартодокетам, учил о «невольной причастности тлению и страсти, которые *довелось* воспринять Христу, конечно, за исключением греха. По мысли Леонтия, единение человечества с Богом Словом не означало добровольности страданий в любой момент жизни Спасителя, но только свидетельствовало о безгрешности и святости»⁴³, и в этом он, очевидно, сущностно

40 *Sophronius Hierusalymitanus. Epistola Synodica // PG. T. 87. Col. 3173A–3176A. Рус. пер.: Софроний Иерусалимский, свт. Соборное послание // Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Казань, 1908. С. 152.*

41 См. выше.

42 Там же.

43 Здесь игум. Дионисий даёт цитату из Леонтия: «(Бог) Слово позволил естеству, которое было по природе страстным, делать безгрешно всё, что соответствует природе» (*Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия.*

расходится с прп. Максимом...»⁴⁴. На примере этой цитаты игум. Дионисия попробуем осветить данную проблему.

В своём утверждении игум. Дионисий (Шлёнов) опирается на других отцов, учивших о добровольности страданий и смерти Спасителя. Сразу скажем, что в данном контексте следует отделить *смерть* от *безукоризненных страданий*, так как смерть стоит особо и полная добровольность её принятия Христом не оспаривается никем, в том числе и Леонтием. Подтверждая позицию прп. Максима, отец Дионисий ссылается⁴⁵ на отдельно взятые цитаты свт. Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста⁴⁶, Софрония Иерусалимского и прп. Иоанна Дамаскина⁴⁷. Рассмотрим их более подробно.

Святитель Григорий Богослов пишет, что Господь «страдал добровольно»⁴⁸, но безукоризненные страсти Христос испытывал именно *по закону телесной природы*. То есть он сочетает естественную необходимость с добровольностью, без дополнительных уточнений, в отсутствии которых нельзя усмотреть, стоит ли его позиция ближе к прп. Максиму, или к Леонтию. По крайней мере идея о намеренном «попускании» страстей у него отсутствует.

М., 2004. С. 363, сноска 91). Однако, даже из этой приведённой цитаты видно, что Леонтий не исключает добровольности, т. к. в его понимании Слово «*позволяет естеству*», а раз не нарушена власть позволять естеству или нет, то говорить о «недобровольной причастности» будет не корректно.

44 Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете... С. 363.

45 Там же. С. 363–364.

46 Из свт. Иоанна Златоуста отец Дионисий приводит толкование на слова из Евангелия от Иоанна *область имам положить душу Мою* (Ин. 10, 18), где речь идёт о свободном и добровольном принятии Господом смерти, что является отдельным вопросом и не относится к теме проявления естественных страстей.

47 Касательно прп. Иоанна Дамаскина, о. Дионисий ссылается на уже приведённую нами цитату из «Точного изложения Православной веры», в которой действительно обнаруживается практически полное сходство с прп. Максимом.

48 Приводим полную цитату «...в Нём два естества; так, Он утомлялся, и алкал, и жаждал, и был в борении, и плакал *по закону телесной природы*; а если послан и как Бог, что из сего? Под посольством разумей благоволение Отца, к Которому Он относит дела Свои, чтобы почтить безлетное начало и не показаться противником Богу. О Нём говорится, что предан, но написано также, что и Сам Себя предал. Говорится, что Он воскресен Отцом и вознесен, но написано также, что Он Сам Себя воскресил и восшел опять на небо, — первое по благоволению, второе по власти. Но ты выставляешь на вид уничижительное, а преходишь молчанием возвышающее. Рассуждаешь, что Он страдал, а не присовокупляешь, что *страдал добровольно*» (*Gregorius Nazianzenus. Orationes, XXXVIII // PG. T. 36. Col. 328D–329A; Рус пер.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1: Слова. Слово 38: на Богоявление, или на Рождество Спасителя, 15. М., 2007. С. 448*).

У свт. Григория Нисского это известная цитата из «Бесед о блаженствах» — «Так, когда хотел, давал естеству время делать своё (*греч.* ἔδοκε γὰρ ὅτε ἐβούλετο τῇ φύσει καιρὸν τὰ ἐαττῆς ἐνεργῆσαι)⁴⁹⁵⁰. На неё часто ссылались монофизиты, в частности, и Севир, и Юлиан⁵¹, черпая оттуда подтверждение своего учения. Данное утверждение Нисского святителя вызывает принципиальные вопросы с точки зрения православной догматики. А. Грильмайер по этому поводу замечает, что «для Леонтия остаётся фактом, что для того, чтобы человеческая природа Христа была страдательной, нет необходимости в *разрешении* (*permission*) Логоса. Это важное признание влечёт за собой *коррекцию христологии* Григория Нисского и других отцов IV и V веков, в чьих трудах, в силу их понимания единства во Христе, для Него должно было быть "естественным" не страдать»⁵². То есть с точки зрения Грильмайера именно Леонтий сумел скорректировать христологические неточности предшествовавших ему отцов.

Из свт. Кирилла отец Дионисий приводит слова «(Господь) как добровольно претерпел все остальное, так и это по добровольному хотению»⁵³. Во-первых, эта цитата носит лишь общий характер «добровольности». Во-вторых, ещё М. М. Тареев показал, что добровольность для свт. Кирилла подразумевает сам акт воплощения Христа, в котором Слово добровольно-кенотически соделяется человеком и *подчиняется законам человеческой природы*⁵⁴. В мысли Александрийского святителя отсутствует присущее прп. Максиму (и впоследствии прп. Иоанну Дамаскину) «попущание» естественных страстей божественной волей. В свою очередь, вынужденность, или недобровольность, проявления естественных страстей во Христе у свт. Кирилла преодолевается добровольным актом уничтожения (кеносиса) Спасителя, совершённым Им по домостроительству,

49 *Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus, IV // PG. T. 44. Col. 1237A.*

50 Приводим полную цитату: «Вступивший в общение с нами "по всяческому..., разве греха" (Евр. 4, 15), и Приобщившийся тех же с нами немощей, не признал алкания грехом, и не отказался собственным Своим опытом изведать сию немощь, но допустил до Себя это естественное побуждение к пожеланию пищи. Ибо, сорок дней пребывая без пищи, "последил взалка" (Мф. 4, 2). Так, когда хотел, давал естеству время делать свое» (*Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 2. О блаженствах, слово 4. М., 1861. С. 406).

51 См.: *Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, 1995. P. 104, 218.*

52 *Ibid. P. 218. Курсив мой. — А. П.*

53 Цит. по: *Дионисий (Шлёнов), иером.* Гефсиманское моление в свете... С. 364. Сноска 94.

54 *Тареев М. М.* Учение Кирилла Александрийского о самоуничижении Иисуса Христа, в связи с христологией Феодора Мопсуестского // *Он же.* Основы христианства. Т. 1: Христос. Сергиев Посад, 1908. С. 92–95.

в целях которого (домостроительства) «Слово допустило условиям (мерам) человеческой природы владеть Собою»⁵⁵. Таким образом, напротив, позиция свт. Кирилла стоит ближе к пониманию Леонтия, чем прп. Максима.

Относительно свт. Софрония отец Дионисий ссылается на отрывок из его «Соборного послания», в котором, как мы уже разобрали выше, также не содержится подтверждения позиции прп. Максима о нарочитом попускании естественных страстей божественной волей, но добровольность воплощения Христа совмещается со свободным подвержением Себя естественной необходимости человеческой природы.

К этому, далеко не полному, святоотеческому флорилегию можно добавить еще цитату свт. Василия Великого, в которой он подчеркивает естественную необходимость безукоризненных страстей, хоть и не влияющих на неизменность Его божественной природы, но, все же, которым Господь как бы дозволял, или уступал, потому что Сам, как Бог, не имел в них нужды (но, безусловно, имел нужду как человек): «Как Господь допускал (*κατεδέξατο*) голод, когда у Него испарялась твердая пища, испытывал жажду, когда истощалась влажность в теле, и утомлялся, когда от путешествия чрезмерно напрягал мышцы и жилы; между тем не Божество утомлялось трудом, но тело испытывало зависящие от природы его перемены...»⁵⁶. Рассматривая цитату в общем контексте всей беседы, видно, что свт. Василий делает акцент на неизменности Божества. В отношении проявления естественных страстей его христология, в которой Господь как бы уступает, соглашается испытать голод или жажду, носит оттенок монофизитский, присущий позднее Севиру Антиохийскому.

Таким образом, только в цитатах свт. Василия Великого и Григория Нисского можно усмотреть подтверждение позиции прп. Максима, которая, впрочем, стоит ближе к учению Севира и Юлиана и может уводить в моноэнергизм и афтартодокетизм. Позиции других рассмотренных нами отцов не содержат мысли о попускании страстей в Господе Его божественной волей.

Помимо этого, утверждение отца Дионисия, согласно которому Леонтий Византийский учил о *невольной* причастности Спасителя тлению

55 Там же. С. 94.

56 «Ὡς οὖν κατεδέξατο τὴν πείναν ὁ Κύριος, τῆς στερεᾶς τροφῆς διαπνευσθείσης αὐτῷ, καὶ δίψαν προσήκατο, τῆς ὑγρότητος ἀναλωθείσης τῆς ἐν τῷ σώματι· καὶ ἐκοπίασε, τῶν μυῶν καὶ τῶν νεύρων ἐκ τῆς ὀδοπορίας ὑπερταθέντων· οὐ τῆς θεότητος τῷ καμῶνι δαμαζομένης, ἀλλὰ τοῦ σώματος τὰ ἐκ φύσεως ἐπακολουθοῦντα συμπτώματα δεχομένου οὕτω καὶ τὸ δάκρυον προσήκατο, τὸ φυσικὸν τῆ σαρκὶ σύμπτωμα ἐπιγίνεσθαι συγχωρῶν» (Цитата по: *Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed. by Brian E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 394).

и страсти, которые Ему *довелось* воспринять, приходится признать неверным, потому что Леонтий нигде не учит о «невольной причастности» Христа, но говорит, в противовес учения афтартодокетов, о действовании Слова согласно законам сущности, но добровольно воспринятого (воипостазированного) Им человеческого естества. Действование Спасителя согласно законам человеческого естества, или скажем более определённо, подвержение Себя человеческой природной *ограниченности и необходимости*, совершенно не означает по Леонтию какой бы то ни было недобровольности. Во-первых, потому, что эту ограниченность Спаситель принял *добровольно* (а то, что принято добровольно, не может быть недобровольным). Во-вторых, по Леонтию Христос всегда имел власть возвысить Себя над этими страданиями сверхъестественным образом. Можно сказать, что если Севир и Юлиан учили о «добровольности сверху», т. е. когда Божество дарует человечеству Христову претерпевать страдания каждый конкретный раз, то Леонтий учил о «добровольности снизу», что Господь в воплощении добровольно принял на Себя все ограничения человеческого естества и далее существовал согласно этим законам, однако в каждый момент земной жизни Он имел возможность возвысить Себя над ними сверхъестественным образом, но добровольно удерживал Себя от этого. Такое «леонтьевское» понимание добровольности чётко было сформулировано В. В. Болотовым:

«Страдания Христовы и Церковь признает вольными (*греч. ἐκούσια*). Не в силу физического принуждения, а по Своему бесконечному милосердию, добровольно, Бог-Слово воплотился, вступил в круг и под действие данных исторических условий, которые должны были, в конце концов, привести Его на крест. Но Церковь признает и то, что в каждый отдельный момент Своей земной жизни Он имел власть изъять Себя из-под действия этой исторической или естественной причинности: Он мог не поститься, и тогда Он не взалкал бы, — не идти в полуденную пору, и тогда Он не утомлялся бы до изнеможения, — не идти в Иерусалим на вольную страсть, представить более 12 легионов ангелов, *сойти со креста*⁵⁷ и т. д. Но вместе с тем, при этой добровольности, мы признаем и естественную необходимость этих страданий: Христос мог не поститься, но после 40-дневного поста Он не мог не взалкать; прошедши известное пространство под полуденным солнцем, Он должен был испытать утомление от пути; благоизволив пригвоздиться ко кресту, Он должен был испытать ужасную боль от пробивания

57 Поскольку сойти со Креста Господь мог только сверхъестественным образом, то из мысли проф. Болотова следует, что он понимает преодоление Христом безукоризненных страданий сверхъестественным образом.

рук гвоздями; <...> Благоволить быть распятым — это и значит добровольно согласиться испытать то страдание, которое есть естественный и неизбежный результат распятия. В этом пункте монофизиты и отличаются от нас»⁵⁸.

Такое же понимание находим у ученика Болотова А. И. Бриллиантова: «По православному воззрению, божественным соизволением определяется прежде всего вступление Богочеловека в естественные условия человеческой жизни; после этого Он уже подчиняется, как истинный человек, этим условиям, хотя подчиняется добровольно, так как всегда мог изъять Себя из-под их действия, если бы захотел, мог бы, например, совсем не поститься, и тогда бы не взалкал, но если постился, то должен был почувствовать голод по естественной необходимости, как всякий человек»⁵⁹.

Критику позиции «попускания страстей», просматривающейся в мысли прпп. Максима и Иоанна Дамаскина, выражал и прот. Сергей Булгаков: «Нельзя, конечно, отрицать общую мысль о добровольности принятия Словом человеческого естества. Однако, *такое «оказионалистическое» понимание, по которому каждый акт человеческой жизни нарочито попускался Божественною волею, не будучи природно обусловленным, несовместимо с идеей подлинного боговоплощения. Последнее теряет при этом онтологический, а также и сотериологический смысл. Христос принял плоть, чтобы жить в ней, но не извне, как бы толчками, на нее воздействовать»⁶⁰.*

Заключение

Таким образом, мы должны заключить, что *естественные проявления безукоризненных страстей* Спаситель испытывал не потому, что добровольно каждый раз позволял, или попускал, Себе их переживать, а потому, что в воплощении Он добровольно подчинил Себя законам *естественной необходимости*, которая, впрочем, не была для Христа фатальной или непреодолимой. Отрицая это, мы не можем провести *качественного* отличия относительно добровольности от севирианской доктрины и умеренного афтартодокетизма.

Выражение прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина «естественное во Христе не предваряло Его хотения» — очень близко

58 *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. Петроград, 1918. С. 346–347.

59 *Бриллиантов А. И.* Лекции по истории древней Церкви / вст. ст. и науч. ред. А. Ю. Братухина. СПб., 2007. С. 414.

60 *Сергей Булгаков, прот. Агнец Божий.* О Богочеловечестве: Ч. 1. Богочеловеческое самознание Христа. 2. Борения и искушения. Paris, 1933. С. 321.

к монофизитскому пониманию и может уводить в моноэнергизм: если Божественная воля «запускает» (словно включая некий тумблер) естественные страсти, значит Его человеческая природа не самодвижна и подавлена Божеством. Потому что если мы исповедуем, согласно Халкидонскому оросу и догматам VI Вселенского Собора, самодвижность каждого действия и их неслитность и неизменность, то человеческому действию нет нужды в предварении его Божественным хотением, но достаточно лишь согласия (непротivления) божественной воли. В противном случае мы впадаем либо в монофизитство, либо, по выражению В. В. Болотова, представляем земную жизнь Богочеловека как «театральный фарс»⁶¹.

В подверженности Спасителя естественным страстям нет оснований видеть и несторианства, потому что Один алчущий, и Один жаждущий, и боящийся, и умирающий. Реальное переживание Христом естественных страстей, сообразных с необходимостью человеческой природы в её состоянии после грехопадения, не делает Его простым человеком, ведь естественное проявление природных страстей не противоречит ипостасному единству с Божеством, но, напротив, уравнивает халкидонский догмат от монофизитской асимметричности.

Можно заключить, что, по выражению Болотова и по мысли Леонтия Византийского, добровольность Христа, с точки зрения православного учения, выражается в том, что в каждый отдельный момент Своей земной жизни Он имел власть сверхъестественным образом изъять Себя из-под действия исторической причинности и возвыситься над человеческой немощью. Этим подтверждается Его свобода и независимость. Причём такая «леонтьевская» добровольность как бы шире, чем добровольность монофизитская, которая сужает её непосредственно до того, чтобы каждый раз попускать Спасителю испытывать каждую конкретную естественную страсть. В монофизитском подходе как раз можно усмотреть бóльшую не-свободу, т. к. получается, что человечество во Христе не свободно для проявления своих человеческих действий и рабски подчинено Божеству.

Что касается выражения прп. Иоанна Дамаскина «...ибо сообразно с естеством [естественные страсти] возбуждались в Нём, когда Он попускал плоти терпеть свойственное ей»⁶², то следует заключить, что его нельзя понимать в духе моноэнергизма и монофизитства как попускание божественной волей Христа каждого отдельного акта естественного

61 *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. С. 344.

62 *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3, 20 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб, 1913. С. 286. Вставка моя. – А. П.

переживания Им природно-обусловленных страстей, но необходимо истолковывать в духе Леонтия Византийского. Как известно, компилируя «Точное изложение Православной веры», прп. Иоанн многое заимствовал у прп. Максима. Скорее всего и данную цитату он почерпнул у св. Исповедника, который, в свою очередь, вероятно, опирался на дохалкидонскую христологию.

Источники

- Athanase d'Alexandrie*. Sur l'incarnation du Verbe / introd., texte critique, trad., notes et index by C. Kannengiesser. Paris: Cerf, 1973. (SC; vol. 199).
- Gregorius Nazianzenus*. Orationes XXVII–XLV // PG. Т. 36. Col. 9–623.
- Gregorius Nyssenus*. De Beatitudinibus // PG. Т. 44. Col. 1194–1302.
- Iohannes Damascenus*. Expositio fidei // PG. Т. 94. Col. 796–1228.
- Leontius of Byzantium*. Complete Works / ed. by Brian E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. Т. 91. Col. 9–286.
- Severus of Antioch*. Letter 1 to Eucumenius the Count, about Properties and Operations / ed. and trans. by E. W. Brooks. Turnhout: Brepols, 1985 // PO. Vol. 12. Fasc. 2. P. 175–186.
- Sophronius Hierusalymitanus*. Epistola Synodica // PG. Т. 87. Col. 3148–3200.
- Афанасий Великий, свт.* Творения. Ч. 1. Изд. 2-е, испр. и доп. Сергиев Посад: СТСЛ, 1902.
- Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1: Слова. М.: Сибирская благовозвница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1).
- Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 2. М.: Тип. В. Готье, 1861. (ТСО; т. 38).
- Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб.: изд. Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / пер. с древнегреч. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5).
- Леонтий Византийский*. Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов (Contra aphthartodocetas) / пер. Т. А. Шукина, комм. Т. А. Шукина и О. М. Ноговицына // ESSE: Античная традиция и патрологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. С. 209–237.
- Софроний Иерусалимский, свт.* Соборное послание // Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Собор Константинопольский 3-й, Вселенский Шестой. Казань: центр. тип., 1908. С. 140–167.
- Юлиан Галикарнасский*. Догматические фрагменты (1–10) / пер. с греч. иер. Олега Давыденкова // Богословский Сборник. М., 2002. № 9. С. 47–58.
- Юлиан Галикарнасский*. Догматические фрагменты (11–74) / пер. иер. Олега Давыденкова // Литературные традиции христианского Египта. М.: ПСТГУ, 2008. С. 163–177.

Литература

- Адриан (Пашин), игумен. «Евхаристический» аргумент в полемике святого Анастасия Синаита с афтартодокетами // Богословский вестник. 2015. № 16–17. С. 56–68.
- Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград: Третья Государственная Типография, 1918.
- Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви / вст. ст. и науч. ред. А. Ю. Братухина. СПб.: изд. Олега Абышко, 2007.
- Булгаков С., прот. Агнец Божий. Paris: YMCA-Press, 1933.
- Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2004.
- Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игумен. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 2) // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 32–57.
- Каноны или книга правил святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец. Догмат ста семидесяти святых отец Шестого Вселенского Собора, Константинопольского. О двух волях и действиях в Господе нашем Иисусе Христе (680). Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016.
- Кожухов С., диак. Халкидониты и монофизиты в первой половине VI в. и полемика между ними // Церковь, общество и культура в Поздней Античности и Средневековье: Учебное пособие / сост. Г. Е. Захаров. М.: изд. ПСТГУ, 2022. С. 33–78.
- Немыченков В. И. О сострадании Бога человеку // Развитие личности. 2016. № 4. С. 169–205.
- Олег Давыденков, прот. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли / дисс. ...доктора теологии. М.: ПСТГУ, 2018.
- Олег Давыденков, свящ. Афтартодокетизм // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 193–194.
- Олег Давыденков, свящ. Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2017.
- Олег Давыденков, свящ. Communicatio idiomatum как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // Материалы ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 1997. С. 7–15.
- Тареев М. М. Христос: Основы христианства. Т. 1. Изд. 2-е. Сергиев Посад: СТСЛ, 1908.
- Шукин Т. А., Беневиц Г. И. Леонтий Византийский // ПЭ. 2020. Т. 40. С. 534–545.
- Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. New York: Oxford University Press, 1976.
- Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2 / transl. by J. Cawte, P. Allen. London: Mowbray, 1995.
- Hovorun, C. Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden: Brill, 2008.

СЕКТОВЕДЕНИЕ

О СОВРЕМЕННОМ ВЛИЯНИИ ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО БУДДИЗМА НА РОССИЮ

Священник Сергей Драган

магистр теологии
аспирант 1 года обучения
Московской духовной академии
dragan-sergejj@mail.ru

Для цитирования: Драган С. И., священник. О современном влиянии эзотерического буддизма на Россию // Вопросы богословия. 2025. № 1 (13). С. 36–55. DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.002

Аннотация

УДК 24-67

В статье анализируется распространение эзотерического буддизма (Ваджраяны) в России, включая его проникновение в нетрадиционные для него регионы. Рассматриваются причины роста интереса: поиск альтернатив материализму, психологическая саморегуляция (mindfulness), синтез с другими духовными практиками, а также экологическое сознание. Уделяется внимание критике с позиции православного богословия: противоречия в антропологических концепциях, риски духовного обольщения, оккультные элементы (мантры, визуализации) и несовместимость с христианским учением о спасении. Подчеркивается опасность синкретизма и подмены веры.

Ключевые слова: эзотерический буддизм, Ваджраяна, православие, синкретизм, духовные практики, медитация, мантры, оккультизм, духовное обольщение.

On the Contemporary Influence of Esoteric Buddhism on Russia

Sergei I. Dragan, priest

Master of Theology

First-year postgraduate student

Moscow Theological Academy

dragan-sergejj@mail.ru

For citation: Dragan, Sergei I. "On the Contemporary Influence of Esoteric Buddhism on Russia". *Theological questions*, no. 1 (13), 2025, pp. 36–55 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.002

Abstract. The article analyzes the spread of esoteric Buddhism (Vajrayana) in Russia, including its penetration into non-traditional areas for Buddhism. The reasons for the growing interest are examined: the search for alternatives to materialism, psychological self-regulation (mindfulness), synthesis with other spiritual practices, as well as ecological consciousness. Special attention is given to critiques from the perspective of Orthodox theology: contradictions in anthropological concepts, risks of spiritual delusion, occult elements (mantras, visualizations), and incompatibility with the Christian doctrine of salvation. The dangers of syncretism and the substitution of faith are emphasized.

Keywords: esoteric Buddhism, Vajrayana, Orthodoxy, syncretism, spiritual practices, meditation, mantras, occultism, spiritual delusion.

Россия в своем историческом становлении всегда была и остается страной высокой вариативности во всех отношениях, в том числе образующей поликонфессиональное пространство с широким спектром религиозных течений. К числу таковых относится буддизм, традиционно исповедуемый народами отдаленных регионов Российской Федерации, в частности, Тывы, Калмыкии и Бурятии. Однако в последние десятилетия наблюдаются создание и формирование общин в нетрадиционных для буддизма регионах¹. Подобное положение дел не остается без внимания со стороны священноначалия. Начиная с 2011, Святейший Патриарх Кирилл подчеркивает важность сотрудничества и кооперации с буддизмом в различных сферах². Все это свидетельствует о том, что темы, связанные с буддизмом, приобретают все большую актуальность для современной России и требуют осмысления, а также выработки соответствующего подхода.

Внутри буддизма выделяется ряд направлений (условно именуемых «школами или сектами»), однако особый исследовательский интерес представляет наименее изученное и методологически сложное для интерпретации течение эзотерического буддизма — Ваджраяна, акцентирующееся на тайных учениях и интенсивных психотехнических практиках, направленных на ускоренное достижение пробуждения (просветления). Оно возникло в Индии, а распространилось в Тибете, Гималаях, Монголии и Японии (школа Сингон). Если коротко обозначить основные концепции, то «Алмазная Колесница» (иное название течения) использует сложные ритуалы (ритуал Чод³, Сур⁴ и др.), мантры, визуализации и йогические техники⁵, целью которых, становится преобразование обыденного восприятия в просветлённое посредством работы с энергией (праной), речью (мантрами) и умом (медитацией). Значимой

- 1 Сафронова Е. С. Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2006. № 1–2. С. 175–188.
- 2 Православие и восточные религии: границы диалога [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/4016484.html> (дата обращения: 04.04.2025).
- 3 Тенчой. Рассказы о практике Чод. М.: Глобус, 2004. С. 10–14.
- 4 Подношение сур. [Электронный ресурс]. URL: <https://bon.su/articles/podnoshenie-sur/> (дата обращения: 04.04.2025).
- 5 Ван Шайк С. Буддийская магия. Столетия прорицания, целительства и чародейства / Пер. с англ. и коммент. А. Г. Костенко; под науч. ред. А. Г. Ливанского. СПб.: Академия исследований культуры, 2022. С. 93. Тибетская практика: «разделяет тантры на 4 класса — Крию, чарью, йогу и высшую йогу».

отличительной особенностью является передача знаний от учителя (гуру)⁶ к ученику через абхишеку (инициацию)⁷. Стоит сказать о каждом из аспектов подробнее. Ваджраяна использует тантры — тайные тексты и практики, раскрывающие методы работы с сознанием и энергией, которые включают в себя: ритуалы, мандалы, мудры (жесты). Так же заслуживают упоминания особые медитации, которые подразумевают визуализацию и призывание божеств (йидамов) для развития сострадания и мудрости, а также взаимодействие и манипуляции с каналами (нади) и энергиями (прана) в теле (например, туммо — практика внутреннего тепла). Мантры (сакральные звуки, например, «Ом мани падме хум») используются для концентрации и очищения ума. Так же важной стороной является создание мандал — символических изображений вселенной или аспектов просветления в форме геометрических узоров. Их назначение улавливается в двух аспектах: с одной стороны — это объект для фокусировки, а с другой — это модель космоса во время медитации. Конечным итогом мандалы становится ритуал создания и разрушения, который символизирует непостоянство. Важным теологическим аспектом является учение о пустоте (шуньята), которое учит, что все феномены лишены независимой сущности, существуют лишь в зависимости от причин и условий⁸. В Ваджраяне пустота соединяется с состраданием, это выражается на практике в том, что адепт, по мере приближения к просветлению, начинает осознавать иллюзорность мира, но продолжает действовать ради блага существ. Другим наиважнейшим пунктом является учение о недвойственности мира, который состоит из двух аспектов одной реальности, а именно сансары (мира страданий) и нирваны (освобождения). Еще одной отличительной чертой-следствием является т. н. «превращение ядов в нектар»⁹. Под этим подразумевается то, что гнев, желание, неведение становятся инструментами на пути, а не препятствиями. Изучение «Алмазной колесницы» осложняется тем, что конкретные практики сохраняются в тайне, и требуют точного руководства наставника (гуру) для избежания искажений. Все это свидетельствует о сложной и разветвленной религиозной системе, которая

6 Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг. СПб.: Уддияна, 2004. 196 с.

7 Bentor Y. Consecration of Images and Stūpas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism. Leiden: Brill, 1996. P. 62.

8 Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 120–150.

9 Трунгпа Ч. Преодоление духовного материализма / Пер. с англ. ООО «Открытый Мир». М.: Ориенталия, 2014. с. 92–93.

требует погружения, изучения и осознания. Подтверждение этому обнаруживается в многообразии эзотерических школ и течений, которые есть как в классическом буддизме, так и за его пределами.

В России, как и в глобальном контексте, можно отметить интерес к духовным практикам, что выражается в наблюдаемом активном росте интереса к эзотерике и оккультизму вообще. Самым ярким доказательством этого является разбирательство в отношении закона, запрещающего рекламную деятельность эзотериков и оккультистов на территории Российской Федерации¹⁰, отклоненного в первом чтении и получившего развитие в последующем законопроекте¹¹. Причин подобного интереса множество. В первую очередь стоит выделить такие, как поиск альтернатив материализму, когда в условиях наблюдаемого кризиса ценностей современного общества (стресс, экзистенциальные вопросы, цифровая перегрузка) эзотерический буддизм предлагает инструменты для внутренней трансформации, достижения баланса и повышения осознанности¹². А самые разнообразные практики приводятся популяризаторами в качестве способов борьбы с тревогой и выгоранием (пример: популярность mindfulness)¹³. Учения Ваджраяны распространяются через разнообразнейшие книги, онлайн-курсы, ретриты и учителей-носителей, лекции которых активно переводятся¹⁴. Помимо прочего особый интерес к мандалам, тантрическим ритуалам и в целом к символизму проявляется в искусстве¹⁵,

- 10 Законопроект № 901048–8 [Электронный ресурс] // Официальный сайт Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации. URL: <https://sozd.duma.gov.ru/bill/901048-8> (дата обращения: 04.04.2025).
- 11 Законопроект № 824707-8 [Электронный ресурс] // Официальный сайт Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации. URL: <https://sozd.duma.gov.ru/bill/824707-8> (дата обращения: 04.04.2025).
- 12 *Намкай Норбу Ч.* Всевышний Источник. Основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Пер. с итал. Э. Лукьянович; пер. с англ. И. Берхин; под ред. И. Берхина. Донецк; М.: Ринчен-Линг, 2001. С. 89.
- 13 *Пуговкина О. Д., Шильникова З. Н.* Концепция mindfulness (осознанность): неспецифический фактор психологического благополучия // Современная зарубежная психология. 2014. № 2. С. 18–28.
- 14 Например: Самье Линг (Шотландия), Церинг Рандрол (ученик Сакья Тризина): виртуальные ретриты по Хеваджра-тантре (доступны через Zoom); Kagyu.com – Официальный ресурс школы Карма Кагью; Онлайн-абхишека Калачакры (2020) – Далай-лама XIV провёл виртуальное посвящение Калачакра-тантры для 100 000 участников; Курс «Ваджраяна для начинающих» – Платформа Coursera: сотрудничество с университетами для лекций по основам тантры (пока в разработке).
- 15 Rubin Museum. [Электронный ресурс]. URL: <https://rubinmuseum.org> (дата обращения: 04.04.2025).

включая даже моду¹⁶. Однако наибольший интерес представляет феномен того, что эзотерический буддизм ищет и находит пути для сочетания с другими духовно-религиозными системами (йога, даосизм), что становится ответом на современный запрос универсального и внеконфессионального подхода к саморазвитию. В современном мире все это обретает особую актуальность и популярность по причине особого внимания к психическому здоровью. Так практики Ваджраяны (медитация, работа с энергией) широко распространяются и активно популяризируются что делает их неотъемлемым инструментом самопомощи в условиях растущих психологических нагрузок (арт-терапии¹⁷). Особую активность можно увидеть в сфере экологии. Так концепция «экологии духа» является современным направлением, которое связывает буддийские философские принципы (взаимозависимость, пустоту, сострадание) с экологическим сознанием. Оно стремится продемонстрировать то, что кризис окружающей среды коренится в духовном кризисе человечества, а решение требует трансформации ума через учение о взаимосвязи всех явлений. Формирование конкретных ответов и направлений показывает заинтересованность «алмазной колесницы» соответствовать современному глобальному запросу на экологическое мышление в осознанности потребления и использования ресурсов земли. Все те сферы, в которые проник эзотерический буддизм, являются не просто актуальными, но животрепещущими для современного сообщества, что повышает всеобщий интерес к Ваджраяне, как течению, которое соответствует глобальному тренду на синтез духовности и практической психологии.

Популяризация эзотерико-буддийских практик в России происходит преимущественно вне контекста их критического осмысления с позиций иных религиозных традиций, в частности, православного христианства. Практики Ваджраяны (тантрические ритуалы, медитации с визуализацией божеств и использованием мантр, концепция раскрытия внутренней природы) рассматриваются в православном богословии как проблематичные. Причины заключаются в одновременном внешнем сходстве, но различном фундаменте и основополагающих религиозных аксиомах, которые не могут быть совмещены, т. к. занимают противоположные позиции.

16 Belarusian Buddhist Community. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bfw.by/ru/modalive/blog/59585/> (дата обращения: 04.04.2025).

17 The Art of Mindfulness. [Электронный ресурс] // Lion's Roar. URL: <https://www.lionsroar.com/the-art-of-mindfulness/> (дата обращения: 04.04.2025).

За многими притягательными моделями стоит учение о майи, которое гласит, что весь мир является ложным и иллюзорным¹⁸. В текстах Праджняпарамиты¹⁹ говорится, что все дхармы (явления) подобны иллюзии в том числе и все существа, включая бодхисаттв и даже нирвану: «Те, кто учит Дхарме, и те, кто слушает, когда её преподают; те, кто обрёл плод Достойного, Одинокого Будды или Мирового Спасителя; и нирвана, обретенная мудрыми и учёными, — всё это порождено иллюзией, как и провозгласил Татхагата» (Rgs 2:5)²⁰. Подобные идеи сложно согласовать с первой главой книги бытия, в которой содержится описание сотворения мира Богом, Который на каждый пункт творения заключает что он исполнился «хорошо» (Быт. 1, 4.8.10.12). Господь говорит о Себе: «Я есмь путь и истина, и жизнь» (Ин. 14, 6), Он же промышляет о творении²¹, а потому сложно представить себе иллюзорность и фальшивость всего, как учит буддизм Махаяны. Бог, который творит бытие не может творить мир иллюзорно, который был бы небытием. В этом же ряду можно отметить и иные древние споры о теле человека, которое тоже считалось в античной философии тюрьмой или клеткой, т. е. чем-то таким от чего необходимо избавиться²². Против подобного мнения боролись на ранней стадии апостолы, а в дальнейшем многие христианские апологеты. В этом прослеживается параллель с буддизмом, который утверждает призрачность как телесного, так и личностного начал. Значимым является пример, который используют сами буддисты в отношении объяснения человека²³ и этот пример лишь подтверждает ранее выделенное противоречие.

Следование такому пути отрицания мира несет риски духовного обольщения и самообмана, когда человек начинает принимать

- 18 Williams P. Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations. London: Routledge, 1989. P. 52.
- 19 The Prajñāparamita-ratnagana-samcayagatha — сокращенно (Rgs)
- 20 Shi Hui Feng. Is "Illusion" a Prajñāpāramitā Creation? The Birth and Death of a Buddhist Cognitive Metaphor // Journal of Buddhist Philosophy. 2016. Vol. 2. P. 52–80.
- 21 Ioannes Damascenus. De fide orthodoxa. Lib. 2, Cap. 25 // PG. 94. Col. 941–976. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. 25 // Иоанн Дамаскин, прп. Творения. СПб.: изд. СПбДА, 1894. С. 198–217. «Один только Бог в природе благ и мудр, и как благой Он промышляет, ибо кто не промышляет, тот не благ. Ибо и люди, и неразумные животные по природе пекутся о своих детях, и кто не печется, тот порицается, а как мудрый, Он заботится о сущем наилучшим образом»
- 22 Иеромонах Кирилл (Зинковский). Великие отцы Церкви о материи и теле человека: Александрийская и Каппадокийская школы. СПб.: изд-во Олега Абышко, 2014. 509 с. (Библиотека христианской мысли. Исследования). С. 50–51.
- 23 Вопросы Милинды (Милиндапанхья) / пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.: Наука, 1989. С. 81–82.

иллюзии за истину. Наиболее показательным в этом отношении является дальнейшее развитие учения, предполагающее, что практикующий принимает форму божества в иллюзорном теле (майадеха), которое похоже на иллюзию фокусника. Это тело состоит из ветра (праны) и называется иллюзорным, потому что может быть воспринято только другими йогами, также достигшими состояния иллюзорного тела²⁴. Можно заметить, что речь идет уже не о личном обольщении, но групповой или массовом прельщении. Сама возможность проявления подобного на уровне веры является вызовом, который требует ответа. При этом важно отметить то, что это не сопоставимо с видением святости некоторыми святыми, например преподобного Сергия Радонежского. Так как святой не подчеркивал свои необычные состояния, просил о них молчать и не говорил о взаимной святости своих учеников. Говоря о иллюзорном теле (также именуемом сияющим телом или просветленным телом), стоит отметить, что оно является одним из высших состояний медитации²⁵. Это состояние переживается, когда грубый и тонкий умы растворяются²⁶ в моменты глубокого сна, оргазма и процесса умирания^{27 28}. Вряд ли можно говорить о сходстве Божественного сияния на горе Фавор с подобным пониманием. Христос обращался в молитве к Отцу, а не погружался в медитативное состояние. Он является единосущным с Богом Отцом, а не растворяется в Нем. Христос Богочеловек, а не один из числа просветленных, как рассматривают Его порой буддисты²⁹. Определенное сходство, тем не менее можно обнаружить с сведенборгианством, которое значительно исказило христианское учение, привнеся множество эзотерических аспектов³⁰. Так

- 24 *Cozort D.* Highest Yoga Tantra: An Introduction to the Esoteric Buddhism of Tibet. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1986. P. 94–95.
- 25 *Tsong-kha-pa.* The Six Yogas of Naropa: Tsongkhapa's Commentary Entitled A Book Of Three Inspirations: A Treatise on the Stages Of Training in the Profound Path Of Naro's Six Dharmas / ed. G. H. Mullin. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications, 2005. P. 81–84.
- 26 Buswell R. E., Lopez D. S. The Princeton dictionary of Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 2013. Статья о "prabhāsvara".
- 27 Dharmachakra Translation Committee. Deity, Mantra, and Wisdom. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications, 2006. P. 192.
- 28 Skorupski T. Consciousness and Luminosity in Indian and Tibetan Buddhism // Buddhist Philosophy and Meditation Practice: Academic Papers Presented at the 2nd IABU Conference / ed. K. Dhammasami. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 2013. P. 129–145.
- 29 Kim B. "Christ as the Truth, the Light, the Life, but a Way?" // Buddhist-Christian Studies. 1999. Vol. 19. P. 76–80.
- 30 *Martin W. R.* The Kingdom of the Cults. Bloomington: Bethany House Publishers, 2003. P. 641.

в кругах последователей реализовывался мир, который они пережили и в который они верили, не смотря на всю критику³¹.

Кроме проблемы с иллюзорностью мира существуют и другие расхождения: антропологические (отрицание личностного начала, концепция «растворения»), сотериологические (достижение цели собственными усилиями vs. спасение благодатью), различная оценка ряда методов (работа с энергиями, визуализация сущностей) потенциально связанных с духовными рисками, интерпретируемыми в православной аскетике в рамках концепции «прелести» (духовного самообмана или обольщения).

Говоря об антропологических расхождениях³² можно отметить то, что в буддизме эзотерические практики направлены на преодоление иллюзии индивидуального «я» и достижение единства с безличной Абсолютной реальностью (часто именуемой Дхармакайей, Шуньятой)³³. В рамках буддийской традиции Тхеравады, акцент делается на медитативных практиках, направленных на развитие осознанности и прозрения в природу реальности, а также на осмысление непостоянства, страдания и отсутствия «я», что может иногда включать созерцание символики смерти и перерождения³⁴. Следует подчеркнуть, что тантрические практики, характерные для Ваджраяны, не входят в традиционное учение Тхеравады, что только подчеркивает особый статус первых. В противоположность этому в Православии личность понимается как образ и подобие Божие, а спасение достигается через единение с Единственным и Единым Богом, а не растворение в безличной реальности. Стремление к «растворению» противоречит идее обожения, т. е. преображения человека через благодать, а не через технические психофизические упражнения³⁵. Кроме того, некоторые буддийские мантры (например,

31 Розин М. В. Сущность эзотеризма: Эзотерическая личность. Реконструкция эзотерических учений. М.: ЛЕНАНД, 2021. 145 с.

32 Байдакова М. Ю. Антропологическая проблема в философии раннего буддизма и в христианстве / М. Ю. Байдакова. – Текст непосредственный // Третьи Лойфмановские чтения. Образы науки в культуре на рубеже тысячелетий: материалы Всероссийской научной конференции (Екатеринбург, 17–18 декабря 2007 г.). – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2007. – С. 345–350.

33 Кураев А., протоиерей. Сатанизм для интеллигенции. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. 253 с.

34 Boisvert M. Death as Meditation Subject in the Theravada Tradition // Buddhist Studies Review. 1996. Vol. 13. № 1. P. 37–54.

35 Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: в 3 т. Т. 3: Религия и политика. / Прогресс и преображение. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 320–331.

мантра Со-Хам, означающая «Я есть То/Он» или отождествление индивидуального «я» с Абсолютом — Брахманом) трактуются в Православии как проявление гордыни, поскольку человек провозглашает себя божественным по сути, чем повторяет райский соблазн «*стать как боги*» (Быт. 3, 5)³⁶. Это противоречит христианскому смирению, где спасение возможно лишь через следование средним путем между крайностями Августинизма и Пеллагианства, т. е. только в соработничестве с Богом, через покаяние и благодать, но никак не через магические формулы. Дополнительно стоит отметить то, что буддизм в принципе отрицает личностного Творца, заменяя Его действием безличного закона кармы, что делает его учение принципиально несовместимым с христианством. И это имеет значимые следствия. Одно из которых будет состоять в том, что отсутствие Бога-Творца исключает особое положение человека, т. е. исключает наличие в нем чего-то Божественного, а именно образа и подобия Божия, что исключает возможность говорить о человеке как о личности. «Поскольку все существующее представляет собой лишь поток дхарм, объединяющихся в пять групп (скандх), то, соответственно, в рамках буддийской традиции некорректно ставить вопрос о существовании бессмертной души, вечного личностного начала, постоянного «я» как субстанциального субъекта действий»³⁷.

Значительное место занимает тема оккультных элементов и связанных с ними, с точки зрения Православия, риск духовной прелести или одержимости, которая заключается в том, что многие эзотерические практики буддизма, такие как визуализация божеств, работа с энергиями (например, в тибетской ваджраяне) или контакт с «дакини» (духовными существами) с точки зрения Православия сближаются с откровенным оккультизмом. Например, в тантрических ритуалах Падмасамбхавы, описанных в текстах Нингма, используется символика погребальных костров и взаимодействие с «небесными дэвами», что православная традиция может трактовать как оккультные эвокации или магические обряды³⁸. Интересно с этой позиции выглядят агрессивные ритуалы, целью которых является физическое избавление от противостоящих сил, не только духовных, но и материальных (т. е. физическое

36 *Иеромонах Серафим (Роуз)*. Православие и религия будущего. М.: Паломник, 2005. 348 с. С. 64.

37 Протоиерей Олег Корытко. Homo religiosus: на путях поиска истины: Авторский курс лекций по «Истории нехристианских религий». М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. 831 с.: ил. С. 620.

38 *Синнетт А. П.* Эзотерический буддизм / Альфред Синнетт. М.: Амрита-Русь, 2023. С. 224.

уничтожение другого человека). Это напоминает христианскую псалмопатару³⁹, отношение к которой скорее негативное. Буддийская традиция в целом не запрещает общение с различными потусторонними сущностями, а скорее поставляет взаимодействие с ними на высший уровень. Примером является практика «Чод», в которой практикующий символически предлагает свое тело в качестве подношения всем духам, которых он призывает⁴⁰. Православная литература предупреждает, что подобные практики, как сложные, так и более простые, могут открывать душу для воздействия падших духов, маскирующихся под «просветлённых существ»⁴¹. На особенность маскироваться указывает ап. Павел *«И неудивительно: сам сатана принимает вид Ангела света. А потому не удивительно, если и служители его принимают вид служителей правды. Конец их будет по делам их»* (2 Кор. 11, 14–15). Ярким примером является история женщины, описанная на сайте «Православие.Ru»: увлечение буддизмом привело её к видениям «махатм», потребовавших отречения от Христа. После молитвы «Господи, помилуй!» сущности исчезли, что в православном понимании подтверждает их демоническую природу. Противоположным является христианское отношение к подобным взаимодействиям. Как становится ясным из Библии, даже, взаимодействие с ангелами Божьими является, во-первых, недостижимым человеческими силами (ангелы сами являлись, а не были призваны человеком), а во-вторых, подобные взаимодействия мыслились крайне опасными для жизни. Любое сознательное взаимодействие с дьяволом и его служителями рассматривается как крайне опасное дело, которое проводится с особого разрешения, подготовленными духовно людьми и в редких конкретных ситуациях, которые именуются «экзорцизмом» или «отчиткой». В христианстве это особый тип служения, которое мыслится скорее исключением из общих правил, для облегчения страдающего человека, и не связано с каким-либо личным подчинением или общением в виду собственных целей или выгоды.

Эзотерические буддийские практики часто предполагают работу с концепциями внутренней энергии и методами ее трансформации для достижения духовных целей. Православное богословие,

39 Алмазов А. И. Проклятие преступника псалмами (Ψαλμοκατάρα). К истории суда Божьего в Греческой церкви. Одесса, 1912. 85 с.

40 Allione T. "Feeding the Demons" // Buddhism in America / ed. B. D. Hotchkiss. Rutland, VT; Boston, MA; Tokyo: Charles E. Tuttle Co., Inc., 1998. P. 344–363.

41 Иеромонах Исаак. Житие Старца Паисия Святогорца / пер. с греч. иером. Доримедонта (Сухинина); изд. 2-е. М.: Изд. Дом «Святая Гора», 2006. 736 с.: ил. С. 230.

оперирующее принципиально иной онтологической моделью, различает тварную энергию мира и нетварную Божественную энергию (благодать), подаваемую через церковные таинства и молитву. Техники, направленные на сознательное накопление и управление «духовной силой» посредством психофизических упражнений, в рамках православной аскетики рассматриваются как противоречащие принципу смирения и зависимости человека от Божественной благодати, и могут ассоциироваться с магическим мировоззрением, отвергаемым христианской традицией. Вместе с этим стоит рассматривать отрицание греха и страдания в буддизме, под которыми подразумевается то, что страдание вызвано привязанностью к иллюзорному «я», а освобождение достигается через отречение от чувств и желаний. Можно заметить внешнее сходство с христианской традицией, которая также учит о необходимости смирения, борьбы со страстями (а не просто отсечения желаний и помыслов), но принципиально отличается целью: в христианстве это делается не ради угасания (как в конечном итоге в буддизме), а для того, чтобы освободить свою волю и получить возможность совместить свою волю с Божией, так что бы молитва Господня выражалась не только как недосягаемый идеал, но как реальное стремление верующих: «...да будет воля твоя яко на небеси и на земли...» (Мф. 6, 10). Таким образом не просто уничтожить свою волю, но обуздав ее совместить с Божественной. Относительно страдания, его можно понимать как прямое следствие грехопадения⁴², а значит исцеление души возможно только через покаяние и участие в Крестной Жертве Христа. Эзотерические практики Ваджраяны, не просто предлагают «быстрый путь» к просветлению через трансформацию сознания, а прямо проповедуют его, как самый быстрый и возможный путь для достижения Нирваны в течение одной конкретной жизни. Отличительно то, что такой подход стоит в противоречии с рядом других направлений буддизма Тхеравады и Махаяны, указывающих на невозможность достижения полного просветления за одну жизнь. Таким образом такая позиция игнорирует необходимость борьбы со страстями и покаяния, что ведёт к духовной слепоте. Более того, буддийский идеал бесстрастности (упакша/упеккха — невозмутимость, а не просто отсутствие аффектов) интерпретируется в православной перспективе как потенциально противоречащий идеалу активной жертвенной любви (агапэ), т. е. активному стремлению

42 Шиманский Г. И. Учение святых отцов и подвижников Православной Церкви о борьбе с главными греховными страстями и о добродетелях. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 672 с. С. 18–19; 34–35.

к единению с Богом и ближними, поскольку может вести к пассивности и отстраненности. Довольно значимым тут является то, как понимаются смысл жизни в буддизме. В тхераваде идеал — это некий достигший просветления монах, который благодаря собственным трудам, достигнув нирваны покидает посюстороннюю реальность. В Махаяне же идеал — это бодхисаттва: монах (или мирянин), достигший порога нирваны, но сознательно откладывающий ее окончательное достижение из сострадания ко всем существам, пребывающим в сансаре, отличительной чертой которого становится (подражая во всем Будде), всеобъемлющее желание блага всем живым существам⁴³. Внешне этот идеал может показаться близким к христианскому, однако коренными отличиями тут являются, во-первых достижение этого состояния личными усилиями, без Бога, Церкви, других, во-вторых, благо тоже понимается порой по-разному о чем будет сказано далее, в-третьих, следует сделать акцент на том, что это не обще буддийский настрой, а только одной из ветвей целой религии, и в-четвертых человек соединяется с нирваной, но не с другими людьми и не с Богом. Речь идет скорее даже не о соединении, а растворении. Другие изъяты из этой системы (т. к. ничего, собственного говоря, кроме некоторой мнимой опосредованности и не существует в связи и учением о майи). Жан-Пол Сартр говорил, «что ад это другие» и буддисты могли бы с ним согласиться, потому что дело просветления — это дело конкретного человека (что хорошо видно из жизнеописания Сиддхартхи Гаутамы, который достиг просветления в одиночестве), а не общины⁴⁴, но христианская сотериология предполагает взаимное общение (по образу внутриТроического, участие в общецерковных Таинствах). Вспоминая жизненный путь Иисуса Христа, нельзя не отметить того, что он всегда пребывал в общении или с людьми или удалялся для общения, т. е. молитвы с Богом Отцом, но никак не внутренней медитации. В ответ Ж.-П. Сартру, Ганс Урс фон Бальтазар утверждает, что адом является сам человек, ставший своей собственной тьмой⁴⁵. Юрген Мольтман предлагает интересный взгляд: «Если Бог есть общение (Троица), то ад — это анти-Троица: вечное

43 Митрополит Иларион (Алфеев), протоиерей Олег Корытко, протоиерей Валентин Васечко. История религий. М.: Общецерковная аспирантура... им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016. 776 с. С. 756.

44 Ольденберг Г. Будда. Его жизнь, учение и община / перевод с 4 нем. Изд. А. Н. Ачкасова. М.: Издание Д. П. Ефимова, 1905. С. 442.

45 Солонченко А. А. Эсхатология надежды Г.У. фон Бальтазара: между инфернализмом и универсализмом // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 97–110.

одинокство, умноженное в толпе таких же одиноких»⁴⁶. Подобное понимание ярко выявляет существующие различия. В отношении понимания блага следует вспомнить только то, что современные течения, например Аум Синрике, считая благом избавление людей от бесполезной жизни, в которой они не смогут достичь нирваны, решают за высшее благо помощь в перерождении, что им от части удастся⁴⁷. Примеры радикальных интерпретаций буддийского учения демонстрируют потенциальную опасность искажения религиозных доктрин, хотя не могут служить характеристикой буддизма в целом. Важным представляется различие устоявшихся традиционных форм буддизма и новых религиозных движений, заимствующих отдельные его элементы.

Синкретизм сам по себе существует как угроза вере, так как попытки совместить буддийские практики с православной духовностью, распространённые в современном мире, ведут к подмене веры. Например, практик йоги, хотя и позиционируется как «физическая гимнастика», несёт в себе элементы буддийской духовности, которые влияют на конечное мировоззрение, о чем говорят как отечественные исследователи^{48 49}, так и западные психологи⁵⁰. Интересно и то, что обыденные для нас действия, как например чаепитие, для дальневосточной мыли тоже становится проводником религиозной мысли в целом и буддийского миропонимания⁵¹ в частности. Аналогичный эффект может быть обнаружен и в занятиях восточными боевыми искусствами⁵². В Православии сознательный и целенаправленный синкретизм вероучений расценивается как предательство Христа, поскольку спасение и духовный рост мыслится только в Его Церкви в соработничестве человека с Богом, а не через комбинацию ритуалов разных религий. Современное

- 46 *Мольтман, Ю.* Грядущий Бога: Христианская эсхатология / Юрген Мольтман; пер. с нем. Г. Вдовиной. — Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 356.
- 47 *Lifton R. J.* Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism. New York: Macmillan, 2000. P. 374.
- 48 *Коломийцева А. А.* Йога: социально-философский аспект // Форум молодых ученых. 2018. № 3(19). С. 265–271.
- 49 *Колосов Г. Н., Чингина Е. Н.* Восприятие духовной и физической практики в йоге в мире и в России // E-Scio. 2019. № 10(37). С. 422–429.
- 50 *Csala B., Springinsfeld C., Köteles F.* The Relationship Between Yoga and Spirituality: A Systematic Review of Empirical Research // Frontiers in Psychology. 2021. Vol. 12. P. 1–16.
- 51 *Мазурик В. П.* Путь чая // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления. 2009. Т. 2. С. 375–392.
- 52 *Абаев Н. В.* Чань-буддизм и ваджраяна в боевых искусствах // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. 2017. № 1. С. 67–85.

российское православие существует в условиях сложного взаимодействия с разнородными влияниями: как секулярными (преимущественно западного происхождения), так и религиозными (часто восточного происхождения). Духовные практики, связанные с восточными традициями (включая эзотерический буддизм), являются заметным элементом этих влияний. Их новизна и экзотичность обладают притягательностью для части общества. Для Православных верующих, некритично воспринимающих подобные практики, это чревато мировоззренческими конфликтами и духовными кризисами, которые в рамках традиции оцениваются как негативные.

Выявив столь фундаментальные расхождения между антропологическими, сотериологическими и практическими аспектами эзотерического буддизма (Ваджраяны) и Православного христианства, можно предположить гипотезу, что даже некритичное заимствование буддийских эзотерических практик несет в себе риск мировоззренческого синкретизма, подмены базовых христианских доктрин и конфликта с традиционной духовной дисциплиной, ориентированной на обожение (теозис) через покаяние, участие в таинствах и жизнь в Церкви. И хотя феномен распространения Ваджраяны в России отражает глобальные тенденции поиска духовных альтернатив в современном обществе, но его взаимодействие с доминирующей православной традицией порождает значимые мировоззренческие и теологические напряжения. В подобных условиях наилучшим будет держаться положения, которое многожды высказывалось в истории Церкви, которое Свмч. Киприан Карфагенский категорично выразил в словах: «*Extra Ecclesiam nulla salus*» («Вне Церкви нет спасения»)⁵³. Этой же позиции придерживаются и святые отцы Восточно-кафолической (Православной) Церкви⁵⁴. Еще более радикально высказывается святой праведный Иоанн Кронштадтский: «Магометане не войдут,

53 *Cyprianus Carthaginensis. De unitate Ecclesiae catholicae* // PL. T. 4. Paris: Migne, 1844. Col. 493–520.

54 Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере: [Сборник репринт. изд.]. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. с. 162–163. «Веруем, что члены Кафолической Церкви суть все, и притом одни верные, т. е. несомненно исповедующие чистую Веру Спасителя Христа (которую прияли мы от Самого Христа, от Апостолов и Святых Вселенских Соборов), хотя бы некоторые из них и были подвержены различным грехам. Ибо если бы верные, но согрешившие, не были членами Церкви, то не подлежали бы ее суду. Но она судит их, призывает к покаянию и ведет на путь спасительных заповедей; а потому несмотря на то, что подвергаются грехам, они остаются и признаются членами Кафолической Церкви, только бы не сделались отступниками и держались Кафолической и Православной Веры».

евреи, идолопоклонники, еретики не войдут, сектанты не войдут, блудники... и прочие нечестивцы не войдут и царствия Божия не наследуют. Только истинною верою во Христа и в Церковь Его спасёмся, да делами любви»⁵⁵. Придерживание такой линии, тем не менее не значит пренебрежение диалогом. Такая позиция должна дать время на формирование качественного ответа Церковью в ответ на вызов, а также уберечь паству Христову от рассеяния. Непосредственно диалог по обнаружению общих мест и радикальных различий должен продолжаться что бы однажды, как некогда апостолы, мы могли возвестить Благою Весть на языках, в данном случае в буддистской терминологии, всем обращающимся. Для достижения такой цели необходима со стороны исследователей глубокое погружение и подробное исследование разнообразной терминологии и попытка совмещения ее с Православной, а также выявление сложных мест в буддийской мысли для подготовки полноценного ответа. К таковым можно отнести вопросы касательно понимания «Я» Будды, загробного существования, понимания «нирваны».

Проведенный анализ свидетельствует о сложной динамике взаимодействия Ваджраяны с российским духовным пространством, выявляя картину, сочетающую глобальные тренды с глубокими богословскими вызовами. Рост интереса к Ваджраяне в нетрадиционных для буддизма регионах России обусловлен кризисом материалистических ценностей, поиском психологических инструментов (mindfulness, борьба с тревогой и стрессом), вниманием к экологическому сознанию и запросом на внеконфессиональные инструменты саморазвития. Ее распространение усиливается активной адаптацией к современным запросам: синтезом с другими практиками (йога, экопсихология, арт-терапия), цифровизацией (онлайн-курсы, ретриты) и проникновением в светские сферы (искусство, мода) через литературу и культурные формы. Это делает Ваджраяну заметным элементом современной российской духовной жизни, отражающим глобальный поиск духовности вне традиционных религиозных рамок, часто эклектичный и ориентированный на сиюминутный психологический эффект. Анализ с позиций Православного христианства выявляет глубокую и неустранимую несовместимость между Ваджраяной и православным вероучением по ключевым основаниям в областях: антропологии, сотериологии, праксеологии и рисков. Отдельного упоминания заслуживает опасность синкретизма, выражающегося в попытках механически сочетать буддийские психотехники (медитацию, мантры,

55 Иоанн Кронштадтский, *св. прав. Дневник*. Т. 1. Тверь: Булат, 2005. С. 298.

работу с «энергией») с православной молитвой и аскезой, или воспринимать их как нейтральные «инструменты саморегуляции». Исследования подтверждают, что даже светские формы йоги или восточных практик несут мировоззренческий компонент, влияющий на восприятие реальности. Феномен распространения Ваджраяны в России требует от православного сообщества не только осмысления его причин и форм, но и четкого богословского и пастырского ответа, основанного на твердом исповедании истин веры. Православная Церковь, хранящая апостольское предание и опыт святых отцов, напоминает о непреложной истине: подлинное исцеление от греха, страдания и смерти, подлинное соединение с Абсолютом как Личностью возможно только во Христе и только в лоне Его Церкви. Как недвусмысленно свидетельствует священномученик Киприан Карфагенский: «Extra Ecclesiam nulla salus» — вне Церкви нет спасения (De unitate Ecclesiae). Выбор между притягательной, но иллюзорной «алхимией» эзотерического пути и Крестным путем следования за Христом в Православной Церкви — это выбор между принципиально разными осмыслениями человека, Бога, спасения и самой реальности, выбор, определяющий вечную участь души.

Литература

- Абаев Н. В. Чань-буддизм и ваджраяна в боевых искусствах // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. 2017. № 1. С. 67–85.
- Алмазов А. И. Проклятие преступника псалмами (Ψαλμοκατάρα). К истории суда Божьего в Греческой церкви. Одесса, 1912. — 85 с.
- Байдакова М. Ю. Антропологическая проблема в философии раннего буддизма и в христианстве // Третьи Лойфмановские чтения. Образы науки в культуре на рубеже тысячелетий: материалы Всероссийской научной конференции (Екатеринбург, 17–18 декабря 2007 г.). Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2007. С. 345–350.
- Ван Шайк С. Буддийская магия. Столетия прорицания, целительства и чародейства / Пер. с англ. и коммент. А. Г. Костенко; под науч. ред. А. Г. Ливанского. СПб.: Академия исследований культуры, 2022. 256 с.
- Вопросы Милинды (Милиндапанхья) / пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.: Наука, 1989. 495 с.
- Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере: [Сборник репринт. изд.]. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. 320 с.
- Законопроект № 824707-8 [Электронный ресурс] // Официальный сайт Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации. URL: <https://sozd.duma.gov.ru/bill/824707-8> (дата обращения: 04.04.2025).

- Законопроект № 901048–8 [Электронный ресурс] // Официальный сайт Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации. URL: <https://sozd.duma.gov.ru/bill/901048-8> (дата обращения: 04.04.2025).
- Иеромонах Исаак*. Житие Старца Паисия Святогорца / пер. с греч. иером. Доримедонта (Сухинина); изд. 2-е. М.: Изд. Дом «Святая Гора», 2006. 736 с.: ил.
- Иеромонах Кирилл (Зинковский)*. Великие отцы Церкви о материи и теле человека: Александрийская и Каппадокийская школы. СПб.: изд-во Олега Абышко, 2014. 509 с. (Библиотека христианской мысли. Исследования).
- Иеромонах Серафим (Роуз)*. Православие и религия будущего. М.: Паломник, 2005. 348 с.
- Иларион (Троицкий), смчч*. Творения: в 3 т. Т. 3: Религия и политика. / Прогресс и преобразование. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. 381 с.
- Иоанн Дамаскин, прп*. Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. 25 // *Иоанн Дамаскин, прп*. Творения. СПб.: изд. СПбДА, 1894. С. 198–217.
- Иоанн Кронштадтский, св. прав*. Дневник. Т. 1. Тверь: Булат, 2005. С. 352.
- Коломойцева А. А.* Йога: социально-философский аспект // Форум молодых ученых. 2018. № 3(19). С. 265–271.
- Колосов Г. Н., Чингина Е. Н.* Восприятие духовной и физической практики в йоге в мире и в России // E-Scio. 2019. № 10(37). С. 422–429.
- Кураев А., протоиак*. Сатанизм для интеллигенции. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. С. 253.
- Мазурик В. П.* Путь чая // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления. 2009. Т. 2. С. 375–392.
- Мольтман, Ю.* Грядущий Бога: Христианская эсхатология / Юрген Мольтман; пер. с нем. Г. Вдовиной. — Москва: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 356.
- Митрополит Иларион (Алфеев), протоиерей Олег Корытко, протоиерей Валентин Васечко*. История религий. М.: Общецерковная аспирантура... им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016. С. 776.
- Намкай Норбу Ч.* Всевышний Источник. Основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Пер. с итал. Э. Лукьянович; пер. с англ. И. Берхин; под ред. И. Берхина. Донецк; М.: Ринчен-Линг, 2001. С. 224.
- Ольденберг Г.* Будда. Его жизнь, учение и община / перевод с 4 нем. Изд. А. Н. Ачкасова. М.: Издание Д. П. Ефимова, 1905. С. 442
- Патрул Ринпоче*. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг. СПб.: Уддияна, 2004. С. 196.
- Подношение сур [Электронный ресурс]. URL: <https://bon.su/articles/podnoshenie-sur/> (дата обращения: 04.04.2025).
- Православие и восточные религии: границы диалога [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/4016484.html> (дата обращения: 04.04.2025).
- Протоиерей Олег Корытко*. Homo religiosus: на путях поиска истины: Авторский курс лекций по «Истории нехристианских религий». М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. 831 с.: ил.

- Пуговкина О. Д., Шильникова З. Н. Концепция mindfulness (осознанность): неспецифический фактор психологического благополучия // Современная зарубежная психология. 2014. № 2. С. 18–28.
- Розин М. В. Сущность эзотеризма: Эзотерическая личность. Реконструкция эзотерических учений. М.: ЛЕНАНД, 2021. 145 с.
- Сафронова Е. С. Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2006. № 1–2. С. 175–188.
- Синнетт А. П. Эзотерический буддизм. М.: Амрита-Русь, 2023. 256 с.
- Солонченко А. А. Эсхатология надежды Г. У. фон Бальтазара: между инфернализмом и универсализмом // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 97–110.
- Тенчой. Рассказы о практике Чод. М.: Глобус, 2004. 120 с.
- Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. 320 с.
- Трунгпа Ч. Преодоление духовного материализма / Пер. с англ. ООО «Открытый Мир». М.: Ориенталия, 2014. 224 с.
- Шиманский Г. И. Учение святых отцов и подвижников Православной Церкви о борьбе с главными греховными страстями и о добродетелях. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 672 с.
- Allione T. “Feeding the Demons” // Buddhism in America / ed. B. D. Hotchkiss. Rutland, VT; Boston, MA; Tokyo: Charles E. Tuttle Co., Inc., 1998. P. 344–363.
- Belarusian Buddhist Community [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bfw.by/ru/modalive/blog/59585/> (дата обращения: 04.04.2025).
- Bentor Y. Consecration of Images and Stūpas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism. Leiden: Brill, 1996. 320 p.
- Boisvert M. Death as Meditation Subject in the Theravada Tradition // Buddhist Studies Review. 1996. Vol. 13. № 1. P. 37–54.
- Buswell R. E., Lopez D. S. The Princeton dictionary of Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 2013. 1265 p.
- Cozort D. Highest Yoga Tantra: An Introduction to the Esoteric Buddhism of Tibet. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1986. 208 p.
- Csala B., Springinsfeld C., Köteles F. The Relationship Between Yoga and Spirituality: A Systematic Review of Empirical Research // Frontiers in Psychology. 2021. Vol. 12. P. 695939.
- Cyprianus Carthaginiensis. De unitate Ecclesiae catholicae // PL. T. 4. Paris: Migne, 1844. Col. 493–520.
- Dharmachakra Translation Committee. Deity, Mantra, and Wisdom. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications, 2006. 256 p.
- Ioannes Damascenus. De fide orthodoxa. Lib. 2, Cap. 25 // PG. 94. Col. 941–976.
- Kim B. “Christ as the Truth, the Light, the Life, but a Way?” // Buddhist-Christian Studies. 1999. Vol. 19. P. 76–80.
- Lifton R. J. Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism. New York: Macmillan, 2000. 384 p.

- Martin W. R.* The Kingdom of the Cults. Bloomington: Bethany House Publishers, 2003. P. 636–637.
- Rubin Museum [Электронный ресурс]. URL: <https://rubinmuseum.org> (дата обращения: 04.04.2025).
- Shi Huifeng.* Is “Illusion” a Prajñāpāramitā Creation? The Birth and Death of a Buddhist Cognitive Metaphor // Journal of Buddhist Philosophy. 2016. Vol. 2. P. 52–80.
- Skorupski T.* Consciousness and Luminosity in Indian and Tibetan Buddhism // Buddhist Philosophy and Meditation Practice: Academic Papers Presented at the 2nd IABU Conference / ed. K. Dhammasami. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 2013. P. 129–145.
- The Art of Mindfulness [Электронный ресурс] // Lion’s Roar. URL: <https://www.lionsroar.com/the-art-of-mindfulness/> (дата обращения: 04.04.2025).
- Tsong-kha-pa.* The Six Yogas Of Naropa: Tsongkhapa’s Commentary Entitled A Book Of Three Inspirations: A Treatise on the Stages Of Training in the Profound Path Of Naro’s Six Dharmas / ed. G. H. Mullin. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications, 2005. 256 p.
- Williams P.* Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations. London: Routledge, 1989. 456 p.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ОЦЕНКА ДЛИТЕЛЬНОЙ КАТЕХИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Иван Сергеевич Филиппов

магистр теологии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

filippov5.ivan@yandex.ru

Для цитирования: *Филиппов И. С.* Оценка длительной катехизации в современной Католической Церкви // Вопросы богословия. 2025. № 1 (13). С. 56–70. DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.003

Аннотация

УДК 272-282

Относительно долгая практика катехизации, во время которой частично или полностью воплощались те принципы и идеалы, которые указаны в официальных церковных документах и папских энцикликах, позволила Римско-Католической Церкви сделать выводы относительно успешности катехизации и факторов, влияющих на ее эффективность. В данной статье на основе научных исследований отечественных и зарубежных (католических) авторов, а также материалов из католических СМИ, обсуждений на форумах и сайтах и т. п. делается заключение о том, каковы факторы, влияющие на эффективность длительной катехизации с точки зрения ее сущности, организации процесса, подготовки катехизаторов, участников катехизации и т. п. Автор отмечает проблемы, связанные с длительной катехизацией, которые выделяют не только исследователи, но и практикующие катехизаторы РКЦ.

Ключевые слова: длительная катехизация, Римско-Католическая Церковь, энциклика, возвращение к истокам, евангелизация.

Assessment of long-term catechesis in the Modern Catholic Church

Ivan S. Filippov

MA in Theology

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

filippov5.ivan@yandex.ru

For citation: Filippov, Ivan S. "Assessment of long-term catechesis in the Modern Catholic Church". *Theological Questions*, no. 1 (11), 2025, pp. 56–70 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.003

Abstract. A fairly long practice of catechesis, during which the principles and ideals indicated in official church documents and papal encyclicals were partially or completely embodied, allowed the Roman Catholic Church to draw conclusions about how successful catechesis is and what exactly influences its success. This article is based on scientific research by domestic and foreign (Catholic) authors, as well as materials from Catholic media, discussions on forums and websites, etc. The conclusion is made about the factors influencing the effectiveness of long-term catechesis from the point of view of the essential, from the point of view of the organization of the process, the training of catechists, participants in catechesis, etc. The problems of long-term catechesis are highlighted, which are highlighted not only by researchers, but also by practicing catechists of the Roman Catholic Church.

Keywords: long-term catechesis, Roman Catholic Church, encyclical, return to the roots, evangelization.

Длительная катехизация в Римско-Католической Церкви: общая картина

Восстановление катехумената называют «возвращением к истокам»¹. Данный процесс предполагает поиск в древней Церкви таких образцов (в том числе образцов литургических), которые могут быть реализованы в современной Церкви. Католические исследователи положительно оценивают данный процесс и, в том числе, ту роль, которую в нем играет традиция, понимаемая как «живая вера мертвых»². Ее использование ведет к продолжению и развитию, а также к частичному возрождению соборного начала в Церкви, что является на сегодняшний день основной экклезиологической темой для Католической Церкви³.

Однако традиция воплощается в современном мире с определенной философской парадигмой, непосредственно влияющей на восприятие катехумената. В качестве иллюстрации к позиции западного человека в этом вопросе можно взять мнение Р. Гримза, который пишет: «Поскольку личная автономия ценится так высоко и бесспорно, обрядовые структуры вызывают вопросы, а авторитет обряда — сомнения»⁴. В результате, отмечает автор, осталось всего лишь несколько подлинных обрядов, которые современный человек воспринимает осознанно. В этой ситуации ряд общин пытается создать или воссоздать обряды посвящения, которые были бы осознанными и целенаправленными⁵. К таким обрядам Д. Йемен относит в том числе институт катехумената⁶.

Таким образом, важно, чтобы катехуменат был осознанным; не менее важно, чтобы он повышал уровень осознания человеком себя как члена Церкви. Отметим при этом, что катехизация и институт катехумената определенно сыграли важную роль в улучшении качества вхождения нового члена в Римско-Католическую Церковь⁷.

- 1 *D'Ambrosio M.* Ressourcement theology, aggiornamento, and the hermeneutics of tradition // *Communio*. 1991. Vol. 18, no. 4. P. 530–555.
- 2 *Pelikan Ja.* The melody of theology: A philosophical dictionary. Cambridge: Harvard University Press, 1988. P. 252.
- 3 *Максимов А., свящ.* «Путь, который Бог ждет от Церкви в третьем тысячелетии». Синодальность в Католической Церкви сегодня: богословские аспекты и задачи // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2022. Вып. 101. С. 26–41.
- 4 *Grimes R.* Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 90–91.
- 5 *Ibid.*
- 6 *Yamane D.* Initiation Rites in the Contemporary Catholic Church: What Difference Do They Make? // *Rev Relig Res*. 2012. № 54 (4). P. 416.
- 7 *Ibid.* P. 417.

В качестве другого положительного эффекта восстановления катехумената видят оживление приходской жизни. Процесс катехизации предполагает существование группы прихожан, которые помогают людям, еще только ищущим дорогу к вере, и руководят ими. Как известно, лучший способ научиться чему-либо и приобрести мотивацию — начать учить других; следовательно, при таком образе действий увеличивается активность всего прихода. В указанном процессе участвуют даже те прихожане, которые не задействованы в группах катехизации: они приветствуют новых людей, показывают им свою поддержку, молятся за кандидатов и катехуменов и, видя новых членов Церкви, сами становятся более активными в духовной жизни. Иными словами, соблюдение при катехизации принципа соборности ведет к большей сплоченности общины и увеличению усердия ее членов.

Анализ практики катехумената позволяет сделать вывод, что он явился важным инструментом для евангелизации. С момента восстановления этого института Римско-Католическая Церковь, например, в США, пополнилась большим количеством новых членов, чем другие Церкви в этой стране. За 30 лет, с 1984 по 2014 г., количество католиков в США увеличилось на 24 %. В статье Г. Уилтона «How can the church improve the R. C. I. A. process?» говорится, что данный институт в принципе особенно закрепился именно в США и привел к увеличению численности католиков в большей степени, чем практически в любой другой стране⁸.

При этом есть и другие позиции, согласно которым подобные оптимистичные оценки процесса катехизации в Римско-Католической Церкви по меньшей мере преждевременны. Так, один из комментаторов к статье Уилтона отмечает, что в Америке процент роста новых католиков с 1990 по 1998 гг. постепенно снижался, а вхождение в состав Римско-Католической Церкви в основном осуществлялось и осуществляется за счет Крещения детей⁹.

Помимо общей статистики (на интерпретацию которой, как было показано, существуют разные взгляды), следует упомянуть о том, что именно влияет на эффективность катехизации. Благодаря ряду исследований были выведены основные закономерности в этом процессе¹⁰.

8 Wilton G. How can the church improve the R. C. I. A. process? // America. The Jesuit review. URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2000/10/21/how-can-church-improve-rcia-process> (дата обращения 28 марта 2022 года).

9 Ibid.

10 В частности, это исследование, проведенное в 32 приходах в США: Yamane D. Initiation Rites in the Contemporary Catholic Church: What Difference Do They Make? // Rev Relig Res. 2012. № 54(4). P. 401–420.

- Оценка катехизации самими оглашаемыми оказывает прямое влияние на их участие в церковной жизни: чем выше они оценивают катехизацию, тем больше вероятность их участия в жизни приходов. Иными словами, катехизация во многом формирует репутацию прихода и степень активности прихожан — катехуменов и уже крещеных.
- Чем больше времени человек отдает процессу катехизации, тем выше он ее оценивает. При этом важно, что здесь подразумевается время, которое человек посвящает не просто обязательным занятиям в ходе катехизации, но дополнительным (т. е. необязательным с формальной точки зрения) моментам: например, чтению Священного Писания и частной молитве. С практической точки зрения это подразумевает в том числе особый акцент, который катехизатор должен делать на такой практике, чтобы призвать катехуменов следовать ей. Здесь уместно вспомнить о том, что говорится в Апостольском обращении «Радость Евангелия»: катехизатор не должен бояться посвящать своему служению свое личное время; то же самое, как мы видим, относится и к катехуменам¹¹.
- Чем больше приход, тем ниже человек оценивает процесс катехизации, поскольку он может ощущать себя потерянным в большой толпе людей. Следовательно, важна возможность личного общения, поскольку именно в таком случае формируется относительно сплоченная община катехуменов; кроме того, как упоминалось ранее, необходимо помочь человеку осмыслить в том числе его личные проблемы в аспекте христианства (ср. *Catechesi tradendae*¹²), а это крайне трудно сделать в большой общине.
- Чем больше элементов катехизации реализуется, тем выше ее оценка катехуменом. Интересно, что более полная реализация катехизации возможна в больших приходах, в которых, однако, как показано выше, человек может ощущать себя потерянным. Однако исследователь полагает, что этот негативный аспект компенсируется прохождением более полной катехизации¹³.

11 См. Франциск. *Evangelii gaudium* – Радость Евангелия: Апостольское увещание о возвещении Евангелия в современном мире. Караганда: Кредо, 2014.

12 Иоанн Павел II. *Catechesi tradendae*: Апостольское обращение о катехизации в наше время. URL: <http://www.rkcvo.ru/node/218> (дата обращения: 22.01.2022).

13 Yamane D. Initiation Rites in the Contemporary Catholic Church: What Difference Do They Make? // *Rev Relig Res.* 2012. № 54(4). P. 401–420. P. 411–414.

Делается вывод, что масштаб реализации всех элементов катехизации является ключевым фактором в плане влияния на участие человека в жизни прихода¹⁴.

Что касается влияния катехизации на духовную жизнь человека, под которой в этом исследовании подразумевается частная молитва и чтение Священного Писания, то интересно, что в этой сфере отмечается уменьшение процента времени, отводимого на эти действия. Хотя это уменьшение гораздо менее значительно, чем увеличение участия человека в жизни прихода (а в некоторых случаях и вовсе незначительно с точки зрения статистики), здесь необходимо учесть, что катехизация предполагает увеличение интенсивности духовной жизни людей. В связи с этим отсутствие роста в данной сфере становится заметным и значимым. Однако некоторые катехумены, напротив, начинают больше читать Библию и молиться дома. Вопрос состоит в том, как степень воплощения программы катехизации в конкретном приходе влияет на изменение личной духовной жизни человека.

Довольно неожиданно, что, исходя из статистики Д. Йемена, связь оценки процесса катехизации и его духовной практики явная, но при этом негативная; иными словами, чем выше человек оценивает процесс катехизации в своем приходе, тем ниже процент времени, посвящаемый им частной молитве и чтению Библии в конце катехизации по сравнению с ее началом. Возможным объяснением данного соотношения может быть отсутствие акцента в приходе на этих двух сторонах духовной жизни в течение катехизации, из-за чего у катехумена может сложиться положительное впечатление о процессе катехизации, но не улучшиться личная духовная практика¹⁵. Это подтверждают данные и другого исследования, проводившегося в течение года в шести приходах: только в одном из них в процессе катехизации постоянно подчеркивалась важность молитвы и чтения Священного Писания¹⁶.

Однако в целом следует подчеркнуть, что чем полнее процесс катехизации воплощается в конкретном приходе, тем более интенсивной становится личная духовная жизнь человека.

Таким образом, те катехумены, которые прошли катехизацию в более полном варианте, стали не только принимать больше участия в жизни прихода, но и посвящать больше времени частной молитве и чтению Священного Писания.

14 Ibid.

15 Ibid. P. 414–415.

16 *Yamane D., MacMillen S., Culver K.* Real stories of Christian initiation: Lessons for and from the RCIA. Collegeville: Liturgical Press, 2006. P. 121.

Указанные выше закономерности сами по себе предполагают наличие ряда проблем в ходе катехизации. Попытка выявить эти проблемы была сделана, в частности, в отчете «Journey to the Fullness of Life: A Report on the Implementation of the Rite of Christian Initiation of Adults in the United States», который свидетельствует о четырех основных проблемах, или вызовах, стоящих перед Римско-Католической Церковью в связи с катехизацией:

- 1) Обеспечение непрерывной подготовки для руководства и для всех тех, кто участвует в процессе катехизации;
- 2) Акцент на большем различии между теми, кто готовится к Крещению, и теми, кто стремится к полному общению с Церковью;
- 3) Решение проблемы неупорядоченных браков на ранних стадиях процесса;
- 4) Обеспечение большей адаптации обряда для местных Церквей¹⁷.

Проанализируем кратко эти основные вызовы.

1. Отмечается, что большую роль играет постоянная подготовка участников катехизического процесса, под которыми подразумеваются отнюдь не только катехумены и кандидаты, но и священники, катехизаторы и все члены групп катехизации. Все участники катехизических групп должны хорошо понимать нужды и проблемы групп, состоящих из взрослых людей, которым они служат так же, как и конкретному человеку. В этом процессе необходимы общие руководящие принципы, но они не могут быть формализованы и унифицированы, поскольку каждый приход уникален, как и каждый кандидат или катехумен.

Более глубокое понимание веры у участников процесса катехизации может быть в определенной степени достигнуто через прохождение ими базовых программ непрерывной подготовки. Однако более эффективным здесь является проведение собраний катехизаторов, которые могут поделиться своим уникальным опытом в данной области.

Отмечается, что непрерывная подготовка жизненно важна для священников, поскольку они являются ведущими катехизаторами в своем приходе, но ее также необходимо реализовывать для всех клириков и церковных служащих. Такая подготовка может вестись в том числе через программы епархиального образования, которые также могут

17 Journey to the fullness of life: a report on the implementation of the Rite of Christian initiation of adults in the United States. Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 2000; Wilton G. How can the church improve the R. C. I. A. process? Comments // America. The Jesuit review. URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2000/10/21/how-can-church-improve-rcia-process> (дата обращения: 28.03.2022).

быть средством популяризации «Чина христианского посвящения взрослых»¹⁸ на тех приходах, в которых его еще не реализуют (потенциально все приходы должны реализовывать данный чин).

Акцент на непрерывной подготовке тесно связан с учением о том, что формирование веры — это процесс, реализующийся на протяжении всей жизни. Он не заканчивается на Пасхальном богослужении ни для тех, кто принят в Церковь, ни для катехизаторов.

Анализ анкет неофитов, проходивших катехуменат, помог выявить, что новые члены Церкви хотят, чтобы у них было больше возможностей для развития своей веры после Крещения. Если их занятия и встречи после принятия в Церковь заканчиваются, то они чувствуют пустоту и неудовлетворенность. Те же самые люди в подавляющем большинстве говорили, что самое важное, что они испытали во время катехумената, — это чувство связи с общиной.

При этом именно мистагогия (греч. *μυσταγωγία* ‘посвящение в таинство’), период становления неофита сразу после крещения или возвращения в Церковь, является самым «слабым звеном» процесса катехизации. Можно предположить, что без продолжения процесса катехизации после Пасхального бдения энтузиазм новых членов быстро ослабевает, и их рост в вере замедляется.

Различие между катехуменами и кандидатами

Во всех ответах на опрос, проведенный в связи с катехизацией, и в декларациях епископальных комитетов прослеживается стремление показать большее различие между теми, кто только готовится к Крещению, и теми, кто стремится к полному общению с Церковью; иными словами, между некрещеными и крещеными, но не в Римско-Католической Церкви, т. е. между некрещеными и инославными.

Как отмечается в католических источниках, достоинство Крещения, независимо от того, в какой христианской деноминации человек его принял, имеет огромное значение для всех, кто участвует в данном процессе. Различие между крещеными и некрещеными затрагивает все аспекты пастырской жизни: катехизический, литургический и приходской. Упоминается, что катехуменов и кандидатов в процессе катехизации часто объединяют вследствие нехватки ресурсов, в первую очередь, нехватки времени и людей.

18 Чин христианского посвящения взрослых. М.: Изд-во Францисканцев, 2002.

Ряд католических катехизаторов отмечает, что, по их мнению, оскорбительно относиться к людям, которые уже знакомы со Священным Писанием, так, как будто они никогда не открывали Библию, пока не начали изучать католические догматы. Одинаково оскорбительно относиться к людям, крещенным в другой религиозной общине, так, как будто они вообще никогда не были крещены. Тем не менее, отмечается, что в случае, когда различие между катехуменами (которые никогда не были крещены) и кандидатами из других христианских Церквей не проводится, присутствует риск оскорбить людей, бесцеремонно отвергая их более раннее религиозное образование. Объединение обеих групп сравнимо с помещением студентов, которые могут читать, и тех, кто не может, в одну и ту же группу чтения — в таком случае обеим группам оказывается плохая услуга¹⁹.

Те, кто задействованы в процессе катехизации, также должны признать, что многие кандидаты приносят в Католическую Церковь богатые традиции и опыт других Церквей. Кроме того, многие из тех, кто начинает этот процесс, уже посещают Литургию в течение 10 или более лет и начали узнавать о Церкви и расти в вере задолго до того, как они даже подумали об участии в структурированном процессе катехизации²⁰.

Здесь, однако, существуют и другие частные мнения. Так, один из опытных катехизаторов, отмечая важность деления на катехуменов и кандидатов в плане богословском, и в том числе с точки зрения обряда, полагает, что это деление не относится к катехизации. Катехумены и кандидаты обычно проходят этот процесс вместе (что, однако, иллюстрирует только существующую практику катехизации, а не то, к чему она может стремиться). Однако комментатор полагает, что база для катехуменов и кандидатов является общей и основывается на психологических мотивах, поскольку и те, и другие объединяются в стремлении присоединиться к католической общине.

Г. Уилтон также обращает внимание на то, что подход, основанный на Священном Писании, не может оскорбить, поскольку оно только развивает и обогащает уже существующее понимание веры. Более того, автор статьи полагает, что рассмотрение вопроса деления на кандидатов и катехуменов с богословской точки зрения приведет к большим ошибкам, поскольку в таком случае будет упущена более значимая реальность²¹.

19 Wilton G. How can the church improve the R. C. I. A. process? Comments // America. The Jesuit review. URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2000/10/21/how-can-church-improve-rcia-process> (дата обращения: 28.03.2022).

20 Ibid.

21 Ibid.

Неупорядоченные браки (*irregular marriage*)

Основным препятствием для человека, хотящего начать процесс катехизации или войти в Церковь, может стать неупорядоченный (*irregular*) брак, под которым подразумевается брак католика, заключенный в государственном учреждении (без венчания), или второй брак любого человека, в который тот вступил без аннулирования Церковью первого брака²².

Исследование дает основания для вывода, что некоторые люди, состоящие в таких браках, принимают участие в процессе катехизации и только в конце узнают, что они не могут быть допущены к полному участию в жизни Церкви. Это очень сложная проблема, и, как отмечают католические катехизаторы, тяжело вести людей по пути катехизации с самого начала только для того, чтобы потом сказать им, что они не могут стать полноценными членами Церкви из-за ее учения о браке²³.

Это увеличивает значимость личных бесед, проводимых с людьми на ранних стадиях, до вступления на путь катехизации. В связи с этим такие беседы советуют проводить до процедуры избрания²⁴.

Во многих случаях люди открыты возможности упорядочить свои отношения. Когда такая проблема решается на ранней стадии процесса, отмечают катехизаторы, люди порой могут стать участниками Таинств уже на следующую Пасху. Однако слишком много людей предпочитает вовсе не вступать на путь решения этой проблемы, поскольку это часто означает пересмотр болезненных разлук и разводов. Поэтому, как отмечается в исследовании, Церковь должна уделять ещё больше внимания пастырскому подходу, чтобы поощрять пары продолжать процесс аннулирования неупорядоченного брака²⁵. Делается акцент на том, что каждый случай уникален, и при необходимости нужно как можно

- 22 См. Катехизис Католической Церкви. Компендиум. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007; Кодекс канонического права. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007; *Франциск. Amoris Laetitia* – О любви в семье: Послесинодальное Апостольское обращение. М.: Издательство Францисканцев, 2016. В последнем источнике *irregular marriage* как раз переводится как 'неупорядоченный брак', почему мы и используем данный термин.
- 23 *Wilton G.* How can the church improve the R. C. I. A. process? Comments // *America. The Jesuit review*. URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2000/10/21/how-can-church-improve-rcia-process> (дата обращения: 28.03.2022).
- 24 *Top Ten RCIA Traps* (16.11.2011). URL: <https://transformedinchrist.wordpress.com/2011/11/16/top-ten-rcia-traps/> (дата обращения 28 марта 2022 года).
- 25 *Wilton G.* How can the church improve the R. C. I. A. process? // *America. The Jesuit review*. URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2000/10/21/how-can-church-improve-rcia-process> (дата обращения: 28.03.2022).

раньше обсудить его с приходским священником или брачным адвокатом, который есть на приходе²⁶.

Практикующие катехизаторы отмечают, что в данном вопросе очень важна роль поручителя, который подвигает человека к тому, чтобы продолжать стараться вступить в Церковь.

Менее серьезной, но при этом столь же критической проблемой является совместное проживание и контрацепция. В подобных обстоятельствах, как подчеркивают катехизаторы, нельзя идти на компромиссы, а следует открыто и с любовью говорить истину. В такой ситуации поручители также очень важны, поскольку, будучи близким человеком для потенциального катехумена, они могут открыто и честно поговорить об их положении.

Отмечается, что для постепенного решения этих проблем необходимо мужество, деликатность и мудрость, иными словами — определенные качества характера, подготовка и опыт²⁷.

Гибкость как спутник катехизации

Необходимой составляющей процесса катехизации должна быть ее адаптация к местным условиям и открытость участников катехизации к такой адаптации, что выражено в «Чине христианского посвящения взрослых». Поэтому естественной является ситуация, при которой способ проведения катехизации в одной общине может отличаться от того, как она проводится в другой. Такое разнообразие положительно оценивается участниками катехизации, однако оно также представляет собой одну из величайших проблем пастырского служения и рассматривается как вызов, который должен быть решен местными Церквями. Проблематичность ситуации состоит в том, что при таком разнообразии необходимо больше ресурсов: печатные, аудио- и визуальные материалы на нескольких языках или, к примеру, материалы для людей с невысоким уровнем образования или вообще без него. Отмечается необходимость адаптации процесса для удовлетворения потребностей людей с ограниченными возможностями²⁸.

26 RCIA FAQs // Archdiocese of Miami. URL: https://www.miamiarch.org/CatholicDiocese.php?op=FAQs_RCIA#Q0004_A0001 (дата обращения: 28.03.2022).

27 Top Ten RCIA Traps (16.11.2011). URL: <https://transformedinchrist.wordpress.com/2011/11/16/top-ten-rcia-traps/> (дата обращения: 28.03.2022).

28 В качестве яркого примера можно привести движение «Вера и свет», окармливающее умственно отсталых людей.

Помимо описанных выше моментов, в качестве других проблем практикующие катехизаторы называют также:

- недостаток верности катехизатора учению Церкви (например, когда один катехизатор говорит катехуменам, что они не обязаны участвовать в исповеди, что, однако, означает, что после крещения неопиты не будут по-настоящему воцерковлены);
- акцент в большей степени на опыте человека, чем на научении его чему-либо (например, когда в начале беседы людей спрашивают, что они думают о том или ином отрывке Священного Писания, и это происходит еще до того, как они были научены чему-либо — при том, что люди начинают участвовать в процессе катехизации как раз для того, чтобы получить ответы на свои вопросы);
- отсутствие связи занятий с личным опытом катехуменов, в связи с чем катехизация не может помочь им применить проповедуемое учение к своей жизни. Из этого следует, что необходимо обращать особое внимание на принцип единства веры и жизни;
- допущение к прохождению катехизации тех католиков, которые хотят получить ответы на свои вопросы и решить свои проблемы. В качестве примера один из католических катехизаторов приводит случай, когда католичка спрашивает, почему женщины не могут быть священниками, и тем самым смущает общину только что уверовавших и вредит хрупкой вере людей на первых стадиях обращения²⁹. Эта проблема имеет более комплексный характер и связана с отсутствием постоянных занятий для уже крещеных взрослых. Следовательно, эти две группы лучше не смешивать из-за их различного статуса и разных духовных нужд;
- отсутствие прекатехумената, когда возможные катехумены сразу попадают на первое стандартное занятие катехизации по теме «Доказательства существования Бога». Вполне возможно, что такие люди не вернуться на занятия. Поэтому прекатехуменат должен быть обязательным элементом, который нужно строить вокруг апологетики — ответов на вопросы, которые мешают людям делать дальнейшие шаги на своем пути к вере, а начало евангелизации должно ознаменоваться

29 Top Ten RCIA Traps (16.11.2011). URL: <https://transformedinchrist.wordpress.com/2011/11/16/top-ten-rcia-traps/>(дата обращения: 28.03.2022).

радушным приемом в общине, первым исповеданием веры и введением в молитвенную жизнь. Занятия по катехизису нужно начинать позднее, когда человек уже укрепился в вере и ему необходимо больше знаний о ней;

- отсутствие проведения литургических обрядов в течение катехизации. Литургия вводит людей в Божественную жизнь, а катехизис всегда ведет к Литургии. Обряды, которые установлены Церковью внутри «Чина христианского посвящения взрослых», дают благодать, нужную для помощи в обращении и укрепления веры. Это позволяет сделать катехизацию процессом привлечения людей Богом к себе, а не просто программой длительностью в 9 месяцев³⁰;
- мало внимания или отсутствие внимания к тому, готов ли человек к принятию Таинств. Это проявляется в пропусках занятий, непосещении Литургии каждое воскресенье, или просто в ощущении катехизаторов, что человек не готов ко крещению. В таких случаях рекомендуется, чтобы приходской священник встретился с катехуменами и кандидатами для особой беседы перед обрядом принятия, а затем — еще раз перед обрядом избрания. Отмечается необходимость серьезного подхода к данному вопросу, поскольку иначе человек станет христианином только формально. Важно мнение как поручителя, так и катехизатора, но решение лежит на священнике³¹.

Выводы

Катехизация оценивается католическими исследователями как положительное явление, предполагающее связь с традицией древней Церкви и воплощение и переосмысление этой традиции в условиях современного мира.

Катехизация имеет определенную степень эффективности как с точки зрения вхождения в Церковь новых членов, так и с точки зрения оживления приходской жизни в целом, однако степень эффективности

30 Выше уже упоминалась связь между полнотой проведения катехумената и личной духовной жизнью человека, т. е. временем, который тот посвящает Богу; здесь же акцент делается на нравственном изменении личности катехумена.

31 Top Ten RCIA Traps (16.11.2011). URL: <https://transformedinchrist.wordpress.com/2011/11/16/top-ten-rcia-traps/> (дата обращения: 28.03.2022).

зависит от самых разнообразных факторов. В обобщенном виде эти факторы перечислены ниже:

- с точки зрения сущностной: понимание катехизации как процесса длиной в жизнь;
- с точки зрения организации катехизации на приходе: наличие или отсутствие прекатехумената, размеры общины, наличие ресурсов для адаптации катехизации к местным условиям, полнота воплощения катехизации, в том числе с точки зрения литургической, совмещение во время занятий катехуменов с кандидатами, а также катехуменов и кандидатов с крещеными католиками, продолжение катехизации после Крещения;
- с точки зрения подготовки катехизаторов: их верность учению Церкви, непрерывность их подготовки, их внимание к духовному состоянию каждого катехумена и понимание ими проблем катехуменов, что должно следовать в том числе из личных бесед с катехуменами; первичность научения катехуменов и непрерывная связь содержания занятий с личным опытом слушающих;
- с точки зрения участников катехизации: участие в катехизации всей общины и в особенности участие поручителей, а также реальная близость поручителей к катехумену;
- с точки зрения препятствий к катехизации: решение проблемы неупорядоченного брака на ранних стадиях катехумената.

В целом «Чин христианского посвящения взрослых», согласно Уилтону, рассматривается как один из источников надежды в XXI в., поскольку он дает возможность евангелизации, в связи с чем его внедрение и совершенствование считается главным приоритетом для епархий и приходов³².

Материалы

Иоанн Павел II. Catechesi tradendae: Апостольское обращение о катехизации в наше время. URL: <http://www.rkcvo.ru/node/218> (дата обращения: 22.01.2022).

Катехизис Католической Церкви. Компендиум. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007.

32 *Wilton G. How can the church improve the R. C. I. A. process? // America. The Jesuit review.* URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2000/10/21/how-can-church-improve-rcia-process> (дата обращения: 28.03.2022).

- Кодекс канонического права. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
- Чин христианского посвящения взрослых. М.: Изд-во Францисканцев, 2002. 165 с.
- Франциск. Amoris Laetitia* — О любви в семье: Послесинопальное Апостольское обращение. М.: Издательство Францисканцев, 2016.
- Франциск. Evangelii gaudium* — Радость Евангелия: Апостольское увещание о возвещении Евангелия в современном мире. Караганда: Кредо, 2014.
- RCIA FAQs // Archdiocese of Miami. URL: https://www.miamiarch.org/CatholicDiocese.php?op=FAQs_RCIA#Q0004_A0001 (дата обращения: 28.03.2022).
- Top Ten RCIA Traps (16.11.2011). URL: <https://transformedinchrist.wordpress.com/2011/11/16/top-ten-rcia-traps/>(дата обращения 28 марта 2022 года).
- Wilton G. How can the church improve the R. C. I. A. process? // America. The Jesuit review. URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2000/10/21/how-can-church-improve-rcia-process> (дата обращения 28 марта 2022 года).

Исследования

- Максимов А., свящ.* «Путь, который Бог ждет от Церкви в третьем тысячелетии». Синодальность в Католической Церкви сегодня: богословские аспекты и задачи // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 101. С. 26–41.
- D'Ambrosio M.* Ressourcement theology, aggiornamento, and the hermeneutics of tradition // *Communio*. 1991. Vol. 18, no. 4. P. 530–555.
- Grimes R.* Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage. Berkeley: University of California Press, 2000. 384 p.
- Journey to the fullness of life: a report on the implementation of the Rite of Christian initiation of adults in the United States. Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 2000. 65 p.
- Pelikan Ja.* The melody of theology: A philosophical dictionary. Cambridge: Harvard University Press, 1988. 274 p.
- Yamane D.* Initiation Rites in the Contemporary Catholic Church: What Difference Do They Make? // *Rev Relig Res*. 2012. № 54(4). P. 401–420.
- Yamane D., MacMillen S., Culver K.* Real stories of Christian initiation: Lessons for and from the RCIA. Collegeville: Liturgical Press, 2006. 140 p.

ФИЛОСОФИЯ

СИНТЕЗ ХРИСТИАНСТВА И АНАРХИЗМА В СВЕТЕ ЗАПАДНОГО БОГОСЛОВИЯ

Александр Питык

магистр теологии

аспирант I года обучения

Московской духовной академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

pityk98@bk.ru

Для цитирования: *Питык А.* Синтез христианства и анархизма в свете западного богословия // Вопросы богословия. 2025. № 1 (13). С. 71–82. DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.004

Аннотация

УДК 321.8; 272

В статье исследуются истоки и развитие христианского анархизма от ранних религиозных движений (вальденсов, анабаптистов, диггеров) до современных толстовцев и теологии освобождения. В статье представлен анализ взглядов ключевых мыслителей — Жака Эллюля, Льва Толстого, Петра Кропоткина, — показывая, что анархизм и христианство не всегда противоречат друг другу. Напротив, в основе обоих учений может лежать идея отказа от насилия, взаимопомощи и неприятия несправедливой власти. Особое внимание уделяется критике стереотипов: анархизм — это не хаос, а стремление к самоорганизации, а христианство — не только опора государства, но и источник радикального социального протеста. Статья также рассматривает примеры священников и религиозных активистов, участвовавших в анархистских и социалистических движениях, доказывая, что вера и борьба за свободу могут идти рука об руку. Этот материал — попытка разрушить предвзятые представления и показать, что диалог между анархизмом и христианством не только возможен, но и способен открыть новые пути к справедливому обществу.

Ключевые слова: Бог, церковь, религия, христианский анархизм, институционализация.

The Synthesis of Christianity and Anarchism in Light of Western Theology

Alexander Pityk

Master of Theology

First-year postgraduate student of Moscow Theological Academy

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

pityk98@bk.ru

For citation: Pityk A. "Synthesis of Christianity and Anarchism in the Light of Western Theology". *Theological Questions*, no. 1 (13), 2025, pp. 71–82 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.004

Abstract. The article explores the origins and development of Christian anarchism, from early religious movements (Waldensians, Anabaptists, Diggers) to modern Tolstoyans and liberation theology. It provides an analysis of the views of key thinkers – Jacques Ellul, Leo Tolstoy, Peter Kropotkin – demonstrating that anarchism and Christianity are not necessarily contradictory. On the contrary, both traditions may share foundational principles such as nonviolence, mutual aid, and the rejection of unjust authority. Special attention is given to debunking stereotypes: anarchism is not chaos but a pursuit of self-organization, and Christianity is not merely a pillar of the state but also a source of radical social protest. The article also examines cases of priests and religious activists involved in anarchist and socialist movements, proving that faith and the struggle for freedom can go hand in hand. This work seeks to challenge preconceived notions and show that dialogue between anarchism and Christianity is not only possible but can also open new paths toward a just society.

Keywords: God, Church, religion, Christian anarchism, institutionalization.

Многим обсуждение христианского анархизма кажется таким же непривычным, как и обсуждение анархического христианства. Тем не менее, политико-религиозное движение христианского анархизма, проявляющееся в различных формах, существует уже давно. Многие движения и личности, как в прошлом, так и в настоящем, придерживаются идеи либерального христианства и решительно заявляют, что анархизм и христианство не обязательно должны быть взаимоисключающими идеологиями. Напротив, если найти определённый подход, они скорее сходятся в содержании, чем расходятся. Жак Эллюль в своей книге «Анархизм и христианство» так и пишет: «Считается само собой разумеющимся, что анархисты враждебно относятся ко всем религиям [...]. Также считается само собой разумеющимся, что набожные христиане ненавидят анархию как источник хаоса и отрицания установленной власти. Именно эти упрощённые и неоспоримые предположения я намерен оспорить»¹.

Попытка определения анархизма сталкивается с проблемой его стереотипного образа. Представление о том, что анархизм — это отсутствие порядка, а не правительства, что он является синонимом хаоса и бессмысленного насилия, сохранилось с викторианского периода² и стало известным благодаря таким произведениям, как «Секретный агент» Джозефа Конрада. Конечно, существуют некоторые формы повстанческого анархизма, которые, по-видимому, соответствуют этому стереотипу — достаточно вспомнить деятельность Неформальной Анархической Федерации (*Federazione Anarchica Informale, FAI*)³ — но, вопреки распространённому мнению, использование насилия⁴ для большинства анархистов есть неприемлемым в виду подавления личности человека, даже если откровенный пацифизм является позицией меньшинства⁵. Далеким от бессмысленности и деструктивности, большинство анархистов считают себя вовлечёнными в конструктивный проект, состоящий из новых представлений о будущем, политика, которая воплощает это будущее в настоящем, и самостоятельная организация людей⁶.

1 *Ellul J. Anarchy and Christianity.* Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011. P. 8.

2 *Shpayer-Makov H. Anarchism in British Public Opinion 1880–1914 // Victorian Studies.* 1988. № 3. P. 487.

3 См. об этом: *Jensen R. B. The Battle against Anarchist Terrorism: An International History, 1878–1934.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

4 *Schinkel W. Aspects of Violence: A Critical Theory.* Basingstoke: Palgrave, 2010. P. 16–83.

5 См.: *Kinna R. Anarchism: A Beginner's Guide.* Oxford: Oneworld Publications, 2009. P. 158–164.

6 *Milstein C. Anarchism and its Aspirations.* Oakland: AK Press, 2010.

Известно также, что и большинство христианских церквей традиционно скептически или даже враждебно относятся к социалистическим идеям. Анархистские и социалистические движения часто определяли себя через атеизм и материализм; они считали себя просвещёнными и прогрессивными именно благодаря отказу от религии и Церкви. Можно посмотреть на любого классика анархизма конца XIX или начала XX вв. В XIX веке критика Церкви и религии была незаметной, поэтому негативное отношение к религии часто считается «обязательным» для анархиста. Возьмём, к примеру, одного из самых известных анархистов Михаила Бакунина: в книге «Бог и государство» он предупреждает, что религия «отупляет и развращает народы» и что она убивает в людях разум, который «есть главный инструмент освобождения человека». Он приходит к выводу: «Если Бог существует, человек — раб; но человек может и должен быть свободным: следовательно, Бога не существует»⁷. Эрх Мюза рассматривает религию и государство как взаимосвязанные инструменты угнетения и пишет в «Освобождении общества от государства», что «Бог и государство [...] являются двумя полюсами власти», которые «основаны на отрицании равенства, взаимности и личной ответственности»⁸. Пётр Кропоткин — один из важнейших представителей коммунистического анархизма и, безусловно, далёкий от христианского анархизма, — например, признаёт, что христианство было испорчено институционализацией, когда он описывает христианство как «восстание против имперского Рима», которое было подавлено «тем же самым Римом, принявшим его принципы, обычаи и язык» и ставшим, таким образом, «римским правом»⁹. Кропоткин пишет, что «в христианском движении, несомненно, были серьёзные анархистские элементы». Однако «анархистское содержание», которое он находил в «истоках» христианства, исчезло для него, когда «это движение постепенно превратилось в церковь»¹⁰. Эта аргументация на самом деле не отличает его от многих христианских теоретиков-анархистов. Кропоткин также в своей статье об анархизме для Британской энциклопедии считал, что ранние гуситы, анабаптисты и теолог Ганс Денк заслуживают положительного упоминания.

7 Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 445.

8 Mühsam E. The Liberation of Society from the State. Berlin: Karin Kramer Verlag, 1973. P. 38.

9 Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. Петербург; Москва: Голос труда, 1920. С. 30.

10 Кропоткин П. А. Анархия, её философия, её идеал. Лондон: Изд. группы русских коммунистов-анархистов, 1906. С. 21.

Распространённое мнение о том, что христианство и анархизм — понятия абсолютно несовместимые, является серьёзным упрощением. При ближайшем рассмотрении в истории христианства обнаруживается мощная и продолжительная традиция, критикующая государственную власть и церковную иерархию с позиций, очень близких к анархическим.

С христианской стороны, помимо отдельных людей, которые открыто называют себя христианами-анархистами, существуют различные религиозные группы, такие как: диггеры, духоборы, квакеры¹¹, теологи освобождения¹², а также средневековые вальденсы — всех они в той или иной мере оказывали сопротивление государству в связи со своими нравственными соображениями.

Другой анархист-коммунист, Пьер Рамус, открыто выражал симпатию (антиклерикальному) христианскому анархизму толстовского толка, либертарианскому христианству и учению Иисуса Христа, особенно Нагорной проповеди¹³. В статье 1920 года, опубликованной в журнале *Erkenntnis und Befreiung* («Познание и освобождение»), Рамус пишет: «Существующая система насилия основана на использовании насилия массами во всех личных и общественных сферах, и это использование проистекает из ошибочного, бездумного поклонения пролетариата насилию, которое искусственно культивируется государством, школами, милитаризмом, церковью, партией и демагогической жадностью власти. В тот момент, когда пролетариат отказывается использовать насилие, которого он требует во всех сферах существующего порядка насилия, — а в этом, как учит Толстой, и заключается суть христианства, — весь этот порядок насилия беспомощно рушится, и, что, возможно, самое важное, не возникает нового порядка — человек и общество наконец-то освобождаются, становятся свободными»¹⁴.

Другой автор добавляет в анархистском журнале *Wohlstand für Alle*: «Для Льва Толстого религия — это не зримое представление о Боге

11 См. об этом: *Cornell A.* Oppose and Propose! Lessons from Movement for a New Society. Oakland; Edinburgh: AK Press, 2011.

12 См. об этом: *Damico L. H.* The Anarchist Dimension of Liberation Theology. New York: Peter Lang Publishing, 1987. (American University Studies; 28).

13 См. об этом: *Müller-Kampel B.* War is Murder on Command. Bourgeois and Anarchist Concepts of Peace. Bertha von Suttner and Pierre Ramus. Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, 2005; *Pavlic A.* The Social Revolution. Pierre Ramus and the Early Settler Movement in Vienna. Vienna, 2009.

14 *Ramus P.* Leo Tolstoy as a Thinker and Revolutionary of Anarchism. [Электронный ресурс]. URL: <https://theanarchistlibrary.org/library/pierre-leo-tolstoy-as-a-thinker-and-revolutionary-of-anarchism?v=1743453289> (дата обращения 21.03.2025).

и не почитание какой-либо фигуры Иисуса, библейского слова или реликвии. Всё это — внешние проявления, которые церковь коммерчески продвигает. Для Толстого религия — это истинная жизнь, посвящённая благополучию других людей, служению высшему долгу, посвящению себя и всего своего существа реализации добра. Что это значит для него, можно понять, если знать идеал анархизма»¹⁵.

В другой статье, опубликованной в журнале *Erkenntnis und Befreiung* («Познание и освобождение»), автор полностью отождествляет христианство и анархизм: «Учение, которое христианство провозглашает в образах и притчах неслыханного поэтического великолепия, — то же самое учение преподаётся коммунистическим анархизмом на языке науки»¹⁶.

Иходя из этого предположения, в современной анархистской литературе отношения между анархизмом и христианством часто представляются с необходимой дифференциацией, и что полемических нападков на всё религиозное/христианское стараются избегать. Во многих стандартных и вводных работах по анархизму христианский анархизм упоминается и рассматривается как часть анархистского движения. Например, в книге «Требовать невозможного: история анархизма» Питер Маршалл пишет, что «несмотря на то, что многие анархисты-классики XIX в. выступали против христианства, и несмотря на тесные связи между церковью и государством, анархизм [...] ни в коем случае не является по своей сути антирелигиозным или антихристианским». «Как и другие мировые религии, — утверждает Маршалл, — христианство оставило неоднозначное наследие, но оно всегда было и, несомненно, будет источником большого вдохновения как для анархизма, так и для социализма»¹⁷. Мюррей Букчин приводит аналогичный аргумент, когда пишет, что христианство породило «не только централизованное, авторитарное папство», но и «его антитезу: квазирелигиозный анархизм»¹⁸. Он пишет о «смешанном послании» христианства, которое он делит на две отдельные системы верований, одну из которых он называет «радикальным, активистским, коммунистическим и либертарианским видением христианской жизни»¹⁹. Джордж Вудкок в «Анархизм: история либертарианских

15 Doherty R. E. Thomas J. Hagerty, *The Church, and Socialism* // *Labor History*. 1962. No. 1 (3). P. 39–56.

16 Sonnenfeld K. *Christianity and Revolution* // *Knowledge and Liberation*. №. 21. 1921. P. 1–2.

17 Marshall P. *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*. London; New York; Toronto; Sydney: Harper Perennial, 2008. P. 85.

18 Bookchin M. *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland; Edinburgh: AK Press, 2005. P. 266.

19 Ibid. P. 274.

идей и движений» резюмирует его замечания о Толстом и христианском анархизме следующим образом: «Я думаю, что сказал достаточно, чтобы проиллюстрировать, что [...] социальная доктрина Толстого является истинным анархизмом, который осуждает авторитарную природу существующего общества, предлагает новый, либертарианский порядок и указывает средства, с помощью которых этого можно достичь»²⁰. Историк Джеймс Джолл идет еще дальше и в своей книге «Анархисты» даже свидетельствует о религиозном измерении самого анархизма, когда он пишет, что анархизм — это «как религиозное кредо, так и рациональная философия»²¹. Нечто подобное также можно найти в трудах британского анархиста и атеиста Николаса Уолтера²². Этот список примеров, которые показывают, что анархистское движение, которое обычно считается строго антирелигиозным, может иметь глубокие христианские корни²³.

Аналогичные нюансы можно увидеть и на христианской стороне. Не стоит также забывать о священниках, богословах или религиозных деятелях, которые неоднократно играли весомую (и почти забытую) роль в анархистском движении. Важно упомянуть наиболее видных деятелей европейского христианского анархизма, которые, вероятно, малоизвестны широкой публике, но не менее примечательны: Томас Дж. Хагерти, Айта Патси и Грешем Киркби. Католический священник Томас Дж. Хагерти (ок. 1862–1920) из США был влиятельным активистом и одним из основателей анархического общества, в котором участвовали многие анархисты и анархо-синдикалисты, хотя и не только они. В одном из немногих исследований, посвящённых ему, говорится, что из 200 делегатов, собравшихся в Чикаго в июне 1905 года для основания «Индустриальных рабочих мира» (IWW), никто не оказал большего влияния на формирование этой новой организации, чем Томас Дж. Хагерти, секретарь учредительного комитета съезда. Хагерти не только сыграл ведущую роль на самом съезде, но и сыграл важную, если не решающую, роль в подготовке к нему. Он был одним из шести человек, которые осенью 1904 года разослали приглашения избранной группе профсоюзных активистов для обсуждения возможности создания революционного

20 Woodcock G. *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*. North York: University of Toronto Press, 2009. P. 124.

21 Joll J. *The Anarchists*. Berlin: Uhlstein, 1966. P. 8.

22 См. об этом: Walter N. *Damned Fools in Utopia and Other Writings on Anarchism and War Resistance*. Oakland: PM Press, 2011. P. 281.

23 Подробнее об этом: Christoyannopoulos A. *Religious Anarchism. New Perspectives*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009. P. 318.

промышленного профсоюза. В январе 1905 года он принимал активное участие в работе собрания данной группы. Его вклад включал помощь в создании Манифеста промышленного союза — документа, призывавшего рабочих к борьбе как против капиталистической системы, так и против особых привилегий квалифицированных работников. Кроме того, именно им была предложена IWW структурная схема организации («Колесо фортуны отца Хагерти»). В течение полугода, предшествовавшего этому событию, он занимал пост редактора издания «Голос труда», являвшегося официальной газетой Американского профсоюза рабочих, где последовательно отстаивал идею «превосходства промышленного союза»²⁴.

Во время Гражданской войны в Испании, когда Католическая Церковь объединившись с испанским фашизмом под руководством Франко, противостояла различным социалистическим, коммунистическим и анархистским ополчениям, католический священник Аита Патси (1910–1974) встал на сторону республиканских сил — всегда безоружный, с тяжёлым переносным алтарём. Он «не был сторонником Франко. Будучи католиком и баском, он встал на сторону Республики, баскских ополченцев, коммунистов, социалистов и анархистов». В конце концов он был схвачен католическим священником, сражавшимся на стороне Франко. «Ужас Аиты Патси, увидевшего единоверца с обнажённым оружием, можно сравнить только с гневом франкистов, которые не могли поверить, что священник мог встать на сторону „красных“»²⁵.

Английский священник Грешем Киркби (1916–2006) также является ярким примером роли священника в анархистском/социалистическом движении. Он был активным сторонником Кампании за ядерное разоружение и членом антимилитаристской британской группы «Комитет 100», которая придерживалась анархистских взглядов и включала в себя многих известных анархистов, таких как Николас Уолтер, Алекс Комфорт и Герберт Рид, а также философа-либертарианца Бертрана Рассела. Он находился под сильным влиянием Петра Кропоткина и Дороти Дэй, называл себя «анархо-коммунистом» (после 1956 года «анархо-социалистом») и даже на смертном одре свидетельствовал о своей «неизменной вере в анархию»²⁶.

24 *Doherty R. E.* Thomas J. Hagerty, The Church, and Socialism // *Labor History*. 1962. №. 1 (3). P. 39.

25 *Baxmeyer M.* The Priest of the Militias. On the Beatification Process for the Basque Priest Aita Patxi (1910–1974). Barcelona: Claret, 2006.

26 *Leech K.* Father Gresham Kirkby. Restless, Radical Priest who Built his Ministry in a Remarkable Church. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theguardian.com/news/2006/aug/22/guardianobituaries.religion> (дата обращения 21.03.2025).

Таким образом, можно сделать вывод, что основной аргумент многих классиков анархизма против христианства, как видно, заключается в том, что Церковь и государство — это два института, которые совместно стремятся сохранить свою власть и, следовательно, пытаются держать людей в угнетённом состоянии с помощью законов и различных религиозных (ложных) учений и неудивительно, что анархисты, в частности, яростно выступали против такой концентрации власти. В то же время, однако, при ближайшем рассмотрении оказывается, что даже в анархистском движении XIX и XX веков, которое обычно считается строго антирелигиозным, часто встречаются позиции, которые ставят эту картину под сомнение²⁷.

Другой часто поднимаемый вопрос — это вопрос о Боге. В анархистских кругах часто вера в Бога понимается как сознательное принятие господства и власти, которые, как считается, несовместимы с анархистскими ценностями.

В рамках выступления на тему религии и анархизма Николас Уолтер, являвшийся британским анархистом и атеистом, сделал обзор историй как минимум 35 приверженцев анархистского движения, которые отказались от религиозных взглядов. Подводя итог, оратор, что вполне ожидаемо, констатировал наличие тесной связи между анархизмом и отрицанием Бога. Однако он добавил, что эта связь «неполная и необязательная»²⁸. Поэтому он также упомянул некоторых деятелей христианского анархизма с более тонким подходом к теме, таких как Лев Толстой, Дороти Дэй, Пол Гудман или Герберт Рид, и добавил: «Большинство анархистов нерелигиозны или антирелигиозны — и большинство считает свой атеизм само собой разумеющимся, — но некоторые анархисты религиозны». Таким образом, он приходит к выводу, что существует «множество законных либеральных взглядов на религию»²⁹. В данном контексте предметом анализа выступают специфические аспекты христианского мировоззрения, представляющие значительный исследовательский интерес. Их изучение является релевантным для левой, прогрессивной и анархистской мысли, поскольку открывает перспективы для формирования новых теоретических позиций. Аналогичным образом, данный подход может оказаться продуктивным

27 *Baxmeyer M. The Priest of the Militias. On the Beatification Process for the Basque Priest Aita Patxi (1910–1974). Barcelona: Claret, 2006. P. 422.*

28 См. об этом: *Walter N. Damned Fools in Utopia and Other Writings on Anarchism and War Resistance. Oakland: PM Press, 2011.*

29 *Ibid. P. 284.*

для привлечения в интеллектуальное поле анархизма представителей христианских кругов, ранее дистанцировавшихся от его идей.

В специальном выпуске анархистского журнала *Graswurzelrevolution* была опубликована мудрая оценка отношений между анархизмом и христианством. В ней говорится, что «отказ признать явно узнаваемую иисусоподобную политику отказа от власти и насилия [...] имеет такие трагические последствия», потому что даже «подавляющее большинство анархистов ещё не осознали, что эта иисусоподобная политика также содержит уникальную концепцию для своих сторонников»³⁰.

Традиционная дихотомия, противопоставляющая анархизм и христианство как взаимоисключающие системы мировоззрения, требует кардинального пересмотра. Кажущийся антагонизм возникает не на уровне фундаментальных ценностных ориентиров, но в сфере их институциональных интерпретаций и исторических практик. Критический пафос классического анархизма направлен не против этического учения Христа, но против исторического феномена Церкви как властного института, вступившего в симбиоз с государственными структурами и превратившегося, по выражению Бакунина, в «небесное дополнение к земной жандармерии»³¹. Примечательно, что даже такие бескомпромиссные критики религиозных институтов, как Кропоткин, признавали наличие глубинных анархических интенций в первоначальном, до-константиновском христианстве.

На конкретных биографических примерах — таких как фигура католического священника Т. Хагерти, ставшего одним из архитекторов Индустриальных рабочих мира, или баскского священника Айты Патси, солидаризировавшегося с анархо-синдикалистами в годы Испанской революции, — показано, что синтез христианской этики и анархистской практики не только теоретически возможен, но и исторически состоялся.

Анархистский идеал безгосударственного общества, основанного на взаимопомощи и солидарности, обнаруживает очевидные параллели с христианской эсхатологической концепцией «Царства Божия» как преображённого мира, свободного от насилия и эксплуатации. Критика капитализма и государственного угнетения в анархизме перекликается с библейской традицией пророческого обличения несправедливости и эсхатологической надеждой на «новое небо и новую землю».

30 *Haller W. The Jesus Way. The Biblical Concept of an Alternative, Non-Domination Society // Graswurzelrevolution. 1990. № 151. December. P. 15.*

31 См. об этом: *М. А. Бакунин. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989.*

Даже центральный для анархизма принцип прямого действия может быть интерпретирован как секуляризованная версия христианской концепции «керигмы» — провозглашения и осуществления иного миропорядка здесь и сейчас.

Современная анархистская мысль, демонстрирует переход от воинствующего антиклерикализма к более умеренному подходу, признающему сложный и неоднозначный характер взаимодействия между религией и освободительными движениями. Это отражает общую эволюцию левой теории от догматического материализма к более плюралистическому пониманию источников социальной критики. Таким образом, христианский анархизм предстаёт не как маргинальный феномен, но как живая традиция мысли и практики, предлагающая уникальный синтез религиозного и революционного импульсов, способный обогатить как современное богословие, так и актуальные дискуссии о путях социальной трансформации.

Источники

- Бакунин М. А.* Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987.
- Бакунин М. А.* Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989.
- Кропоткин П. А.* Анархия, её философия, её идеал. Лондон: Изд. группы русских коммунистов-анархистов, 1906.
- Кропоткин П. А.* Современная наука и анархия. Петербург; Москва: Голос труда, 1920.

Литература

- Baxmeyer M.* The Priest of the Militias. On the Beatification Process for the Basque Priest Aita Patxi (1910–1974). Barcelona: Claret, 2006.
- Bookchin M.* The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy. Oakland; Edinburgh: AK Press, 2005.
- Christoyannopoulos A.* Religious Anarchism. New Perspectives. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Cornell A.* Oppose and Propose! Lessons from Movement for a New Society. Oakland; Edinburgh: AK Press, 2011.
- Damico L. H.* The Anarchist Dimension of Liberation Theology. New York: Peter Lang Publishing, 1987.
- Doherty R. E.* Thomas J. Hagerty, The Church, and Socialism // Labor History. 1962. No. 1 (3). P. 39–56.
- Ellul J.* Anarchy and Christianity. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011.

- Haller W.* The Jesus Way. The Biblical Concept of an Alternative, Non-Domination Society // *Graswurzelrevolution*. 1990. No. 151. P. 15–17.
- Jensen R. B.* The Battle against Anarchist Terrorism: An International History, 1878–1934. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Joll J.* The Anarchists. Berlin: Uhlstein, 1966.
- Kinna R.* Anarchism: A Beginner's Guide. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- Leech K.* Father Gresham Kirkby. Restless, Radical Priest who Built his Ministry in a Remarkable Church. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theguardian.com/news/2006/aug/22/guardianobituaries.religion> (дата обращения 21.03.2025).
- Marshall P.* Demanding the Impossible. A History of Anarchism. London; New York; Toronto; Sydney: Harper Perennial, 2008.
- Milstein C.* Anarchism and its Aspirations. Oakland: AK Press, 2010.
- Mühsam E.* The Liberation of Society from the State. Berlin: Karin Kramer Verlag, 1973.
- Müller-Kampel B.* War is Murder on Command. Bourgeois and Anarchist Concepts of Peace. Bertha von Suttner and Pierre Ramus. Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, 2005.
- Pavlic A.* The Social Revolution. Pierre Ramus and the Early Settler Movement in Vienna. Vienna, 2009.
- Ramus P.* Leo Tolstoy as a Thinker and Revolutionary of Anarchism. [Электронный ресурс]. URL: <https://theanarchistlibrary.org/library/pierre-leo-tolstoy-as-a-thinker-and-revolutionary-of-anarchism?v=1743453289> (дата обращения 21.03.2025).
- Schinkel W.* Aspects of Violence: A Critical Theory. Basingstoke: Palgrave, 2010.
- Shpayer-Makov H.* Anarchism in British Public Opinion 1880–1914 // *Victorian Studies*. 1988. № 3. P. 487–516.
- Sonnenfeld K.* Christianity and Revolution // *Knowledge and Liberation*. 1921. №. 21. P. 1–2.
- Walter N.* Damned Fools in Utopia and Other Writings on Anarchism and War Resistance. Oakland: PM Press, 2011.
- Walter N.* Damned Fools in Utopia and Other Writings on Anarchism and War Resistance. Oakland: PM Press, 2011.
- Woodcock G.* Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements. North York: University of Toronto Press, 2009.

ФИЛОСОФИЯ

ЛОГИЧЕСКОЕ
ОБОСНОВАНИЕ
ТЕИСТИЧЕСКОГО
АРГУМЕНТА «ОТ ЗЛА»
В НЕОТОМИСТСКОЙ
ТЕОДИЦЕИ
КАТОЛИЧЕСКОГО
АНАЛИТИЧЕСКОГО
ТЕОЛОГА
П. А. МАКДОНАЛЬДА
МЛАДШЕГО

Дмитрий Сергеевич Гришаев

магистр теологии

аспирант I года обучения

Московской духовной академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

dmitriygrishaev2000@yandex.ru

Для цитирования: *Гришаев Д. С.* Логическое обоснование теистического аргумента «от зла» в неотомистской теодицеи католического аналитического теолога П. А. Макдональда Младшего // Вопросы богословия. 2025. № 1 (13). С. 83–96. DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.005

Аннотация

УДК 141.4

В статье представлен детальный анализ теистического аргумента «от зла» в неотомистской теодицее современного католического теолога П. А. Макдональда Младшего. Он исследует различные подходы к пониманию зла и морали, отсылая к работам таких философов, как Ф. К. Коплстон, Дж. Л. Макки, Р. Суинберн и др. Макдональд критикует пять

популярных натуралистических подходов к объяснению зла, утверждая, что лишь религиозное мировоззрение может обеспечить необходимую основу для понимания ценности и морали в мире. В итоге он приходит к выводу, что теистическое мировоззрение представляет более убедительное объяснение онтологии зла, чем натуралистические подходы.

Ключевые слова: теистический аргумент, зло, неотомизм, теодицея, П. А. Макдональд Младший, онтология зла.

Justification of the Theistic Argument ‘from Evil’ in the Neo-Thomistic Theodicy of the Catholic Theologian P. A. MacDonald, Jr.

Dmitriy S. Grishaev

Master of Theology

First-year postgraduate student

Moscow Theological Academy

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

dmitriygrishaev2000@yandex.ru

For citation: Grishaev, Dmitriy S. “Justification of the Theistic Argument ‘from Evil’ in the Neo-Thomistic Theodicy of the Catholic Theologian P.A. MacDonald, Jr.”. *Theological questions*, no. 1 (13), 2025, pp. 83–96 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.005

Abstract. This article presents a detailed analysis of the theistic argument ‘from evil’ in the Neo-Thomistic theodicy of the contemporary Catholic theologian P.A. MacDonald Jr. He explores various approaches to understanding evil and morality, referring to the work of philosophers such as F. C. Copleston, J. L. McKee, R. Swinburne, among others. MacDonald criticises five popular naturalistic approaches to explaining evil, arguing that only a religious worldview can provide the necessary framework for understanding value and morality in the world. He ultimately concludes that a theistic worldview provides a more convincing explanation of the ontology of evil than naturalistic approaches.

Keywords: theistic argument, evil, neo-Thomism, theodicy, P.A. MacDonald Jr, ontology of evil.

Американский теолог Пол Макдональд Младший в своих трудах по неотомистской теодицеи рассматривает теистический аргумент «от зла», который можно представить в следующей схеме:

- 1) Если Бог не существует, то не существует и зло;
- 2) Зло существует;
- 3) Следовательно, Бог существует¹.

Макдональд следует принципу: если зло объективно существует в мире, то его существование обусловлено исключительно бытием блага, которое создал Бог. Но скептик может не согласиться с утверждением о том, что зло существует в объективной реальности. В таком случае необходимо подробно рассмотреть онтологию зла.

В мире, где нет Бога, движущей силой является эволюция. Согласно натуралистическому мировоззрению, мир и разумные существа получили своё бытие в результате физических, химических и биологических процессов (то есть мир формируется естественным путём). Но может ли во вселенной, где всё возникает само собой (естественным путём), появиться что-либо имеющее объективную ценность? Здесь Макдональд выражает сомнение. Даже сама формулировка «принцип эволюции» вносит определённое противоречие в наше представление о мире, где всё происходит естественным ходом вещей. Таким образом, в рамках метафизического анализа можно постулировать, что гипотетическая вселенная, лишённая теистического основания (в духе классического теизма), ставит под вопрос возможность существования объективных аксиологических и телеологических структур.

Как утверждает британский философ Ф. К. Коплстон, даже если вы сложите все условные существа до бесконечности, вы все равно получите условные существа². Макдональд дополняет эту логику: «...даже если вы сложите все не имеющие ценность вещи до бесконечности, вы все равно получите не имеющие ценность вещи, а не некую вещь, обладающую ценностью»³. Даже агностик (фактически атеист) австралийский философ Дж. Л. Макки, касаясь вопроса существования объективных ценностей, пишет о том, что представить царство ценности

1 *Macdonald P. A. God, Evil, and Redeeming Good: A Thomistic Theodicy.* New York: Routledge, 2023. P. 5.

2 *Russell B., Copleston F. C. A Debate on the Existence God // The Existence of God / ed. John Hick.* New York: Macmillan, 1964. P. 167–178.

3 *Macdonald P. A. God, Evil, and Redeeming Good.* P. 23.

в дополнение к царству чисто естественных фактов, необходимо вписать во вселенную «сущности или качества, или отношения очень странного рода, совершенно отличные от всего остального во вселенной»⁴. Таким образом, мы приходим к выводу, что о таких абстрактных категориях, как закон, мораль и зло можно говорить только в религиозной картине мира.

Скептик может возразить, сказав, что зло и добро являются моральными категориями, которые могут брать своё начало от неморальных предметов или действий. На эту тему пишет британский теолог Ричард Суинберн. На вопрос о том, что делает убийство морально неправильным, Суинберн говорит: «Мой ответ прост – сама природа этого поступка. Акт убийства, будучи актом убийства (отметая все условности), влечёт за собой моральную неправоту»⁵. Изнасилование или геноцид будет считаться злом даже в том мире, который существует без Бога⁶. Однако Макдональд делает замечание. Если мы предположим, что моральные свойства действительно зависят от неморальных вещей в реальном мире, то остаётся вопрос: как и почему эти моральные свойства всё-таки существуют?⁷

Философ Веленберг пытается зайти к данной проблеме с другой стороны. Он пишет: «Секулярное мышление часто приписывает природному миру силы, которые теисты склонны приписывать Богу... Они [представители секулярного мышления] приписывают не Богу, а неким “неморальным свойствам” власть реализовать моральные свойства (be instantiated) ...»⁸. Но Макдональд снова возражает. Откуда у неморальных свойств берётся та особая сила, которая способна порождать моральные свойства?⁹ Почему мы должны думать, что неуправляемые, чисто природные, а значит, не имеющие ценности события и процессы могут породить имеющие ценности свойства?¹⁰

Некоторые скептики допускают замену теистического Бога на безличный метафизический принцип (аналогичный буддийской Дхарме

- 4 Mackie J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth (UK): Penguin, 1977. P. 38.
- 5 Swinburne R. *What Difference Does God Make to Morality? // Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics* / ed. R. K. Garcia, N. L. King. Lanham (MD): Rowman and Littlefield, 2009. P. 153.
- 6 Ibid. P. 151–163
- 7 Macdonald P. A. *God, Evil, and Redeeming Good*. P. 24.
- 8 Wielenberg E. J. *Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*. New York: Oxford University Press, 2014. P. 20.
- 9 Macdonald P. A. *God, Evil, and Redeeming Good*. P. 26.
- 10 Ibid.

или платоновской Форме Блага) в качестве источника и стандарта объективных ценностей. Основное возражение против такой замены, согласно Макдональду, связано с отсутствием у безличного Абсолюта атрибутов совершенного блага, необходимых для обоснования аксиологической объективности¹¹. Если безличный закон лишён персональной природы, он не может выступать ни причиной нравственных свойств сущего, ни эталоном для их оценки, поскольку добро и зло предполагают интенциональное соответствие/несоответствие некоему нормативу. Даже апелляция к эманации Блага (в неоплатоническом ключе) не решает проблему объяснения, как именно трансцендентный принцип детерминирует конкретные свойства объектов, делающие их «хорошими» или «плохими» в эмпирической реальности. Таким образом, попытка отказа от теистической парадигмы в пользу имперсонального абсолюта сталкивается с трудностями в установлении связи между метафизическим основанием и конкретными аксиологическими качествами сущего¹².

Можно предложить обратную логику, что не вещи порождают моральные качества, а наоборот, Добро и Зло (как принципы) создают различные вещи в этом мире и наделяют их теми или иными качествами. Макдональд такую дуалистическую картину мира также критикует. Можно, конечно, представить мир, где существует два противоположных принципа (например, добро и зло), которые являются формирующими и противоборствующими началами. Но здесь также имеются свои нюансы. Самая очевидная проблема здесь – объяснить, как два конечных противоположных метафизических принципа могут сосуществовать и взаимодействовать в одной и той же вселенной, учитывая их конечность. Ещё одна проблема, как замечает философ Дэвид Юм, заключается в том, что «единообразие и постоянство общих законов» во вселенной решительно говорит против утверждения, что вселенная — это поле битвы между противоборствующими силами добра и силами зла¹³. Так же сложно в такой системе объяснить, как различные вещи в этом мире связаны с тем или другим началом.

Далее Макдональд разбирает 5 подходов, с помощью которых скептики пытаются объяснить онтологию зла в натуралистическом ключе (в условиях отсутствия идеи Бога).

11 Ibid. P. 27.

12 Там же

13 Hume D. *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. R. H. Popkin. Indianapolis (IN): Hackett, 1980. P. 75.

Первый подход предлагает рассмотреть природу зла через призму такой категории, как «боль» (pain). Является ли физическая или душевная боль злом в абсолютном смысле этого слова? Может ли она являться таковой в безбожной вселенной? Для ответа на данные вопросы нам необходимо исходить из важнейшего метафизического принципа – имеет реальную ценность только то, что объективно существует в действительности. Некоторые скептики говорят, что боль является априорно главным критерием «плохости» того или иного поступка, но при этом они не могут до конца обосновать истинность данного утверждения. Американский теолог пишет: если спросить скептика, почему боль — это плохо, ответ, как правило, следующий: она просто такая сама по себе, и объяснения должны где-то заканчиваться¹⁴.

Эрик Виленберг, защищая натуралистический реализм, утверждает, что моральные свойства (например, «боль — это зло») superveniруют на неморальных свойствах (физиологическая боль) благодаря «причинной силе» последних. По его мнению, природные свойства материального мира сами по себе обладают способностью «создавать» моральные ценности, подобно тому, как теисты приписывают эту силу Богу¹⁵. Однако, как подчёркивает Макдональд, такая позиция сталкивается с двумя метафизическими проблемами обоснования:

- 1) Необъяснимость причинной связи. Если мир — продукт ненаправленных естественных процессов, лишённых ценности, непонятно, как чисто физические свойства (например, боль) могут обладать «божественной» способностью порождать моральные свойства (зло). В теизме эта связь объясняется через соответствие Божьей природе: боль — зло, так как противоречит совершенному Божественному замыслу¹⁶. В натурализме же связь между физическим и моральным остаётся произвольной.
- 2) Отсутствие онтологического основания. Виленберг рассматривает моральные факты (например, «боль — зло») как базовые и нередуцируемые. Однако, в отличие от теистического Бога, который метафизически пределен (не требует внешнего обоснования), эти факты не обладают объяснительной

14 Zangwill N. Moore, *Morality, Supervenience, Essence, Epistemology* // *American Philosophical Quarterly*, 2005. Vol. 42 (2). P. 127.

15 Wielenberg E. J. *Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*. New York: Oxford University Press, 2014. P. 20.

16 Macdonald P. A. *God, Evil, and Redeeming Good*. P. 27.

самодостаточностью. Как отмечает Макдональд, вопрос «почему боль – зло?» в натурализме остаётся без ответа, тогда как в теизме зло – это отклонение от Божественного блага¹⁷.

Макдональд считает, что религиозная картина мира убедительнее объясняет понятия из области аксиологии. И в качестве примера, он ссылается на Марка Линвилла, который вслед за Робертом Адамсом пишет: «...вещи обладают теми моральными свойствами, которые они имеют – хорошими или плохими – в той мере, в какой они похожи или не похожи на Бога»¹⁸.

Боль — это сложное переживание, которое имеет как когнитивный, так и аффективный компонент. Когнитивный компонент — это восприятие телесного ущерба или воспринимаемая угроза телесного ущерба. Но в самом восприятии телесного вреда нет ничего дурного или плохого, так же как нет ничего дурного или плохого в восприятии вещей во внешнем мире. Аффективный компонент — это негативная реакция на восприятие вреда. На самом деле, как утверждает Макдональд, боль — это не такая уж и безусловная категория, как считают некоторые скептики. Нельзя её воспринимать, как нечто обязательно плохое. Мыслитель Патрик Ли пишет, что способность испытывать боль является частью здорового функционирования субъекта, поскольку она заставляет его избегать или стремиться к вреду, представленному болью¹⁹. В некотором смысле она является одним из принципов функционирования жизни на земле (например, она способствует выработке инстинкта самосохранения). Иногда боль имеет позитивную сторону, например, она может предупреждать о появлении болезни и необходимости её лечения. Таким образом, можно прийти к выводу, что боль — категория относительная, и она не может являться весомым доказательством объективного существования зла в безбожной вселенной.

Второй подход сформулировал Американский философ Уолтер Синнотт-Армстронг. Он заявляет, что в безбожной вселенной главным критерием зла может являться категория «вреда» (harm). Он пишет: «С моей точки зрения, морально неправильным, например, является то, что убийство, изнасилование, кража, ложь или нарушение обещаний наносят вред другим людям без какого-либо адекватного

17 Там же

18 *Linville M. D. The Moral Argument // The Blackwell Companion to Natural Theology / ed. W. L. Craig, J. P. Moreland. Malden (MA): Blackwell, 2012. P. 61.*

19 *Lee P. Evil as Such Is a Privation: A Reply to John Crosby // American Catholic Philosophical Quarterly, 2007. Vol. 81 (3). P. 479–480.*

оправдания»²⁰. В случае изнасилования «...жертва испытывает боль, теряет свободу, подчиняется и так далее. Этот вред не оправдан никакими выгодами для кого бы то ни было»²¹. Здесь Синнотт-Армстронг указывает именно на неоправданный вред, который причиняют морально неправильные поступки, совершаемые людьми. Но если пойти ещё дальше, то скептик может утверждать, что любой вред любого рода – физический или психический, который испытывает любое живое существо, является подлинным злом или плохим независимо от того оправдан он или нет.

Макдональд в целом соглашается, что убийство и изнасилование являются злом в силу ущерба, который они приносят, но в то же время он требует убедительной доказательной базы, которую атеисты-скептики дать не могут в отличие от теологов. Почему мы должны рассматривать вред любого рода – оправданный или неоправданный, физический или психический как реальное зло?²² В религиозной картине мира основой всех стандартов и законов и ценностей является Бог, и с опорой на Него можно сказать, что вред – это объективное зло. Но как быть с естественно-научным мировоззрением, где нет Творца и Его стандартов? Вред в таком случае неизбежно становится категорией относительной. Макдональд пишет, что вред могут испытывать предметы разных природ: неодушевлённые (попавший в аварию автомобиль), животные (жертва в лапах хищника) или человек (больной раком ребёнок). С религиозной точки зрения, разумные существа имеют большую «внутреннюю ценность», чем неразумные, и поэтому страдания их будут важнее и ценнее, чем у неразумных (и это вполне очевидно для всех). Но в безбожной вселенной нет конечных стандартов, которые бы это доказывали или опровергали.

Третий подход имеет схожесть со вторым, и его формулировку мы находим в сочинениях Бернара Э. Роллина: «Все живые существа обладают потребностями и интересами, удовлетворение которых имеет для них положительное значение, а неудовлетворение – отрицательное»²³. Например, изнасилование является моральным преступлением

20 *Sinnott-Armstrong W. Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality // Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics / ed. R. K. Garcia, N. L. King. Lanham (MD): Rowman and Littlefield, 2009. P. 101.*

21 *Sinnott-Armstrong W. There Is No Good Reason to Believe in God // God? A Debate between a Christian and an Atheist, by William Lane Craig and Walter Sinnott-Armstrong. New York: Oxford University Press, 2004. P. 34.*

22 *Macdonald P. A. God, Evil, and Redeeming Good. P. 32.*

23 *Ibid. P. 35.*

именно потому, что оно нарушает основной интерес жертвы изнасилования – быть свободной, не быть подчиненной другому и т. д. А вред, который испытывает животное, когда его убивает другое животное, является трагедией, потому что убийство нарушает основной интерес жертвы – остаться в живых. Однако Макдональд пишет, что чисто субъективное свойство не может быть объективно хорошим или плохим. Даже если мы согласимся, что изнасилование и убийство являются злом в том смысле, что они нарушают интересы и потребности жертв, мы всё равно не сможем это логически обосновать, не прибегая к идее Бога.

Четвёртый подход мы наблюдаем в натуралистическом моральном реализме Эвана Фейлза. В основе объяснения своей онтологии зла он взял принцип «процветания» («flourishing»). Фейлз утверждает, что существуют некие телеологически организованные системы (ТОС), которые имеют свою конечную цель или назначение²⁴. Далее он пишет, что некоторые ТОС имеют назначение, внесенное ими, в то время как другие имеют свои цели изначально – так называемые «ИТОСы». Для наглядности он приводит в качестве примера дерево дуб. Такой естественный ИТОС как дуб имеет свои конкретные естественные цели. Можно даже эмпирически проверить, достигает ли данное растение своих естественных целей – в частности, процветает ли он «в дубовом роде» или нет?²⁵ Фейлз делает вывод: то, что является хорошим или плохим для биологического существа, может быть объяснено достижением или недостижением его естественных целей, соответствующих его биологическому развитию.

Данную концепцию Макдональд кратко формулирует так: «По своей сути хорошо, когда живые существа процветают, и по своей сути плохо, когда живые существа не могут процветать»²⁶. Традиционно, как и в предыдущих случаях, он обращает внимание на то, что категория «процветание» в данной концепции вновь возводится до уровня ценности, а идея о наличии в нашем мире некой ценности слабо уживается с представлением о мире, где нет Бога. Кроме того, Макдональд также предлагает посмотреть на данную проблему с другой стороны. Он пишет: «Допустим, для раковых клеток обязательно по своей сути хорошо процветать, и плохо, если они не процветают, потому что, будучи живыми существами, они обязательно обладают внутренней ценностью

24 Fales E. *Naturalist Moral Realism // God and Morality: Four Views* / ed. R. K. Loftin. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2012. P. 16.

25 Fales E. *Naturalist Moral Realism*, 2012. P. 17.

26 Macdonald P. A. *God, Evil, and Redeeming Good*. P. 37.

(по крайней мере, в некоторой степени). И для кошек обязательно хорошо процветать, и плохо, если они не процветают...»²⁷. Апелляция к факту о том, что раковые клетки и животные организмы обладают различными уровнями процветания, не имеет оснований для скептика. Без религиозной веры, которая определяет ценностную иерархию, невозможно сделать однозначные моральные суждения о процветании различных живых существ. У животных есть свои интересы, и у раковых клеток также есть свои интересы. В натуралистическом мировоззрении нет объективных критериев, чтобы считать процветание животных более важным, чем процветание раковых клеток. Без религиозных установок нет возможности определить иерархию ценности, и поэтому аргументы, основанные на природе и интересах разных существ, не могут быть доказаны.

В основе пятого подхода лежит идея «привационного» понимания зла. В данной системе добро является синонимом понятия «бытия», а зло воспринимается как отсутствие добра. Например, рак является злом, поскольку избыток раковых клеток приводит к физической недостаточности организма. Изнасилование также считается злом, поскольку это нарушение моральных стандартов человека²⁸. Макдональд данную концепцию формулирует следующим образом: «Вещь хороша в той мере, в какой она соответствует стандартам того вида, которым она является, или обладает тем, чем она должна обладать как вид вещи, которым она является; вещь плоха в той мере, в какой она не соответствует стандартам того вида, которым она является, или не обладает тем, чем она должна обладать как вид вещи, которым она является»²⁹. Исходя из этого подхода скептик может предположить, что зло способно существовать независимо от наличия Бога.

Далее важно обратить внимание на следующую особенность. Такие термины как «доброта» и «злость» Питер Гич называет атрибутивными, а не предикативными прилагательными, в том смысле, что они меняют значение в зависимости от того, к чему они применяются³⁰. По словам У. Мэтьюса Гранта, доброта подушки сильно отличается от доброты молотка³¹. Хорошая подушка — мягкая, хороший молоток — твердый.

27 Ibid. 40.

28 Ibid. P. 41.

29 Ibid. P. 41–42.

30 Geach P. T. Good and Evil // *Analysis*, 1956. Vol. 17(2). P. 33–42.

31 Grant W. M. The Privation Account of Moral Evil: A Defense // *International Philosophical Quarterly*, 2015. Vol. 55 (3). P. 277.

«Тем не менее, — продолжает Грант, — неверно говорить, что термин «хороший», применяемый к подушке и молотку, используется неопределённо (*equivocally*), без какого-либо общего смысла»³².

Не смотря на всё это, данная теория не может работать в условиях отсутствия идеи Бога. Макдональд указывает на ряд проблем. Первая проблема заключается в объяснении существования стандартов, которым все вещи должны соответствовать, но не всегда соответствуют. Скептик должен найти объяснение для этих стандартов, не прибегая к концепции Личной Сущности, устанавливающей их. Вторая проблема — необходимо объяснить связь между бытием и благом, не прибегая к Сущности, которая является источником всякого блага. Наконец, третья проблема заключается в объяснении разных видов и уровней добра без использования конечного стандарта, к которому приближаются хорошие вещи и от которого отдаляются плохие вещи.

Далее, Макдональд предлагает обратить внимание на наши гносеологические способности. В этом вопросе он опирается на феноменологический подход, который подкрепляется его теистическим мировоззрением. Согласно его мнению, мир существует реально и объективно. И это куда более правдивая истина, чем утверждение о том, что мир не существует. В качестве основы он взял принцип доверия, который сформировал Р. Суинберн: при отсутствии опровержений мы должны верить, что вещи таковы, какими они нам кажутся³³. Физический мир существует независимо от нашего сознания. Мы имеем устойчивый опыт, который подтверждает это. Сомневаться в этом было бы нерационально. Таким образом, есть основания верить, что внешний мир реален³⁴.

Макдональд также утверждает, что благодаря этому принципу мы воспринимаем мир как вселенную, включающую в себя объекты, которые обладают ценностью, а также объекты, которые не имеют ценности. Мы считаем акты сострадания и доброты объективно хорошими, а геноцид и рак — объективно плохими, подобно тому, как мы верим в существование внешнего мира, независимого от нашего разума. Согласно принципу правдоподобия, если мы доверяем нашему перцептивному опыту мира, то также должны доверять нашему моральному опыту мира³⁵. Сомневаться в этом было бы нерационально. Мы имеем

32 Ibid. 278.

33 *Swinburne R.* Is There a God? Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 115.

34 *Geach P. T.* Good and Evil // *Analysis*, 1956. Vol. 17(2). P. 33–42.

35 *Hick J.* *Interpreting Religion: Human Responses to the Transcendent* / 2nd ed. New Haven (CT): Yale University Press, 2004. P. 215.

основания считать, что зло, наряду с добром, объективно существует, и для этого есть больше фактических оснований, чем для отрицания данной установки.

Моральный нигилист М. Русе пишет, что мораль существует лишь с целью поддержания и улучшения нашей репродуктивной пригодности, и поэтому она не имеет истинной основы³⁶. Однако Русе признает, что для обеспечения гармоничных социальных отношений нам необходимо верить в моральные нормы и придерживаться их. В качестве примера он пишет, что на феноменологическом уровне нашего морального опыта, утверждение о том, что «убийство — это плохо», означает лишь только то, что нам только кажется, что «убийство действительно абсолютно, объективно неправильно»³⁷. Макдональд сомневается в том, что Русе осознает все логические последствия своей позиции. Если моральный нигилизм верен, то такие утверждения, как «убийство — это плохо», не могут означать, что убийство всегда и везде считается неприемлемым. Он считает, что Русе должен либо признать, что моральные утверждения не могут выражать объективной истины о мире, либо отказаться от своей позиции нигилизма³⁸.

Предлагая подробную систему аргументов в пользу убедительности теологического аргумента «от зла», Макдональд всё же признаёт, что невозможно дать ответы на все вопросы, связанные с теодицеей. Тем не менее, американский теолог смог найти новые пути к пониманию данной проблемы. Нельзя не признать, что теистический аргумент «от зла» по своей силе и убедительности ничуть не уступает атеистическому аргументу «от зла»³⁹, а по некоторым параметрам даже превосходит его. Макдональд подчёркивает, что нельзя воспринимать существование зла как данность, как факт о мире, имеющий привилегированный, самодостаточный и основополагающий онтологический статус. Объяснить зло и утверждать его существование можно только в категориях метаэтики и метафизики⁴⁰. Макдональд приходит к следующему общему выводу: если существование зла нельзя объяснить

36 *Ruse M. A. Naturalist Moral Nonrealism Response // God and Morality: Four Views / ed. R. K. Loftin. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2012. P. 64–65.*

37 *Ruse M. A. Naturalist Moral Nonrealism Response, 2012. P. 68.*

38 *Macdonald P. A. God, Evil, and Redeeming Good. P. 49.*

39 В наиболее общем виде этот аргумент утверждает, что если бы действительно существовал благой и всемогущий Бог, то Он бы обязательно предотвратил множество зол, происходящих в мире. Однако поскольку этого не случается, то очевидно, что благого и всемогущего Бога не существует.

40 *Macdonald P. A. God, Evil, and Redeeming Good. P. 50.*

без Бога или, по крайней мере, это крайне затруднительно, то очевидно, что само наличие зла не может служить аргументом против существования Бога. Напротив, оно может служить доказательством существования Высшей Сущности⁴¹.

Кроме того, выводы атеистов и скептиков кажутся весьма пессимистичными и безнадёжными. Их теодицея лишь описывает проблему, не предлагая путей её решения. Однако христианская теодицея, предложенная блаженным Августином и развитая Фомой Аквинским, предлагает, пусть и не полностью, но всё же возможные пути выхода из этой сложной ситуации. «Господь, который в высшей степени благ, никогда бы не допустил, чтобы в Его делах было хоть сколько-нибудь зла, если бы не был настолько всемогущ, чтобы и зло обратить в добро»⁴², – утверждает Фома Аквинский. Именно на этом принципе следует строить правдивую христианскую теодицею.

Источники

- Фома Аквинский. Сумма теологии / пер. Еремеева, А. А. Юдина. Киев: Эльга, 2002.
- Macdonald P. A. God, Evil, and Redeeming Good: A Thomistic Theodicy. New York: Routledge, 2023.

Литература

- Fales E. Naturalist Moral Realism // God and Morality: Four Views / ed. R. K Loftin. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2012. P. 13–34.
- Geach P. T. Good and Evil // Analysis, 1956. Vol. 17(2). P. 33–142.
- Grant W. M. The Privation Account of Moral Evil: A Defense // International Philosophical Quarterly, 2015. Vol. 55 (3). P. 271–86.
- Hick J. Interpreting Religion: Human Responses to the Transcendent / 2nd ed. New Haven (CT): Yale University Press, 2004.
- Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion, ed. R. H. Popkin. Indianapolis (IN): Hackett, 1980.
- Lee P. Evil as Such Is a Privation: A Reply to John Crosby // American Catholic Philosophical Quarterly, 2007. Vol. 81 (3). P. 469–488.
- Linville M. D. The Moral Argument // The Blackwell Companion to Natural Theology / ed. W. L. Craig, J. P. Moreland. Malden (MA): Blackwell, 2012. P. 391–448.

41 Meister C. Evil: A Guide for the Perplexed. London: Continuum, 2012. P. 75.

42 Фома Аквинский. Сумма теологии / пер. Еремеева, А. А. Юдина. Часть I. Вопросы 1–43. Киев: Эльга, 2002. С. 27.

- Mackie J. L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. Harmondsworth (UK): Penguin, 1977.
- Meister C.* Evil: A Guide for the Perplexed. London: Continuum, 2012.
- Ruse M. A.* Naturalist Moral Nonrealism Response // God and Morality: Four Views / ed. R. K. Lof-
tin. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2012. P. 53–97.
- Russell B., Copleston F. C.* A Debate on the Existence of God // The Existence of God / ed. John
Hick. New York: Macmillan, 1964. P. 167–191.
- Sinnott-Armstrong W.* There Is No Good Reason to Believe in God // God? A Debate between
a Christian and an Atheist, by William Lane Craig and Walter Sinnott-Armstrong. New York:
Oxford University Press, 2004. P. 31–52.
- Sinnott-Armstrong W.* Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation
for Morality // Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism,
and Ethics / ed. R. K. Garcia, N. L. King. Lanham (MD): Rowman and Littlefield, 2009.
P. 101–115.
- Swinburne R.* Is There a God? Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Swinburne R.* What Difference Does God Make to Morality? // Is Goodness without God Good
Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics / ed. R. K. Garcia, N. L. King. Lanham
(MD): Rowman and Littlefield, 2009. P. 151–163.
- Wielenberg E. J.* Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative
Realism. New York: Oxford University Press, 2014.
- Zangwill N.* Moore, Morality, Supervenience, Essence, Epistemology // American Philosophical
Quarterly, 2005. Vol. 42 (2). P. 125–130.

РУССКАЯ ПАТРОЛОГИЯ

ПСИХОСОМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД ТВОРЕНИЯ ИИСУСОВОЙ МОЛИТВЫ В ТРУДАХ ПРЕПОДОБНОГО АМВРОСИЯ ОПТИНСКОГО

Максим Александрович Теребун

магистр теологии
аспирант I года обучения
Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mda.terebun@mail.ru

Для цитирования: Теребун М. А. Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах преподобного Амвросия Оптинского // Вопросы богословия. 2025. № 1 (13). С. 97–108. DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.006

Аннотация

УДК 248.143

В статье исследуется психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах преподобного Амвросия Оптинского. Рассматривается святоотеческое понимание молитвенного делания как целостного процесса, объединяющего духовные, психологические и телесные аспекты. Особое внимание уделяется учению преп. Амвросия о трех ступенях молитвы (устной, умной и сердечной), его предостережениям о духовных опасностях преждевременного стремления к высшим формам молитвенного делания, а также рекомендациям по правильному сосредоточению ума и сердца. Анализируется влияние святоотеческой традиции (в частности, исихазма) на взгляды старца, его подход к сочетанию молитвы и физических действий (например, земных поклонов) и роль духовного руководства в практике Иисусовой молитвы. Делается вывод о том, что, несмотря на ограниченное прямое упоминание психосоматических техник, учение преп. Амвросия отражает традиционный православный взгляд на гармоничное взаимодействие души и тела в молитвенном делании.

Ключевые слова: преподобный Амвросий Оптинский, Иисусова молитва, психосоматический метод, устная молитва, умная молитва, сердечная молитва, исихазм, аскетика, духовное руководство, молитвенное делание.

The Psychosomatic Method of Practicing the Jesus Prayer in the Works of Saint Ambrose of Optina

Maxim A. Terebun

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

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

mda.terebun@mail.ru

For citation: Terebun, Maxim A. "The Psychosomatic Method of Practicing the Jesus Prayer in the Works of Saint Ambrose of Optina." *Theological questions*, no. 1 (13), 2025, pp. 97–108 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.006

Abstract. The article examines the psychosomatic method of practicing the Jesus Prayer in the works of Saint Ambrose of Optina. It explores the patristic understanding of prayer as an integral process uniting spiritual, psychological, and bodily aspects. Special attention is given to St. Ambrose's teaching on the three stages of prayer (oral, mental, and heartfelt), his warnings about the spiritual dangers of prematurely striving for higher forms of prayer practice, as well as his recommendations for proper concentration of mind and heart. The analysis includes the influence of patristic tradition (particularly hesychasm) on the elder's views, his approach to combining prayer with physical actions (such as prostrations), and the role of spiritual guidance in the practice of the Jesus Prayer. The conclusion states that despite limited direct mention of psychosomatic techniques, St. Ambrose's teaching reflects the traditional Orthodox perspective on the harmonious interaction of soul and body in prayer practice.

Keywords: Saint Ambrose of Optina, Jesus Prayer, psychosomatic method, oral prayer, mental prayer, heartfelt prayer, hesychasm, asceticism, spiritual guidance, prayer practice.

Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы — это целостный аскетический способ молитвенного делания, восходящий к святоотеческому учению исихазма, при котором ум, сердце и тело согласованно участвуют в непрестанном призывании имени Господа Иисуса Христа. Это делание объединяет духовные, психологические и физические аспекты в единое составляющее при творении Иисусовой молитвы, таких, как тело, душу, ум и сердце, в единый молитвенный процесс. Впервые подробное описание данного состояния, включающее использование механических приемов, было изложено в трактате «Метод священной молитвы и внимания»¹. Долгое время данный трактат приписывали преподобному Симеону Новому Богослову². Однако в современной науке его авторство принято связывать с преподобным Никифором Исихастом³. В этом творении говорится, что подвижник должен: «...сев в безмолвной келье и наедине в [каком-либо] одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе. Затвори дверь [ума] и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп, удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем ночью и денно, ты обретешь, — о чудо! — непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помыслы при [его] появлении, прежде чем тот завершится или сформируется. С этого времени ум, памятуя о бесовской злобе, воздвигает естественный гнев и, преследуя, поражает мысленных врагов»⁴.

Этот текст описывает практику исихазма, мистического течения в монашестве, направленного на познание Бога через «умное делание».

- 1 *Иларион (Алфеев), митр.* Молитва Иисусова // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2021. Т. 46. С. 493–495.
- 2 *Дунаев А. Г.* Исихазм // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 27. С. 246.
- 3 *Дунаев А. Г.* Никифор Уединенник // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2022. Т. 49. С. 681–682.
- 4 *Симеон Новый Богослов, прп.* Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию / сост. А. Г. Дунаев. М.: Изд-во Православного Братства Святителя Филарета Митрополита Московского, 1999. С. 23.

Данный отрывок из трактата «Метод священной молитвы и внимания» показывает:

- Уединение и отречение от мира: Подвижник удаляется в безмолвие кельи, «затворяет дверь ума» для мирской суеты, чтобы полностью сосредоточиться на духовном.
- Телесная практика: Описанная поза (борода к груди, взгляд к пупу) и контроль дыхания помогают успокоить тело и ум, подготовить их к молитвенному сосредоточению. Это не самоцель, а средство для достижения внутренней тишины.
- «Схождение ума в сердце» — это ключевой момент исихазма. «Сердце» здесь понимается не как физический орган, а как духовный центр человека, место встречи тварного и нетварного, человека и Бога. Путь к сердцу лежит через «мрак и непроницаемую толщу» — начальный этап борьбы со страстями и помыслами.
- Обретение «непрестанной радости» и света: преодолев внутренний мрак, подвижник обретает «свет», исходящий не от внешнего источника, а изнутри, из преображенного сердца. Он видит себя «светлым и исполненным рассуждения», то есть просветленным Божественной благодатью.
- Молитва Иисусова как оружие против помыслов: имя Иисуса Христа становится не просто словами молитвы, а действенной силой, «изгоняющей и истребляющей» бесовские помыслы в самом их зарождении.
- «Естественный гнев» — это не гнев как страсть, а праведное негодование на грех и решимость бороться с ним. Подвижник, «памятуя о бесовской злобе», активно противостоит духовным врагам.

Значение исихазма в православной традиции заключается в том, что он предлагает путь обожения⁵, преображения человека по образу и подобию Божию. Это достигается не внешними ритуалами или аскетическими подвигами самими по себе, а внутренней работой, направленной на очищение сердца и соединение с Богом через «умную молитву». Исихазм подчеркивает важность личного опыта Богопознания⁶,

5 См.: *Леонов В., прот.* Обожение // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2023. Т. 52. С. 263–268.

6 См.: *Иванов М. С.* Богопознание // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 5. С. 476–486.

который невозможно передать словами, но который преображает всего человека, делая его причастником Божественной благодати.

Психосоматика (от греч. ψυχή — душа⁷ и σῶμα — тело⁸) в практике Иисусовой молитвы — это богословско-аскетическое учение о синергичном взаимодействии душевных (психических) и телесных (соматических) процессов при молитвенном делании, направленное на достижение целостного («умно-сердечного») предстояния человека перед Богом⁹.

В трудах и эпистолярном наследии преподобного Амвросия Оптинского (1812–1891)¹⁰ отсутствуют прямые указания на психосоматическую технику совершения Иисусовой молитвы, предполагающую регуляцию дыхания и принятие определённой позы. Однако в его сочинениях можно обнаружить отдельные рекомендации, связанные с данной духовной практикой. В частности, он затрагивает вопрос сосредоточения ума в области сердца, а также выделяет три ступени молитвенного делания: устную, умную и сердечную.

В трудах преп. Амвросия подчеркивается необходимость постоянного совершения Иисусовой молитвы в земной жизни человека¹¹: «Молитва Иисусова, по научению святых отцов, прилична, когда человек идет, или сидит, или лежит, пьет, ест, беседует, или занимается каким рукоделием»¹². Согласно учению преп. Амвросия, Иисусова молитва представляет собой высшую форму духовного делания, обладающую потенциальной возможностью замены традиционных монашеских правил в определенных случаях¹³. Одновременно подчеркивается универсальный характер данной молитвенной практики, необходимость ее непрерывного творения при любом роде занятий¹⁴. Такой подход отражает традиционное православное понимание молитвы как основы духовной жизни, не ограниченной временными или пространственными рамками.

Вместе с тем преп. Амвросий предостерегает от самостоятельного перехода к умно-сердечной молитве без руководства опытного

7 Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 1542.

8 Liddell H. G., Scott R. A. Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 3777.

9 Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 1542–1554.

10 См.: *Екатерина (Филиппова), мон.* Преподобный Амвросий (Гренков) // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 2. С. 135–137.

11 См.: *Собрание писем Оптинского старца Амвросия.* Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь, 2012. С. 517–518, 550, 565, 649–650.

12 Там же. С. 400.

13 Там же. С. 686.

14 См.: Там же. С. 400, 557, 595, 640, 650.

наставника¹⁵. Он настоятельно рекомендует ограничиваться устным ее исполнением, поскольку углубление в умное и сердечное делание без должного руководства сопряжено с духовными рисками¹⁶: «Устную молитву как бы кто ни проходил, не было примеров, чтобы впадал в прелесть вражескую. А умную и сердечную молитву проходящие неправильно, нередко впадают в прелесть вражескую»¹⁷. Таким образом, в аскетической традиции, представленной преп. Амвросием, Иисусова молитва рассматривается как универсальное духовное упражнение, доступное в устной форме всем верующим, тогда как ее более сложные формы требуют строгого духовного руководства во избежание прелести.

Вместе с тем преп. Амвросий допускает возможность перехода к более высоким ступеням молитвенного делания для подвижников, достигших определенного уровня в устной молитве. Он указывает, что при условии духовного преуспевания и по Божественному произволению устная молитва может перерасти в умную, а также в сердечную¹⁸. При этом старец особо подчеркивает необходимость следования святоотеческому преданию при освоении сердечной молитвы: успех в этом делании возможен лишь при условии строгого соблюдения традиционных аскетических принципов¹⁹. Важно отметить, что в аскетической системе преп. Амвросия различные формы Иисусовой молитвы — устная, умная и сердечная — не противопоставляются друг другу и не исключают взаимности. Напротив, они представляют собой органичное единство, где каждая последующая ступень не отменяет предыдущую, но включает её в себя, образуя целостную систему духовного восхождения.

Преп. Амвросий в наставлениях для подвижников, достигших определенной степени аскетического опыта, конкретно указывает на необходимость правильного расположения ума во время молитвенного делания: «Сердце человека находится под левым сосцем, и ежели молящийся человек держит внимание ума ниже, тогда и бывает движение плоти»²⁰. При этом преподобный делает важное методологическое разграничение: «Держи больше... устной молитвы никто не впадал в прелесть; а умную сердечную молитву без наставления проходить опасно»²¹.

15 Там же. С. 682.

16 См.: Там же. С. 317–318, 379, 549, 649.

17 Там же. С. 694.

18 См.: Там же. С. 680, 688.

19 Там же. С. 694.

20 Там же. С. 649.

21 Там же. С. 649.

Аргументируя свою позицию, преп. Амвросий апеллирует к авторитету преподобного Симеона Нового Богослова, который учил, что стяжать Иисусову молитву во всей своей полноте возможно, когда имеем духовного наставника и всецело послушаемся ему²². Такая последовательная апелляция к святоотеческому преданию подчеркивает принципиальную важность института духовного руководства.

В трудах преп. Амвросия отмечается, что для новоначальных и неопытных в духовной жизни необходимо начинать с устного творения Иисусовой молитвы, добросовестно упражняясь в ней²³. В переписке с монахиней, стремившейся к сердечной молитве, старец подчёркивает её значимость в духовной жизни, особенно в преодолении искушений и внутренних трудностей. Указывается, что даже при утрате способности к сердечной молитве не следует оставлять молитвенное делание: в таких случаях рекомендуется продолжать молитву умом или устами, поскольку она сохраняет свою духовную силу в любой форме. Особое внимание уделяется наставлению, даваемому во время пострига, о необходимости непрестанного призывания имени Господа Иисуса не только в сердце, но и в уме, мыслях и устах. Это свидетельствует о том, что молитва не должна ограничиваться исключительно сердечным деланием, но должна проявляться в различных формах. Преп. Амвросий критикует чрезмерное стремление к сердечной молитве, поскольку оно может привести к духовной слабости и полному оставлению молитвенной практики. Отмечается, что трудности в молитве, такие как возникновение осуждения ближних, указывают на её неправильность. Истинная молитва приносит плоды в виде смирения и любви, а не гордости или осуждения. Подчёркивается опасность коварных внушений врага рода человеческого, который может возбуждать ложное чувство превосходства, и призывается отвергать такие помыслы, относя их к действию лукавого. В заключение указывается, что в моменты искушений, особенно в уединении, наиболее действенной является устная молитва. Она укрепляет дух и помогает противостоять испытаниям, не стремясь к высотам молитвенного делания, которое, будучи великим, может стать опасным, если подвижник незаметно уклонится от истинного пути и подвергнется духовному повреждению²⁴.

Анализ эпистолярного наследия преп. Амвросия выявляет важное предостережение относительно психосоматического метода творения

22 Там же. С. 682.

23 Там же. С. 317–318.

24 Там же. С. 557–558

Иисусовой молитвы. Ссылаясь на святоотеческое учение, старец указывает на необходимость правильного направления ума во время молитвенного делания: «Отцы святые советуют, во время молитвы, смотреть внутрь сердца, а не сверху, и не сбоку, и особенно, если внимание ума нисходит ниже сердца, тогда возбуждается плотская страсть»²⁵. Данное наставление имеет целью предотвратить духовную прелесть и возникновение страстных состояний. В аскетической практике преп. Амвросия наблюдается дифференцированный подход: новоначальным преимущественно рекомендуется устное творение молитвы, тогда как подготовленным подвижникам допускается переход к более высоким ступеням молитвенного делания, включая умное и сердечное делание.

В письме к мирянину преп. Амвросий приводит пример, иллюстрирующий, как сочетание Иисусовой молитвы с земными поклонами способствует преодолению тоски и даже устранению тяги к винопитию²⁶. Данный случай позволяет рассмотреть молитвенную практику в контексте психосоматического воздействия. Возникает вопрос: на каком основании данный пример можно отнести к психосоматическим явлениям? Ключевым аргументом является необходимость синхронизации молитвенного и физического аспектов. Чтение Иисусовой молитвы в сочетании с земными поклонами требует высокой концентрации внимания, соблюдения ритма и контроля дыхания. Такая согласованность умственного и телесного усилия формирует целостный процесс, характерный для психосоматических практик. Таким образом, данный метод можно рассматривать как пример гармоничного взаимодействия духовного и физического начал, направленного на преодоление греховного состояния.

В соответствии с учением святого Григория Синаита, преп. Амвросий наставляет свою духовную дочь, пребывающую в женском монастыре, относительно практики умной молитвы. Поскольку устное творение Иисусовой молитвы не всегда оказывается возможным, а страх прелести удерживает от умного делания, старец поощряет к его освоению, исключая излишнюю опасливость. При совершении умной молитвы внимание должно сосредотачиваться в области сердца, тогда как ум полностью погружается в произносимые слова. Согласно свидетельству, преп. Амвросия, успешное делание умной молитвы способно привести к её переходу в молитву сердечную, что свидетельствует о глубине духовного преуспевания. Данное наставление подчёркивает важность

25 Там же. С. 650.

26 Там же. С. 205–206.

правильного подхода к умному деланию, исключаяющего как нерадение, так и чрезмерный страх, при сохранении трезвости и осознанности в молитвенной практике²⁷.

В учении преп. Амвросия прослеживается устойчивая апелляция к святоотеческому наследию, в частности к трудам, посвящённым Иисусовой молитве и художественному деланию. Особое внимание уделяется «Добротолюбию», где рассматриваются, в том числе, психосоматические аспекты молитвенной практики. Среди наиболее цитируемых авторов выделяются святые Иоанн Лествичник²⁸, Марк Подвижник²⁹, Григорий Синаит³⁰, Каллист Константинопольский³¹ и другие отцы-аскеты, чьи наставления легли в основу учения преп. Амвросия о молитвенном делании.

В письме к духовной дочери, выражающей смущение от незнания сердечной молитвы при регулярном совершении устной и умной Иисусовой молитвы, преп. Амвросий предлагает два возможных пути. Первый предполагает обязательное руководство опытного духовного наставника для постижения сердечного делания. Второй путь, основанный на опыте святых подвижников, указывает, что систематическое упражнение в устной молитве с сосредоточением ума на произносимых словах может привести к умному-сердечному деланию. При сохранении ума в области сердца и наличии смирения, такой подвижник иногда удостоивается непосредственного Божественного водительства к сердечной молитве, даже при отсутствии духовного руководителя. Преп. Амвросий подчеркивает, что достижение сердечной молитвы доступно не всем, и в таком случае следует довольствоваться устной и умной молитвой. Особое внимание уделяется абсолютной безопасности устной молитвы. В отличие от этого, неправильное совершение умной и сердечной молитвы без должной подготовки нередко приводит к опасности духовного самообмана. В связи с этим рекомендует первоначально утвердиться в практике устной Иисусовой молитвы как наиболее доступной и безопасной формы молитвенного подвига. Переход к умной молитве допустим лишь при условии крайней осторожности и смирения. Что касается сердечной молитвы, то она является следствием особого духовного состояния, которое даруется Самим

27 Там же. С. 679–680.

28 См.: Там же. С. 550, 557, 565, 707.

29 См.: Там же. С. 317–318, 706–707.

30 См.: Там же. С. 679–680.

31 См.: Там же. С. 694.

Богом в определенное время подготовленному подвижнику. При этом необходимо постоянное руководство святоотеческим писанием³². Такой комплексный подход, по учению преп. Амвросия, обеспечивает безопасное возрастание в молитвенном делании.

В результате анализа доступных творений преподобного Амвросия Оптинского выявлено, что его наставления, касающиеся психосоматических методов совершения Иисусовой молитвы, встречаются в ограниченном объеме. Основное учение старца акцентирует необходимость постоянного пребывания православного христианина в устном делании Иисусовой молитвы, о чём свидетельствует его указание: «безопасней всегда держаться молитвы устной»³³. Вместе с тем, отдельным духовным чадам преподобный Амвросий допускал — с должной осторожностью — переход к иным ступеням молитвенного делания, включая умную и сердечную молитву, при условии сохранения покаяния, смирения, руководства святоотеческими трудами и наставлениями духовника³⁴.

Заключение

Проведенное исследование психосоматического метода творения Иисусовой молитвы в трудах преподобного Амвросия Оптинского позволяет сделать следующие выводы:

- 1) Несмотря на отсутствие в наследии старца развернутого учения о психосоматических аспектах Иисусовой молитвы, его наставления органично вписываются в традицию исихазма, подчеркивая целостный характер молитвенного делания, объединяющего духовные, душевные и телесные составляющие.
- 2) Преподобный Амвросий развивает учение о трехступенчатой системе молитвенной практики (устной, умной и сердечной), подчеркивая необходимость постепенного восхождения от внешних форм молитвы к внутренним. При этом он особо акцентирует опасность преждевременного перехода к высшим формам молитвы без должного руководства.
- 3) В подходе Оптинского старца прослеживается глубокое понимание психосоматического единства человека. Его рекомендации о сосредоточении ума в области сердца, предостережения

32 Там же. С. 693–694.

33 Там же. С. 649.

34 См.: Там же. С. 679–780, 688.

о неправильном направлении внимания, а также примеры сочетания молитвы с физическими действиями (земными поклонами) свидетельствуют о внимании к телесному аспекту молитвенной практики.

- 4) Важнейшим условием безопасного молитвенного делания преп. Амвросий считает духовное руководство, смирение и строгое следование святоотеческой традиции. Его предостережения о "духовной прелести" сохраняют свою актуальность для современных практикующих.
- 5) Учение старца представляет собой ценный синтез аскетического опыта, адаптированный к условиям современной ему эпохи. Его подход, сочетающий традиционную осторожность с пастырской гибкостью, может служить образцом для духовного руководства в наше время.

Таким образом, наследие преподобного Амвросия Оптинского, хотя и не содержит систематического изложения психосоматического метода, предлагает глубокое и взвешенное понимание молитвенной практики, учитывающее как духовные, так и психофизические аспекты духовной жизни. Его наставления сохраняют свою ценность как для теоретического осмысления исихастской традиции, так и для практического применения в современной духовной жизни.

Источники

Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания // Путь к священическому безмолвию / сост. А. Г. Дунаев. М.: Изд-во Православного Братства Святителя Филарета Митрополита Московского, 1999.

Собрание писем Оптинского старца Амвросия. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная Пустынь, 2012.

Литература

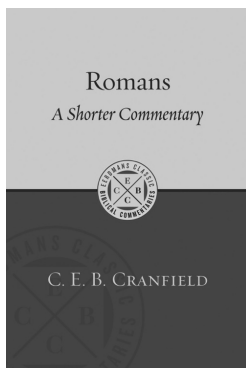
Дунаев А. Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 27. С. 240–254.

Дунаев А. Г. Никифор Уединённый // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2022. Т. 49. С. 679–682.

Екатерина (Филиппова), мон. Преподобный Амвросий (Гренков) // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 2. С. 135–137.

- Иванов М. С.* Богопознание // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 5. С. 476–486.
- Иларион (Алфеев), митр.* Молитва Иисусова // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2021. Т. 46. С. 493–495.
- Леонов В., прот.* Обожение // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2023. Т. 52. С. 263–268.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Liddell H. G., Scott R. A.* Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.

РЕЦЕНЗИИ



C. E. B. Cranfield

ROMANS: A SHORTER COMMENTARY

(Eerdmans Classic Biblical Commentaries (ECBC))
Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2018. 406 pp.
ISBN 978-0802875938.

УДК 27-278

DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.007

Толкование известного британского библеиста Чарльза Крэнфилда на Послание к Римлянам впервые увидело свет в 1975 году в серии «Международный критический комментарий» (International Critical Commentary (ICC)). Н. Т. Райт назвал данный том ICC «лучшей работой по посланию к Римлянам, появившейся в этом веке», а Ф. Ф. Брюс считал, что он «вполне достоин занять место рядом с действительно великими комментариями на Послание к Римлянам». Однако двухтомный толковательный труд стоил достаточно дорого, а подробная экзегеза греческого текста сделала его сложным для чтения неподготовленным читателем.

В результате издательство Eerdmans опубликовало сокращенный вариант комментария Крэнфилда в одном томе в 1985 году. В серии «Классические библейские комментарии Эрдманс» собраны лучшие и наиболее надежные толкования, опубликованные этим издательским домом, в формате, который должен сделать их доступными для читателей на долгие годы. Некоторые из томов ECBC изначально были опубликованы в крупных сериях комментариев, остальные — как самостоятельные книги. Одни впервые увидели свет несколько десятилетий назад, в то время как другие — совсем недавно. Несмотря на то, что «Классические библейские комментарии» издательства Eerdmans писались на протяжении многих лет для разных уровней читателей, их объединяет одно: самые разные люди, изучающие Писание, продолжают читать, изучать и полагаться на них, чтобы раскрыть смысл и послание Библии. В этом контексте будет небезынтересным ознакомиться с тем, что представляет собой данная серия, на примере толкования Крэнфилда на Послание к Римлянам.

В предисловии к комментарию автор описал его как более короткий, лишенный многих подробностей и не имеющий отсылки к греческому тексту. Кроме того, в сокращенном варианте отсутствуют сноски на вторичную литературу (другие комментарии и статьи), а также очень мало ссылок на историю толкования письма к Римлянам. После краткого введения автор дает экзегезу послания от раздела к разделу и от стиха к стиху, основываясь на собственном переводе с древнегреческого.

В основной части комментария Крэнфилд разбивает каждый стих на фразы идентично тому, как это сделано в томе ИСС, за исключением того, что библейские стихи даются на английском языке, а не на греческом. Краткий комментарий часто дословно повторяет ИСС в отношении толкования новозаветного текста. Крэнфилд использует свой собственный перевод Послания к Римлянам, идентичный пятому оттиску первого тома и третьему оттиску второго тома оригинального комментария ИСС.

Оригинальный комментарий был известен тем, что предлагал различные решения некоторых наиболее сложных экзегетических проблем Послания к Римлянам. Например, в Рим. 5:12 Крэнфилд предлагает шесть вариантов понимания фразы ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, «в котором все согрешили». Его комментарий к этому месту в ИСС содержит более пяти страниц рассуждений, включая ссылки на древние толкования и одну цитату на немецком языке. Более короткий комментарий охватывает те же шесть возможностей с единственной мимолетной ссылкой на блаженного Августина и без всяких отсылок к каким-либо вторичным источникам. Все это, безусловно, сильно снижает ценность рецензируемого издания.

Справедливо поставить под сомнение актуальность и научную ценность комментария на Послание к Римлянам, впервые изданного в 1985 году на основе труда, первоначально опубликованного в 1975 году. Комментарий отражает состояние современной паулиники до Э. П. Сандерса и продолжающихся споров о так называемом «Новом взгляде на Павла»¹. В самом деле, в подходе Крэнфилда к истолкованию апостола язычников нет ничего существенно нового. И его первоначальный том в ИСС, и рассматриваемый более короткий

1 Подробнее об этом направлении современной паулиники см.: *Ковшов М. В.* «Новый взгляд на Павла» в трудах Мартина де Бура, Михаэля Вольтера и Джона М. Г. Баркли. // Вопросы богословия. 2024. № 2 (12). С. 13–23; *Ковшов М. В.* «Новые взгляды на Павла»: критический анализ современных западных подходов к исследованию посланий апостола язычников // Христианское чтение. 2011. № 6. С. 134–159.

комментарий являются прекрасными примерами экзегезы, стоящей за «старым взглядом на Павла»².

В то же время, как и другие тома серии «Классические библейские комментарии» издательства Eerdmans, это краткое толкование на Послание к Римлянам достойно того, чтобы занять свое место на книжной полке. Первоначальный двухтомник Крэнфилда может оказаться слишком сложным для не вполне подготовленного читателя, к тому же и стоит он в два раза дороже. Безусловно, серьезные ученые в любом случае предпочтут воспользоваться первым более подробным изданием данного труда в серии ICC. Однако для студентов и аспирантов, только приступающих к изучению современной паулиники, настоящий том может оказаться более полезным в плане ознакомления с толкованием апостола язычников в духе «старого взгляда на Павла»³. Хотя ни «Новый взгляд», ни старая парадигма ни в коей мере не являются обязательными для православных исследователей⁴, тем не менее, основательное знакомство и критический анализ этих направлений необходимы каждому состоявшемуся паулинисту. В этом отношении труд Крэнфилда может стать неплохим подспорьем для начинающего исследователя в ознакомлении с парадигмой, предшествовавшей мейн-стриму нынешней критической библеистики⁵.

Михаил Всеволодович Ковшов

- 2 О «старой и новой» парадигмах изучения апостола язычников см.: *Митрофан (Гавриил), иером.* Старая и новая парадигмы исследования апостола Павла в западной библеистике // Библейские схолии. 2024. № 3 (8). С. 47–63.
- 3 Так называемый «Новый взгляд на Павла» (англ. The New Perspective on Paul) противопоставит в первую очередь «старому» лютеранскому прочтению апостола язычников, доминировавшему в протестантской и — шире — западной библеистике вплоть до начала двадцатого века и далее. Подробнее см. в: *Ковшов М. В.* «Новый взгляд на Павла» в трудах Мартина де Буря, Михаэля Вольтера и Джона М. Г. Баркли // Вопросы богословия. 2024. № 2 (12). С. 13–23.
- 4 Обоснование православного научно-богословского подхода к изучению Священного Писания см. в: *Таланкина М. В.* Сотериологический подход в библеистике: постановка проблемы // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 27–37.
- 5 Относительно критического подхода и его неприемлемости в православной библеистике см. сноску № 4 в: *Ковшов М. В.* Рецензия на книгу: Benjamin P. Laird. The Pauline Corpus in Early Christianity: Its Formation, Publication, and Circulation. Peabody (Mass.): Hendrickson Academic, 2022. xx + 371 pp. // Вопросы богословия. 2024. № 1 (11). С. 85.

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 1 (13) • 2025

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-7491

Эл. почта редакции: nauka.bogoslovie.mda@gmail.com

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 7
Подписано в печать 14.03.2025