

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№1 (15)
2026



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2026

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№1 (15)
2026



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2026

ISSN 2658-7491

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2026. — № 1 (15). — 68 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

Русская патрология

13 **Максим Павленко, иерей**

Нравственно-сотериологическая ценность творческого наследия
свт. Иоанна Тобольского

Философия

23 **Рупова Розалия Моисеевна**

Гносеологическая роль отечественной литературы:
богословско-антропологическая перспектива

Догматическое богословие

36 **Александр Сергеевич Волченков**

Отражение христологической формулы «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν)
в текстах воскресного Октоиха

Патрология

46 **Никита Андреевич Лапин**

Библейские и святоотеческие основания для учения о крещении намерением

РЕЦЕНЗИИ

65 **Михаил Всеволодович Ковшов**

Рецензия на: *David I. Starling. Reading Ephesians and Colossians: A Literary
and Theological Commentary. Macon (GA): Smyth & Helwys, 2020. 308 pp.*

CONTENTS

11 **List of Abbreviations**

RESEARCH

Russian patrology

13 **Pavlenko M., priest**

Synthesis of Christianity and Anarchism in Light of Western Theology

Philosophy

23 **Rozaliya M. Rupova**

The Epistemological Role of Russian Literature:
Theological and Anthropological Perspective

Dogmatic theology

36 **Alexander S. Volchenkov**

The Reflection of the Christological Formula “in Two Natures” (ἐν δύο φύσεσιν)
in the Texts of the Sunday Octoechos

Patrology

46 **Nikita A. Lapin**

Biblical and Patristic Foundations for the Doctrine of Baptism of Desire

REVIEWS

65 **Mikhail Vsevolodovich Kovshov**

David I. Starling. Reading Ephesians and Colossians: A Literary and Theological
Commentary. Macon (GA): Smyth & Helwys, 2020. 308 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	Библейско-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

РУССКАЯ ПАТРОЛОГИЯ

НРАВСТВЕННО-СОТЕРИОЛОГИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ СВТ. ИОАННА ТОБОЛЬСКОГО

Иерей Максим Павленко

выпускник магистратуры ОЗО МДА 2022 г.

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

pavlenko_maks@internet.ru

Для цитирования: Павленко М., иерей. Нравственно-сотериологическая ценность творческого наследия свт. Иоанна Тобольского // Вопросы богословия. 2026. № 1 (15). С. 13–22. DOI: 10.31802/PWG.2026.15.1.001

Аннотация

УДК 241.13

В данной статье представлены основные тезисы о нравственно-сотериологической ценности творческого наследия свт. Иоанна. Область сотериологических воззрений свт. Иоанна, его взглядов на роль нравственного воспитания в деле спасения, как это ни странно, никогда не были предметом специального исследования, несмотря на имеющиеся труды по систематизации его творений. Анализируются нравственные и сотериологические аспекты в творчестве святителя Иоанна Тобольского (Максимовича) на примере двух избранных переводных произведений — «Царский путь Креста Господня» и «Илиотропион». Также автор ставит задачу выделить особенности переводческого и редакторского метода свт. Иоанна на примере данных произведений. Анализ данных произведений поможет дополнить уже имеющиеся сведения о данных произведениях и о методе свт. Иоанна, в частности.

Ключевые слова: святитель Иоанн Тобольский (Максимович), нравственность, духовность, сотериология, догмат, богословие, Церковь, наследие, образование.

The moral and soteriological value of the creative heritage of St. John of Tobolsk

Priest Maxim Pavlenko

Graduated from the Master's program at the OZO MDA in 2022

141312, Sergiev Posad, Trinity Lavra of St. Sergius, Academy

pavlenko_maks@internet.ru

For citation: Pavlenko M., priest. "The moral and soteriological value of the creative heritage of St. John of Tobolsk". *Theological Questions*, no. 1 (15), 2026, pp. 13–22 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2026.15.1.001

Abstract. This article presents the main theses on the moral and soteriological value of the spiritual legacy of St John. The sphere of St John's soteriological views and his understanding of the role of moral education in the work of salvation has, surprisingly, never been the subject of a dedicated study, despite existing works that systematize his writings. The article analyses the moral and soteriological aspects in the works of St John of Tobolsk (Maximovich) on the basis of two selected translated works: *The Royal Way of the Lord's Cross* and *Heliotropion*. The author also sets the task of identifying the distinctive features of St John's translation and editorial method as reflected in these works. The analysis of these texts will help to supplement the existing data on these compositions and, more specifically, on St John's method.

Keywords: St. John of Tobolsk (Maximovich), moral, soteriology, dogma, spirituality, theology, Church, heritage, education.

Основные нравственные труды свт. Иоанна Тобольского (Максимовича) богаты разнообразием взглядов. Жизнь и деятельность свт. Иоанна в течение столетий не привлекали внимание столь широкого круга исследователей, как, например, личность и творчество его современника — свт. Димитрия Ростовского. Стоит отметить, что большой популярностью среди читателей пользовались не поэтические произведения, а творчество свт. Иоанна, представленное качественными и осмысленными переводами. Основной корпус сочинений святителя создан в период пребывания на Черниговской кафедре¹; почти все издания вышли в типографии Болдинского Ильинского монастыря (кроме «Псалма пятидесятого...», напечатанного в Киеве). Его поэтические тексты носят нравственно-дидактический характер. Первая публикация — стихотворение «От креста Церковь зачинает дело» (в предисловии к «Полууставу», Чернигов, 1703), посвященное прославлению Креста Господня². Несмотря на многообразие трудов святителя, нашему рассмотрению в рамках данной работы будут подлежать всего два труда: «Царский путь Креста Господня» и «Илиотропион». Сотериология, как наука об искуплении человека Господом Иисусом Христом через крестные страдания и смерть, и сотериологические взгляды святых отцов Церкви представляют интерес в ежедневной пастырской практике. Область сотериологических воззрений свт. Иоанна, его взглядов на роль нравственного воспитания в деле спасения, никогда не были предметом отдельного исследования, несмотря на имеющиеся труды по систематизации его творений. Таким образом, возникает необходимость в исследовании данных аспектов в рамках трудов свт. Иоанна.

По нравственно-сотериологическому наполнению данные произведения представляют большой интерес для данной статьи, учитывая тот факт, что «Царский путь» практически не рассматривался в исследовательской среде в качестве отдельного сочинения по сравнению с широко известным «Илиотропионом». Известен также сборник, вышедший уже после смерти свт. Иоанна «Духовные мысли, или Рассуждения о спасительном пути и о великодушном ношении креста...», но по своему содержанию он крайне близок к «Царскому пути» и поэтому подлежать рассмотрению не будет.

«Царский путь Креста Господня, вводящий в жизнь вечную» — русский перевод бенедиктинского сочинения «Regia via crucis» (Антверпен,

1 Сулоцкий А. И., *прот.* Жизнь Иоанна (Максимовича), митр. Тобольского и всея Сибири. М., 1849. С. 7.

2 Там же. С. 8.

1635) в жанре диалога вопросов и ответов, где ангел наставляет Ставрофилу о необходимости и смысле несения креста в христианской жизни. Данное сочинение вышло в свет в декабре 1709 года на ряду с другими нравоучительными творениями («Осмы блаженств евангельских» и сборник «Молитва «Отче наш», на семь богомыслий расположенная»). Уже при жизни святителя Иоанна (Максимовича) его обращение к западной богословской традиции — прежде всего к сочинениям католических авторов — вызывало в православной среде острое недовольство, поскольку подобный интерес считался подозрительным для верующего³. Вследствие этого некоторые его труды надолго не публиковались, а отдельные произведения были и вовсе запрещены как содержащие положения, признанные несоответствующими православному вероучению⁴.

Текст насыщен ссылками на Священное Писание и отцов Церкви Запада и Востока (в т. ч. Иоанна Лествичника и Иоанна Златоуста), раскрывает ключевые аспекты христианской аскетики и сотериологии. Примечателен тот факт, что в тексте встречаются многократные упоминания восточных отцов, которых нет в версии оригинала. Также в некоторых случаях перевод отличается от первоначального текста. Первое, что бросается в глаза — непосредственное участие Иисуса Христа в качестве собеседника Ставрофилы в оригинале. В переводе святителя мы наблюдаем, что место Спасителя занял Ангел. Известно, что в первых изданиях 1709 года на полу-славянском и полу-малороссийском наречии ещё сохранялся Иисус Христос в качестве действующего лица, но данные издания затем не были одобрены к печати.

Также, например, в 3 главе можно встретить упоминание св. Николая (предположительно речь шла о Николае Транийском юродивом Христа ради), который презрев земные блага удалился в монастырь св. Луки и так нёс свой крест⁵. В данном случае речь идёт о западном святом, первое известное житие которого было составлено в 1098 г. В переводе свт. Иоанна упоминание данного святого отсутствует, несмотря на практически дословно переданный смысл диалога Иисуса Христа и Ставрофилы. Подобные отличия с периодичной регулярностью встречаются в тексте. Так, например, в сочинении встречается рассказ прп. Иоанна

3 Павленко М. Роль западного богословия в просветительской деятельности святителя Иоанна Тобольского // Труды воронежской духовной семинарии. 2019. №. 11. С. 122.

4 Бусыгин В. В., Пивоваров Б., прот. Иоанн (Максимович Иван) // Православная энциклопедия. Т. 23. С. 225.

5 Regia via crucis by Haeften, Benedictus van [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/regiaviacrucis00haef/page/n9/mode/2up> (дата обращения: 21.11.2025)

Лествичника о том, как игумен без видимой причины наказал воздержанного и кроткого эконома, подчёркивая, что «ибо по числу искушений и скорбей умножаются и награды»⁶ (Царский путь Креста Господня. 2000. С. 35). Кроме того, в главе «О сораспятии Христу» цитируются слова свт. Иоанна Златоуста, которые отсутствуют в оригинале, об апостоле Павле: «Всего себя предав кресту и Господу и творя все по Его воле, не сказал: живу Христу, но что гораздо выше: живет во мне Христос»⁷. Всё это явно указывает на редакцию текста православным автором. Впрочем, нетронутыми оказались цитаты из Священного Писания, которые были перенесены в полном объеме.

Сочинение состоит из трёх частей:

- 1) Вступление на путь крестный;
- 2) о том, как проходить путь Креста;
- 3) о плодах крестоношения.

Уже из названия каждой части становится явной сотериологическая логика, которой следует автор сочинения. Сотериологическая цель в этом произведении — привести человека к «несению креста» ради спасения, то все нравственные наставления в нём выступают как средство, помогающее достичь этой главной цели — «плодов крестоношения».

Сочинение раскрывает базовую христианскую идею о том, что человек создан для блаженства, однако через грех в мир вошли страдания и смерть. Искупив людей, Христос не отменил скорби в земной жизни, а указал «путь креста» как норму ученичества: следование за Ним требует самоотвержения и терпения. Подчёркивается, что Бог допускает всё, кроме греха, ради спасительных целей: скорби не уничтожают свободу, а направляют её к Богу, воспитывая послушание, надежду и стойкость. В этом смысле страдания становятся не бессмысленной нагрузкой, а средством духовного роста и подготовки к Царству Небесному.

Сюжетная форма с образом Ставрофилы и ангельским наставлением делает учение практичным и понятным. «Крест» понимается не буквально как ношение древа, а как вся жизнь по Евангелию: борьба со страстями, отрешённость от суеты, готовность переносить испытания ради Христа⁸. Показано многообразие крестов: внутренние (скорьбь сердца, сомнения совести, сострадание), внешние (болезни, бедность,

6 Иоанн Тобольский, свт. Царский путь Креста Господня, вводящий в жизнь вечную. Изд. Козельской Введенской пустыни. М., 1878. С. 35.

7 Там же. С. 36.

8 Иоанн Тобольский, свт. Царский путь Креста Господня, вводящий в жизнь вечную. С. 10.

утраты, поношения), а также их сочетания. Примеры Христа, понёсшего все виды страданий, и Пресвятой Богородицы, — закрепляют универсальность крестоношения для каждого верующего.

Все нравственные наставления приводят к некоей сотериологической конечной цели. Так, например, в конце сочинения автор подводит закономерный итог для любого верующего: «невозможно словом изобразить то, что душа верующая в нескончаемой радости видит, слышит, вкушает и объемяет в стране живых. Ибо и “не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его” (1Кор. 2, 9)»⁹. Таким образом, нравственные наставления являются помощью к несению «Креста», который в свою очередь именуется «ключом царствия небесного», чтобы обрести желаемое спасение.

Следующим, прочно связанным с именем свт. Иоанна Тобольского, произведением является «Илиотропион» (Подсолнечник), которое было подготовлено и издано его учениками. В предисловии, подписанном «учителями, послушниками и всей во Христе братией архиерейского дома Черниговского»¹⁰, проводится образная параллель: как подсолнечник обращается к солнцу, так и святитель во всех обстоятельствах жизни «возводит очи сердечные ввысь», и оттуда получает помощь.

Основа сочинения — перевод трактата иезуита Иеремии Дрекसेля «*Heliotropium...*» (Мюнхен, 1627), рано переведённый на польский (1630) и на русский с польского (Москва, 1688, иеродиакон Феофан). Свт. Иоанн, опираясь на латинский оригинал, глубоко переработал текст, адаптировав его к православному читателю; в таком виде книга вошла в круг популярного назидательного чтения и стала неразрывно ассоциироваться с именем переводчика.

Текст опирается на широкий патристический корпус: западных отцов (блаж. Августин, Иероним, свт. Амвросий, прп. Иоанн Кассиан) и восточных (свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, прп. Нил Синайский, прп. Иоанн Дамаскин и др.), а также на позднесредневековых католических авторов (Бернард Клервоский, Фома Аквинский, Фома Кемпийский). При внешних чертах схоластической подачи, характерных для богословия украинской школы конца XVII — начала XVIII вв., содержание последовательно согласуется с православной традицией¹¹.

Трактат состоит из пяти частей:

9 Там же.

10 *Серафим (Шлыков), иеродиак.* Свт. Иоанн Тобольский и его богословское наследие: Канд. дис. Загорск, 1985. С. 75.

11 *Бусыгин В. В., Пивоваров Б., прот.* Иоанн (Максимович Иван). С. 219.

- 1) о познании воли Божией и о Божиим попущении;
- 2) о сообразовании человеческой воли с Божественной и признаках такой сообразности;
- 3) о последствиях следования воле Божией;
- 4) о препятствиях (почему воля не сообразуется) и способах их преодоления;
- 5) о средствах, помогающих воле человека согласоваться с волей Божией.

В данном случае, в отличие от «Царского пути», наблюдается акцент на соотношении воли человека и воли Бога, где средством для достижения сотериологической цели являются наставления о познании воли Божией и следовании за ней.

В «Илиотропионе» свт. Иоанн формулирует ключевой принцип учения о Промысле: «Ничего, кроме одних грехов, в мире не происходит без воли Божией». Личные беды и вселенские катастрофы (голод, засуха, эпидемии и т. п.) допускаются ради «достижения праведных целей»; одному лишь греху Бог противится, однако попускает его ради сохранения человеческой свободы. Действие Промысла раскрывается и через «бессознательных служителей» — исторических «бичей Божиих» (Навуходоносор, Аттила, Тамерлан)¹², призванных к исправлению народа и личности; патристические примеры (о Навуходоносоре и фараоне) демонстрируют различный исход ответа на Божьи наказания — покаяние, ведущее к спасению, или ожесточение, оборачивающееся гибелью¹³.

Пастырская часть трактата оформлена как практическое руководство к распознаванию воли Божией: человеку надлежит отвергать всё, что уводит от Бога; всякое сомнение соотносить с законом Божиим и церковным Преданием; за всё благодарить; советоваться с «истинно по-христиански живущими» толкователями — духовником, пастырем, а из мирян — родителями и наставниками; при невозможности спросить — самостоятельно рассуждать о том, что более угодно Богу; и, наконец, вникать в волю Божию через молитвенное обращение к Нему. Нормативным образцом служит Христос, в Котором явлено совершенное послушание воле Отца; первое требование к человеку — чтобы его воля «не была виновна ни в чём греховном»¹⁴.

12 Иоанн Тобольский, свт. Илиотропион. С. 22.

13 Там же. С. 23.

14 Там же. С. 130.

Центральным препятствием на пути сообразования воли является «своеволие», то есть самодовлеющее следование собственным порывам; при этом свободная воля не отвергается, но мыслится как нравственная сила, способная к познанию Промысла и стяжанию добродетелей в соработничестве с благодатью (синергии). Тем самым позиция «Илиотропиона» отграничивается от жёсткой августинианской схемы последствий грехопадения (утрата свободы к добру, предопределённость спасения избранным, неблагоприятность для всех), утверждая реальность человеческой свободы в делании добра, личную ответственность и универсальность призывания к спасению.

Сотериологический аспект сочинения сводится к трём взаимосвязанным вопросам — действию Божественного Промысла и познанию воли Божией, сообразованию человеческой воли с Божественною и происхождению зла; обсуждение последнего включает разбор ошибочных мнений и сопоставление с учением восточных отцов (свт. Афанасия Великого, свт. Василия Великого и др.), что подтверждает православный характер выводов.

Подводя итог, следует заключить, что «Илиотропион» и «Царский путь Креста Господня, вводящий в жизнь вечную» — два родственных по пастырской задаче, но разных по методу произведения, прочно вошедших в православное назидательное чтение. Оба текста западного происхождения прошли тщательную адаптацию для православного адресата и опираются на Писание и широкий корпус святоотеческой традиции (Восток и Запад), нацелены на практическое руководство духовной жизнью и формирование добродетелей послушания, терпения и надежды. В них общая нравственно-сотериологическая составляющая: показать путь спасения как согласие с волей Божией и верное прохождение земного пути с его неизбежными испытаниями. Вместе они образуют взаимодополняющую пару: «Илиотропион» отвечает на вопрос «как распознать и принять волю Божию?», а «Царский путь» — «как нести последствия этого выбора в реальных страданиях?». Первый даёт метод и критерии, второй — мотивацию и образы.

При этом тематические акценты и формы изложения заметно различаются. «Илиотропион» — систематический богословско-нравственный трактат, выстроенный вокруг главной темы распознавания и сообразования человеческой воли с волей Божией; он предлагает рационально организованные разделы, методические правила и явно артикулирует синергию свободы и благодати, дистанцируясь от жёсткого августинианского предопределения. «Царский путь Креста

Господня» — диалогическая аллегория (Ангел и Ставрофила), где центральным становится идея «крестоношения»: природа, причины и цели христианских скорбей, их внутренние и внешние формы, а также их педагогическое значение на пути к Царству. Если первый текст учит распознавать и принимать волю Божию, то второй показывает, как нести последствия этого выбора в реальных страданиях.

Главным образом можно сделать вывод — переводческий и редакторский метод свт. Иоанна Тобольского заслуживает особого внимания. Работая с западными образцами, он не ограничивался буквальным переносом текста, но создал фактически новые, оригинальные для православной среды произведения. О характере данного метода можно сказать благодаря рассмотрению перевода «Царский путь Креста Господня, вводящий в жизнь вечную», не ограничиваясь одним только анализом знаменитого «Илиотропиона», о котором писал Гумеров А. в своём предисловии о том, что «настолько органично вошло в круг популярного православного назидательного чтения, что уже неразрывно связывается с именем своего переводчика»¹⁵ Тщательно сохраняя богословскую суть и жанровые особенности «Regia via crucis» и «Heliotropium», святитель одновременно мягко перерабатывал композицию, лексику и систему авторитетов, вводя в текст цитаты восточных отцов, смещая акценты с католической аскетической терминологии на привычный для православного читателя язык и образность. Тем самым ему удалось органично включить западные по происхождению сочинения в круг православного назидательного чтения, не нарушая догматических границ, но, напротив, подчёркивая единство подлинно христианского опыта покаяния, крестоношения и следования воле Божией. Именно эта тонкая работа на стыке двух традиций позволяет говорить о переводах свт. Иоанна не как о механическом заимствовании, а как о творческом богословском синтезе, в котором учтены все перечисленные выше особенности обоих произведений и ожидания православного адресата.

Источники

Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. М.: Международный издательский центр православной литературы Синодальная резиденция Святейшего Патриарха СПб: Синодальная типография, 1994. С. 1376.

15 Гумеров А. Предисловие // Иоанн (Максимович), митр. Илиотропион. М., 2008. С. 4.

Иоанн Тобольский, свт. Царский путь Креста Господня, вводящий в жизнь вечную. Изд. Козельской Введенской пустыни. М: Тип. А. Гатцука, 1878. С. 281.

Иоанн Тобольский, свт. Илиотропион. М.: Сретенский монастырь, 2014. С. 656.

Regia via crucis by Haeften, Benedictus van, [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/regiaviacrucis00haef/page/n9/mode/2up> (дата обращения: 21.11.2025)

Литература

Абрамов Н. А. Иоанн Максимович — митрополит Тобольский и Сибирский // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 68, разд. V. История просвещения и гражданского образования, 1850. С. 1–16.

Бусыгин В. В., Пивоваров Б., прот. Иоанн (Максимович Иван) // ПЭ. Т. 23. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 219–230.

Гумеров А. Предисловие // Иоанн (Максимович), митр. Илиотропион. М.: Сретенский монастырь, 2008. С. 175.

Павленко М. Роль западного богословия в просветительской деятельности святителя Иоанна Тобольского // Труды воронежской духовной семинарии. 2019. №. 11. С. 116–122.

Серафим (Шлыков), иеродиак. Свт. Иоанн Тобольский и его богословское наследие: Канд. дис. Загорск, 1985. С. 95.

ФИЛОСОФИЯ

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: БОГОСЛОВСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Рупова Розалия Моисеевна

доктор философских наук, доктор богословия
доцент по кафедре библеистики и по кафедре богословия
Московской духовной академии,
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Гносеологическая роль отечественной литературы: богословско-антропологическая перспектива // Вопросы богословия. 2026. № 1 (15). С. 23–35. DOI: 10.31802/PWG.2026.15.1.002

Аннотация

УДК 821.161.1.09:27-1

В статье, написанной в жанре литературно-философского эссе, автор прослеживает генезис отечественной литературы, показывая её тесную связь с духовной традицией Православия, наблюдает её исторические изменения, её диалог с западной культурой. Рассматривая творчество ряда писателей — от Нестора Летописца до Ф. М. Достоевского, автор показывает их единство в системе координат православной духовной традиции — при всём разнообразии литературных форм и жанров. Кроме того, автор отмечает гносеологическую роль русской литературы в познании человека, превосходящую возможности психологии, философии, социологии — в силу имплицитно присутствующей в ней православной антропологии. Это познание — личностное, а не рациональное. Именно оно легло в основу развития ключевых направлений православного богословия XX–XXI веков.

Ключевые слова: русская литература, православная антропология, духовная традиция.

The epistemological role of Russian literature: theological and anthropological perspective

Rupova Rozaliya Moiseyevna

Doctor of Philosophy, Doctor of Theology

Associate Professor in the Department of Biblical Studies

and the Department of Theology of the Moscow Theological Academy

141300, Sergiev Posad, Trinity Lavra of St. Sergius, Academy

rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rozaliya M. "The Epistemological Role of Russian Literature: Theological and Anthropological Perspective". *Theological questions*, no. 1 (15), 2026, pp. 23–35 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2026.15.1.002

Abstract. In the article, written in the genre of a literary and philosophical essay, the author traces the genesis of Russian literature, showing its close connection with the spiritual tradition of Orthodoxy, observes its historical changes, its dialogue with Western culture. Considering the work of a number of writers — from Nestor the Chronicler to F. M. Dostoevsky, the author shows their unity in the coordinate system of the Orthodox spiritual tradition — with all the diversity of literary forms and genres. In addition, the author notes the epistemological role of Russian literature in the knowledge of man, surpassing the capabilities of psychology, philosophy, sociology — due to the implicit presence of Orthodox anthropology in it. This knowledge is personal, not rational. It formed the basis for the development of key areas of Orthodox theology in the twentieth–first centuries.

Keywords: Russian literature, Orthodox anthropology, spiritual tradition.

Если оглянуться на историю русской культуры, то мы не увидим ничего подобного её западному формату. Прежде всего, европейская философия христианской эры начала активно наращивать свои обороты после отпадения Римской церкви в 1053 г. и была плодом процесса секуляризации, ставшего магистралью развития всей западной цивилизации. На момент Великой схизмы новокрещенная Русь делала свои первые шаги в христианстве, но уже принесла уникальные и зрелые плоды святости в лице князей-страстотерпцев Бориса и Глеба. Их смерть была свидетельством не книжного, но жизненного принятия учения Христа. По пути именно такого усвоения обретенной веры пошла русская культура, для которой письменная рефлексия на протяжении многих веков духовного становления носила фоновый характер. При этом, если посмотреть на исторические факты укрепления городов, строительства множества монастырей, военного противостояния как Западу — в лице ливонских рыцарей, так и Орде с Востока с её превосходящей мощью — то можно засвидетельствовать поступательное развитие русской государственности по типу византийской империи, взявшей на щит христианство. Разумеется, проблематичность для государственных структур в условиях непрерывного военно-политического противостояния выдерживать высокую планку христианской линии во внутренней и внешней политике, как в Византии, так и в следовавшей ей России, приводили к большим и малым потрясениям. При этих поправках, очевидно, что культурная традиция на Руси в течение многих веков, практически, совпадала с духовной и процесс их дистанцирования стал все заметнее обозначаться под влиянием секулярной культуры Запада, по мере установления с ним более тесных и разнообразных связей.

Философия на Руси, как часть культурной традиции, также в течение долгого времени, фактически, «примыкала» к духовной, была её верной служанкой и развивала, преимущественно, религиозно-этический дискурс. Не имея, в отличие от западной культуры, столь мощного философского античного наследия, русская мысль ко времени ослабления пресса исторических обстоятельств (от Орды до Смутного времени и церковного раскола XVII века), в XVIII веке оказалась перед лицом тщательно разработанной и активно действующей философии Запада: «не одно только богатое *прошлое*, но и живая философская современность вставала перед русскими умами в таком богатстве и силе, что это не только пробуждало философские интересы, но и стесняло их»¹. Эта

1 Зеньковский В. В. История русской философии. Том 1. Часть 1. Ленинград: «ЭГО», 1991. С. 12

реальность имела как свои негативные следствия — обрекая на неизбежность ученичества и зависимость, так и позитивные — живое и творческое влияние неизбежно стимулирует собственное развитие. Развиваясь, сочетая западный философский инструментарий с собственной проблематикой, отечественная философия постепенно обретала собственное лицо. Но при этом «русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой; здесь был и остаётся главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли»².

Говоря о развитии русской мысли, следует учесть её специфику, весьма наблюдательно подмеченную Н. Г. Чернышевским: «В нашем умственном развитии литература играет более значительную роль, нежели французская, немецкая, английская литература в умственном развитии своих народов <...> Литература у нас пока сосредоточивает почти всю умственную жизнь народа <...> она имеет какое-то энциклопедическое значение <...> То, о чем говорит Диккенс в Англии, говорят философы, юристы, публицисты, экономисты и т. д. У нас, кроме беллетристов, никто не говорит о предметах, составляющих содержание их рассказов»³. Можно сказать даже больше: литература на Руси не просто сосредоточивала в себе «всю умственную жизнь народа», но имела в себе библейское измерение. Это проявлялось, прежде всего, в том, что отечественная литература (с её разными жанрами) события русской жизни — как исторического масштаба, так и личные судьбы попавших в фокус внимания людей, ставила в координаты библейской ценностной и смысловой перспективы. Если идти «от корней», то сам церковнославянский язык, творение святого равноапостольного Кирилла, был создан для христианского просвещения славян. На нём звучала только церковная речь и писались исключительно тексты, принадлежащие религиозной традиции Православия. До сих пор на этом языке отсутствуют сочинения, содержащие что-либо греховное.

Величайшими именно литературными творениями Древней Руси были летописи, сохранившиеся в большом количестве списков, несмотря на опустошительные пожары и набеги ордынцев. Как пишет профессор М. В. Шахматов, «значение этого великого литературного наследства до сих пор ещё изучено недостаточно всесторонне, хотя ему посвящено уже немало научных исследований»⁴. Рассуждая о смысле

2 Там же.

3 Чернышевский Н. Г. Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1950. С. 789.

4 Шахматов М. В. Государство правды. М.: Издательство «ФондИВ», 2008. С. 21

исторических событий, летописец «ищет его не путями мудрости человеческой, свободного разума, а мудрости Божией. Он отвергает способ мышления «оных древних философ Еллинских» и ищет ответа в более «достоверном разуме Божественного Писания» и в «зерцале» исторических событий, являющих волю Божию»⁵. Именно такой подход к событиям присутствует и в «Повести временных лет» Нестора Летописца, где не просто фиксируются исторические факты, но раскрываются в их смысловой полноте, ключ к которой — Священное предание Церкви: «Владимир же был рад, что познал Бога сам и люди его, воззрел на небо и сказал: “Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи, познать тебя, истинного Бога, как познали тебя христианские страны. Утверди в них правильную и неуклонную веру, и мне помоги, Господи, против дьявола, да одолею козни его, надеясь на тебя и на твою силу”»⁶.

Знаменательный характер имело «Слово о законе и благодати» святителя Илариона Киевского, в котором историософски осмыслена судьба русского народа как часть Священной истории: «скажу не Моему народу: «вы Мой народ», а он скажет Мне: «Ты Господь Бог наш!». И так, будучи чуждыми, мы людьми Божиими нарекались и, бывшие врагами, мы сынами Его прозывались»⁷. История русской литературы ознаменована и собственным славным именем Моисея — игумена Выдубицкого монастыря в Киеве, создателя гениального «Слова о полку Игореве», чьё авторство установлено и обосновано в наше время⁸. Следует отметить существенную черту русской литературы, которой она изменила только в XX веке — её *сотеариологический* характер, то есть направленность на тему спасения человека в мире, постановку в ней ключевых вопросов бытия. Западная литература носит *эвдемонический* характер, ориентируя человека на получение радости в этом мире.

Вся европейская культура, опирающаяся на две мощные опоры: иудео-христианскую библейскую традицию и языческое греко-римское классическое наследие, переосмысленное и освящённое в христианском культурно-богословском синтезе, может рассматриваться как расширенный

5 Там же.

6 *Нестор Летописец*. Повесть временных лет. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/3693?ysclid=mdw5j40ph0134876552> (Дата обращения: 4.08.2025).

7 *Иларион, святитель Киевский*. Слово о законе и благодати. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Kievskij/slovo_o_zakone_i_blagodati/ (Дата обращения: 3.08.2025).

8 Эта гипотеза весьма убедительно обоснована в книге: *Ужанков А. Н.* «Слово о полку Игореве» и его автор. М.: «Согласие», 2020.

комментарий к Священному Писанию. Но отпадение Запада от единого тела Церкви привело к глубокой деформации не только религиозной традиции, но и широкого поля культуры, активно двинувшейся в сторону секуляризации. Эти процессы, при активизации международных связей России, не могли не затронуть и её. Но, поскольку духовная традиция, унаследованная от неразделенной Церкви, осталась непоколебленной (притом, что религиозная традиция в эпоху Петровских реформ претерпела мучительные изменения) — культура, питаемая от корней Православия, выстраивалась существенно иначе, чем на Западе.

Внешний ряд событий в отечественной литературе был не столь благополучен. Как и вся культура, она пережила встречу с Западом. Время Петра I (1682–1725), когда было «прорублено окно в Европу», пришлось на эпоху европейского Барокко (1600–1750) в её зрелости и завершении. «Именно в XVII веке мы можем наблюдать начало мощного и в основе своей безблагодатного западного воздействия на всю русскую жизнь»⁹. Религиозная тематика при этом только постепенно уступала место светской. Декоративная избыточность и напористый эстетизм художественных форм Барокко, пришедшие на Русь, резко контрастировали с духовным аскетизмом русского иконописания и храмовой архитектуры. «Фряжское письмо» — стилистика живописи, идущая от Ренессанса, начало теснить греко-византийский стиль отечественного церковного искусства и украшать стены новопостроенных храмов и дворцов. Парсуны мастера Симона Ушакова (1626–1686) — яркий пример переходной художественной формы от иконы к портрету. Духовная подмена произошла на другом уровне. *Парадигма обожения*, ключевая для Восточно-христианской традиции, в соответствии с которой человек, восходя по духовной Лестнице, ценой аскетических усилий, может достичь благодатного состояния обожения — была потеснена так называемой *парадигмой сакрализации*, когда статус святости директивным путём назначается, присваивается тем или иным сферам культуры или власти¹⁰. Это ещё не секуляризация культуры, но уже прямой путь к ней. Культурная традиция начинает дистанцироваться от духовной и порождать свои собственные формы вне Церкви. Появляется светское искусство. Отойдя от канонического иконописного образа преображённого богоподобного человека, обмирщённая религиозная живопись XVII века

9 Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX вв. М.: Издательский совет РПЦ, 2003. С. 10.

10 См.: Хоружий С. С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // С. С. Хоружий. О старом и новом. СПб.: Алетея, 2000. С. 214.

и Бога стала изображать подобным этому непреображённому человеку. Невербальный язык живописи отразил тот процесс, который на философской почве начала XIX века Л. Фейербах (1804–1872) выразит словами: «человек создал Бога по своему образу и подобию»¹¹.

Петровские реформы, инициированные царём, протестантски мыслящим, которого впоследствии М. Волошин назовёт «первым большевиком»¹², под видом соприкосновения двух культурных традиций, были, по сути, столкновением двух религиозных миров: западного, опирающегося на католицизм, либо на протестантизм, и восточного, ядром которого является православная духовная традиция. Рассматривая все процессы в культуре, нельзя упускать из вида эту её изначальную укоренённость и связь с культом, непрекращающийся диалог с ним в том или ином формате. Максимальное проявление это столкновение миров имело в антропологическом аспекте: европейский гуманизм Нового времени, превознесший человека над Богом, давший ему санкцию самоуправления в мире, был противопоставлен гуманизму Православия, опирающемуся на теоцентрическую антропологическую парадигму, в которой центральная роль человека во Вселенной обусловлена его богообразностью. Пафос Просвещения, расцветшего на почве европейского Романтизма (1750–1850), начав с прославления разума, способного переустроить общество на разумных и справедливых началах, показал своё подлинное лицо в разгуле кровавой вакханалии Французской революции.

Эти волны, доходя порой до штормовых амплитуд, колебали воды русской жизни. Один из таких штормов — Декабристское восстание 1825 года — манифестация социального романтизма, плод идей европейского Просвещения. По мысли протоиерея Г. Флоровского, высказанной им в работе «Спор о немецком идеализме»: «идеалистическое мировоззрение, проявлением которого является романтизм, несовместимо с христианским, поскольку имеет эллинские языческие корни и, в особенности, неоплатонические. В идеализме мир предстаёт в красоте и законченности, в нём преобладает эстетический пафос, для которого характерно пантеистическое мирозерцание, когда «без мира Бога нет»¹³.

11 *Фейербах Л.* Сущность христианства // URL: <https://www.litres.ru/book/ludvig-andreas-feyerbah/suschnost-hristianstva-68054012/chitat-onlayn/> (дата обращения 27.07.2025).

12 См.: *Дунаев М. М.* Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX вв. М.: Издательский совет РПЦ, 2003. С. 22.

13 *Флоровский Г. В.* Спор о немецком идеализме // *Флоровский Г. В.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 417.

Библейская мера русской литературы ярко проявляет себя в разных литературных жанрах. Подобно тому, как Священное Писание содержит книги законоположительные, исторические, учительные и пророческие, в отечественной литературе можно найти неожиданные аналоги. Творчеству царя Давида, создателя Псалтири, можно уподобить вдохновенные оды М. В. Ломоносова (1711–1765) и Г. Р. Державина (1743–1816), прославляющие Творца Вселенной. У Г. Р. Державина в известной оде «Бог» можно встретить концентрированную поэтически выраженную теоцентрическую антропологию:

... А я перед Тобой ничто.
Ничто! Но Ты во мне сияешь
Величеством Твоих доброт;
Во мне Себя изображаешь,
Как солнце в малой капле вод.
Ничто! — Но жизнь я ощущаю,
Тебя взыскаю, обретаю
Всегда пареньем в высоты;
Тебя душа моя быть чаёт,
Вникает, мыслит, рассуждает:
Я есмь — конечно есть и Ты!¹⁴...

С учительными книгами Премудрости сопоставимы басни И. А. Крылова (1769–1844). В них можно найти не только нравоучительные сентенции, полезные в отрочестве, но и глубокие рассуждения в жанре притчи, а также духовный взгляд на политические процессы, происходящие в мире:

«Плоды неверия ужасны таковы;
И ведайте, народы, вы,
Что мнимых мудрецов кощунства толки смелы,
Чем против божества вооружают вас,
Погибельный ваш приближают час,
И обратятся все в громовые вам стрелы»
Крылов И. А. Безбожники

«Не ты ли величал безверье Просвещеньем?
Не ты ль в приманчивый, в прелестный вид облёл
И страсти, и порок?»
Крылов И. А. Сочинитель и разбойник

14 Текст представлен в авторской редакции, не нарушающей мысли и содержания исходного текста.

Перейдём к А. С. Пушкину — «чрезвычайному и пророческому явлению русского духа»¹⁵. Обладая гениальным поэтическим даром, он прошёл за свою недолгую жизнь непростой путь от светского повесы и вольнодумца до высот духовной мудрости, выразившейся в его поэзии. Более того, он поднял значение поэзии до уровня пророчества — этого не знала литература Запада.

«Восстань, пророк, и виждь и немли,
Исполнись волею Моей.
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей»

А. С. Пушкин. Пророк

Античная литература видела в поэтической экзальтации род пророческого безумства. Но А. С. Пушкин осмыслил поэзию в духе православной синергии, соработничества поэта с Богом, приносящего духовный плод.

«Веленью Божию, о, муза, будь послушна...»

В его поэзии находим и святоотеческий уровень понимания духовной жизни — в переложении молитвы преп. Ефрема Сирина, читаемой в Великий пост: «Отцы-пустынники и жены непорочны...». М. М. Дунаев отмечает, что в этом стихотворении, написанном незадолго до смерти, подводится итог духовному пути автора. Более того, изменив порядок молитвенных прошений относительно текста преп. Ефрема, А. С. Пушкин выстраивает свою «лестницу» духовного восхождения от смирения и терпения к любви и целомудрию, понимаемому, как *цельная мудрость*, высшая ступень аскетических трудов¹⁶. Полифония высоких смыслов и запредельная красота и сила слова — вот те сокровища, которые мы обретаем в творчестве А. С. Пушкина. И не только. Христианская мысль об истории показала в образе Емельяна Пугачева и его сподвижников «бессмысленность и беспощадность бунта» как такового, его принципиально богоборческий характер, проявившийся во всех революциях — отечественных и зарубежных.

Наше обращение к русской литературе не может быть сколько-нибудь полным. Но, следуя мысли, что о горном хребте надо судить по вершинам, оглянемся ещё на некоторые. Одной из таких вершин является

15 Из Пушкинской речи Ф. М. Достоевского 8 июня 1880 г. // URL: <https://yandex.ru/video/preview/3660480943973976298> (Дата обращения 7.08.2025 г.).

16 См.: Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX вв. М.: Издательский совет РПЦ, 2003. С. 85.

М. Ю. Лермонтов (1814–1841). Гениальность поэтического дара, обретшего питательную среду в Романтизме, который переживала европейская культура и, синхронно с ней, Россия, нашла полное созвучие с молодостью поэта, по природе своей — романтическим периодом жизни. Но непроработанность лермонтовской Теодицеи, его гордые и богоборческие утверждения, эстетизация демонического начала — видятся причиной трагической гибели поэта. Кроме того, можно согласиться с тем, что «Лермонтов как мыслитель оказался предшественником, не для всех явным, ницшеанских идей о сверхчеловеке»¹⁷. Подобно тому, как в европейской культуре совпали к середине XIX века конец эпохи Романтизма с концом немецкой классической философии, в России тупик романтизма выразил в своём творчестве (да и в жизни тоже) М. Ю. Лермонтов.

Если мы обратимся к Н. В. Гоголю (1809–1852), то можем увидеть параллелизм панорамы греховных характеров его «Мёртвых душ» с фантазмагорическим миром гротескных персонажей полотен Иеронима Босха (1450–1516), бичующего пороки, или с гравюрами его последователя Питера Брейгеля Старшего (1525–1569), давшего библейский и, одновременно, космический масштаб происходящих в сельском антураже событий народной жизни. Отметим и эсхатологическую проблематику, прежде всего, гоголевского «Ревизора», представленную в гротескно-символической форме. Как писал о нём К. Мочульский: «В нравственной области Гоголь был гениально одарён; ему суждено было круто повернуть всю русскую литературу от эстетики к религии...»¹⁸.

Федор Иванович Тютчев (1803–1873) — не претендуя на роль *властителя умов*, употребил свой гениальный поэтический дар как инструмент познания глубин человеческой души. В фокусе его внимания — пограничные состояния сознания, которые он выражает через мимолётные, почти неуловимые состояния природы. При этом, природа для него — совершенно в духе средневековой естественной теологии (*Theologia Naturalis*) — Книга, повествующая о Творце. Имея православный взгляд на человека, историю, природу, он не раз в своих созерцаниях подходил к той границе, за которой уже начинается зона неправославного мирозерцания, в частности — пантеизм. При этом, он не переступал её. Ему было свойственно понимание ложности гуманистического эгоцентризма — совершенно в духе православной антропологии он исповедовал теоцентричность человека. Его творчество — редкий пример глубокой политической мысли, выраженной языком поэзии.

17 Там же. С. 123.

18 Мочульский К. В. Духовный путь Гоголя. Париж, 1976.

Весьма ценное научно-антропологическое значение, имеет образ бытия человека в мире, созданный поэтом — разрушающий секулярную модель существования индивида, ставшую основой для целого комплекса социальных наук:

Небесный свод, горящий славой звездной,
Таинственно глядит из глубины, —
И мы плывём, пылающе бездной
Со всех сторон окружены.

Отметим и несомненный факт его противостояния европейской науке Нового времени, идущей от Декарта, который радикально выхолостил, обезличил материальный мир, развёл его с духом, обесцветил в материи всё то, что делало её способной быть созвучной человеку, отзываться на его призыв, превратив в объект хозяйствования, извлечения прибыли, *постав* (по Хайдеггеру). Эта позиция выражена у Ф. И. Тютчева в гениальной поэтической формуле:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик;
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

Творчество Ф. М. Достоевского (1821–1881) представляет собой явление культуры, далеко выходящее по своему значению за рамки литературы как таковой. Он буквально измерил человека мерой христианской, вскрыв с её помощью антропологию греха в его генезисе — на индивидуальном уровне («Преступление и наказание», «Братья Карамазовы») и на социальном («Бесы»). Проведя свою *Осанну* через горнило сомнений, он завещал её нам. «Вне Православия Достоевский постигнут быть не может»¹⁹ — все попытки свести логику его экзистенциальной драматургии к психологии, к общечеловеческим ценностям, к жанровой специфике оказываются весьма убогими. Он на живых примерах показал религиозный смысл бытия человека в обществе. А его мысль, ставшая афоризмом: «Если Бога нет, то всё можно» — предельное выражение установки для понимания цивилизационных путей.

Перебирая самоцветы в сокровищнице русской литературы, мы выбирали наиболее яркие образцы, полагаясь на собственные предпочтения, не умаляя достоинства и значения других имён, оставшихся вне

19 Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX вв. М.: Издательский совет РПЦ, 2003. С. 317.

поля зрения. Тем не менее, творчество отобранных авторов позволяет говорить о том, что отечественная литература, как часть культуры, всегда представляла собой традицию, примыкающую к духовной традиции Православия и носила сотериологический характер, то есть ставила вопросы о спасении, невозможном без Христа.

Общефилософские выводы из нашего обзора могут быть следующими.

Отечественная литература, опирающаяся на библейское понимание человека, имплицитно содержащая православную антропологию, имеет великие преимущества перед другими науками — такими, как философия, социология, психология — поскольку ей открывается уникальная возможность преимущественно личностного, а не рационального познания. Создавая типические образы и ставя их в различные обстоятельства, великая литература изображает личность в богатстве и противоречивости её внутренней жизни, в её проживании истории.

Литература XIX века совпала с развитием экзистенциализма на Западе. Его ключевая фигура — Сёрен Кьеркегор (1813–1855) — сделал попытку вывести человека из-под всевластия философского рационализма, что оказало большое влияние на западную мысль. При этом, его усилия несопоставимы с глубиной и многоплановостью охвата личностного бытия в рамках отечественной литературы.

Антропологический поворот рубежа XIX и XX веков, связанный с цепью военно-политических и социальных катастроф, повлекший за собой центральное положение человека в системе наук и пристальное внимание к нему, был предварён русской литературой с её центральной темой человека. Философское творчество славянофилов, Вл. Соловьева, В. В. Розанова, о. П. Флоренского, о. Сергия Булгакова и Н. Бердяева было бы невозможно без антропологических штудий русской литературы всего предшествовавшего периода. Более того, православное богословие личности, развитое трудами русских философов и богословов послереволюционной эмиграции в Париже — таких как архим. Киприан (Керн), В. Н. Лосский, прот. Иоанн Мейендорф и их западные коллеги, составляющие магистраль неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского — имеет прямое отношение к всемирно-значимой работе, проделанной русской литературой по изучению человека. Концептуализация её плодов, действительно, есть дело философии.

Начало XX века с его социальными катастрофами и разверзшимися безднами изменило и характер литературы. Безрелигиозная идеология породила свои формы культуры — она, продержавшись ещё определённый период на фундаменте христианской нравственности,

произвела целый спектр замечательных произведений первых двух третей XX века. Но позже, взяв за основу идеологию примата коммерческой выгоды, угождения страстям человеческим, развлекательности вместо духовной пользы, вседозволенности, усвоив постмодернистское равнодушие к Истине — изменила своему назначению.

Русская культура, не имевшая того великого античного наследия, которым располагала Европа, в настоящее время совершенно не является бесприданницей. Её богатейшее наследство — созданная предшествующими поколениями культура, в которой ресурс Античности и достижения западной цивилизации прошли переплавку в тигле православного их осмысления. Это определило синтетический характер отечественной культуры и принесло свои живые плоды. Дальнейшее её развитие и благое плодоношение возможно только на этом основании.

Источники

- Достоевский Ф. М.* Пушкинская речь 8 июня 1880 г. URL: <https://yandex.ru/video/preview/3660480943973976298> (Дата обращения 7.08.2025 г.).
- Иларион, святитель Киевский.* Слово о законе и благодати. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iarion_Kievskij/slovo_o_zakone_i_blagodati/ (Дата обращения: 3.08.2025).
- Нестор Летописец.* Повесть временных лет. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/3693?ysclid=mdw5j40ph0134876552> (Дата обращения: 4.08.2025).

Исследования

- Дунаев М. М.* Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX вв. М.: Издательский совет РПЦ, 2003.
- Зеньковский В. В.* История русской философии. Том 1. Часть 1. Ленинград: «ЭГО», 1991.
- Зеньковский В. В.* История русской философии. Том 1. Часть 1. Ленинград: «ЭГО», 1991.
- Мочульский К. В.* Духовный путь Гоголя. Париж, 1976.
- Ужанков А. Н.* «Слово о полку Игореве» и его автор. М.: «Согласие», 2020.
- Фейербах Л.* Сущность христианства. URL: <https://www.litres.ru/book/ludvig-andreas-feyerbah/suschnost-hristianstva-68054012/chitat-onlayn/> (дата обращения 27.07.2025).
- Флоровский Г. В.* Спор о немецком идеализме // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
- Хоружий С. С.* Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // С. С. Хоружий. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.
- Шахматов М. В.* Государство правды. М.: Издательство «ФондИВ», 2008.
- Чернышевский Н. Г.* Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1950.

ОТРАЖЕНИЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ФОРМУЛЫ «В ДВУХ ПРИРОДАХ» (ἘΝ ΔΥΟ ΦΥΣΕΣΙΝ) В ТЕКСТАХ ВОСКРЕСНОГО ОКТОИХА

Александр Сергеевич Волченков

магистрант кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
svg.volchenkov@mail.ru

Для цитирования: Волченков А. С. Отражение христологической формулы «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) в текстах воскресного октоиха // Вопросы богословия. 2026. № 1 (15). С. 36–45. DOI: 10.31802/PWG.2026.15.1.003

Аннотация

УДК 27-312.8

В статье исследуется отражение христологической формулы «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) в воскресных текстах Октоиха. Анализ корпуса на предмет содержания в них вышеуказанной формулы проведён по трём направлениям: точное воспроизведение формулы, именование природ и указание на их количество. Установлено, что авторы гимнов нечасто прибегают к дословному цитированию, однако в Октоихе присутствуют тексты с точным «ἐν δύο φύσεσιν», а также его варианты с синонимичной заменой числительного или с изменённым порядком слов. Учение о двух природах передаётся также контекстуально — через синхронное упоминание Божественной и человеческой природ либо через указание лишь на их двойственность без предлога «ἐν»; помимо этого, зафиксировано характерное для эпохи Халкидонских споров синонимичное употребление «φύσις» и «οὐσία». Формула святителя Кирилла «ἐκ δύο φύσεων» в воскресных текстах Октоиха не обнаружена. Делается вывод, что вероопределение Халкидонского собора воспроизводится в гимнографии несколькими способами, и наблюдаемое многообразие в выражении учения о двух природах при полном отсутствии формулы «ἐκ δύο φύσεων» не интерпретируется составителями как отход от богословия святителя Кирилла, тем более что в его собственных трудах засвидетельствована конструкция «εἰς δύο φύσεις», переводимая аналогично халкидонской.

Ключевые слова: богословие Халкидонского собора, ἐν δύο φύσεσιν, ἐκ δύο φύσεων, Октоих, гимнография.

The Reflection of the Christological Formula “in Two Natures” (ἐν δύο φύσεσιν) in the Texts of the Sunday Octoechos

Alexander S. Volchenkov

MA at the Theology Department at the Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia
svg.volchenkov@mail.ru

For citation: Volchenkov, Alexander S. “The Reflection of the Christological Formula “in Two Natures” (ἐν δύο φύσεσιν) in the Texts of the Sunday Octoechos”. *Theological Questions*, no. 1 (15), 2026, pp. 36–45 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2026.15.1.003

Abstract. The article examines the reflection of the Christological formula “in two natures” (ἐν δύο φύσεσιν) in the Sunday texts of the Octoechos. The analysis of the corpus for the presence of the aforementioned formula is conducted along three lines: the exact reproduction of the formula, the naming of the natures, and the indication of their number. It has been established that the hymnographers seldom resort to verbatim citation; however, the Octoechos contains texts with the exact “ἐν δύο φύσεσιν”, as well as its variants with a synonymous substitution of the numeral or with a changed word order. The doctrine of the two natures is also conveyed contextually – through the synchronous mention of the divine and human natures, or through an indication of their duality alone, without the preposition “ἐν”; in addition, the synonymous use of “φύσις” and “οὐσία,” characteristic of the era of the Chalcedonian controversies, is attested. The formula of St. Cyril “ἐκ δύο φύσεων” is not found in the Sunday texts of the Octoechos. It is concluded that the definition of faith of the Council of Chalcedon is reproduced in hymnography in several ways, and the observed diversity in the expression of the doctrine of the two natures, given the complete absence of the formula “ἐκ δύο φύσεων,” is not interpreted by the compilers as a departure from the theology of St. Cyril, all the more so since in his own works the construction “εἰς δύο φύσεις,” which is translated analogously to the Chalcedonian one, is attested.

Keywords: theology of the Council of Chalcedon, ἐν δύο φύσεσιν, ἐκ δύο φύσεων, Octoechos, hymnography.

Христологическая формула «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) является выражением богословия Халкидонского IV Вселенского собора: «ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως γνωρίζομενον»¹.

Формула оказалось причиной для споров и разногласий. Многие противники халкидонского вероисповедания указывали на изменение терминологии в сравнении с постановлениями Ефесского III Вселенского собора: в терминологическом отличии видели также и отхождение от богословия свт. Кирилла Александрийского². В принятом на Халкидонском соборе Символе веры вместо формулы свт. Кирилла «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), выражавшей соединение природ во Христе, была использована формула святителя Льва Великого «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν)³. Тем не менее, отцы IV Вселенского собора отождествляли своё исповедание с верой святителя Кирилла.⁴ Примечательно, что в воскресных службах Октоиха как сборника, сформированного спустя несколько столетий после появления этих споров, полностью отсутствует выражение свт. Кирилла Александрийского «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων).

Термин «φύσις» многозначен; также и в Октоихе он используется в разных значениях. А. Д. Вейсман приводит два основных значения этого слова: первое можно свести к соответствию природе, естеству, натуре; второе — творение, тварь⁵. В тексте Октоиха слово «φύσις» в целом употребляется в первом значении. Ниже приводятся примеры употребления слово «φύσις» в разных значениях в текстах Октоиха:

1) природа Божества:

Τὴν τρίτην καὶ μίαν ἀρχικὴν, **φύσιν** τῆς
Θεότητος, ἁσματικῶς ὑμνήσωμεν⁶
(Тропарь канона на полунощнице,
1 песнь, 2 глас)

Тройственную и единую начальную
природу Божества песенно воспоем

- 1 «Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, познаваемого в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (см: Synodus Chalcedonensis. Difinitio fidei // ACO. T. II. Vol. 1 (2). S. 129–130).
- 2 См.: Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 20–28.
- 3 См.: Кожухов С. А., *диак.* Халкидонский Собор, его рецепция и некоторые аспекты христологии в V–начале VI вв. // Богословский вестник. 2019. № 3. С. 70.
- 4 Synodus Chalcedonensis. Actio III. Epistolae Cyrilli et Tomus Leonis // ACO. T. II. Vol. 1 (2). S. 80–81.
- 5 Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб., 1899. С. 1332.
- 6 Παρακλητική ἡτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη. Σ. 52.

2) человеческая природа:

ἀνεμόρφωσε, τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν, ὡς
φιλόανθρωπος⁷
(Тропарь канона на полунощнице,
4 песнь, 2 глас)

обновил человеческую **природу**,
как Человеколюбец

3) природа, всё живое, сотворённое:

Ὑπάρχων, πλαστουργὸς τῆς φύσεως,
Παντοκράτωρ⁸
(Тропарь канона на полунощнице,
4 песнь, 2 глас)

Сущий Создатель **природы**,
Вседержитель

Сюда же можно отнести упоминание «законов природы», например, при упоминании событий Благовещения, или в буквальном значении «сверхъестественный» (ὕπερ φύσιν)⁹, «возвышающийся над законами естества», например, в отношении Воскресения Христова.

Говоря о христологической формуле «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν), следует обратить внимание на использование термина «φύσις» в первом и втором приведённых выше значениях. Для нахождения текстов, отражающих халкидонский тезис о взаимоотношении природ во Иисусе Христе, следует рассмотреть тексты в следующих трёх группах:

- 1) тексты, в которых формула «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) употреблена точно;
- 2) тексты, в которых смысл формулы передаётся через наименование Божественной и человеческой природ во Христе;
- 3) тексты с употреблением формулы без предлога ἐν, но с сохранением её смысла.

Точное употребление формулы ἐν δύο φύσεσιν

Авторы Октоиха избегают дословного использования соборных формул, стараясь творчески их интерпретировать. Тем не менее в корпусе воскресных текстов присутствуют следующие отрывки:

Ἰσος Πατρί, ὁ Υἱὸς τῆς Παρθένου, Λόγος
Θεοῦ, ὑπόστασις τελεία, ἐν δύο φύσεσιν,
Ἰησοῦς ὁ Κύριος, Θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος¹⁰

Равный Отцу, Сын Девы, Слово Божие,
ипостась совершенная,

7 Ibid. Σ. 53.

8 Ibid. Σ. 53.

9 Ibid. Σ. 95.

10 Ibid. Σ. 100.

(Тропарь богородичного канона
на утрени, 5 песнь, 3 глас)

ὁθεν ἐν δύο φύσεσιν, ἡμῖν καταγγέλλεται, ὡς
ἐκατέρων δεικνύων, ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐνέργειαν,
Χριστὸς ὃν δυσώπει, ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν
δοθῆναι, τὸ μέγα ἔλεος¹¹

(Стихира на стиховне на малой вечерне,
5 глас)

в двух природах, Иисус Господь, Бог
совершенный и человек

Поэтому Он возвещается нам **в двух
природах**, как показывающий действие
каждой из них в Себе Самом, — Христос,
Которого ты умоляешь, дабы великое
милосердие было даровано душам нашим

Также в корпусе текстов Октоиха может встретиться непривычное
употребление числительных. Например, ниже вместо «δύο» использу-
ется аналогичные ему «διττός» — «двойкий, состоящий из двух частей»
и «δύας» — существительное, означающее двоицу, нечто двусоставное:

Θεὸς ἐπίγειος, ὃν ἐν φύσεσι διτταῖς
μεγαλύνομεν¹²

(Тропарь крестовоскресного канона,
9 песнь, 8 глас)

φύσει Θεὸς ὑπάρχων, καὶ φύσει γεγόμενος
ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς, οὐκ εἰς δύαδα προσώπων
τεμνόμενος, ἀλλ' ἐν **δύαδι φύσεων**,
ἀσυγχύτως γνωριζόμενος¹³
(Догматик 6-го гласа)

Бог земной; Которого **в двух природах**
величаем

Будучи по природе Богом и по природе
став человеком ради нас, не разделяясь
на двоицу лиц, но **в двоице природ**
неслитно познаваемый

Приведённые отрывки демонстрируют, как авторы богослужебных
текстов буквально цитируют вероуचितное определение IV Вселен-
ского собора. Выделяются два фрагмента, в которых вместо обычного
числительного употреблены «δύας» и «διττός» и фрагмент с несколько
иным порядком слов, что, однако, не влияет на смысл формулы.

Стоит отметить, что свт. Кирилл Александрийский использовал
не только формулу «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), говоря о Боже-
стве и человечестве во Христе. Его формулу «εις δύο φύσεις», использу-
емую в Глафирах на книгу Левит, можно перевести «в двух природах»,
так же, как и «ἐκ δύο φύσεων», Следовательно, практически идентичную
упомянутой выше формулу использовал и святитель Кирилл: «дабы ты
во образе пернатых разумел небесного человека и вместе Бога, разде-
ляемого в два естества (εις δύο μὲν φύσεις), на сколько приличествует
каждому (из них) подобающее свойство»¹⁴.

11 Параклетική ἦτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη. Σ. 185.

12 Ibid. Σ. 326.

13 Параклетική ἦτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη. Σ. 232.

14 *Cyrillus Alexandrinus. Glaphyrorum in Leviticum* // PG. 69. Col. 576B. Рус. пер.: Кирилл Алек-
сандрийский, свт. Глафиры на книгу Левит. М., 2001. С. 362.

Также стоит обратить внимание на то, что расхожая формула святителя Кирилла «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων) не была обнаружена в воскресных текстах Октоиха, что можно интерпретировать как желание автора-составителя избежать спорных и понимаемых двояко формулировок.

Прп. Иоанн Дамаскин также использовал формулу «ἐν δύο φύσεσιν», чтобы подчеркнуть, что Божественная природа не была распята на Кресте, в то время как формула свт. Кирилла не давала ясного понимания в этом отношении: «Итак, Христос, будучи в двух естествах (ἐν δύο φύσεσιν), пострадал и был распят на Кресте тем естеством, которое было способно к страданию; ибо плотью Он висел на Кресте, а не Божеством (οὐ θεότητι)»¹⁵.

Использование формулы ἐν δύο φύσεσιν через наименование природ

Пространное упоминание и Божественной, и человеческой природ во Христе может быть использовано с целью более тонкого указания на халкидонское вероучение. К тому же гимнограф может распространить упоминание природ деталями и действиями, сделать акцент на умаление Христа в человечестве, несмотря на Его Божественность, или, например, в одном тексте контрастно показать, как Христос страдает, будучи Богом, и воскресает, до этого умерев как обычный человек.

φύσει Θεὸς ὑπάρχων, καὶ φύσει γενόμενος
ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς¹⁶
(Догматик 6-го гласа)

Будучи **по природе** Богом и **по природе**
став ради нас Человеком

Ὁ φύσει ἄκτιστος, Θεὸς ἄδιος, τὴν κτιστὴν
τῶν ἀνθρώπων προσειληφώς, φύσιν
ἀνεμόρφωσεν¹⁷
(Тропарь канона на полунощнице,
4 песнь, 6 глас)

Будучи **по природе** несотворённым,
вечный **Бог**, восприняв сотворённую
[природу] **людей**, преобразил **природу**

Как и в отрывке выше, прп. Иоанн Дамаскин использует «φύσει» в дательном падеже, выполняющем инструментальную функцию: «Ибо был Один и Тот же Самый Господь славы, Который сделался по естеству (φύσει) и поистине Сыном Человеческим, то есть человеком; и мы знаем об Его чудесах и страданиях, хотя Он творил чудеса в одном отношении

15 *Joannes Damascenus. Expositio Fidei Orthodoxae* // PG. 94. Col. 1116A. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры*. М., 2002. С. 291.

16 *Παράκλητική ἤτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη*. Σ. 232.

17 *Ibid.* Σ. 233.

[т. е. одним Своим естеством] и Он же Сам терпел страдания в другом отношении [т. е. другим Своим естеством]»¹⁸.

Следующий текст иллюстрирует тот же пример, но с более ярким акцентом на действие: несмотря на Божественную природу, не предполагающую каких бы то ни было изменений, Христос воспринимает человеческую природу. Этот тезис перекликается по значению с известным выражением свт. Григория Богослова из Слова № 29: «Хотя пребыл и тем, чем был Он, однако же восприял и то, чем не был»¹⁹:

Σοφία τοῦ Πατρὸς, ἀκατάληπτε ἀνέκφραστε
Θεοῦ Λόγε, τὴν ἀμετάβλητόν σου φύσιν
 οὐκ ἀλλοιώσας, τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν
 συμπλαθῶς ἀνέλαβες²⁰
 (Тропарь канона на полунощнице, 8
 песнь, 2 глас)

Премудрость Отца, непостижимое,
 неизреченное Слово **Божие**,
 неизменную **Твою природу** не изменив,
человеческую природу сострадательно
 воспринял Ты

Использование формулы ἐν δύο φύσεσιν без предлога ἐν

Третья группа текстов, в которых находится христологическая формула «ἐν δύο φύσεσιν», выражает её без предлога «ἐν»; то есть. только упоминание количества природ. Ниже приводятся некоторые такие тексты в качестве иллюстрации:

τὸ ἐργαστήριον τῆς ἐνώσεως τῶν **δύο φύσεων**²¹
 (Догматик 2 гласа)

место (букв. мастерская), в котором
 совершилось соединение **двух природ**

В этом тексте читается косвенная цитата на труды свт. Прокла Константинопольского. Известный автор-полемист использует слово «ἐργαστήριον» как один эпитетов Божией Матери для того, чтобы акцентировать внимание на то, что в материнской утробе, а не позже, совершил соединение двух природ²².

18 Joannes Damascenus. Expositio Fidei orthodoxae // PG. 94. Col. 1105B. Рус. пер.: Указ. соч. С. 289.

19 Gregorius Nazianzenus. Oratio XXIX // PG. 36. Col. 100A. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 29 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. М., 1912. С. 426.

20 Παρακλητική ἤτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη. Σ. 54.

21 Ibid. Σ. 52.

22 См.: «συνεκάλεσεν ἡμᾶς ἡ ἁγία Μαρία, τὸ ἀμόλυντον τῆς παρθενίας κειμήλιον, ὁ λογικὸς τοῦ δευτέρου Ἀδὰμ παράδεισος, τὸ ἐργαστήριον τῆς ἐνότητος τῶν φύσεων...» (Proclus Constantinopolitanus. Homilia I de laudibus Sanctae Mariae Deiparae // ACO. T. I. Vol. 1 (1). S. 104).

См: Synodus Chalcedonensis. Difinitio fidei // ACO. T. II. Vol. 1 (2). S. 129–130.

τῆς οἰκειᾶς φύσεως, ἀμεταβλήτου μεινάσης·
 συνδραμόντων γὰρ ἑκατέρων, αὐθυπάρκτως
 καθ' ὑπόστασιν ἐνικὴν, διπλοῦς τῇ φύσει
 προέρχεται ὁλος Θεός, καὶ ὁλος ἄνθρωπος,
 τὴν ἐπ' ἀμφοῖν ὁλότητα, ἐνεργητικοῖς
 ιδιώμασιν ἐνδεικνύμενος²³
 (Догматик 7 гласа)

ибо **обе природы** соединились,
 самостоятельно в единую ипостась,
 и является **двойным по природе** весь
 Бог и весь человек, показывая полноту
 Того и другого в действенных свойствах

Текст догматика 7 гласа содержит в одном предложении сразу два упоминания двойственности природ, одно из которых содержит указание на них «ὁλος Θεός, καὶ ὁλος ἄνθρωπος». Автор напоминает читателю о вероопределяющей формуле IV Вселенского собора: «θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν»²⁴, но делает при помощи творческой интерпритации, а не прямого цитирования.

Тем не менее, автор, вводя такое уточнение, оставляет центральной мысль о соединении природ и делает двойной акцент на двух природах во Христе.

Помимо очевидных примеров использовании христологической формулы «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν), в тексте Октоиха встречаются тексты, в которых термины «φύσις» и «οὐσία» используются в синонимичном значении. Для эпохи Халкидонских споров это неудивительно: например, спор между Иоанном Грамматиком и Севиром Антиохийский происходит в том числе на почве разного понимания значения этих терминов²⁵. К слову, Севир писал о том, что термины «φύσις» и «οὐσία» должны быть разграничены; их значение должно быть также очевидно и ограничено, как и у термина «ὑπόστασις». Он критиковал Иоанна Грамматика за отождествление этих терминов²⁶. Ниже приведён пример, в которых «οὐσία» используется в значении «φύσις»:

Θεὸν Παρθένε συνέλαβες ... ἐν **δυσὶν**
οὐσίαις, γνωρίζομενον Υἱόν²⁷
 (Богородичен на Господи воззвах малой
 вечерни, 1 глас)

Бога, Дева, Ты зачала ... **в двух естествах**
 познаваемого Сына

23 Παρακλητικὴ ἤτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη. Σ. 276.

24 «Бога истинного и человека истинного, Того же Самого» (см: Synodus Chalcedonensis. Difinitio fidei // ACO. T. II. Vol. 1 (2). S. 129–130).

25 См.: Кожухов С. А. Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиром Антиохийским // Вестник ПСТГУ. 2013. № 2. С. 36.

26 См.: Severus of Antioch. Letter 6 «To Maron the reader» // A Collection of Letters of Severus of Antioch / ed. and trans. E. W. Brooks. Paris, 1915. P. 197.

27 Παρακλητικὴ ἤτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη. Σ. 1.

Заключение

Халкидонская формула «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) представлена в гимнографии несколькими способами. Она воспроизводится буквально, а также через синонимичную замену числительного «δύο» на «δυάς» и «διττός» или с изменением порядка слов при сохранении смысла. Учение о двух природах также передаётся контекстуально: через синхронное упоминание Божественной и человеческой природ в рамках одного тропаря или через указание лишь на их количество, иногда при отсутствии предлога «ἐν»; формула с предлогом «ἐκ» в Октоихе не встречается.

Кроме того, в текстах зафиксировано характерное для эпохи споров о взаимоотношении природ во Христе синонимичное употребление терминов «φύσις» и «οὐσία». При этом выявленное многообразие в выражении учения о двух природах и полное отсутствие в воскресных службах Октоиха формулы свт. Кирилла Александрийского «ἐκ δύο φύσεων» не интерпретируется авторами как отход от его богословия. Отцы IV Вселенского собора отождествляли своё исповедание с верой свт. Кирилла, который и сам, как демонстрируют его «Глафиры на книгу Левит», использовал конструкцию «εἰς δύο φύσεις», переводимую аналогично халкидонской. Таким образом, воскресные тексты Октоиха воспроизводят вероопределение Халкидонского собора в его терминологическом тождестве с богословием свт. Кирилла.

Источники

- Cyrillus Alexandrinus*. Glaphyrorum in Leviticum // PG. 69. Col. 13–678. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Глафиры на книгу Левит. М.: Паломникъ, 2001.
- Difinitio fidei // ACO. T. II. Vol. 1 (2). / ed. E. Schwartz. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter, 1933. P. 129–130.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio XXIX // PG. 36. Col. 74–103. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 29 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. М., Изд-во П. П. Сойкина, 1912.
- Joannes Damascenus*. Expositio Fidei Orthodoxae // PG. 94. Col. 789–1228. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М.: Индрик, 2002.
- Proclus Constantinopolitanus*. Homilia I de laudibus Sanctae Mariae Deiparae // ACO. T. I. Vol. 1 (1) / ed. E. Schwartz. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter, 1927. S. 103–107.
- Severus of Antioch*. Letter 6 «To Maron the reader» // A Collection of Letters of Severus of Antioch / ed. and trans. E. W. Brooks, Paris: Firmin-Didot, 1915.
- Synodus Chalcedonensis. Actio III. Epistolae Cyrilli et Tomus Leonis // ACO. T. II. Vol. 1 (2). / ed. E. Schwartz. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter, 1933. S. 80–81.

Παρακλητικὴ ἤτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη, περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἀνηκούσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν / ἐκδ. ὑπὸ Ἀνδρέου τοῦ Ἰδρωμένου, ἐπιστ. Σπυρίδωνος Ἱερομονάχου Ζερβοῦ. Βενετία: Φοίνικος, 1858.

Литература

Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб.: Издание автора; тип. В. Безобразова и К°, 1899.

Кожухов С., диак. Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиром Антиохийским // Вестник ПСТГУ. 2013. № 2. С. 34–51.

Кожухов С., диак. Халкидонский Собор, его рецепция и некоторые аспекты христологии в V — начале VI вв. // Богословский вестник. 2019. № 3. С. 67–88.

Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: Изд. ПСТБИ, 2000.

ПАТРОЛОГИЯ

БИБЛЕЙСКИЕ И СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДЛЯ УЧЕНИЯ О КРЕЩЕНИИ НАМЕРЕНИЕМ

Никита Андреевич Лапин

1 курс магистратуры Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
nikitalapin874@gmail.com

Для цитирования: Лапин Н. А. Библейские и святоотеческие основания для учения о крещении намерением // Вопросы богословия. 2026. № 1 (15). С. 46–64. DOI: 10.31802/PWG.2026.15.1.004

Аннотация

УДК 27-558.3

В данной статье предпринимается попытка анализа библейских, а также святоотеческих оснований «крещения намерением» (*baptismus flaminis*), учения согласно которому таинство может быть совершено в силу желания человека, без вещества и священнослужителя. Работа основана на сравнительном богословском анализе ветхозаветных и новозаветных, а также святоотеческих текстов. В данной работе представлены различные взгляды на возможность существования законченной концепции «крещения намерением» как древних писателей, так и современных исследователей. В результате исследования можно прийти к выводу о том, что Священное Писание не содержит прямых подтверждений «крещения намерением», однако библейские примеры действия благодати вне формального обряда и многочисленные указания на приоритет внутреннего расположения человека создают предпосылки для применения икономии в таинствах при особых обстоятельствах. Святоотеческий анализ показывает, что систематическое оформление учения получило лишь у западных отцов, а именно у свт. Амвросия Медиоланского и блаженного Августина Иппонского, хотя отдельные элементы учения встречались у более ранних авторов.

Ключевые слова: крещение намерением, *baptismus flaminis*, сакраментология, икономия, католическая экклезиология, западная патристика, библейская экзегеза, спасение некрещёных.

Biblical and Patristic Foundations of the Doctrine of Baptism of Desire

Nikita A. Lapin

1st-year Master's student, Moscow Theological Academy
141300, Sergiyev Posad, Trinity-St. Sergius Lavra, Academy
nikitalapin874@gmail.com

For citation: Lapin, Nikita A. "Biblical and Patristic Foundations for the Doctrine of Baptism of Desire". *Theological Questions*, no. 1 (15), 2026, pp. 46–64 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2026.15.1.004

Abstract. The present article undertakes an analysis of the biblical and patristic foundations of the "baptism of desire" (*baptismus flaminis*) – the teaching according to which the sacrament may be effected solely by virtue of a person's intention, in the absence of both the material element and an ordained minister. The study is grounded in a comparative theological examination of Old and New Testament Scriptures, as well as patristic writings. It surveys a range of perspectives on the question of whether a fully articulated doctrine of baptism of desire can be traced in ancient Christian authors and contemporary scholarship. The findings suggest that Sacred Scripture offers no direct attestation of "baptism of desire"; nevertheless, biblical instances of grace operating apart from the formal rite, together with repeated emphases on the primacy of interior disposition, provide a basis for the exercise of *oikonomia* in the administration of the sacraments under extraordinary circumstances. The patristic evidence indicates that the doctrine received its systematic formulation only among the Western Fathers – specifically, St. Ambrose of Milan and St. Augustine of Hippo – though isolated elements of the teaching may be found in earlier writers.

Keywords: baptism of desire, *baptismus flaminis*, sacramentology, *oikonomia*, Catholic ecclesiology, Western patristics, biblical exegesis, salvation of the unbaptized.

Вопрос о границах таинства крещения неизменно остается в центре сотериологической проблематики православного богословия. Именно через него человек входит в Церковь, обретает возможность спасения. Однако наряду с общепризнанными формами крещения — водным крещением и мученической кончиной, понимаемой как «крещение кровью», — в греческой богословской традиции, а также в учении Католической Церкви присутствует представление о так называемом «крещении намерением» (*baptismus flaminis*).

Эта концепция ставит ряд вопросов: является ли данный взгляд позднейшим заимствованием или же он имеет глубокие корни в святоотеческом предании; распространяется ли его действие на младенцев; находит ли он подтверждение в Священном Писании?

В Католической Церкви учение о «крещении намерением» разработано до уровня цельной богословской системы. Православие же в ряде случаев прибегает к икономии, которая предполагает признание действительности священнодействия при наличии у человека решимости его принять, но отсутствии материальной основы таинства. Обе традиции восходят к одним и тем же библейским и святоотеческим источникам, которые интерпретируются различным образом.

Несмотря на особую значимость данной темы, в современной русской богословской науке отсутствует фундаментальный систематический анализ феномена «крещения намерением». В данной статье будут проанализированы источники данного учения.

Библейские основания для крещения намерением

При обращении к ветхозаветному корпусу текстов следует признать, что в нем не содержится прямых оснований для формирования учения о «крещении намерением». Сама идея водного крещения проступает лишь в виде смутных прообразов, поэтому выстраивать на этой почве стройную доктрину представляется недостаточно обоснованным. Однако в Священном Писании можно встретить множество мест, где подчёркивается особое значение внутреннего расположения человека перед Богом.

Одним из таких мест является рассказ о том, как Господь указывает пророку Самуилу, что смотрит на сердце: «Но Господь сказал Самуилу: не смотри на вид его и на высоту роста его; Я отринул его; Я смотрю не так, как смотрит человек; ибо человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце» (1 Цар. 16, 7). Эти слова показывают, что внешнее

не самоценно, главное то, что происходит внутри человека. Если применить этот принцип к учению о таинствах, можно было бы предположить, что намерение принять крещение обладает приоритетом по отношению к веществу и совершителю таинства. Однако такое умозаключение является поспешным. В православной традиции намерение принять Крещение не противопоставляется его видимой таинственной форме: вещественный элемент, церковный совершитель и внутреннее расположение человека рассматриваются не как взаимоисключающие, а как соотносимые между собой стороны единого церковного действия. В католической же традиции материальная сторона таинства не учитывается — подход, неприемлемый для православного богословия.

Схожая мысль звучит и в 50-м псалме, где царь Давид говорит, что Богу угоднее сокрушённое сердце, нежели формальные жертвы: «Ибо жертвы Ты не желаешь, — я дал бы её; к всесожжению не благоволишь. Жертва Богу — дух сокрушённый; сердца сокрушённого и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс. 50, 18–19). Однако данное место Священного Писания не допускает односторонней интерпретации: покаяние царя Давида не сводилось к внутреннему переживанию, но получило внешнее выражение в псалмической форме. Более того, искреннее раскаяние всегда подтверждается делами. Поэтому данное место Писания скорее предостерегает от пустой обрядности, чем отрицает необходимость внешних форм таинства. Ветхий Завет изобилует подобными напоминаниями о значимости сердца, однако все они говорят лишь о внутренней подготовке человека, но не дают права делать из этих примеров законченное богословское учение о возможности крещения одним лишь намерением.

Новозаветные основания немногочисленны, однако значимы, поскольку именно на них ссылались основоположники учения. В качестве первого можно привести отрывок из Евангелия от Луки: «Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас. Другой же, напротив, унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осуждён на то же? и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал. И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда придёшь в Царствие Твоё! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 39–43). Именно на этот случай чаще всего ссылались защитники возможности крещения по одному лишь намерению. Однако святоотеческое предание предлагает весьма разнообразные, а порой и противоположные толкования этого события,

что не позволяет видеть в нём однозначного подтверждения католической доктрины.

Святитель Иоанн Златоуст видит в словах Христа проявление Его всевластия. Спаситель как Владыка имеет право отворять райские двери даже тому, кто по человеческой справедливости это не заслужил. Для архиепископа Константинопольского это прежде всего доказательство безграничной любви Божией и того, что искреннее покаяние способно изменить участь грешника. При этом святитель подчёркивает, что вера разбойника была деятельной: он исповедал Христа, когда апостолы разбежались, исповедал Христа в тот момент, когда апостолы рассеялись, пытался наставить другого разбойника и явил подлинное сокрушение о своих грехах. Иными словами, его покаяние имело деятельный характер и потому было принято Богом¹. Иную смысловую линию развивают преподобный Нил Синайский и блаженный Феофилакт Болгарский. Они обращают внимание на то, что Господь говорит разбойнику о Рае, а не о Царствии Небесном, которое было обещано апостолам. В этом они видят символический смысл: разбойник вводится в рай вместо изгнанного Адама, и это событие носит скорее символический, нежели общий педагогический характер². Святитель Иннокентий Херсонский также акцентирует внимание на различие между Раем и Царством Небесным, но объясняет его тем, что упоминание о Царстве Миссии на кресте было бы неуместным и могло бы ввести народ в заблуждение³. Святитель Игнатий Брянчанинов усматривает причину спасения разбойника в его глубоком самоуничтожении и нищете духа⁴, а святитель Филарет Московский, во многом созвучный Златоусту, выводит на первый план искренность раскаяния, призывая верующих помнить о беспредельном милосердии Божиим и не отчаиваться в собственном спасении⁵.

- 1 *Иоанн Златоуст, свт.* О кресте и разбойнике: беседа 2 // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: в 12 т. СПб., 1896. Т. 2. Кн. 1. С. 449–153.
- 2 *Нил Синайский, прп.* Письма. М., 2010. С. 331; *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Луки // *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Святое Евангелие. Сергиев Посад, 2015. С. 587.
- 3 *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Херсонский и Таврический. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа // *Иннокентий (Борисов), археп.* Сочинения. СПб., 1908. Т. 5. С. 365–367.
- 4 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты: часть 1 // *Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание творений: в 5 т. М., 2014. Т. 1. С. 333.
- 5 *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные места из священной истории Ветхого и Нового завета с назидательными размышлениями святителя Филарета Московского. Самара, 2010. С. 332.

Рассмотренные толкования позволяют заключить, что евангельский сюжет о благоразумном разбойнике не может быть однозначно истолкован как прямое основание для учения о «крещении намерением».

Вторым по значимости Новозаветным основанием для «крещения намерением» является эпизод из книги Деяний апостольских, в котором говорится о сошествии Святого Духа на язычников: «Когда Пётр ещё продолжал эту речь, Дух Святой сошёл на всех, слушавших слово. И верующие из обрезанных, пришедшие с Петром, изумились, что дар Святого Духа излился и на язычников, ибо слышали их говорящих языками и величающих Бога. Тогда Пётр сказал: кто может запретить креститься водою тем, которые, как и мы, получили Святого Духа? И велел им креститься во имя Иисуса Христа. Потом они просили его пребыть у них несколько дней» (Деян. 10, 44–48). Этот фрагмент показывает возможность приобщения благодати вне формального совершения Таинства. Однако прежде, чем делать на его основании какие-либо выводы догматического характера, необходимо обратиться к тому, как данный сюжет осмыслялся в святоотеческой традиции.

Святитель Иоанн Златоуст объясняет это событие тем, что уверовавшие язычники имели твёрдое упование на очистительную силу крещения, а сам факт ниспослания Духа до погружения в воду служил, по его мысли, преимущественно педагогической цели — показать, что язычники не уступают иудеям в праве на принятие Божественной благодати⁶. Блаженный Феофилакт, видит в этом символическое значение, указывая на водное крещение как на образ смерти для греха и воскресения во Христе⁷.

На первый взгляд апостол делает акцент на вере, предшествующей крещению. Однако дальнейшее повествование не позволяет сделать такой вывод: апостол Пётр, несмотря на уже совершившееся сошествие Святого Духа, не рассматривает это событие как замену водного крещения и потому «велит им креститься водою» (Деян. 10:48). Если бы «крещение намерением» было достаточным, то необходимость в дальнейшем водном крещении отпадала бы сама собой. То, что апостол настаивает на совершении таинства несмотря на факт сошествия

6 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния Апостольские // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1903. Т. 9. Кн. 1. С. 225.

7 *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Деяния святых Апостолов // Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского: в 3 т. Киев, 2006. Т. 2. С. 401.

Святого Духа, свидетельствует о принципиальной важности вещественной стороны крещения. Таким образом, данный новозаветный пример, при всей его значимости, также не является основанием для учения о «крещении намерением».

Особого внимания заслуживает толкование этого эпизода свт. Кириллом Иерусалимским. В отличие от тех, кто усматривает в сошествии Святого Духа до крещения намёк на возможность крещения намерением, святитель, напротив, усматривает в этом событии подтверждение необходимости водного крещения. По его словам, тот, кто крещён водой, но не удостоился Духа, не имеет совершенной благодати; однако и тот, кто, пусть даже и достоин похвалы за свои дела, не принял запечатления в воде, не войдёт в Царство Небесное. Для свт. Кирилла решающим аргументом служит пример апостола Петра: несмотря на то, что Святой Дух уже сошёл на уверовавших, Он повелевает совершить водное крещение тем, на ком уже был Святой Дух⁸.

Важно то, что святитель Кирилл подчёркивает внутреннюю сторону таинства, призывая входящего в воду не ограничиваться мыслью о водной стихии, но ожидать спасения от действия Святого Духа, ибо без того и другого невозможно достичь совершенства. В этом подходе прослеживается синергийное понимание таинства: духовная и вещественная составляющие не противопоставляются и не взаимозаменяются, но действуют в неразрывном единстве⁹. Схожие мысли встречаются и у святителя Иоанна Златоуста¹⁰.

Менее убедительными, хотя и часто цитируемыми, являются новозаветные фрагменты, которые подчёркивают спасительную роль веры. К числу подобных относится отрывок из послания апостола Павла к Римлянам: «Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3, 28), к Галатам: «Однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал. 2, 16) и т. д. Хотя эти высказывания на первый взгляд могут быть

8 Кирилл Иерусалимский, свт. Слова огласительные; Слова тайноводственные // Творения иже во святых отца нашего Кирилла, Архиепископа Иерусалимского. М., 1855. (Творения святых отцев в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии; т. 25). С. 40–41.

9 Там же.

10 Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие святого Апостола Иоанна Богослова // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 1. С. 162.

истолкованы как указание на достаточность одного внутреннего расположения для принятия благодати, такое понимание представляется необоснованным. Прежде всего, следует учитывать, что под «делами закона» апостол подразумевает не таинства и обряды Нового Завета, а ветхозаветные предписания, соблюдение которых фарисеи ошибочно считали самоцелью. Утверждая примат веры, апостол Павел не отрицает необходимости внешних форм, а предостерегает от формального, бездушного исполнения обрядов, не приводящего к спасению. Православное богословие в этом вопросе придерживается синергийного подхода. Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает, что вера велика, однако сама по себе не приносит спасения без соответствующей праведной жизни¹¹. Та же логика применима и к таинствам: внешняя форма, лишённая внутреннего содержания, мертва, но и одно лишь внутреннее намерение, не имеющее своего выражения в вещественном действии, не может быть признано достаточным.

Существует множество цитат, которые подтверждают важную роль намерения. Например, апостол Павел говорит, что Бог судит «помышления и намерения сердечные» (Евр. 4, 12), а дела, совершаемые без любви, не имеют плода (1 Кор. 13, 3). Эти отрывки акцентируют внимание на внутреннем содержании поступка. Однако, как и в случае с ветхозаветными цитатами, они имеют нравственно-назидательное значение и не дают оснований для признания «крещения намерением» в качестве законченной доктрины.

Отдельного внимания заслуживает упоминание апостолом Павлом практики крещения за умерших (1 Кор. 15, 29). Это место получило множество толкований. Святитель Иоанн Златоуст понимает его как указание на бессмысленность крещения для тех, кто отрицает воскресение, поскольку таинство есть образ смерти и воскресения¹². Он также приводит и буквальное толкование маркионитов, которые крестили живых под одром умерших оглашенных, но отвергает его¹³ (такая практика была осуждена Третьим Карфагенским собором в 397 г.). При этом Златоуст замечает, что в этой практике ключевым элементом было именно «изъявление намерения» умерших, что косвенно свидетельствует

11 *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на послание к евреям // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1906. Т. 12. Кн. 1. С. 67.

12 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на 1 послание к Коринфянам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1904. Т. 10. Кн. 1. С. 415.

13 Там же. С. 414.

о значимости намерения. Однако сам святитель в других местах неоднократно настаивает на необходимости именно водного крещения. Преподобный Максим Исповедник видит в этом фрагменте указание на будущее воскресение¹⁴.

Большинство современных исследователей полагают, что речь идёт о заместительном крещении для оглашенных, не успевших принять таинство до смерти¹⁵, хотя существуют и иные гипотезы: о крещении умирающих, о мученичестве или о крещении на могилах¹⁶. Однако святоотеческая традиция, в целом, отрицает возможность такого замещения, полагая, что апостол Павел, запретил бы подобную практику, идущую вразрез с самой сутью таинства. Схожие мысли можно встретить и у современных исследователей¹⁷. Таким образом, данный отрывок, хотя и указывает на некоторые необычные формы крещальной практики, не может служить прямым обоснованием «крещения намерением».

Таким образом, Священное Писание не даёт строгих оснований для учения о «крещении намерением». Тем не менее, многие тексты свидетельствуют о приоритете веры и внутреннего расположения, а также о возможности действия благодати вне формального совершения Таинства, что создаёт предпосылки для икономии. Однако святоотеческие толкования ключевых для этой концепции новозаветных сюжетов, как правило, не связывают их с «крещением намерением».

Святоотеческие основания крещения намерением

В памятнике II века «Пастырь Ерма», пользовавшемся большим авторитетом на Западе, содержится примечательное свидетельство. В 9-м подобии ангел поясняет, что «апостолы и учителя, проповедовавшие имя Сына Божия, скончавшись с верою в Него и с силою, проповедовали Его и прежде почившим, и сами дали им печать; они вместе с ними нисходили в воду и с ними опять восходили»¹⁸. Это место может быть понято

14 *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения / изд. подгот. Г. И. Беневиц и Д. А. Черноглазов. М., 2010. (Византийская философия; т. 6). С. 147.

15 *Fitzmyer J. A.* First Corinthians. New Haven, 2008. (The Anchor Yale Bible; vol. 32). P. 577–581.

16 *White J. R.* Baptized on Account of the Dead: The Meaning of 1 Corinthians 15:29 in its Context // *Journal of Biblical Literature*. 1997. Vol. 116. № 3. P. 487–499.

17 *Montague G. T.* First Corinthians. Grand Rapids, 2011. P. 275.

18 Писания мужей апостольских / предисл., пер. с древнегреч., латин. и примеч. прот. Петра Преображенского. М., 2008. С. 298.

как указание на возможность крещения после смерти. Однако речь там идёт лишь о тех, кто жил до Христа, то есть до времени установления самого таинства. Следовательно, данный фрагмент, как и упоминание апостола Павла о крещении за умерших, не может рассматриваться как аргумент в пользу возможности спасения без водного крещения.

Часто в качестве аргумента в пользу «крещения намерением» приводятся цитаты святого Иустина Философа. Так, в первой апологии он пишет: «Поэтому у всех, кажется, есть семена истины»¹⁹. Однако понимать их как указание на возможность спасения вне Церкви нельзя. Логика апологета иная: истина едина и содержится во Христе, а семена её, рассеянные повсюду, лишь готовят язычников к принятию полноты откровения. Эти высказывания носят апологетический характер и направлены на обращение ко крещению, а не на утверждение возможности спасения без него. Аналогичные мысли встречаются и у священномученика Иринея Лионского. В своём труде «Обличение и опровержение лжеименного знания» он неоднократно отмечает, что некоторые начатки истинного Богопознания присутствуют у всех народов. Однако, по мысли апологета, сами по себе они лишены смысла, если человек остаётся вне связи с Самим «Источником истины»²⁰.

Для данного исследования важно также рассуждение Тертуллиана. В трактате «О крещении» он говорит о крещении кровью как о равноценном водному, называя его заменой утерянной купели: «Это — крещение, которое не принятую купель заменяет, а утерянную — возвращает»²¹. При этом он предостерегает от неоправданного откладывания крещения, считая это тяжким грехом²².

Представляет важность для данного исследования также рассуждение Тертуллиана о значении воли: если человек желал совершить преступление, но обстоятельства помешали ему, он всё равно признаётся виновным²³. На основании этой логики некоторые современные исследователи проводят параллель с «крещением намерением», где решающее значение придаётся именно волевому устремлению человека. Однако сам Тертуллиан таких прямых выводов не делал.

19 *Иустин Философ, мч.* Творения / пер. предисл. А. И. Сидорова. М., 1995. (Библиотека отцов и учителей церкви; отд. I). С. 74

20 *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб., 2008. С. 325.

21 *Тертуллиан.* О крещении. С. 102.

22 *Тертуллиан.* О покаянии // *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М., 1994. С. 313.

23 Там же. С. 309–310

Священномученик Киприан Карфагенский также говорит о крещении кровью, приписывая ему «большую и высшую силу»²⁴. Действительность его он обосновывает тем, что мученики страдают за истину, а их желание быть со Христом запечатлевается пролитием собственной крови. При этом святитель неоднократно подчёркивает, что крещение возможно только в Церкви²⁵, и мученическая кончина не смывает греха раскола²⁶, а еретикам крещение не помогает²⁷. Таким образом, даже внешне правильный обряд не спасает человека, если его верование чуждо церковному.

Однако святитель не отрицает возможности спасения для тех еретиков, которые вернулись в Церковь через покаяние, но не успели принять крещение²⁸. Поскольку он считает, что крещение совершается исключительно в Церкви, вернувшиеся еретики уподобляются оглашенным. Признавая возможность их спасения, он фактически допускает спасение оглашенных, что является аргументом в пользу сторонников «крещения намерением».

Следует также упомянуть анонимный трактат «О повторном крещении», написанный в полемике со священномучеником Киприаном. Сторонники «крещения намерением» часто ссылаются на этот памятник как на свидетельство существования данной доктрины ещё до святителя Амвросия Медиоланского²⁹. Автор трактата говорит о крещении Духом, пришедшем на смену крещению Моисееву и Иоаннову, и считает его в полной мере спасительным³⁰. Однако при этом он не отрицает водного крещения, полагая, что оно должно дополняться возложением рук епископа.

Значимым для рассматриваемой темы является положение автора о том, что оглашенный, правильно исповедующий христианскую веру и имеющий желание принять крещение, но умерший до возложения рук

24 Киприан Карфагенский, *свт.* Письмо к Юбаяну о крещении еретиков // Киприан Карфагенский, *свт.* Творения. Киев, 1891. Ч. 1. С. 345.

25 Там же. С. 337.

26 Киприан Карфагенский, *свт.* О единстве Церкви (De Unitate) // Творения священномученика Киприана епископа Карфагенского. Ч. 2. Киев, 1879. С. 181. (Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии; кн. 2).

27 Киприан Карфагенский, *свт.* Письмо к Юбаяну о крещении еретиков. С. 346.

28 Там же.

29 Lusvardi A. R. Baptism of Desire and Christian Salvation. P. 40–41.

30 Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix / ed. by A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe. Grand Rapids, 1986. P. 668. (The Ante-Nicene Fathers; vol. 5).

епископа, не может считаться полностью лишённым возможности спасения³¹. Этот аргумент имеет большое значение в дискуссии о «крещении намерением», однако сам трактат не развивает этого учения в систематическом виде и не отождествляет его с полноценным таинством.

Наиболее значимым основанием католической доктрины «крещения намерением» является надгробная речь святителя Амвросия Медиоланского, но уже до изречений святителя, как было показано выше, в церковном предании существовали отдельные предпосылки для её возникновения. Возможно, что эти святоотеческие положения, а также рассмотренные выше библейские цитаты, оказали влияние на позицию святителя Амвросия Медиоланского и нашли отражение в его надгробной речи имп. Валентиниану II Младшему.

Император незадолго до своей кончины просил свт. Амвросия прийти к нему для принятия от него святого крещения и для решения некоторых дипломатических вопросов. Однако в мае 392 г. император был убит Арбогастом, командующим римскими войсками в Галлии³². В надгробной речи святитель Амвросий стремится показать добродетельную жизнь почившего, его молитвенные труды, уподобляя их молитве Самого Господа перед Крестными страданиями³³. Из слов святителя можно сделать вывод, что имп. Валентиниан откладывал крещение не из-за того, что желал прожить безнравственную жизнь, а затем через крещение получить прощение всех грехов.

Последняя позиция критиковалась, например, святителем Василием Великим. Для него принципиально важно твёрдое желание, которое может проявить лишь тот, кто обладает здравым умом; болезнь же, лишаящая свободного выбора, ставит действительность таинства под сомнение. Предостерегая медлящих, святитель приводит в качестве примера ангела, насильно увлекающего душу, связанную грехами³⁴. Сходные мысли высказывает и святитель Григорий Богослов, призывающий не откладывать крещение, пока желание сильно и «железо горячо»³⁵. Однако

31 Ibid. P. 673.

32 Фокин А. Р. Краткое жизнеописание святителя Амвросия Медиоланского // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений. Т. 1. М., 2012. С. 20.

33 *Амвросий Медиоланский, свт.* Слово утешительное на смерть императора Валентиниана Младшего. С. 158.

34 *Василий Великий, свт.* Беседы // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М., 2008. Т. 1. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе). С. 996–999.

35 *Григорий Богослов, свт.* Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: в 2 т. СПб., 1912. Т. 1. С. 560.

случай имп. Валентиниана принципиально отличается от той ситуации, которую критиковали святые отцы. Святитель Амвросий писал, что император «хотел нести тяжкое иго исправления, нежели помышлять о нежности и увеселениях»³⁶. Священное Писание всегда подчеркивало необходимость исправления и покаяния для принятия крещения и последующей христианской жизни³⁷.

Кульминационный момент надгробной речи наступает, когда святитель обращается к сёстрам покойного императора. Отмечая, что их брат не успел принять крещение, он задаёт вопрос: «что остаётся у нас в подобных обстоятельствах, кроме воли и желания?» Поскольку стремление Валентиниана к таинству было несомненным, святитель Амвросий задаётся вопросом: «не удостоился ли он той благодати, которой желал?» И отвечает утвердительно, ссылаясь на книгу Премудрости Соломона: «праведник, даже если умрёт рановременно, пребудет в покое» (Прем. 4, 7). Таким образом, учитывая веру почившего, его покаяние, попечение о христианстве и твёрдое намерение креститься, святитель приходит к заключению, что император приобщился той же благодати, которую в обычных условиях человек получает через таинство³⁸.

Особого внимания заслуживает то, что святитель Амвросий различает крещение кровью и крещение имп. Валентиниана. Мученики крестились страданиями, а император делами и волей, и эти случаи не совпадают. Объясняя, как имп. Валентиниан получил благодать, святитель говорит, что его крестил Сам Христос, поскольку человеческое совершение было невозможно. Решающими условиями для признания таинства действительным становятся вера и желание. Святитель утверждает, что имп. Валентиниан, «омыв скверну греха, восходит к горнему... вера очистила его и желание осватило»³⁹. Следовательно, по мысли святителя, человек, умерший без водного крещения, но имеющий искреннюю веру и твёрдое намерение, не лишён возможности наследовать Царство.

Стоит отметить, что точка зрения святителя была богословски обоснована. Ещё до этой речи святитель Амвросий неоднократно настаивал на обязательности крещения, в том числе в младенческом возрасте, утверждая, что без него невозможно достичь Божьего Царства. Вместе

36 Амвросий Медиоланский, *свт.* Слово утешительное на смерть императора Валентиниана Младшего. С. 152.

37 Ср. Деян. 2, 38.

38 Там же. С. 163.

39 Там же. С. 168.

с тем, важнейшим элементом его учения было постоянное подчёркивание решающей роли веры как в христианской жизни вообще, так и в совершении таинств в частности. В трактате «О таинствах» он говорит, что для христианина главным является вера, поскольку именно верой был оправдан Авраам⁴⁰. При этом вера для святителя Амвросия является одним из ключевых условий, делающих возможным само совершение таинства; поэтому еретикам, искажающим догматы, крещение недоступно.

Если у святителя Амвросия «крещение намерением» имело практическое значение, то у блаженного Августина Иппонского оно приобрело характер богословской теории, связанной с толкованием Священного Писания. В споре с донатистами он утверждает, что действительность таинства не зависит от нравственного состояния его совершителя, однако действенность его, то есть последствия, не обязательно должны быть положительными. Он признает возможность совершения крещений еретиками, но считает, что грех раскола не позволяет принести духовного плода данному таинству, поскольку оно вне Церкви совершается незаконно⁴¹. При этом его сакраментология христоцентрична. Подобно святителю Амвросию, он полагал, что подлинным совершителем таинства является Сам Христос.

Блаженный Августин акцентирует внимание на субъективной стороне таинства, личном участии крещаемого. Решающую роль здесь играют устремление воли и желание. Именно желание соединиться со Христом позволяет, по мысли блаженного Августина, совершить это и вне Церкви⁴². Само желание он понимает как функцию воли, которая либо сближает нас с Богом, либо отдаляет от Него⁴³. При этом, для него возможность принятия таинства вне Церкви не означает, что это дозволено всякому. У схизматиков оно незаконно, и даже тот, кто не знал, что крестится у раскольников, всё равно становится участником раскола, хотя и в меньшей степени, чем сознательно обратившиеся к ним⁴⁴. В качестве

40 Амвросий Медиоланский, свт. О таинствах // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: на латинском и русском языках / пер. с лат. Д. Е. Афиногенова, прот. А. Гриня, М. В. Герасимовой; пер. со старославян. Ф. Б. Альбрехта. М., 2012. Т. 1. С. 179.

41 Там же. С. 115.

42 Августин Иппонийский, свт. О крещении против Донатистов. Кн. I: I–IV / пер. иером. Афанасия (Букина) // Труды и Переводы. 2018. № 1. С. 108–119.

43 Августин Иппонийский, свт. О граде Божием (Кн. 14–22) // Августин Иппонийский, свт. Творения. СПб., 1998. Т. 4. С. 12.

44 Августин Иппонийский, свт. О Крещении против донатистов. Кн. I: V–IX / пер. иером. Афанасия (Букина) // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 11.

аргумента о роли намерения блаженный Августин приводит пример с крещальной молитвой, которая иногда искажалась при совершении таинства. Однако крещение от этого не переставало быть действительным, и причину этого он видел в намерении крестившего⁴⁵.

Блаженный Августин расходится со священномучеником Киприаном в вопросе о том, можно ли отождествлять крещение кровью мучеников с кончиной благоразумного разбойника. По его мнению, разбойник удостоился благодати благодаря твёрдой вере и исповеданию Христа, однако его нельзя считать мучеником, ибо он был казнён за собственные преступления. При этом блаженный Августин подчёркивает, что возможность получения благодати была обусловлена тем, что разбойник не отвергал необходимости крещения⁴⁶.

При этом, учитывая контекст изречений блаженного Августина, стоит заметить, что о значении воли и желания в таинствах говорится преимущественно в полемике с донатистами. Однако в споре с пелагианами он использует другие аргументы. Здесь святитель настаивает на том, что никакие добродетели сами по себе не могут спасти человека, ибо спасение зависит исключительно от воли Божией, а не от наших усилий⁴⁷.

Особого внимания заслуживает позиция Геннадия Массилийского (V в.), который отстаивал безусловную необходимость водного крещения для спасения, делая исключение лишь для мучеников⁴⁸. Важность его свидетельства заключается в том, что он представляет это как общецерковное учение, тем самым показывая, что мнение святителя Амвросия не было повсеместно принято. Исследователь Энтони Лусварди ставит позицию Геннадия под сомнение. В частности, он приводит в качестве аргумента эпитафию, посвящённую умершему без крещения младенцу Феодосию: «Отмеченного по рождении, ограждённого оплотом креста, непорочного, не окрашенного грязью греха, Феодосия младенца, которого родители с чистой душой желали омыть в святом источнике крещения, несправедная смерть похитила. Но Правитель высокого Олимпа⁴⁹ дарует покой членам, ибо благородный знак начертан креста,

45 *Augustinus Aurelius*. De baptismo contra Donatistas libri septem // PL. T. 43. Col. 213–214.

46 Ibid. Col. 173–174.

47 *Augustinus Aurelius*. De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum // PL. T. 44. Col. 126.

48 *Gennadius Massiliensis*. Liber de ecclesiasticis dogmatibus // PL. T. 58. Col. 997.

49 Энтони Лусварди считает, что выражение «Правитель высокого Олимпа» поэтическое и не имеет ничего общего с язычеством.

и он будет назван наследником Христа»⁵⁰. На этом основании делается вывод, что представление о «крещении намерением»⁵¹ существовало и по отношению к младенцам, хотя и не было признано богословами того времени⁵². Однако данный аргумент нельзя признать убедительным поскольку эпитафия выражает скорее надежду родителей на спасение, чем богословское утверждение о его действительности.

Таким образом, основу доктрины «крещения намерением» составляют воззрения двух западных отцов: святителя Амвросия Медиоланского и блаженного Августина Иппонского. Первый, исходя из случая с императором Валентинианом, утверждал, что твёрдая вера, искреннее желание креститься и дела благочестия могут восполнить отсутствие водного крещения при условии, что смерть наступила не по причине намеренного откладывания таинства. Второй придал этому положению теоретический характер, обосновывая возможность крещения вне Церкви христоцентричной природой самого таинства, однако конкретно о «крещении намерением» блаженный Августин ничего не говорит. Предшествующая святоотеческая традиция уже содержала отдельные предпосылки этой доктрины, хотя и в разрозненном виде. Однако, несмотря на столь отчётливую формулировку святителя Амвросия и теоретическую базу блаженного Августина, данное учение не стало общепринятым. Свидетельство Геннадия Массилийского указывает на его отвержение, а эпитафия Феодосию говорит лишь о существовании подобных представлений, но не об их богословском признании.

Заключение

Подводя итог рассмотрению библейских и святоотеческих оснований учения о крещении намерением, следует констатировать, что Священное Писание не содержит прямых подтверждений данной доктрины. Ветхий и Новый Заветы не дают оснований утверждать, что Таинство может совершаться без материи и формы. Однако в библейском тексте присутствует множество указаний на первостепенное значение веры и благого намерения, а также примеры, показывающие, что благодать

50 *Didier J. C. Le baptême des enfants dans la tradition de l'église. Tournai, 1959. P. 131.*

51 Это самый ранний случай применения доктрины «крещения намерением» по отношению к младенцам. При этом, за основание здесь берется именно намерение родителей, которые по какой-либо причине не успели покрестить ребёнка.

52 *Lusvardi A. R. Baptism of Desire and Christian Salvation. P. 103.*

может действовать вне видимой стороны Таинства. Эти свидетельства не позволяют выстроить законченную доктрину, но дают основание для применения икономии в исключительных обстоятельствах.

В святоотеческой традиции учение о «крещении намерением» в завершённом виде было сформулировано святителем Амвросием Медиоланским, который опирался на идеи своих предшественников. Хотя никто из них прямо не говорил о «крещении намерением», их акцент на спасительном значении веры и волевого устремления подготовил почву для учения святителя Амвросия. Впоследствии блаженный Августин развил эту концепцию, однако его позиция не была однозначной: в разных трудах встречаются как аргументы в пользу «крещения намерением», так и доводы против него.

Позднейшие свидетельства показывают, что данное учение не получило широкого признания. Геннадий Массилийский утверждал, что Церковь его отвергла. Вместе с тем отдельные памятники, в частности эпитафия младенцу Феодосию, позволяют предположить, что определённые представления о возможности спасения без водного крещения существовали, хотя и не как общепризнанный факт, а как исключительный случай.

Источники

- Augustinus Aurelius*. De baptismo contra Donatistas libri septem // PL. T. 43. Col. 107–244.
- Augustinus Aurelius*. De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum // PL. T. 44. Col. 109–276.
- Gennadius Massiliensis*. Liber de ecclesiasticis dogmatibus // PL. T. 58. Col. 979–1054.
- Августин Иппонский, свт. О граде Божием (Кн. 14–22) // Августин Иппонский, свт. Творения. СПб: Алетейя, 1998. Т. 4. С. 3–585.
- Августин Иппонийский, свт. О крещении против Донатистов. Кн. I: I–IV / пер. иером. Афанасия (Букина) // Труды и Переводы. 2018. № 1. С. 108–119.
- Августин Иппонийский, свт. О Крещении против донатистов. Кн. I: V–IX / пер. иером. Афанасия (Букина) // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 9–17.
- Амвросий Медиоланский, свт. О таинствах // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: на латинском и русском языках / пер. с лат. Д. Е. Афиногенова, прот. А. Гриня, М. В. Герасимовой; пер. со старославян. Ф. Б. Альбрехта. М.: Изд. ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 179–265.
- Амвросий Медиоланский, свт. Слово утешительное: на смерть императора Валентиниана Младшего // Амвросий Медиоланский, свт. Две книги о покаянии: и другие творения / пер. прот. Иоанна. М.: Учеб.-информ. экумен. центр ап. Павла, 1997. (Учители неразделенной церкви). С. 149–169.

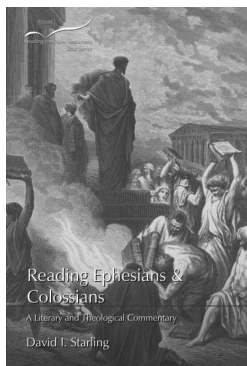
- Василий Великий, свят. Беседы // Василий Великий, свят. Творения:* в 2 т. М.: Сибирская благозвонница, 2008. Т. 1. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе). С. 865–1090.
- Григорий Богослов, свят. Творения* иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: в 2 т. Т. 1. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1912.
- Игнатий (Брянчанинов), свят. Аскетические опыты: часть 1 // Игнатий Брянчанинов, свят. Полное собрание творений:* в 5 т. М.: Паломникъ, 2014. Т. 1. С. 123–556.
- Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский и Таврический. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа // Иннокентий (Борисов), археп. Сочинения.* СПб.: Изд. книгопр. И. Л. Тузова, 1908. Т. 5. С. 3–402.
- Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Деяния Апостольские // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе.* СПб.: Изд. СПбДА, 1903. Т. 9. Кн. 1. С. 5–478.
- Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие святого Апостола Иоанна Богослова // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе.* СПб.: Изд. СПб. Духовной Академии, 1902. Т. 8. Кн. 1. С. 5–604.
- Иоанн Златоуст, свят. Беседы на 1 послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свят. Творения.* СПб.: Изд. СПбДА, 1904. Т. 10. Кн. 1. С. 8–455.
- Иоанн Златоуст, свят. О кресте и разбойнике: беседа 2 // Иоанн Златоуст, свят. Творения:* в 12 т. СПб.: Изд. СПбДА, 1896. Т. 2. Кн. 1. С. 446–458.
- Иоанн Златоуст, свят. Толкование на послание к евреям // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе.* СПб.: Изд. СПбДА, 1906. Т. 12. Кн. 1. С. 5–275.
- Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды.* СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008.
- Иустин Философ, мч. Творения / пер. предисл. А. И. Сидорова.* М.: Паломник, 1995. (Библиотека отцов и учителей церкви; отд. I).
- Киприан Карфагенский, свят. О единстве Церкви (De Unitate) // Творения священномученика Киприана епископа Карфагенского.* Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. Ч. 2. (Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии; кн. 2). С. 170–193.
- Киприан Карфагенский, свят. Письмо к Юбаяну о крещении еретиков // Киприан Карфагенский, свят. Творения.* Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891. Ч. 1. С. 331–350.
- Кирилл Иерусалимский, свят. Слова огласительные; Слова тайноводственные // Творения иже во святых отца нашего Кирилла, Архиепископа Иерусалимского.* М.: Тип. В. Готье, 1855. (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии; т. 25). С. 7–380.
- Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения / изд. подгот. Г. И. Беневиц и Д. А. Черноглазов.* М.: Никея, 2010. (Византийская философия; т. 6).
- Нил Синайский, прп. Письма.* М.: Благовест, 2010.
- Писания мужей апостольских / предисл., пер. с древнегреч., латин. и примеч. прот. Петра Преображенского.* М.: Изд. совет РПЦ, 2008.

- Тертуллиан. О Крещении* // *Тертуллиан. Избранные сочинения* / пер. с лат., ред. и сост. А. А. Стоярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. С. 93–106.
- Тертуллиан. О покаянии* // *Тертуллиан. Избранные сочинения* / пер. с лат., ред. и сост. А. А. Стоярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. С. 307–320.
- Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Деяния святых Апостолов* // *Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского*: в 3 т. Киев: Изд. Киево-Печерской Лавры, 2006. Т. 2. С. 301–492.
- Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Луки* // *Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Святое Евангелие. Сергиев Посад*: Изд. СТСЛ, 2015. С. 347–603.
- Филарет (Дроздов), свт. Избранные места из священной истории Ветхого и Нового завета с назидательными размышлениями святителя Филарета Московского. Самара*: НООФ «Родное пепелище», 2010.

Литература

- Фокин А. Р. Краткое жизнеописание святителя Амвросия Медиоланского* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений* / пер. с лат. Д. Е. Афиногенова, прот. А. Гриня, М. В. Герасимовой. М.: Изд. ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 18–25.
- Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix / ed. by A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. (The Ante-Nicene Fathers; vol. 5).
- Ferguson E. Alternatives to Immersion* // *Ferguson E. Early Christians Speak: Faith and Life in the First Three Centuries*. Abilene: ACU Press, 1999. P. 41–52.
- Fitzmyer J. A. First Corinthians*. New Haven: Yale University Press, 2008. (The Anchor Yale Bible; vol. 32).
- Lusvardi A. R. Baptism of Desire and Christian Salvation*. Washington: Catholic University of America Press, 2024.
- Montague G. T. First Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- White J. R. Baptized on Account of the Dead: The Meaning of 1 Corinthians 15:29 in its Context* // *Journal of Biblical Literature*. 1997. Vol. 116. № 3. P. 487–499.

РЕЦЕНЗИИ



David I. Starling

READING EPHESIANS AND COLOSSIANS: A LITERARY AND THEOLOGICAL COMMENTARY

Reading the New Testament. Second Series. Macon (GA): Smyth & Helwys, 2020. 308 pp. ISBN 978-1641732772626

УДК 27-278

DOI: 10.31802/PWG.2026.15.1.005

Рецензируемый труд носит название «Читая Послания к Ефессянам и Колоссянам: литературный и богословский комментарий». Книги из второй серии «Читая Новый Завет» издательства «Смит и Хелвис» написаны для достаточно широкой аудитории и поэтому «учитывают не только лексические, исторические и критические аспекты, но и посвящены... литературным вопросам и богословию» (стр. xi). Дэвид Старлинг — проректор по учебной работе в Морлинг-колледже (Австралия), где он преподает Новый Завет, герменевтику, греческий язык и теологию. Старлинг опубликовал немало научных трудов по теме Посланий св. Павла, и широта его научных интересов позволяет ему дать неплохой комментарий к рассматриваемым письмам апостола язычников.

В своих подходах к критическим вопросам, связанным с этими двумя текстами, автор придерживается достаточно консервативных позиций. Признавая, что написание Посланий к Ефессянам и Колоссянам св. Павлом оспаривается критической школой библеистики (отрицательной библейской критикой), Старлинг, что не может не радовать, вполне успешно отстаивает традиционную точку зрения на авторство обоих текстов. Что касается датировки и происхождения, автор утверждает, что письма были написаны в Риме между 60 и 62 годами нашей эры. Старлинг справедливо описывает Послание к Ефессянам как циркулярное письмо (впрочем, безосновательно предполагая, что, возможно, его следует отождествлять с не дошедшим до нас Посланием к Лаодикийцам, упомянутым в Кол. 4:16), призванное «углубить... чувство идентичности читателей как христиан из язычников и... укрепить их решимость перед лицом устрашающего множества враждебных сил» (стр. 12).

Послание к Колоссянам, по мнению Старлинга, было написано св. Павлом с той же целью: «укрепить и воодушевить читателей, усилить их чувство идентичности и веру в превосходство Христа», а также побудить верующих в Колоссах противостоять «колосской ереси» (стр. 178).

Комментарий Старлинга к этим двум Посланиям апостола язычников имеет ряд достоинств. Во-первых, его анализ того, как св. Павел использовал Ветхий Завет (особенно в Послании к Ефессянам), весьма полезен. Это не должно удивлять тех, кто знаком с его докторской диссертацией «Не Мой народ»: «Гностики» как изгнанники в герменевтике апостола Павла» (*Not My People: Gentiles as Exiles in Pauline Hermeneutics*. BZNW 184. Berlin: De Gruyter, 2011. 266 pp.). Во-вторых, Старлинг пытается показать, как апостол язычников в этих текстах формирует представление о новой идентичности верующего во Христе. При этом он демонстрирует, как св. Павел выстраивает аргументацию в данных Посланиях, чтобы достичь своих главных целей. В-третьих, Старлинг с особым вниманием к тексту рассматриваемых писем разбирает непростые вопросы в разделах, посвященных практическим и пастырским наставлениям. Например, в отношении Еф. 5:22 автор предполагает, что «на мужьях лежит особая ответственность, которую должны осознавать их жёны» (стр. 141), но при этом утверждает, что в отношении греческого существительного κεφαλῇ («голова») «дихотомию между «властью» и «источником [силы и полноты]» как конкурирующими значениями метафоры в [Еф] 5:23... лучше всего отвергнуть как ложную» (стр. 142). Хотя Старлинг несколько преувеличивает значение выдвигаемых им аргументов, его обсуждение существительного κεφαλῇ в целом соответствует значению данного термина в таких текстах, как Ефессянам 1:22; 4:15; 5:23–30. В-четвертых, в рассуждениях автора о теме мудрости в Послании к Колоссянам (особенно на стр. 209, 226, 228, 252) подчеркивается центральная роль негативной оценки св. Павлом «колосской ереси» в Кол. 1:23.

В то же время в комментариях Старлинга присутствуют существенные недостатки. Во-первых, автор практически не раскрывает программное значение Ефессянам 1:10, в котором излагается Божий замысел объединить все сущее во Христе. Во-вторых, хотя Старлинг справедливо указывает на сложную взаимосвязь между духовной и земной сущностью «сил» (например, стр. 213) в некоторых частях Послания к Колоссянам, он утверждает, что τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου¹ («стихии мира») в По-

1 Подробнее о значении данного выражения см. в нашей статье: Ковшов М. В. «“Начала” или “стихии”? Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Кол. 2:8, 20; Гал. 4:3, 9) в экзегезе современной библеистики. // Межрегиональные Пименовские чтения. 2024. № 21. С. 228–236.

слании к Колоссянам 2:8, 20 следует понимать как «основные принципы человеческого благочестия и религии» (стр. 236). Читая Кол. 2:8 таким образом, автор вынужден сделать вывод, что та же терминология в Послании к Колоссянам 2:20 относится к «основным принципам мирового порядка, при котором был распят Христос» (стр. 249). В-третьих, хотя Старлинг справедливо связывает «колосскую ересь» с эллинистическим иудаизмом (например, стр. 179), он значительно преуменьшает значение дуалистических (и, вероятно, платонических) ее элементов. Помимо прочего, это влияет на его трактовку существительного *σκιᾶ* в Послании к Колоссянам 2:17 и аскетизма в таких текстах, как 2:18, 21, 23. В-четвертых, и это самое важное, краткость рассматриваемого комментария не позволяет назвать его «богословским». Старлинг, конечно, пытается затрагивать богословские вопросы в своей экзегезе. Тем не менее тем, кто хочет подробно изучить богословие апостола Павла, выраженное в его Посланиях к Ефесянам и Колоссянам, стоит обратиться к более авторитетным и серьезным комментариям. Несмотря на перечисленные ограничения, данный комментарий остается не самым плохим источником для тех, кто не является специалистом в области паулиники. Любой, кто серьезно относится к изучению канонического текста Нового Завета, должен обращаться к множеству вторичных источников, и рецензируемый труд может оказать в этом определенную помощь начинающим исследователям, которым требуется краткое введение в проблематику современных интерпретаций Посланий апостола язычников к Ефесянам и Колоссянам.

Михаил Всеволодович Ковшов

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ
№ 1 (15) • 2026

*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. 4¼
Подписано в печать 13.03.2026