

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№1 (7)
2022



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2022

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№1 (7)
2022



Sergiev Posad
2022

ISSN 2658-7491

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р22-215-0331

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. — № 1 (7). — 116 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:

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Епископ Звенигородский Феодорит (Тихонов)

ректор Московской духовной академии,
и. о. заведующего кафедрой богословия
Московской духовной академии

Научный редактор: Владимир Викторович Бельский

кандидат богословия
и. о. научного сотрудника кафедры богословия
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Денис Александрович Гуляев (ответственный секретарь)

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент кафедры богословия, секретарь Учёного совета 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 кафедры богословия 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, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачѐв, магистр филологии и истории Древнего Востока, старший преподаватель кафедры филологии Московской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Head editor: Theodorit (Tikhonov), Bishop of Zvenigorod

Rector of the Moscow Theological Academy,
Head of the Department of Theology
at the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Vladimir Viktorovich Belskii

PhD in Theology
Acting Researcher 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 Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Denis Aleksandrovich Gulyaev (Secretary of the journal)

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council

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 at the Department of Theology at 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, Senior Teacher
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

- 13 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ
- Пастырское богословие*
- 15 **Священник Максим Павлович Бурдин**
Катехетическая концепция протопресвитера Александра Шмемана: связь с традицией и практическая применимость
- Нравственное богословие*
- 25 **Священник Дмитрий Бельняк**
Христианское осмысление созависимости как лишения себя свободы
- Библеистика*
- 37 **Михаил Всеволодович Ковшов, диакон Иоанн Викторович Попов, священник Александр Александрович Тодиев**
Образ Мелхиседека в Ветхом завете и Таргумах в контексте современных историко-филологических исследований
- Русская патрология*
- 53 **Священник Николай Викторович Солодов**
Феодосий Карульский как автор первого исследования нравственного богословия святителя Феофана Затворника
- Философия*
- 67 **Розалия Моисеевна Рупова**
Историческая мысль: от фактографии к богословскому синтезу
- 88 **Диакон Александр Крейдич**
Концепция прощения в трудах избранных философов: Божественный и межличностный аспекты
- РЕЦЕНЗИИ
- 102 **Александр Сергеевич Терентьев**
Рецензия на: *Франгулян Л. Р.* Агиографический мир мучеников в коптской литературе. М.: ИВ РАН, 2019. 260 с. ISBN 978-5-89282-884-0

- 110 **Александр Вячеславович Брегеда**
Рецензия на: *Николай (Сахаров), иером.* Евангелие от Марка. Учебное пособие для студентов Московской духовной академии. Сергиев Посад: Кафедра Библистики Московской духовной академии, 2019. 323 с.

CONTENTS

- 13 **List of Abbreviations**
- RESEARCH
- Pastoral theology*
- 15 **Priest Maxim P. Burdin**
Protopresbyter Alexander Shmeman's Catechetical Concept: Relationship
to Tradition and Practical Applicability
- Moral theology*
- 25 **Priest Dmitry Belnyak**
Christian Understanding of Codependency as Depriving Oneself of Freedom
- Biblical studies*
- 37 **Mikhail V. Kovshov, deacon Ioann V. Popov, priest Alexander A. Todiev**
The Image of Melchizedek in the Old Testament and the Targums in the Context
of Modern Historical and Philological Research
- Russian patrology*
- 53 **Priest Nikolai V. Solodov**
Theodosius of Karoulia as the Author of the First Study of the Moral Theology
of St. Theophan the Recluse
- Philosophy*
- 67 **Rozaliya M. Rupova**
Historical Thought: from Factography to Theological Synthesis
- 88 **Deacon Aliksandr Kreidzich**
The Concept of Forgiveness in the Works of Selected Philosophers: Divine
and Interpersonal Aspects
- REVIEWS
- 102 **Alexander S. Terentyev**
Review on: *Frangulian L. R.* The Hagiographic World of the Coptic Martyrs. Moscow:
Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2019. 260 p.
ISBN 978-5-89282-884-0

- 110 **Aleksandr V. Bregheda**
Review on: *Nikolai (Sakharov), Hierom. Gospel of Mark. Textbook for Students of the Moscow Theological Academy. Sergiev Posad: Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy, 2019. 323 p.*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: Изд-во МП, 1960–.
- ВЕВ Вологодские епархиальные ведомости. Вологда, 1864–.
- ППС Православный Палестинский сборник (в 1954–1992 г. — Палестинский сборник). СПб.; М., 1881–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- СЕВ Саратовские епархиальные ведомости. Саратов, 1865–.
- ТЕВ Таврические епархиальные ведомости. Симферополь, 1869–.
- JBL Journal of Biblical Literature. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1890–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.

УЧРЕЖДЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ

- ББИ Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
- ГА ВО Государственный архив Вологодской области
- ГА РТ Государственный архив Республики Татарстан
- ИВ РАН Институт востоковедения Российской академии наук
- ИВР РАН Институт восточных рукописей Российской академии наук
- ЦНЦ ПЭ Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- КазДА Казанская духовная академия
- ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
- РХГА Российская христианская гуманитарная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАСТЫРСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

КАТЕХЕТИЧЕСКАЯ
КОНЦЕПЦИЯ
ПРОТОПРЕСВИТЕРА
АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА:
СВЯЗЬ С ТРАДИЦИЕЙ
И ПРАКТИЧЕСКАЯ
ПРИМЕНИМОСТЬ

Священник Максим Павлович Бурдин

магистр богословия

аспирант Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

maxim.burдин@gmail.com

Для цитирования: Бурдин М. П., священник. Катехетическая концепция протопресвитера Александра Шмемана: связь с традицией и практическая применимость // Вопросы богословия. 2022. № 1 (7). С. 15–24. DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.001

Аннотация

УДК 2-762

Настоящая статья приурочена к столетию со дня рождения выдающегося богослова, мыслителя, проповедника и пастыря протопресвитера Александра Шмемана. Автор предлагает рассмотреть одну из глав книги отца Александра «Водой и Духом» через призму истории оглашения и в современном контексте. В статье сопоставлены взгляды протопресвитера Александра на проблему и историю катехетики со свидетельствами древних источников и церковных авторов.

Отец Александр живо интересовался богословием и практикой таинства Просвещения, поскольку считал память о принятии Крещения основополагающим принципом христианской жизни в целом. В своём служении пастыря и преподавателя семинарии он старался не принижать значимость проблем, связанных с современной ему практикой

крещения детей и взрослых. Так отец Александр поднимал вопросы недостаточно трепетного отношения ко Крещению в христианской среде, длительности необходимого срока для подготовки к таинству, профанации института крестных. Особенное внимание протопресвитер Александр обращал на тему радикального переворота в жизни обратившегося в христианство. Следуя древним формам принятия христианской присяги, он особенно указывал на важность и момента отречения от сатаны, и ответственного чтения Символа веры на последних этапах подготовки.

В настоящей статье помимо изложения взглядов протопресвитера Александра Шмемана предложена и попытка осмыслить применимость древних правил в условиях современных приходских храмов

Ключевые слова: катехетика, оглашение, Крещение, сроки оглашения, восприемники, обращение в христианство, *traditio symboli*, *disciplina arcani*, протопр. А. Шмеман, современная катехизация

Protopresbyter Alexander Shmeman's Catechetical Concept: Relationship to Tradition and Practical Applicability

Priest Maxim P. Burdin

MA in Theology

PhD Student of Moscow Theological Academy

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

maxim.burdin@gmail.com

For citation: Burdin, Maxim P., priest (2022) "Protopresbyter Alexander Shmeman's Catechetical Concept: Relationship to Tradition and Practical Applicability". *Theological Questions*, no. 1 (7), pp. 15–24 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.001

Abstract. This article is timed to coincide with the centennial of the birth of the outstanding theologian, thinker, preacher, and pastor Protopresbyter Alexander Shmemann. The author offers a look at one of the chapters in the book of Father Alexander "By Water and Spirit" through the prism of the history of the catechism and in the contemporary context. The article compares Protopresbyter Alexander's views on the problem and history of catechesis with the testimonies of ancient sources and church authors.

Father Alexander was vividly interested in the theology and practice of the sacrament of Enlightenment because he considered the remembrance of Baptism to be a fundamental principle of Christian life in general. In his ministry as a pastor and seminary teacher, he tried not to diminish the significance of the problems associated with the practice of baptism of children and adults today. Thus Father Alexander raised the questions of the insufficiently reverent attitude toward Baptism in a Christian environment, the length of time required to prepare for the sacrament, and the profanation of the institution of godparents. Protopresbyter Alexander paid special attention to the theme of a radical change in the life of a convert to Christianity. Following the ancient forms of taking the Christian oath, he particularly pointed to the importance of the moment and the renunciation of Satan and the responsible reading of the Creed in the final stages of preparation.

In addition to presenting the views of Protopresbyter Alexander Schmemmann, the present article also offers an attempt to make sense of the applicability of the ancient rules in the conditions of modern parish churches.

Keywords: catechetics, catechesis, baptism, timing of baptismal preparations, godparents, Christian conversion, *traditio symboli*, *disciplina arcani*, Protopresbyter A. Schmemmann, modern catechesis

За четверть века с 1960 по 1985 г. за рубежом были выпущены несколько книг, посвящённых катехетическому опыту христианской Церкви за авторством Томаса Финна¹, Жана Даниэлу², Хью Райли³, Мишеля Дюжарье⁴ и др. Несмотря на то, что эти труды были составлены более пятидесяти лет назад, их и по сей день часто упоминают в качестве опорных для исследователей истории оглашения. Принято считать, что авторы смогли поднять новую волну интереса к катехизации и задать тон научной дискуссии на ближайшее время. В русскоязычной литературе этого периода вопрос истории и методов катехетики на таком уровне не освещался. Если не принимать во внимание единичные журнальные статьи⁵, то список публикаций и вовсе может быть сведён к нулю, как бы скорбно это ни звучало. Значимым исключением здесь является лишь первая глава книги протопресвитера Александра Шмемана «Водю и Духом», посвящённая подготовке ко святому таинству Крещения.

Обсуждаемая нами книга⁶ отца Александра Шмемана была опубликована на русском языке в 1983 году. Изначально она представляла собой англоязычный курс лекций по теме таинства Крещения, а затем уже была переведена на русский. Поводом к написанию стала пастырская обеспокоенность отца Александра вопросом недостаточно трепетного отношения православных христиан к Крещению. В настоящей статье нам хочется изложить взгляд на историю оглашения и катехетическую концепцию протопресвитера Александра, снабдив небольшим комментарием.

Во введении он писал, что «Крещение явно утратило свою силу формировать <...> мировоззрение, <...> основные позиции, стремления и решения»⁷ современных христиан. Наш опыт изучения древних катехетических текстов показывает, что эта проблема не нова и была довольно острой на протяжении всей истории Церкви. Тем не менее, мы не можем и не должны воспринимать её как несерьёзную и сопутствующую,

1 *Finn T. M.* The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom. Washington, D. C., 1967.

2 *Daniélou J.* La catéchèse aux premiers siècles. Paris, 1968.

3 *Riley H. M.*, Christian initiation: A comparative study of the interpretation of the Baptismal Liturgy. Washington, D. C., 1974.

4 *Dujarier M.* History of the Catechumenate. New York (N. Y.), 1979.

5 Например: *Антоний (Мельников), митр.* Августин как катехизатор // БТ. 1978. № XV. С. 56–70.

6 *Шмеман А., протопр.* Водю и Духом: О Таинстве Крещения. М., 2012.

7 Там же. С. 13.

ведь самим Богом призваны стремиться соблюдать святость великого таинства. Об этой ответственности явно сказано в библейских отрывках чина Крещения (Пс. 31; Рим. 6, 3–11; Мф. 28, 16–20) и написано много святоотеческих книг». Отец Александр не только обозначил проблему, но и предложил некоторое видение причин и предпосылок к её возникновению. Здесь списком следует упомянуть вытеснение крещения из пространства *λειτουργία* Церкви в частную потребу, разрыв между богословием таинства и практикой, а также общий упадок христианского благочестия (с. 16–20).

В главе «Приготовление ко Крещению» отец Александр говорит о древней традиции готовить взрослого человека к принятию таинства от года до трёх лет. Этот обычай закреплён в древних текстах⁸ и церковных канонах⁹. За столь длительное время оглашаемый мог проверить твёрдость своих намерений, а церковная община убеждалась в чистоте мотивов кандидата. Особенно интенсивной эта подготовка была в период предпасхального поста, ведь Крещение согласно древним обычаям совершалось только в Великую Субботу¹⁰. По мере становления церковного календаря список приемлемых для Крещения дней становился шире. Разумеется, здесь не идёт речи об экстренных случаях, когда таинство преподавали незамедлительно.

Великий пост и в наши дни можно сделать периодом подготовки оглашаемых к принятию таинства Крещения. Очень хорошо такой подход реализован в Феодоровском соборе г. Санкт-Петербурга, где это время используется как для наставления новоначальных, так и для углубления знания о вере уже практикующих христиан. В 2020 году опыт Феодоровского собора был письменно зафиксирован книгой прот. Александра Сорокина, которую мы искренне рекомендуем к прочтению¹¹.

Отец Александр Шмеман очень точно подмечает, что пренебрежение приготовлением к таинству сказывается на итоговом восприятии. Он обращает внимание на пасхальный характер таинства: Пасху Христову действительно трудно понять вне контекста спасительных страстей и исполнения чаяний народа Божьего¹². Отказ от катехизации неминуемо обесценивает переживания Крещения катехуменом

8 Апостольское предание. М., 2014. С. 17.

9 45-е правило Эльвирского собора.

10 Желтов М. С. Великая Суббота // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 435

11 Сорокин А., прот. От Пасхи к Пасхе: пособие по катехизации или оглашению, составленное на основе многолетнего опыта в Санкт-Петербурге. СПб., 2020.

12 Шмеман А., протопр. Водю и Духом: О Таинстве Крещения. С. 27.

и общиной верных. При этом Православная Церковь никогда не пренебрегала детским Крещением, и отец Александр отмечает, что существование единого чина Крещения детей и взрослых как раз и указывает на одинаковую необходимость готовить к таинству всех.

Здесь стоит сказать, что, например, в католической и англиканской традициях чин Крещения детей и взрослых также является почти идентичным. Однако западные богослужебные книги¹³ обязательно содержат указание на необходимость предварительной подготовки. Так, например, в англиканском требнике помещено напоминание: «Крещение, как и рождение, не может быть безболезненным или недолгим событием, если мы хотим достичь конечной цели. <...> Крещение — это нечто большее, чем быстрый переход в новый статус на глазах у безразличной или даже не одобряющей общины»¹⁴.

Поскольку тема формирования живой христианской общины становится всё более популярной в среде духовенства и мирян, немало важным представляется отметить позицию отца Александра по вопросу профанации института восприемников при детском Крещении. Автор не просто критикует текущее положение дел, но и предлагает конкретные меры. В частности, отец Александр настаивает на необходимости выбирать не только одного восприемника со стороны близких и родственников, но и назначать второго духовного попечителя из числа ответственных прихожан общины.

Стремительная атомизация современного общества, как нам кажется, переводит идею отца Александра в разряд утопичных. В абсолютном большинстве семей, где желают крестить детей, или вовсе не стремятся к единству с конкретной общиной, или воспринимают идею вхождения в христианское сообщество поверхностно. В обоих случаях предложение принять восприемника от прихода будет воспринято в штыки и едва ли принесёт желаемую пользу. По нашему убеждению, вопрос недостаточного укоренения новоначальных в церковной общине нужно решать иначе, например, увеличивая срок предкрещальной подготовки как таковой и привлекая к ней как можно большее число христиан. Расширение круга христианских знакомств и укрепление горизонтальных связей могут положительно повлиять на формирование оглашаемых.

13 Чин христианского посвящения взрослых. М., 2002.

14 Commentary by the Liturgical Commission on Christian Initiation. URL: <https://www.churchofengland.org/prayer-and-worship/worship-texts-and-resources/common-worship/christian-initiation/>.

Так же отец Александр Шмеман считает должным вести специальную книгу для записи этапов духовного становления новокрещённого ребёнка¹⁵. Идея эта совершенно не нова, как может показаться, ведь в церковной древности уже существовали такие книги и в них фиксировали имена желающих принять Крещение на праздник Пасхи. Поэтому отец Александр рассматривает первую молитву «Чина во еже сотворити оглашенного» через призму так называемой ономотографии (ονοματογραφία) — древнего обычая записи имён взрослых оглашаемых в специальную книгу. Сведения об этом мы находим в канонах, в огласительных беседах святителя Кирилла Иерусалимского¹⁶, у Дионисия Ареопагита¹⁷, и других текстах. Святой Иоанн Златоуст объявлял о начале такой записи за некоторое время до Великого Поста и прекращал на десятый день Четыредесятницы¹⁸. Не подавшего своё имя в этот срок не рассматривали в качестве кандидата на пасхальное Крещение.

К сожалению, мы не знаем случаев сохранности таких книг из древности и поэтому не можем их реконструировать, сведения о порядке записи тоже обрывочны и скудны. Известно лишь, что для записи оглашаемому следовало привести поручителей, способных засвидетельствовать о его желании исправить свою жизнь, а по записи ежедневно бывать в церкви и соблюдать пост, слушать наставления и еженедельно давать отчёт епископу об этом¹⁹. Современным аналогом такой книги для записи имён оглашаемых и этапов их становления как членов Церкви может послужить богослужебный журнал. В графе «События приходской жизни» можно фиксировать намерение взрослого человека поступить в число оглашаемых. Особое напряжение момента записи имени в официальный церковный документ может послужить добрую службу в деле подготовки катехумена к таинству.

Современный требник объединяет в одном разделе молитву на записи имени, экзорцизмы и молитву на перевод в число просвещаемых²⁰, совершенно не предполагая временного разрыва между ними. Отец

15 Шмеман А., протопр. Водой и Духом: О Таинстве Крещения. С. 31–33.

16 Кирилл Иерусалимский, свят., Поучение предогласительное 1 // Кирилл Иерусалимский, свят., Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 7.

17 Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии II, 2 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 585.

18 Иоанн Златоуст, свят. Огласительные гомилии. Тверь, 2006. С. 33–37.

19 46-е правило Лаодикийского собора // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматийско-Истрийского. Т. 2. М., 2001. С. 110.

20 О разрядах или классах оглашаемых см. Алмазов А. И. История чинопоследований Крещения и Миропомазания в Православной Церкви. Казань, 1884. С. 76–103.

Александр связывает это упрощение обрядов с укоренением обычая крестить детей²¹. Так называемый педобаптизм действительно упоминается почти во всех исследованиях²² как одна из причин упадка катехизации. При длительной подготовке взрослого человека все молитвы чина можно употреблять согласно древнему обычаю, что делает катехизацию насыщенной молитвенной практикой. И к довольно обширному параграфу первой главы книги «Водою и Духом» про экзорцизмы²³ и отречение от сатаны нам хочется добавить указание на один из древних канонов. Согласно второму правилу св. Тимофея Александрийского считается недопустимым крестить одержимого²⁴. Этот канон возражает суеверному представлению, что Крещение можно преподавать нераскаившимся и хулящим Бога, но это неверное представление — таинство запечатлевает праведность человека. Именно поэтому, как пишет протопресвитер Александр, Православная Церковь принципиально не вырабатывает отдельного чина детского крещения. В освобождении от власти сатаны одинаково нуждаются младенец и взрослый в силу своего сущностного единства. В своё время свт. Кирилл Иерусалимский предостерегал от такого легкомыслия: «Если же ты останешься в злом произволении своём <...> вода тебя примет, но Дух не примет»²⁵.

Наконец, в конце главы протопресвитер Александр приходит к теме принесения присяги верности Богу через сочетание с Христом и поклонение Ему. Здесь же он говорит и про исповедание веры взрослым крещаемым или восприемником младенца. Отец Александр касается древнего обычая *traditio et redditio symboli*²⁶ — передачи и возврата Символа веры. Чтение исповедания веры катехуменом — это и свидетельство его фундаментального выбора, и экзамен на зрелость: «теперь знание о Христе должно знать знанием Христа»²⁷.

Говоря о старинном порядке, где Символ веры завершает цикл оглашения, отец Александр не указывает один древний принцип — *disciplina arcani*. Святой Символ веры преподавался только проверенным временем

21 Шмеман А., *протопр.* Водою и Духом: О Таинстве Крещения. С. 37.

22 См., например: Сильченков К. Н. «Тайноводственное учение» и приготовление верующих к принятию в св. Церковь в первые века христианства // Вера и разум. 1901. № 7. С. 444; Гаврилюк П., *диак.* История катехизации в Древней Церкви. М., 2001. С. 261.

23 Шмеман А., *протопр.* Водою и Духом: О Таинстве Крещения. С. 36–48.

24 Канонические ответы Тимофея Александрийского. 2 // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматийско-Истрийского. Т. 2. С. 481.

25 Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучение предогласительное 4 // Указ. соч. С. 9.

26 *Traditio Symboli* // The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford, 1997. P. 1635.

27 Шмеман А., *протопр.* Водою и Духом: О Таинстве Крещения. С. 61.

катехуменам и был одним из предметов христианской тайны. Содержание чинов литургии, тексты молитвы «Отче наш» и Символа веры не допускалось обсуждать в присутствии сторонних людей. Древние катехеты считали невозможным передавать Символ ещё не готовым и тщательно скрывали его от слуха непосвящённых. Причины такой таинственности требуют особого обсуждения²⁸, но доподлинно известно, что вплоть до конца V в. текст *Credo* был известен исключительно в христианской среде. Строго соблюдали тайну Символа веры святитель Кирилл Иерусалимский²⁹, Амвросий Медиоланский³⁰, церковный историк Ермий Созомен³¹ и другие.

Если не принимать во внимание частности и учитывать краткость главы о катехизации в книге «Водю и Духом», можно заметить идейное согласие предлагаемой протопресвитером Александром Шмеманом концепции с древней церковной практикой. Отец Александр, судя по цитированным им источникам, был хорошо знаком с историей огласительного служения христианской Церкви и при этом, похоже, намеренно опустил некоторые специальные вопросы. Также нам представляется важным указать на актуальность и практическую возможность предложенного отцом Александром подхода. Несмотря на то, что с момента написания книги прошло уже 40 лет, это видение катехизации не устарело и воплотилось в жизнь лишь в малом числе общин. Желание актуализировать наследие протопресвитера Александра Шмемана и побудило нас к написанию настоящих строк.

Источники

The canons of Elvira. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.csun.edu/~hcf11004/elvira.html> (дата обращения 22.11.2021).

Амвросий Медиоланский, свт. О рае // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений на латинском и русском языках. Т. 1. М.: Изд. ПСТГУ, 2012. С. 161–178.

Апостольское предание. М.: Сибирская Благовонница, 2014.

Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетей; Изд. Олега Абышко, 2002. (Византийская библиотека. Источники).

28 Вопрос происхождения *disciplina arcani* изначально был и остаётся предметом полемики протестантов и католиков с XVII века. Основные вехи истории спора см.: *Jacob C. Arkandisziplin, Allegorese, Mystagogie*. Frankfurt am Main, 1990. P. 51–96.

29 Кирилл Иерусалимский, свт. Поучение предоголасительное 12 // Указ. соч. С. 13

30 Амвросий Медиоланский, свт. О символе 1, 3 // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений на латинском и русском языках. М., 2012. Т. 1. С. 164

31 Ермий Созомен. Церковная история. СПб., 1851. С. 69–70

- Ермий Созомен.* Церковная история. СПб.: Тип. Фишера, 1851.
- Иоанн Златоуст, свят.* Огласительные гомилии / сост. введ., пер. с др.-греч., коммент., библиогр. И. В. Пролыгина. Тверь: Герменевтика, 2006.
- Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010.
- Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматийско-Истрийского: в 2 т. Т. 2. М.: Отчий дом, 2001.
- Шмеман А., протопр.* Водю и Духом: О Таинстве Крещения / пер. И. З. Дьякова. М.: ПСТГУ, 2012.

Литература

- Алмазов А. И.* История чинопоследований Крещения и Миропомазания в Православной Церкви. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1884.
- Антоний (Мельников), митр.* Августин как катехизатор // БТ. 1978. № 15. С. 56–70.
- Гаврилюк П., диак.* История катехизации в Древней Церкви. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001.
- Желтов М. С.* Великая Суббота // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 431–443.
- Сильченков К. Н.* «Тайноводственное учение» и приготовление верующих к принятию в св. Церковь в первые века христианства // Вера и разум. 1901. № 4. С. 220–246; № 5. С. 291–312; № 7. С. 428–447.
- Сорокин А., прот.* От Пасхи к Пасхе: пособие по катехизации или оглашению, составленное на основе многолетнего опыта в Санкт-Петербурге. СПб.: Издательская программа Феодоровского собора, 2020.
- Чин христианского посвящения взрослых. М.: Издательство Францисканцев, 2002.
- Commentary by the Liturgical Commission on Christian Initiation. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.churchofengland.org/prayer-and-worship/worship-texts-and-resources/common-worship/christian-initiation> (дата обращения 22.11.2021).
- Daniélou J.* La catéchèse aux premiers siècles: École de la foi. Paris: Institut supérieur de pastorale catéchétique, 1968.
- Dujarier M.* History of the Catechumenate. New York (N. Y.): William H. Sadlier Inc., 1979.
- Finn T. M.* The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1967.
- Jacob C.* Arkandisziplin, Allegorese, Mystagogie. Frankfurt am Main: Hain, 1990.
- Riley H. M.* Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1974.
- Traditio Symboli // The Oxford Dictionary of the Christian Church / ed. by F. L. Cross. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 1635.

НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

ХРИСТИАНСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОЗАВИСИМОСТИ КАК ЛИШЕНИЯ СЕБЯ СВОБОДЫ

Священник Дмитрий Бельняк

студент магистратуры Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
belnyak.1996@mail.ru

Для цитирования: *Бельняк Д., свящ.* Христианское осмысление созависимости как лишения себя свободы // Вопросы богословия. 2022. № 1 (7). С. 25–36. DOI: 10.31802/PWG.2022.71.002

Аннотация

УДК 2-43 (2-468.4)

В данной статье автор рассматривает феномен созависимости с точки зрения православной аскетики. Феномен созависимости сравнивается с патристическими понятиями страсти и прелести. Рассматривается роль религии в лечении созависимости. Приведены примеры из жизни православных святых, в которых подвижники, выражаясь языком психологии, предотвратили развитие этого психологического расстройства. В результате автор приходит к выводу о необходимости тесного сотрудничества между психологической наукой и богословием, поскольку таким образом может быть достигнут целостный подход к лечению феномена созависимости, обеспечивающий психологическое здоровье и жизненную мотивацию.

Ключевые слова: созависимость, свобода, патристика, аскетика, православная психология

Christian Understanding of Codependency as Depriving Oneself of Freedom

Priest Dmitry Belnyak

MA student at the Moscow Theological Academy

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

belnyak.1996@mail.ru

For citation: Belnyak Dmitry, priest. (2022) "Christian Understanding of Codependency as Depriving Oneself of Freedom". *Theological Questions*, no. 1 (7), pp. 25–36 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.002

Abstract. This article examines the phenomenon of codependency from the point of view of Orthodox asceticism. The phenomenon of codependency is compared with the patriotic concepts of passion and charm. The role of religion in the treatment of codependency is considered. Examples are given from the life of Orthodox saints in which ascetics, in the language of psychology, prevented the development of this psychological disorder. As a result, the author comes to the conclusion about the need for close cooperation between psychological science and theology, since in this way a holistic approach to the treatment of the phenomenon of codependency can be achieved, providing psychological health and life motivation.

Keywords: codependency, freedom, patristics, asceticism, Orthodox psychology

Созависимостью называют психологическое состояние, когда человек становится зависим от состояния значимого другого. Наиболее часто это явление наблюдается в семьях, где родственник является алкоголиком, или наркоманом. Например, жена алкоголика, которая каждый раз возмущается его зависимостью, осуждает его, контролирует, — делает наблюдение за его зависимостью своей зависимостью и становится созависимой. Так же данное явление характеризует большинство случаев проявления болезненной любви, в которой участвуют не две свободных личности, а проявляется стремление восполнить недостаток чего-либо за счёт другого. В данной статье мы рассмотрим данный феномен сквозь призму христианской антропологии. Особую ценность представляют письма и советы подвижников XIX–XX в., поскольку сохранились описания их помощи при разрешении бытовых проблем, в том числе в случаях алкогольной зависимости одного из родственников.

Прежде всего, исследователи, занимающиеся феноменом созависимости, отмечают, что за данным явлением не закреплён статус диагноза и оно носит исключительно психологический характер. Тем не менее, созависимые обладают тем же набором расстройств, которые мы наблюдаем у зависимых. Один из ведущих исследователей феномена созависимости в России В. М. Москаленко проводя параллели между созависимым и зависимым обнаружила много общего. Результаты она систематизировала в таблицу¹:

Признак	Зависимость	Созависимость
Охваченность сознания предметом пристрастия	Мысль об алкоголе, наркотике доминирует в сознании	Мысль о больном доминирует в сознании
Утрата контроля	Над количеством алкоголя или наркотика, над ситуацией, над своей жизнью	Над поведением больного и над собственными чувствами, над жизнью
Отрицание, минимизация, проекция, рационализация и другие формы психологической защиты	«Я не алкоголик», «Я не очень много пью», «От наркотика мне ничего не будет»	«У меня нет проблем, проблемы у моего мужа (сына)»
Агрессия	Словесная, физическая	Словесная, физическая
Преобладающие чувства	Душевная боль, вина, стыд	Душевная боль, вина, стыд, ненависть, негодование

1 Москаленко В. М. Созависимость при алкоголизме и наркомании. М., 2002. С. 35–36.

Рост толерантности	Увеличивается переносимость все больших доз вещества	Растет выносливость к эмоциональной боли
Синдром похмелья	Для облегчения синдрома требуется новая доза вещества	После развода с зависимым человеком, вступают в новые деструктивные взаимоотношения
Опьянение	Часто повторяющееся состояние в результате употребления психоактивного вещества	Невозможность спокойно, рассудительно, т. е. трезво мыслить как часто повторяющееся состояние
Самооценка	Низкая, допускающая саморазрушающее поведение	Низкая, допускающая саморазрушающее поведение
Физическое здоровье	Болезни печени, сердца, желудка, нервной системы	Гипертония, головные боли, «невроз» сердца, аритмии, язвенная болезнь
Сопутствующие психические нарушения	Депрессия	Депрессия
Перекрестная зависимость от других веществ	Зависимость от алкоголя, наркотиков, транквилизаторов может сочетаться у одного индивида	Помимо зависимости от жизни больного, возможна зависимость от транквилизаторов, алкоголя
Отношение к лечению	Отказ от лечения	Отказ от лечения
Условия выздоровления	Воздержание от психоактивного вещества, знание концепции болезни, долгосрочная реабилитация	Отстранение, знание концепции созависимости, долгосрочная реабилитация
Эффективные программы выздоровления	Психотерапия, Программа 12 шагов, группы самопомощи типа АА	Психотерапия, Программа 12 шагов, группы самопомощи типа Ал-Анон
Течение	Рецидивирующее	Рецидивирующее

На многие пункты из приведенной таблицы можно найти соответствия в наследии христианских писателей. Созависимость проявляет все признаки страсти, как ее представляют патристические тексты. В христианской антропологии любая страстная зависимость рассматривается как ограничение свободы и рабство. Ярким выразителем идеала христианской свободы является свт. Иоанн Златоуст: «Свободен только тот, кто стяжал свободу внутреннюю; равно и раб только тот,

кто покорствуе́т бессмысленным страстям»². Поэтому к созависимости возможно применить патристический подход, применимый к страстям. Мы рассмотрим признаки созависимого из приведённой таблицы в свете святоотеческого наследия.

Такие признаки как «Охваченность сознания предметом пристрастия» и «Утеря контроля» характеризуют созависимость как искажённое состояние воли и ума, когда разум человека претерпевает искажение в свете зависимости от значимого другого. Страсти как ограничение свободы ума рассматривает Евагрий Понтийский, который оформил учение о восьми основных страстях человека: «Что угодно бесам возбуждать в нас? — Чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, памятозлобие и прочие страсти, дабы ум, одевшись ими, не мог молиться, как должно. Ибо страсти неразумной части [души], начиная властвовать над умом, не позволяют ему двигаться разумно»³. Согласно православной аскетике страсти рассматриваются как искажение естественных движений души, а поэтому требуют исцеления. В приведённой цитате подвижник рассматривает зависимость от подсознательных импульсов, таких как инстинкт размножения и гнев. Однако ключевым в этом определении и главной опасностью называется порабощение ума, что происходит и в состоянии созависимости.

За искажением мыслительной деятельности следует самообман: «Психологическая защита и отрицание». По сути, больной отрицает свой недуг. В аскетике эта реакция на собственное болезненное состояние называется самооправданием и противопоставляется покаянию. В. М. Москаленко представляет созависимость как принятие ответственности за значимого другого и отказ от ответственности за себя⁴. Исследователь отмечает основополагающую роль ответственности за себя и свои поступки при лечении созависимости. Покаяние же в христианской духовности и является принятием ответственности за свои поступки, признанием своих промахов (именно это означает термин «грех») и стремлением исправить свое состояние и мышление.

Созависимость не может быть названа грехом в религиозном смысле, поскольку человек не виноват перед Богом. Человек «виновен» только перед собой, поскольку препятствует здоровому течению своей жизни. Тем не менее, процесс изменения отношения к себе происходит

2 Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Первое послание к Тимофею, 18, 2 // Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 11. СПб., 1905. С. 754.

3 Евагрий Понтийский. Слово о молитве 51 // Евагрий Понтийский. Творения. М., 1994. С. 82.

4 Москаленко В. М. Созависимость при алкоголизме. С. 93–94.

схожим образом, как и покаяние в грехах. Всё начинается с изменения помыслов и осознания своего состояния. Б. и Дж. Уайнхолды начинают процесс лечения созависимости с серии вопросов, которые помогут человеку осознать степень его болезненного состояния⁵. Исследователи считают, что человеку для исправления состояния созависимости необходимо прибегать к рефлексии и осознавать свои мысли и действия, чтобы не возвращаться к выученным болезненным моделям⁶.

Неосознанность поведения составляет основную сложность лечения созависимости. Созависимые считают, что проблемы только у их значимых зависимых, а они точно знают, как необходимо поступать и ведут себя правильно. Неосознанность своего поведения в православном аскетическом наследии именуется «неведением». Прп. Марк Подвижник считал неведение одной из главных причин нравственных падений и развития страстей⁷. В большинстве случаев данный термин обозначает отсутствие знаний, полученных с опытом или вычитанных, в области духовной жизни и духовных опасностей. По причине неведения человек не ищет общения с Богом, не осознает совершенных грехов и не встаёт на путь исправления. При этом процесс самопознания и исследования духовной жизни представляется как бесконечный процесс. Прп. Пётр Дамаскин замечает, что человек всегда должен параллельно приобретать истинное знание и считать себя несведущим. Прп. Пётр формулирует это в антиномии: «Насколько кто имеет знания, настолько считает себя незнающим; и насколько не знает своего неведения и малого познания духовного, настолько считает себя знающим»⁸. Этот принцип православной аскетики размыкает человека и помогает ему прислушиваться к тем, кто хочет ему помочь.

Контроль и осознание помыслов является одной из ключевых аскетических практик в православной аскетике. Евагрий Понтийский в своем «Слове о духовном делании» говорит о власти человека над своими мыслями: «Есть восемь основных помыслов, которыми объемлются все [другие] помыслы. Первый помысел — чревоугодия, а за ним [следует] помысел блуда; третий — сребролюбия; четвертый — печали; пятый — гнева; шестой — уныния; седьмой — тщеславия, а восьмой — гордыни. От нас

5 Уайнхолд Б., Уайнхолд Дж. Освобождение от созависимости. М., 2002. С. 24.

6 Там же. С. 75.

7 Марк Подвижник, прп. Послание к иноку Николаю 23 // Добротолюбие. Т. 1. М., 2010. С. 242.

8 Петр Дамаскин, прп. Краткое изложение священного трезвения. Сергиев Посад, 2008. С. 181.

не зависит то, чтобы все эти помыслы досаждали или, наоборот, не тревожили нас; однако от нас зависит то, чтобы они задерживались или, наоборот, не задерживались в нас, чтобы они приводили или не приводили в движение страсти»⁹. Созависимость невозможно приписать ни к одному из указанных «помыслов», однако авва Евагрий акцентирует внимание на том, что для изменения своего мышления необходима работа ума, в задаче которого находится фильтрация возникающих помыслов.

Рассуждения другого подвижника — аввы Моисея из Скитской пустыни — передает прп. Иоанн Кассиан в сочинении «Собеседования», которое представляет собой сборник «интервью» с египетскими пустынноиками. Авва Моисей, как и авва Евагрий, замечает, что возникновение помыслов нам не подвластно и невозможно достичь такого состояния, при котором нас бы не беспокоили какие-либо мысли. Подвижник высказывает уверенность в том, что человек не только волен выбирать принятие или непринятие мыслей, но также со временем может изменить качество помыслов. Путь к достижению этого он предполагает следующим образом: «По большей части в нашей власти исправить качество помыслов, чтобы в наших сердцах прорастали святые, духовные помыслы, а не земные и плотские. Именно потому надо часто читать Писания и постоянно поучаться в них, чтобы тем самым предоставить себе случай для духовного воспоминания, отсюда полезны частое псалмопение, усердие в бдениях, постах и молитвах, дабы всем тем вызвать у нас прилежное сокрушение, чтобы утончённый ум не думал о земном, но созерцал небесное»¹⁰. Таким образом, авва Моисей считает, что ключевую роль в изменении мыслей несёт духовное делание.

Пользу духовных практик в лечении созависимости отмечают и представители психологического сообщества. Американская программа 12 шагов исцеления созависимости носит преимущественно религиозный характер. К примеру, шаг одиннадцатый содержит следующее утверждение от лица созависимых: «Посредством молитвы и размышлений мы искали способ улучшить наш сознательный контакт с Богом, как мы понимали его, молясь лишь о знании его воли для нас и о силе для ее исполнения»¹¹. Наиболее ярким сторонником применения духовных практик в лечении

9 *Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании 6 // Евагрий Понтийский. Творения. М., 1994. С. 96.*

10 *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования 1, 17 // Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Творения догматико-полемические и аскетические. М., 2020. С. 365.*

11 *Артемцева Н. Г. Феномен созависимости: общее, типологическое, индивидуальное. М., 2017. С. 54.*

созависимости является Ч. Уитфилд. Психолог приводит мнение У. Джеймса (1842–1910), согласно которому алкоголики — это «фрустрированные мистики». Ч. Уитфилд относит это определение и к созависимым¹². Этот термин передает стремление созависимого уйти от реальности. Созависимый замыкается в своем ложном мире и для выхода из него необходимы все средства, особенно религиозные, поскольку они подталкивают человека к поискам ответов вне его фантастического мира и направляют его идеалистические стремления в более определенное русло. Ч. Уитфилд уверен, что чтение молитв и духовной литературы добавляет мотивированности и осознанности созависимым на пути исцеления. Он считает религиозную духовность мощным двигателем выздоровления, который делает из созависимого сотворца¹³. Хотя религиозная духовность трактуется Ч. Уитфилдом в общем и зачастую агностическом смысле, под приводимые определения подходит и православная аскетика.

Признак отрицания собственного болезненного состояния тесно связан с «Невозможностью трезво мыслить». Созависимость является искажением мыслительной деятельности и подходит под описание страстей, которые рождаются от воображения о себе, поскольку сознание созависимого покрыто пеленой собственных фантазий о себе и значимом другом¹⁴. Человек живёт по законам своего замкнутого представления, контролируя и восполняя потребности зависимого. Подобное поведение он считает благотворным, хотя зачастую упреки созависимого в адрес зависимого подопечного и его болезненная забота имеют ровно противоположный эффект. Механизм этого процесса самообмана сходен с феноменом прелести. Состояние прелести тесно переплетено с феноменом неведения (неосознанности). Прп. Пётр Дамаскин пишет: «Таково лжеименное знание, оно думает, что знает то, чего никогда не знало. И оно хуже совершенного неведения, говорит Златоуст, потому что не принимает исправления от какого-либо учителя, но наихудшее неведение считает себя хорошим»¹⁵.

Под термином прелести в православной аскетике чаще всего подразумевают завышенное самомнение аскета, когда в своей фантазии он предстает как достигший много, тогда как на самом деле он проявляет крайнюю нелюбовь к людям и создает ложный образ Бога. Такой

12 Whitfield Ch. L. Co-dependence: Healing the Human Condition. Deerfield Beach (Fla.), 1991. P. 97–98.

13 Ibid. P. 448.

14 Артемцева Н. Г. Феномен созависимости. С. 24.

15 Петр Дамаскин, прп. Краткое изложение священного трезвения. С. 237.

человек замыкается в своём мнении и не воспринимает конструктивную критику. Прп. Григорий Синаит называет подобное мечтательное состояние высшим проявлением гордости: «Прелесть, говорят, обнаруживается в двух видах или, лучше, приходит и приражается в отношении к мечтанию и действиям [людей], хотя начало и причину имеет в одной гордости»¹⁶. Свт. Игнатий (Брянчанинов), признанный систематизатор православного аскетического учения о прелести, описывает некоторые случаи психического помешательства на почве прелести. Так, один подвижник Пловчанской пустыни отсек себе руку, поскольку считал, что таким образом исполняет слова Иисуса Христа: *Если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки её и брось от себя* (Мф. 5:30). Впоследствии этот человек считал, что его руку почитают как мощи в Симоновом монастыре Москвы. Это помешательство соединилось с ненавистью к людям и игнорированием советов: «Дети, жившие в монастыре по сиротству, забавлялись этим явлением (помешательством — прим. авт.) и копировали его перед глазами старца. Старец приходил в гнев, кидался то на одного, то на другого мальчика, трепал их за волосы. Никто из почтенных иноков обители не мог уверить прельщённого, что он находится в ложном состоянии, в душевном расстройстве»¹⁷.

Состояния созависимости и прелести обнаруживают много общего. Примечательно, что в большинстве случаев созависимые выступают в роли родителей, становясь «над» значимым зависимым. В своих глазах они считают себя «спасителями» и уверены, что совершают доброе дело. Однако согласно треугольнику Карпмана созависимые отношения не приносят плодов любви и якобы благие действия созависимого порождают взаимную ненависть. Треугольник действует по следующему принципу: 1) созависимый «спасает» зависимого, который предстаёт как «жертва»; 2) затем созависимый «спасатель» чувствует, что пожертвовал свои силы, взамен ничего не получил и он становится «преследователем», обвиняя зависимого во всех своих бедах; 3) зависимый, который всё это время подвергался унижению в прямой и косвенной форме, отвечает на упреки созависимого, и таким образом они меняются ролями, т. е. спасатель в итоге сам занимает позицию жертвы. В любом случае, «спасатель» остаётся овеван ореолом альтруизма и остается над зависимым¹⁸. Беспомощность зависимого наполняет жизнь созависимого

16 *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях 131 // Добротолюбие. Т. 5. М., 2010. С. 208–209.

17 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 1. М., 2014. С. 221

18 *Артемуева Н. Г.* Феномен созависимости. С. 35–37.

благородным смыслом. Иными словами, человек считает себя добродетельным, хотя на самом деле таковым не является. Он обманывает сам себя и гордится своим поведением, которое не приносит любви и решения проблем. Всё это вполне сопоставимо с описанием прелести в православной аскетике.

Е. А. Назаров, и другие специалисты по лечению созависимости, считают целью психотерапевтической реабилитации созависимых людей их личностную свободу и самостоятельность мышления¹⁹. Равно и в православной аскетике один из главных аспектов преображённого человека становится рассуждение. Прп. Иоанн Лествичник ставит рассуждение в тесной связи с любовью и смирением. Смысл этого аскетического термина заключается в том, что рассудительный подвижник обретает свободу и точность мысли, не загрязнённой действием страстей²⁰. Именно рассуждение, а не прозорливость является ключевым признаком хорошего духовника. Рассуждение предполагает не только опытную искущённость на пути духовного делания, но и просвещённость Божественной благодатью. Психотерапия не ставит перед собой цели соединения с Богом, однако и психотерапия, и аскетика подталкивают человека к очищению мысли от зависимости и созависимости.

В завершении статьи мы приведём несколько примеров поведения святых подвижников, которое можно назвать предотвращением созависимости. Палладий, еп. Еленопольский, в своем «Лавсаике» передаёт историю прп. Павла Простого. Согласно началу очерка о прп. Павле, ему долгое время изменяла жена, однако он про это не знал. Когда он застал её с любовником, то оставил всё и отправился на поиски подходящего монастыря²¹. Краткость сведений об этом подвижнике не позволяет составить полноценную психологическую картину происшедшего, но важно отметить, что Павел не зациклился на стремлении вернуть жену. Он избежал созависимости и не сделал слежку за неверной женой смыслом своей жизни. Прп. Павел не стал брать на себя ответственность за исправление жены и этим положил начало святости.

Также в Лавсаике встречается история о сребролюбивой деве, которая собирала богатства, мотивируя это тем, что ей необходимо заботиться о своей племяннице. Имение этой девы попросил прп. Макарий

19 Назаров Е. А. Наркотическая зависимость и созависимость личности в семье: дисс... канд. психол. наук. М., 2000. С. 156.

20 Дионисий (Шлёнов), игум. Иоанн Лествичник // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 418

21 Палладий Еленопольский, еп. О Павле Простом // Палладий Еленопольский, еп. Лавсаик. М., 2013. С. 110–111.

Александрийский (ок. 295–395 г.) для покупки драгоценных камней. Когда дева поинтересовалась, где же камни, прп. Макарий указал ей на устроенную богадельню, чем сподвиг деву пересмотреть своё отношение к богатству. Еп. Палладий делает следующее замечание: «Кто водится духовным разумением и Божественною любовью, тот может, и не оставляя попечения о своей душе, помогать родным в нуждах и доставлять им различные пособия, но, кто всю душу свою *поработил* заботе о родных, тот подлежит суду закона за то, что мало ценил свою душу»²². Дева была зависима от накопления имущества, а также созависима в отношениях с племянницей. Сама дева считала свою созависимость благородным проявлением любви, однако это лишало её свободы и провоцировало к стяжательству. Эта история осуждает подобное поведение и показывает, что человек, помогая родственникам, не должен сорастворяться в этих отношениях.

Таким образом, созависимость является ограничением человеческой свободы. Созависимость, как и зависимость, прежде всего является искажением мыслительной деятельности. Аспекты этого психологического расстройства подходят под описание страсти и прелести в православной аскетике: 1) созависимый одержим значимым другим; 2) созависимый теряет контроль над своей жизнью; 3) созависимый не мыслит трезво, пребывая в своих фантазиях; 4) созависимый отрицает свою проблему и обвиняет значимого другого во всех; 5) созависимое поведение ухудшает ситуацию в отношениях и не решает проблем. Данный психологический феномен во многом излечивается через осознание пациентом своего положения и осмысленную работу над собой, которая предполагает ответственность за свои поступки. Этапы этой работы сходны с процессом покаяния, как он описан в патристических текстах. Более того, засвидетельствовано, что вера в Бога является сильным мотиватором на пути исправления созависимого. Эти совпадения наталкивают на мысль о необходимости тесного сотрудничества между психологической наукой и богословием, поскольку таким образом может быть достигнут целостный подход к лечению феномена созависимости, обеспечивающий психологическое здоровье и жизненную мотивацию.

22 Палладий Еленопольский, еп. О Макарии Александрийском // Палладий Еленопольский, еп. Лавсаик. С. 24–25.

Источники

- Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // *Добролюбие*. Т. 5. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2010. С. 176–211.
- Евагрий Понтийский.* Творения / пер. с греч. и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 1 / под ред. О. И. Шафрановой. М.: Паломник, 2014.
- Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Первое послание к Тимофею // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 11. СПб.: СПбДА, 1905. С. 618–756.
- Иоанн-Кассиан Римлянин, прп.* Творения догматико-полемиические и аскетические. М.: Сибирская благовонница, 2020.
- Марк Подвижник, прп.* Послание к иноку Николаю // *Добролюбие*. Т. 1. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2010. С. 436–451.
- Палладий Еленопольский, еп.* Лавсаик. М.: Благовест, 2013.
- Петр Дамаскин, прп.* Краткое изложение священного трезвения. Сергиев Посад: ТСЛ, 2008.

Литература

- Артемова Н. Г.* Феномен созависимости: общее, типологическое, индивидуальное. М.: Институт психологии РАН, 2017.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Иоанн Лествичник // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 404–431.
- Москаленко В. М.* Созависимость при алкоголизме и наркомании. М.: Анахарсис, 2002.
- Назаров Е. А.* Наркотическая зависимость и созависимость личности в семье: дисс...канд. психол. наук. М.: Институт дошкольного образования семейного воспитания, 2000.
- Уайнхолд Б., Уайнхолд Дж.* Освобождение от созависимости / пер. с англ. А. Г. Чеславской. М., 2002.
- Whitfield Ch. L.* Co-dependence: Healing the Human Condition. Deerfield Beach (Fla.): Health Communications, 1991.

БИБЛЕИСТИКА

ОБРАЗ МЕЛХИСЕДЕКА
В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ
И ТАРГУМАХ
В КОНТЕКСТЕ
СОВРЕМЕННЫХ
ИСТОРИКО-
ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Михаил Всеволодович Ковшов

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики,
учёный секретарь кандидатского диссертационного совета № 1
Московской духовной академии
доцент кафедры библеистики Перервинской духовной семинарии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
paul.quest@nextmail.ru

Диакон Иоанн Викторович Попов

студент магистратуры Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ioannpopov230@gmail.com

Священник Александр Александрович Тодиев

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

проректор по учебной работе,

заведующий кафедрой богословия,

доцент кафедры библеистики Перервинской духовной семинарии,

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

al.todiev@ya.ru

Для цитирования: *Ковшов М. В., Попов И. В., диак., Тодиев А. А., свящ.* Образ Мелхиседека в Ветхом завете и Таргумах в контексте современных историко-филологических исследований // Вопросы богословия. 2022. № 1 (7). С. 37–52. DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.003

Аннотация

УДК 27-278

В статье рассматриваются отрывки Священного Писания Ветхого Завета, в которых упоминается Мелхиседек, царь Салимский. Кроме того, анализируются такие темы, как: представление о Мелхиседеке в Пятикнижии; царство Мелхиседека; священство Мелхиседека; представление о Мелхиседеке в Псалтири. В статье рассмотрены теории современных ученых, основанные на изучении недавно обнаруженных рукописей и артефактов. Разбираются теории северной и южной локализации древнего города Салима, который принято считать древним названием Иерусалима. Рассматривается вопрос о причине написания 109 коронационного псалма, гипотезы его возникновения и использования. Раскрывается представление о Мелхиседеке в Таргумах.

Ключевые слова: Мелхиседек, Давид, Салим, Иерусалим, Седек, царь, священство, теофорные имена, старое название Салима, Таргумы.

The Image of Melchizedek in the Old Testament and the Targums in the Context of Modern Historical and Philological Research

Mikhail V. Kovshov

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies,
Academic Secretary of Candidate's Dissertational Counsel № 1
at the Moscow Theological Academy,

Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Perervinskaya Theological Seminary

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
paul.quest@nextmail.ru

Deacon Ioann V. Popov

MA Student at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
ioannpopov230@gmail.com

Priest Alexander A. Todiev

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

Vice-Rector for Academic Affairs,
Head of the Department of Theology,

Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Perervinskaya Theological Seminary,

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
al.todiev@ya.ru

For citation: Kovshov Mikhail V., Popov Ioann V., deacon, Todiev Alexander A., priest. (2022) "The Image of Melchizedek in the Old Testament and the Targums in the Context of Modern Historical and Philological Research". *Theological Questions*, no. 1 (7), pp. 37–52 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.003

Abstract. The article examines the passages of the Holy Scriptures of the Old Testament, which mention Melchizedek, king of Salem. In addition, the following topics are analyzed: The idea of Melchizedek in the Pentateuch; the Kingdom of Melchizedek; the Priesthood of Melchizedek; The idea of Melchizedek in the Psalter. The article discusses the theories of modern scientists based on the study of recently discovered manuscripts and artifacts. The theories of the northern and southern localization of the ancient city of Salim, which is considered to be the ancient name of Jerusalem, are being analyzed. The question of the reason for writing the 109th coronation psalm, the hypothesis of its origin and use is considered. The idea of Melchizedek in targums is revealed.

Keywords: Melchizedek, David, Salem, Jerusalem, Zedek, king, priesthood, theophoric, Salim's old title, targums.

Введение

Образ Мелхиседека занимает исключительное место в Священном Писании, поскольку всё, касающееся этой личности, окутано тайной. О Мелхиседеке лишь дважды упоминается в Ветхом Завете, а именно, в Быт. 14, 18 и в Пс. 109, 4. Эти два отрывка, на первый взгляд, не дают достаточной информации о царе Салимском; однако стоит лишь ознакомиться с ними более детально, как складывается совершенно иное восприятие «священника Бога Всевышнего» (Быт. 14, 18).

Мелхиседек в Пятикнижии

О Мелхиседеке впервые упоминается в Книге Бытия 14, 18–20, где раскрываются обстоятельства его появления в истории древнего Израиля. Четырнадцатая глава начинается с описания объединения царей в альянс, а затем говорится о сражении, при котором племянник Аврама Лот попадает в плен. После того, как Аврам узнаёт о судьбе племянника, он собирает войско из своих рабов, преследует неприятеля и освобождает Лота. Когда Аврам возвращается после победы, навстречу ему выходит царь Салимский Мелхиседек — священник Бога Всевышнего, который вынес ему хлеб и вино. Затем Мелхиседек благословляет Аврама, а последний даёт десятую часть из добычи царю Салимскому.

Царство Мелхиседека

Имя Мелхиседек (др.-евр. מֶלְכִי־צֶדֶק — Малкí Цэдэк) с еврейского буквально переводится как «царь праведности» или «царь правды». Возникает вопрос, является ли оно личным или же тронным именем?

На протяжении всего Священного Писания, в особенности в Пятикнижии, мы можем видеть, что Бытописатель при упоминании знаковых личностей даёт своего рода «информационную справку», описывая родословие, количество лет жизни, происхождение и т. п.¹ В повествовании Быт. 14, 18–20, напротив, нет подобной информации, за исключением упоминаний о том, что Мелхиседек был царём Салима и священником Бога Всевышнего. Поскольку мы не имеем информации о происхождении Салимского царя, говорить о личном имени довольно сложно. Отнесение

1 Быт. 5, 21–27; Быт. 11, 11.

имени Мелхиседек к разряду тронных является более вероятной версией, поскольку в Священном Писании встречается похожее имя Адониседек (אֲדֹנִי־יְהוָה — с др.-евр. «Господь мой праведен» (Нав. 10, 1–3). Адониседек так же, как и Мелхиседек, был царём Иерусалима, отсюда возникает теория «тронных имен». Эта гипотеза основана на том, что человек, занимающий должность правителя, должен был принять тронное имя. Старое имя больше не употреблялось по отношению к царю, поскольку «умирало» вместе с человеком. Возможно, поэтому Бытописатель умолчал о родословии и событиях жизни Салимского царя.

В подтверждение вышеуказанного предположения нужно сказать о том, что имена Мелхиседек и Адониседек относятся к группе «теофорных имен» (от греч. — θεός, Бог и φόρος — несущий). Теофорные имена включают в себя божественные титулы: царь — מלך, Господин мой — אֲדֹנִי². По всей видимости, «Мелхиседек» является не личным именем, но нарицательным или тронным. Маловероятно, чтобы теофорным именем мог быть назван человек, не занимавший наивысшую должность в обществе.

Салим — царский город Мелхиседека

В Книге Бытия говорится о том, что Мелхиседек был царем города Салима (שָׁלִים מֶלֶךְ) (Быт. 14, 18). На данный момент в библейской науке сложилось две гипотезы локализации Салима. Приверженцы первой считают, что Салим — это древнее название Иерусалима; сторонники второй полагают, что древний Салим находился севернее Иерусалима и отождествление этих двух городов невозможно.

До наших дней дошли некоторые источники, в которых Салим отождествляется с Иерусалимом. Впервые отождествление Салима с Иерусалимом встречается в кумранском апокрифе Книги Бытия (1QGenAp 22)³. Автор этого текста в 13 стихе приводит уточнение «пришел в Салем, который

2 *Мень А. прот.* Библиологический словарь. Т. 3. М., 2003. С. 227.

3 «И услышал царь Содомы, что Авраам вернул всех пленных и всю добычу, и отправился, чтобы встретить его, и пришел он в Салим, который есть Иерусалим, а Авраам расположился лагерем в долине Шаве, она же долина Царская, на равнине Бет Керем. Мелхиседек, царь Салима, вынес еду и питье Аврааму и всем людям его, которые (были) с ним. И был он священником Бога Всевышнего, и благословил он Авраама, и сказал: «Благословен Авраам от Бога Всевышнего, Господа небес и земли, и благословен Бог Всевышний, который передал врагов твоих в руки твои». А он дал ему десятую часть от всего имущества царя Элама и союзников его (1QGenAp 22, 13–17). См.: Тексты Кумрана / введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб., 1996. С. 356.

есть Иерусалим», однако не даёт более никакой информации, кроме географической ссылки на расположение войск Аврама на равнине Бет Керем, долине Шаве. Апокриф Книги Бытия был написан в промежутке от 50 г. до н. э. до 70 г. н. э.⁴ Возникает вопрос, на чём основывает свое утверждение о тождестве Салима и Иерусалима автор данного текста? Можно предположить, что отождествление было основано на более ранней традиции, и для современников автора апокрифа Книги Бытия данное утверждение было само собой разумеющимся. Отсюда становится понятным, почему автор не даёт более никакой информации об этом городе.

В Псалтири имеется место, в котором Салим выступает в параллели с Иерусалимом: «*И было в Салиме жилище его, пребывание его на Сионе*» (Пс. 75, 3). Следовательно, отрывки из Быт. 14, 18 и Пс. 75, 3 указывают на отождествление Салима и додавидического Иерусалима. С другой стороны, вышеприведённая аргументация не является бесспорной. Фред Хортон предложил свою гипотезу понимания 75 псалма, которая, в свою очередь, указывает на северную локализацию Салима. Хиазм, имеющийся во 2–3 стихе 75 псалма «*Ведом в Иудее Бог; у Израиля велико имя Его. И было в Салиме жилище Его и пребывание Его на Сионе*», отсылает к Израилю как к Северному царству. Отсюда следует, что Салим должен идентифицироваться как северный город⁵. Однако примеры такого рода не являются исчерпывающим доказательством того, что Салим находился на севере.

Историческое происхождение Иерусалима более подробно раскрывает Иосиф Флавий в «Иудейской войне» и «Иудейских древностях». В первом произведении говорится о том, что царь и создатель древнего Иерусалима есть никто иной, как «царь праведный». Флавий не называет его Мелхиседеком, однако даёт дословный перевод его имени⁶ и указывает, что он был первым священником и жрецом Бога (καὶ ἱερέα γένεσθαι τοῦ θεοῦ). Следует отметить, что, согласно «Иудейской войне», создателем Первого Храма был не Соломон, а Мелхиседек, что противоречит Священному Писанию. Иосиф Флавий пишет, что именно «царь праведный» изменил название города Салим на Иерусалим⁷. Измене-

4 Тексты Кумрана. С. 344.

5 Horton F. L. The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle of Hebrews. New York (N. Y.), 1976. P. 50.

6 Следуя Иосифу Флавию, можно предположить, что наименование «праведный царь» является тронным именем.

7 «Первым же основателем города был ханаанский владыка, звавшийся на местном наречии «царь праведный», каковым он и был на самом деле. Потому он и был первым жрецом Бога и первым строителем Храма, отчего и дал городу, что прежде назывался

ние названия можно объяснить этимологически. Из «Иудейских древностей» видно, что царя салимского жители признавали «праведным царем». Благодаря своей праведности он был удостоен стать служителем Богу⁸ и первым строителем Храма. Салим (סַלִּימ) с древнееврейского переводится как «мир, спокойствие». Это изначальное, древнее название города, согласно Иосифу Флавию. После же того, как царь и священник Салима строит Храм, к древнему названию города добавляется слово ἱερών. С помощью прибавления одного из титулов⁹ правителя к древнему названию города получается совсем иное наименование¹⁰. Если Иосиф Флавий и автор апокрифа Книги Бытия говорят об одном и том же, то можно утверждать, что «традиция отождествления» существовала на рубеже I в. до н. э. и I в. н. э., имея определённое обоснование.

Гипотезы о северной локализации древнего Салима придерживается Джон Гэмми. В Пятикнижии название города «Салим» употребляется единожды в Быт. 14, 18 и более не встречается. Гэмми в своей статье «Locī of the Melchizedek Tradition of Genesis 14, 18–20» приводит ряд фактов, противоречащих отождествлению Салима с Иерусалимом. Он указывает, что при упоминании Иерусалима в доизраильский период использовалась приставка (префикс) «uru» — Урусалим. Гэмми приводит клинописные таблички, относящиеся к 1550–1292 годам до н. э. В них¹¹ содержится переписка между фараонами XVIII династии и правителем Урусалима Абди-Хебой. Помимо этого, Гэмми указывает на упоминание города Салима в «храмовых списках Рамессеума», которые датируются XII в. до н. э., во время правления фараона Рамзеса II. В данных списках говорится о Салиме как о городе, находящемся значительно севернее Иерусалима¹². Исходя из исследования Джона Гэмми, отождествление этих двух городов невозможно¹³.

Согласно Евангелию от Иоанна, Салим находился вблизи Енона: «А Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды» (Ин. 3, 23–24). Доказательство такой локализации

Солимом, имя Иерусалима. Но ханаанеяне были изгнаны царем евреев Давидом, который поселил здесь собственный народ» (Иосиф Флавий. Иудейская война. М., 2008. С. 408).

8 Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1. Кн. 1–12. М., 2002. С. 54.

9 «ἱερέα γενέσθαι τοῦ θεοῦ». Josephus. Jewish Antiquities. Books I–IV // Josephus. Vol 1. Cambridge (Mass.), 1961. P. 88.

10 «τὴν μέντοι Σολυμᾶ ἕστερον ἐκάλεσεν Ἱεροσόλυμα» // Ibid.

11 Таблички из Тель эль-Амарны, или Амарнские письма.

12 Gammie J. G. Locī of the Melchizedek Tradition of Genesis 14:18–20 // JBL. 1971. Vol. 90. P. 389.

13 Ibid. P. 390.

сохранилось в произведении под названием «Паломничество Эгерии». Этот текст был написан приблизительно в конце IV в. Имя автора не сохранилось, рукопись состоит из 87 листов. В «Паломничестве» Салим отождествляется с поселением возле Иордана. Сама паломница описывает увиденное весьма подробно: «Идя этим путём, я видела на берегу реки Иордана долину весьма прекрасную и приятную, обилующую виноградниками и деревьями, потому что там было много превосходной воды. В этой долине есть большое поселение, которое теперь называется Седима. И так, в этом поселении, находящемся среди равнины, в центре есть пригорок небольшой, но сделанный так, как обыкновенно делаются надгробия, и притом большая. Там на верху есть церковь, а внизу, кругом пригорка, видны большие древние основания. Теперь в поселении живут некоторые толпы. Я, увидав столь прелестное место, спросила: какое это столь приятное место? Тогда мне сказали: это есть город царя Мельхиседека, называвшийся прежде Салем, откуда теперь, в испорченной речи, поселение зовется Седима. На этом пригорке, лежащем в центре поселения, на верху его, постройка, которую видишь, есть церковь; эта церковь называется теперь на греческом языке *ori melchis et haec* (т. е. Мелхиседек). И это есть место, где принёс Мельхиседек Богу чистые жертвы, то есть хлеба и вино, как это про него написано»¹⁴. Автор говорит о древности основания города. Согласно преданию местных жителей, а именно, настоятеля «из отшельников», древние руины относятся к городу царя Мелхиседека. Из дальнейшего текста очевидно, что отшельник знаком с местным преданием. Он рассказывает паломнице о пути Авраама: «И эта прямая дорога, которая, как вы видите, проходит между рекою Иорданом и этим поселением, есть та, по которой возвратился Святой Авраам после убиения языческого царя

14 “*Nam in ea valle vicus erat grandis, qui appellatur nunc Sedima. In eo ergo vico, qui est in media planitie positus, in medio loco est monticulus non satis grandis, sed factus sicut solent esse tumbae, sed grandes: ibi ergo in summo ecclesia est et deorsum per girum ipsius colliculi parent fundamenta grandia antiqua, nunc autem in ipso vico turbae aliquantae commanent. Ego autem cum viderem locum tam gratum, requisivi, quisnam locus esset ille tam amoenus. Tunc dictum est mihi: «haec est civitas regis Melchisedech, quae dicta est ante Salem, unde nunc corrupto sermone Sedima appellatur ipse vicus. Nam in isto colliculo, qui est medio vico positus, in summitatem ipsius fabricam quam vides ecclesia est, quae ecclesia nunc appellatur Graeco sermone +OPU+ Melchisedech. Nam hic est locus, ubi optulit Melchisedech hostias Deo puras, id est panes et vinum, sicut scriptum est eum fecisse»* (*Egeria. Itinerarium peregrinatio*, XIII. URL: http://www.intratext.com/IXT/LAT0719/_PD.HTM. Русский перевод приведён по: Паломничество по святым местам конца IV века / изд., пер., предисл. и объясн. И. В. Помяловского // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2 (20). С. 122–124.

Ходоллогора, на возвратном пути в Содом, когда ему вышел на встречу Святой Мельхиседек, царь Салимский»¹⁵. Затем Эгерия спрашивает, рядом ли находится место, где совершал крещение Иоанн Креститель. И получает ответ: «вот здесь, в двухстах шагах; и если хочешь, я проведу вас туда пешком»¹⁶.

Отсюда следует, что в IV в. существовала не только традиция отождествления Салима с Иерусалимом¹⁷, но сохранялось предание и о северном Салиме, находящемся вблизи Енона.

Священство Мелхиседека

В 14 главе Книги Бытия говорится, что Мелхиседек был не только царём Салима, но и священником Бога Всевышнего (Быт. 14, 18). Основная обязанность священников заключалась в принесении жертв Богу как за собственные грехи, так и за грехи народа, что регламентирует 16 глава Книги Левит.

Самое первое упоминание о принесении жертв Богу Всевышнему встречается в начале Книги Бытия: «*Каин принёс от плодов земли дар Господу, и Авель также принёс от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел*» (Быт. 4,3–5). Отсюда следует, что с самого своего сотворения человек приносил жертвы Богу. Это можно назвать священническим служением Ветхого Завета до формирования постоянного священнического класса. Возникает вопрос, каким образом Мелхиседек смог удостоиться священнической власти? Святитель Иоанн Златоуст выдвигает интересную гипотезу о том, что Мелхиседек является саморукоположенным священником. Он взял на себя такую ответственность, поскольку на тот момент времени не существовало постоянного класса священников¹⁸. Эту практику можно считать нормальной для эпохи патриарха Авраама. Можно также предположить, что священство Мелхиседек получил и принял в силу своего особого положения, о чем будет сказано далее.

15 “Nam ecce ista via, quam videtis transire inter fluvium Iordanem et vicum istum, haec est qua via regressus est sanctus Abraham de caede Codollagomor, regis gentium, revertens in Sodomis, qua ei occurrit sanctus Melchisedech, rex Salem”. (*Egeria. Itinerarium peregrinationis*, XIII. Рус. пер.: Паломничество по святым местам конца IV века // Указ. соч. С. 122–123.

16 См.: Там же. С. 124.

17 Подробнее см. в.: *Маштакова А. Г.* Салим и Иерусалим: традиция отождествления. // *Вспомогательные исторические дисциплины*. СПб., 2013. Вып. 32. С. 321–330.

18 См.: *Iohannes Chrysostomus*. In *Genesim*. Homilia XXXV // PG. T. 53. Col. 328.

Библейское повествование о Мелхиседеке в 14 главе книги Бытия является первым упоминанием в Ветхом Завете, где человек объединяет в себе священнические и царские обязанности. В ветхозаветной истории описываются случаи, когда благословение и первородство получались хитростью (Быт. 25, 29–34; 27, 18–23). Также имеет место и такое, когда первородство предопределялось не старшему сыну, согласно обычаю, но другому. Это история из Книги Бытия, когда служанка Авраама родила ему сына, однако Сарра потребовала, чтобы он выгнал Агарь и Измаила¹⁹. Согласно закону, первенство принадлежало сыну служанки, но Господь повелевает Аврааму сделать так, как говорит жена, и обещает из семени Исаака возвести великий народ²⁰.

Ветхозаветные первенцы мужского пола имели особое положение, а с возрастом и особую власть среди своих младших братьев. Поскольку первенцы являлись наследниками, они, по сути, заменяли своего отца, автоматически получая такую же власть. В книге Исход Господь Сам наделяет первенцев особым статусом: *«И сказал Господь Моисею, говоря: освяти Мне каждого первенца, разверзающего всякие ложесна между сынами Израилевыми, от человека до скота, [потому что] Мои они»* (Исх. 13, 1–2). Главенство первенцев в священническом служении прекращается после того, как евреи создают золотого тельца: *«И сказал Господь Моисею, говоря: вот, Я взял левитов из сынов Израилевых вместо всех первенцев, разверзающих ложесна из сынов Израилевых [они будут взамен их]; левиты должны быть Мои»* (Чис. 3, 11–12). Данный отрывок показывает, что на место первенцев для служения Господу, по Его же повелению, возводится колено Левия. Создается священнический класс, который должен взять на себя священнические обязанности, пребывая в верности Богу. Можно предположить, что Мелхиседек имел повеление от Самого Господа и вполне законно был священником в Салиме. В противном случае он не мог бы благословить Авраама, когда последний отблагодарил царя салимского десятой частью из добытого за благословение.

19 *«и сказала (Сарра) Аврааму: выгони эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком»* (Быт. 21, 10).

20 *«Но Бог сказал Аврааму: не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее, ибо в Исааке наречется тебе семья»* (Быт. 21, 12).

Представление о Мелхиседеке в Псалтири

Имя «Мелхиседек» встречается также в Пс. 109, 4: «אַתָּה־כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבָרְתִי»²¹, что буквально переводится как «Ты священник вовек по слову Моему, Мелхиседек». Давид, таким образом, становится «новым Мелхиседеком», обладающим правами древних царей Салима и имеющим законные права на священство и царство.

Этот стих немалое число современных учёных относят к так называемым «царским гимнам»²¹. Известный немецкий теолог Бернхард Дум настаивает на том, что отрывок следует отнести к Маккавейскому периоду, а именно, к 142–134 г. до н. э., времени жизни Симона Маккавея²². В основу данной гипотезы легло то, что 1 Книга Маккавейская, а именно отрывок: «*Иудеи и священники согласились, чтобы Симон был у них начальником и первосвященником навек, доколе восстанет Пророк верный*» (14, 41), весьма схожа по своей тематике с Пс. 109, 4. Тем не менее, подавляющее большинство учёных относят Пс. 109 к периоду монархического правления царя Давида. Дэвид Хей поддерживает версию написания псалма во времена Давида. Он объясняет факт схожести с 1 Мак. 14, 41 тем, что Маккавеи использовали Пс. 109, 4 для подтверждения своих прав на первосвященство и царство²³. Помимо этого, выдвигаются предположения, что Пс. 109 входил в список песнопений коронационной церемонии²⁴. Это делает гипотезу Дэвида Хея более аргументированной.

Приняв данный титул, израильский царь становился законным наследником, царем и священником, как и Мелхиседек. Он объединял в себе две функции — священника и царя, который мог совершать некоторые жертвоприношения (1 Цар. 13, 9²⁵; 2 Цар. 6, 12–13²⁶; 17²⁷;

21 Leslie C. A. Word Biblical Commentary, Psalms 101–150. Vol 21. Nashville (Tenn.), 2002. P. 111.

22 Duhm D. B. Die Psalmen Erklärt. Nashville (Tenn.), 2018. P. 398–399.

23 Hay D. M. Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity. Atlanta, 1973. P. 24.

24 Leslie C. A. Word Biblical Commentary, Psalms 101–150. P. 112.

25 «И сказал Саул: приведите ко мне, что назначено для жертвы всесожжения и для жертв мирных. И вознес всесожжение» (1 Цар. 13, 9).

26 «Когда донесли царю Давиду, говоря: «Господь благословил дом Аведдара и все, что было у него, ради ковчега Божия», то пошел Давид и с торжеством перенес ковчег Божий из дома Аведдара в город Давидов. И когда несшие ковчег Господень проходили по шести шагов, он приносил в жертву тельца и овна» (2 Цар. 6, 12–13).

27 «И принесли ковчег Господень, и поставили его на своем месте посреди скинии, которую устроил для него Давид; и принес Давид всесожжения пред Господом и жертвы мирные» (2 Цар. 6, 17).

3 Цар. 8, 62–64²⁸). Восприняв титул «царя-священника», правитель мог надевать некоторые (перво)священнические одежды. Во 2 книге Царств описывается случай, когда царь Давид был одет в льняной ефод (2 Цар. 6, 14²⁹). В то же время именно Мелхиседек является уникальной личностью в ветхозаветной истории, поскольку только он в полной мере объединял в себе царские и священнические функции. Царь Давид, например, не имел законных оснований быть полноправным (перво)священником, поскольку, в отличие от Мелхиседека, был ограничен законом (Чис. 3, 11–12).

Образ Мелхиседека в Таргумах

Данный пункт посвящен рассмотрению личности Мелхиседека в трех Таргумах, что позволит изучить образ Салимского царя в литературе, не относящейся ни к апокрифам, ни к эсхатологическим произведениям.

Таргум Онкелоса ³⁰	Таргум Псевдо-Ионатана ³¹	Таргум Неофити I ³²
17 מלכא דסדום ונפק לקדמותיה בתר דתב מלממחי ית כדר לעמ' וית מלכיא די עמיה למישר מפנא הוא אטר בית ריפא דמלכא:	17 ונפק מלכא דסדום לקדמותיה בתר דתב מלממחי ית מליממחי ית כדר לעמר וית מלכיא דעימיה למישר מפנא הוא בית רסא דמלכא	17 ונפק מלכא דסדום לקדמותיה מן בתר די חזר מן דקטל ית כדר לעמ' וית מלכיא דהון עמיה במישר פרדסא היא משרה דמלכא
18 ומלכי צדק מלכא דירושלם אפיק לחים וחמר והוא משמש קדם אל עילא:	18 ומלכא צדיקא הוא שם בר נח מלכא דירושלים מלכ לקדמות אברם ואפיק ליה לחים וחמר ובהיא זימנא הוה משמש קדם הוה משמש קדם הוה משמש קדם אלקא עילא	18 ומלכא צדק מלכא דירושלם מלכא שם רובה הוא שם רובה אפק לחם וחמר והוא הוה כהן משמש הוה כהן משמש בכהנת' רבת דם אלהא עילא
19 וברכיה ואמר בריך אברם אל קדם אל עילא דקנגנה שמנא וארעא:	19 וברכיה ואמר בריך אברם מן אלקא עילא דבגין צדיקיא קנא שמיא וארעא	19 וברוך יתיה ואמר בריך הוא אברם קדם אלהא עילא דבמימריה קנה שמים וארעא

- 28 «И царь и все Израильтяне с ним принесли жертву Господу. И принес Соломон в мирную жертву, которую принес он Господу, двадцать две тысячи крупного скота и сто двадцать тысяч мелкого скота. Так освятили храм Господу царь и все сыны Израилевы. В тот же день освятил царь среднюю часть двора, который пред храмом Господним, совершив там всесожжение и хлебное приношение и вознеся тул мирных жертв, потому что медный жертвенник, который пред Господом, был мал для помещения всесожжения и хлебного приношения и тука мирных жертв» (3 Цар. 8, 62–64).
- 29 «Одет же был Давид в льняной ефод» (2 Цар. 6, 14).
- 30 Sperber A. The Pentateuch According to Targum Onkelos. Leiden, 1992. (The Bible in Aramaic; 1).
- 31 Pseudo-Jonathan to the Pentateuch: Text and Concordance. URL: http://cal.huc.edu/get_a_chapter.php?file=81001&sub=114&cset=H&cLen=5.
- 32 Targum Neofiti I. URL: http://cal.huc.edu/get_a_chapter.php?file=54001&sub=114&cset=H&cLen=5.

<p>20 וְבָרַךְ אֶל עֵילָאָה דְמִסַּר סְנַאָךְ בִּידְךָ וְהִבּ לִיהּ חַד מִן עֶסְרָא מְכוּלָּא:</p>	<p>20 וּבְרִיךְ אֶלְקָא עֵילָאָה דְעֵבֵד סְנַאָךְ כְּתָרִיסָא דְמִקְבֵּל מַחְתָּא וִיהִב לִיהּ חַד מִן עֶשְׂרֵת יַכְל מְכֵל</p>	<p>20 וּבְרוּךְ הוּא אֱלֹהֵי עֵילֵיא דִּי תְּבֵר בְּעֵלֵי דְבִבְךָ קִדְמָךְ וִיהִב לֵהּ חַד מִן עֶשְׂרֵה מִן כְּלֵה</p>
<p>17 Царь Содома вышел к нему, возвращавшись после поражения Кедарлаомера и царей, которые были с ним, на равнину Мафена, которая была местом скачек царя.</p>	<p>17 Когда он вернулся после поражения Кедарлаомера и царей, которые были с ним, царь Содома вышел встретить его на равнину, которая была местом для скачек.</p>	<p>17 И вышел царь Содома навстречу ему, после того как он возвращался после убийства Кедарлаомера и прочих царей, бывших с ним, в долине «садов», (которая) долина царская.</p>
<p>18 И Малхиседек, царь Иерусалима, принес хлеб и вино, и он был служителем перед Бог Всевышний,</p>	<p>18 И царь правды, он же Сим, сын Ноя — царь Иерусалима, вышел на встречу Авраму и принес ему хлеб и вино, тогда он служил перед Богом Всевышним.</p>	<p>18 И Мелхиседек царь Иерусалима — царь Сим Великий, он Сим Великий вынес хлеб и вино, так как он был священник, служившим главным перед Богом Всевышним.</p>
<p>19 и он благословил его и сказал: «Благословен Аврам перед Бог Всевышний, чьим владением являются небо и земля;</p>	<p>19 И благословил его и сказал «Благословен Аврам от Бога Всевышнего, который ради праведника создал небо и землю.</p>	<p>19 И благословил его он и сказал, Благословен Аврам пред Богом Всевышним, который сотворил небо и землю.</p>
<p>20 И благословен Бог Всевышний, который предал твоих врагов в твои руки». И он дал ему одну из десяти частей.</p>	<p>20 И Благословен Бог Всевышний, который сотворил врагов твоих как щит, принимающий удары». И он (Аврам) дал десятую часть принесшего обратно от всего.</p>	<p>20 И благословен Бог Всевышний сокрушивший врагов твоих, и отдал десятину из всего.</p>

Таргум Онкелоса весьма схож с уже разобранным повествованием из Быт. 14, 17–20. Критических разночтений не встречается, кроме упоминания равнины Мафена (מַפְנֵי). Можно предположить, что данное название равнины является синонимом долины Шаве (הַשָּׁב).

Совершенно иной образ Мелхиседека возникает в двух последующих Таргумах. Таргумы Неофити и Псевдо-Ионатана, как и Таргум Онкелоса, весьма схожи в передаче повествования из Быт. 14, 17–20, однако имеют одну особенность, которая делает эти два произведения уникальными. В них имеется вставка, которая не встречается больше нигде, а именно: ומלכא דצק מלכא דירור (Таргум Псевдо-Ионатана 14, 18) и ומלכא דצק מלכא דירור (Таргум Неофити 14, 18). Две указанные вставки говорят

о том, что Мелхиседек есть Сим, сын Ноя — такого учения придерживаются иудеи. Написание Таргума Псевдо-Ионатана исследователи датируют промежутком между разрушением Второго Иерусалимского храма (70 г. н. э.) и восстаниями Симона Бар-Кохбы (131–135 г. н. э.)³³. Согласно иудейским преданиям, автором Таргума Псевдо-Ионатана является Ионатан бен Уззиэль, ученик Гилеля Старшего, который жил в конце I — начале II в. до н. э. В то же время имеются предположения, что Таргум подвергся серьезной редактуре в IV–V вв.³⁴ Таким образом, утверждать, что в конце I — начале II в. существовало учение об отождествлении Мелхиседека и Сима, с точной уверенностью невозможно.

Иудеи считают Мелхиседека из Быт. 14, 18 Симом, сыном Ноя; такой же точки зрения придерживался и преподобный Ефрем Сирийский³⁵. Фред Хортон предположил, что евреи отождествили Сима и Мелхиседека с целью исключить появление таинственной неизвестной личности в Торе³⁶. Мартин Макнамара приводит гипотезу³⁷ Симона Марселя, согласно которой подобное отождествление в среде евреев было вызвано смущением иудеев тем фактом, что Аврам поклонился и дал десятину Мелхиседеку.

Хортон также составил таблицу с расчетами продолжительности жизни от Сима до Авраама на основании 11 главы Книги Бытия³⁸. Он приходит к выводу о том, что Сим жил еще 210 лет после рождения Авраама. Исходя из этих расчетов, можно предположить, что отождествление Мелхиседека с Симом могло произойти из-за подобных хронологических вычислений. В таком случае получается, что Аврам поклонился, принял благословение и дал десятину не иноплеменнику, но напротив, своему старшему соплеменнику. В таком случае он просто проявил уважение к старшему в своём роду.

33 Flesher P. V. M., Chilton B. *The Targums: A Critical Introduction*. Boston (Mass.), 2011. P. 169–198.

34 Битнер К. А. Кумранская редакция «Песен раба Господня» (Свиток 1QISA) как историко-культурный источник. СПб., 2016. С. 32.

35 Ефрем Сирийский, *прп.* Толкование на первую книгу, то есть на Книгу Бытия. // *Ефрем Сирийский, прп.* Творения. Т. 6. М., 1995. С. 277

36 Horton F. L. *The Melchizedek Tradition*. P. 114–115.

37 McNamara M. Melchizedek Gen 14, 17–20 in Targums, in *Rabbinic and Early Christian Literature* // *Biblica*. 2000. Vol. 81 (1). P. 15.

38 Сим родил Арфаксада, было Симу 102 года, Арфаксад родил Кина (Каинана) и было ему 35 лет, Сала родил Евера и было ему 30 лет, Евер родил Фалека и было ему 34 года, Фалек родил Регу и было ему 30 лет, Рега родил Серуха и было ему 32 года, Серух родил Нахора и было ему 30 лет, Нахор родил Фарру и было ему 29 лет, Фарра родил Аврама и было ему 70 лет. См.: Horton F. L. *The Melchizedek Tradition*. P. 115.

Заключение

Подводя итог, можно констатировать, что имя царя Салимского — Мелхиседек (מֶלְכִישֶׁדֶק) является не личным, но тронным именем, включающим в себя теофорный титул. Город Салим, в котором правил священник Бога Всевышнего, согласно вышеприведённым исследованиям, достаточно сложно считать древним Иерусалимом, поскольку источники рассматриваемого периода указывают на различие этих двух городов. В то же время, имеются и источники, в которых данные города отождествляются. Отождествление строится на утверждениях древних авторов, которые не приводят конкретной аргументации и, судя по всему, ссылаются на существовавшую в те времена традицию, не сохранившуюся в письменной форме.

Псалом 109, в 4 стихе которого мы встречаем образ Мелхиседека, считается коронационным песнопением. Став правителем в Иерусалиме, царь Давид принял древнесалимский титул, который делал его преемником библейского Мелхиседека из Быт. 14, 18. Данный титул наделял Давида не только царскими регалиями, но и делал его священником Бога Всевышнего, который мог надевать даже некоторые священнические одежды для совершения богослужения. Образ Мелхиседека в Быт. 14, 18 и Пс. 109, 4 является единственным примером совмещения царского и священнического служений в одном лице в Священном Писании Ветхого Завета.

Отождествление Сима и Мелхиседека является поздней иудейской традицией, не встречающейся в иных источниках, кроме Таргумов Неофиты и Псевдо-Ионатана. Мелхиседек был иноплеменником и не входил в состав богоизбранного народа, а также не мог стать обрезанным. Иначе, говоря, для евреев такой эпизод выходит за рамки дозволенного, если праотец Авраам, избранник Господень, проявляет почтение к иноплеменнику. Очевидно, с целью разрешения данного противоречия Мелхиседек и был отождествлён иудеями с Симом.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Egeria*. Itinerarium peregrinationis. [Электронный ресурс]. URL: http://www.intratext.com/IXT/LAT0719/_PD.HTM (дата обращения 15.04.2022).
- Iohannes Chrysostomus*. In Genesim (homiliae 1–67) // PG. T. 53. Col. 21–385; T. 54. Col. 385–580.
- Iohannes Chrysostomus*. In epistulam ad Hebraeos. Homilia 12–14 // PG. T. 63. Col. 95–117.
- Josephus: in 9 vol. Vol 1. Cambridge (Mass.): Harvard university press, 1961

- Pseudo-Jonathan to the Pentateuch: Text and Concordance. [Электронный ресурс]. URL: http://cal.huc.edu/get_a_chapter.php?file=81001&sub=114&cset=H&clen=5 (дата обращения 20.02.2021).
- Targum Neofiti I. (Электронный ресурс). URL: http://cal.huc.edu/get_a_chapter.php?file=54001&sub=114&cset=H&clen=5 (дата обращения 25.02.2021).
- Sperber A.* The Pentateuch According to Targum Onkelos. Leiden: Brill, 1992. (The Bible in Aramaic; vol. 1).
- Ефрем Сирин, прп.* Толкование на первую книгу, то есть на Книгу Бытия // *Ефрем Сирин, прп.* Творения: в 8 т. Т. 6. М.: Отчий дом, 1995.
- Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на послание к Евреям // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского: в 12 т. Т. 12. Кн. 1. СПб.: Изд. СПбДА, 1906. С. 5–281.
- Иосиф Флавий.* Иудейские древности: в 2 т. Т. 1. Кн. 1–12. М.: АСТ; Ладомир, 2002.
- Иосиф Флавий.* Иудейская война / пер. с древнегреч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко. М.: Мосты культуры; Гешарим, 2008.
- Паломничество по святым местам конца IV века / изд., пер., предисл. и объясн. И. В. Помяловского // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2 (20). С. 1–312.
- Тексты Кумрана / введ., пер. с древнеевр. и араб. и комм. А. М. Газова–Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996.

Литература

- Битнер К. А.* Кумранская редакция «Песен раба Господня» (Свиток 1QISA) как историко-культурный источник: дисс. канд. ист. наук. СПб.: ИВР РАН, 2016.
- Маштакова А. Г.* Салим и Иерусалим: традиция отождествления // Вспомогательные исторические дисциплины. 2013. Вып. 32. С. 321–330.
- Мень А. прот.* Библиологический словарь: в 3 т. Т. 3. М.: Фонд им. Александра Меня, 2003.
- Сомов А. Б.* Образ Мелхиседека в Послании к Евреям и в иудейских текстах периода Второго храма // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 209–229.
- Тантлевский И. Р.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб.: Изд. РХГА, 2016.
- Hay D. M.* Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1973.
- Duhm B.* Die Psalmen Erklärt. Nashville (Tenn.): Creative Media Partners; LLC, 2018.
- Gammie J. G.* Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14:18–20 // JBL. 1971. Vol. 90. P. 385–396.
- Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle of Hebrews. New York (N. Y.): Cambridge University Press, 1976.
- Leslie C. A.* Word Biblical Commentary, Psalms 101–150. Nashville (Tenn.): Edition Thomas Nelson, 2002. (Word Biblical Commentary; vol. 21).
- McNamara. M.* Melchizedek Gen 14, 17–20 in Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature // Biblica. 2000. Vol. 81 (1). P. 1–31.

РУССКАЯ ПАТРОЛОГИЯ

ФЕОДОСИЙ КАРУЛЬСКИЙ КАК АВТОР ПЕРВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Священник Николай Викторович Солодов

кандидат физико-математических наук
старший преподаватель кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
nsolodov@gmail.com

Для цитирования: *Солодов Н. В., священник.* Феодосий Карульский как автор первого исследования нравственного богословия святителя Феофана Затворника // Вопросы богословия. 2022. № 1 (7). С. 53–66. DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.004

Аннотация

УДК 2-426

Через пять месяцев после кончины Феофана Затворника, в мае 1894 года, выпускником Казанской духовной академии Василием Харитоновым была дописана кандидатская работа «Обозрение главных сочинений Преосвященного Феофана Тамбовского нравственно-аскетического содержания». Она получила положительные отзывы рецензентов и послужила основанием для присуждения её автору степени кандидата богословия. Работа над диссертацией велась на последнем, четвёртом курсе академии, и она стала первым исследованием такого рода, специально посвящённым сочинениям свт. Феофана. В процессе написания Василий состоял в переписке с Преосвященным Феофаном и получал от него не только указания по содержанию исследования, но и личные духовно-аскетические советы по организации научного труда и духовной жизни в целом. Последнее было особенно важно для Василия в этот период жизненного выбора: в ноябре 1893 г. он даёт обет принять монашество, действительно принимает его через два с половиной года, а затем, по окончании срока обязательной службы в духовно-учебном ведомстве, отправляется на Афон, где и подвизался до конца своей жизни — до 1937 года.

Наибольшую известность он получил как схимонах Феодосий. В монашеском постриге он именовался Феофаном, очевидно, в этом был знак особой приверженности наставлениями свт. Феофана, его ученичества у Вышенского затворника.

В настоящей статье мы исследуем контекст написания курсовой работы В. Харитонова, проводим ее текстологический анализ и выясняем ее научную ценность, а также значение для жизни автора.

Ключевые слова: Феодосий Карульский, Василий Харитонов, Феофан (Харитонов), Феофан Затворник, Казанская духовная академия, нравственное богословие.

Theodosius of Karoulia as the Author of the First Study of the Moral Theology of St. Theophan the Recluse

Priest Nikolai V. Solodov

PhD in Physic and Mathematic

Senior Teacher at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

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

nsolodov@gmail.com

For citation: Solodov Nikolai V, priest. (2022) "Theodosius of Karoulia as the Author of the First Study of the Moral Theology of St. Theophan the Recluse". *Theological Questions*, no. 1 (7), pp. 53–66 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.004

Abstract. Five months after the death of Theophan the Recluse, in May 1894 a graduate of the Kazan Theological Academy Vasily Kharitonov completed his candidate's work "Review of the main works of bishop Theophan (of Tambov) of moral and ascetic content." It received positive reviews and served as the basis for the dissertation which was carried out in the last, fourth year of the academy, and it became the first study of its kind, specifically devoted to the writings of St. Theophan. In the process of writing, Vasily entered into correspondence with bishop Theophan and received from him not only instructions on the content of the study, but also personal spiritual and ascetic advice on the organization of scientific work and spiritual life in general. The latter was especially important for Vasily during his life choice period: in November 1893, he vowed to become a monk and realized it two and a half years later. Then at the end of the obligatory service in the spiritual educational department, he went to Athos, where he ascetized till the end of his life in 1937. He was mostly known under the name of Theodosius, which he received in the schema. His first monastic name was Theophanes. Obviously, this was a sign of adherence to the instructions of St. Theophan, his apprenticeship to the Vyshensky recluse. In this article, we study the context of the paper by V. Kharitonov, carry out its textual analysis and investigate its scientific value, as well as its vital importance for the author.

Keywords: Theodosius of Karoulia, Vasily Kharitonov, Theophan (Kharitonov), St. Theophan the Recluse, Kazan Theological Academy, moral theology

Василий Васильевич Харитонов (в монашеском постриге Феофан, в схиме Феодосий; 1869–1937) был уроженцем Саратовской губернии, села Бобылевка Балашовского уезда. По окончании Балашовского духовного училища он поступил в Саратовскую духовную семинарию и как лучший ученик курса был направлен в Казанскую духовную академию для обучения на казённый счет. Учился в академии хорошо, на четвёртый курс был переведён четвёртым в разрядном списке. На последнем году обучения учащиеся писали курсовую работу, аналог современной дипломной. Василий выбрал темой своей работы «Обозрение главных сочинений Преосвященного Феофана Тамбовского нравственно-аскетического содержания».

Интерес к сочинениям свт. Феофана у Василия Харитонова мы можем заметить уже на третьем курсе академии. В начале октября 1892 г. Василий делает в своем дневнике¹ выписку из «Начертания христианского нравоучения» свт. Феофана с указанием страницы. Можно предположить, что интерес этот был связан с изучавшимся как раз на третьем курсе предметом «Нравственное богословие». Преподавал его в Казанской академии заслуженный экстраординарный профессор Александр Гренков². На занятиях говорилось «об историческом происхождении и образовании христианского нравственного идеала, его раскрытии в церковном учении, — его влиянии и значении в исторической жизни христианских народов. Затем выяснены были систематически положительные требования христианской нравственности в индивидуальной и общественной жизни христианина в формах осуществления или нарушения в деятельности христианина»³.

Богословие не было для А. И. Гренкова отвлечённой от жизни дисциплиной, нравственное богословие соприкасалось для него с педагогикой — сам Александр Иванович много трудился над организацией системы церковно-приходских школ в Казанской епархии. И в теоретических исследованиях его очень занимала идея христианской педагогики — «построение педагогики на началах христиански богословских, где последние являются не в качестве назидательных приложений или каких-нибудь

- 1 Подробнее о дневнике Василия Харитонова см.: *Солодов Н. В., свящ.* Дневник Феодосия Карульского. «На пути в объятия Отчи». URL: <https://bogoslav.ru/article/6172271>. Далее ссылки на текст даны по этой публикации.
- 2 Александр Иванович Гренков (1839–1901) в 1894 г. занимал кафедру нравственного богословия. В 1899 г. вышел в отставку.
- 3 Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1892–1893 учебный год. Казань, 1893. С. 21.

размышлений в духе пиетизма, а как главные первоосновы»⁴. Попыток построения такой христианской педагогики, по мнению А. И. Гренкова, было очень мало и в России, и в христианском мире в целом. Поэтому сочинения Преосвященного Феофана (Говорова) не могли не вызвать его интереса. Достаточно вероятно, что и на лекциях он привлекал внимание студентов к нравственным сочинениям святителя.

Работу над выбранной темой курсовой Василий Харитонов начал с письменного обращения к самому свт. Феофану. В начале сентября 1893 г. он написал письмо святителю, сообщая о выбранной теме курсовой работы. Вскоре он получил ответ. Феофан Затворник одобрил выбранную тему, рекомендовал получить одобрение на неё у академического начальства (вряд ли иначе и могло бы быть) и наметил приблизительный план: «Первая книга — Путь ко спасению. Изучить ее хорошенько. Она главная... Что в ней, то вошло потом в письма, и в церковные слова, и в другие книги, и в толкование посланий. Затем беритесь читать письма: Что есть духовная жизнь, Письма о духовной жизни по поводу писем Сперанского, Письма о христианской жизни, Слова о покаянии, и проч. И другие книжки. Идёт отчасти и Общее начертание христианского нравоучения. Напоминание инокиням... Все сии книги посылаю Вам с желанием Вам добре усвоить облик аскетизма — по нем потом преобразовать и свою жизнь». Заканчивается письмо словами: «О том, что писал Вам, никому не пересказывайте»⁵.

Это последнее указание Феофана Затворника Василий Харитонов исполнил со всей тщательностью — о наличии переписки со свт. Феофаном и тем более о её содержании в диссертации не упомянуто вовсе. Письма были опубликованы только после смерти ученика Феоdosия (Харитонова) схимонаха Никодима (Мушкарина) по двум рукописям: по подлиннику, сохранившемся в одном из греческих афонских монастырей, и по рукописной копии, сделанной предположительно монахом Никодимом⁶ (более подробно о переписке Василия Харитонова с Феофаном Затворником и об обстоятельствах ее публикации см. в нашей статье «Корреспондент свт. Феофана Затворника иеросхимонах Феоdosий Карульский»⁷).

Переписка продолжалась до конца 1893 г., а в начале 1894 г. Феофан Затворник скончался. В последующих письмах святитель Феофан

4 Гренков А. И. Идеи и факты педагогики с точки зрения богословствующего педагога // Православный собеседник. 1888. Февраль. С. 194.

5 Феофан Затворник, свт. Четыре неизданных письма // Символ. 1985. № 13. С. 194–196.

6 Там же. С. 194–203; Письма святителя Феофана Затворника к будущему старцу Феоdosию Карульскому Святогорцу // Русский паломник. 2001. № 24. С. 103–107.

7 Передана для публикации в БВ.

мало пишет о содержательной части курсовой работы. Лишь настойчиво советует Василию «Путь ко спасению», особенно третью его часть: «полную программу для моих писаний найдете в книге Путь ко спасению, — и во всей, и особенно в 3-м отделении. Есть своя доля пояснений сего и в статье Норма хр[истианской] жизни⁸»⁹.

Однако в отличие от духовно-аскетических наставлений, как мы увидим в дальнейшем, указания свт. Феофана по научной работе Василий исполнял не очень усердно.

Кандидатское сочинение

Как уже отмечалось, написание курсовой работы обсуждалось в переписке с Феофаном Затворником с начала осени 1893 г. Однако тема сочинения «Обозрение сочинений Преосвященного Феофана нравственно-аскетического содержания» была официально зафиксирована лишь после 1 ноября 1893 г.¹⁰ Отзывы на сочинение датированы 2 и 6 июня 1894 г. На рукописи кандидатского сочинения¹¹ проставлена дата 15 мая 1894 г. — которую следует считать датой окончания работы над сочинением.

В окончательной формулировке, как это поясняется в предисловии к работе, «по недостаточности времени» тема дополнена словом «главных»: «Обозрение главных сочинений преосвященного Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания». Сочинение написано на 196 страницах. Примерный план его таков.

- Введение (1–16 стр.);
- Обзор сочинения «Начертание христианского нравоучения» (17–110 стр.);
- Часть первая (19–80 стр.);
- Часть вторая (80–110 стр.);
- Обзор сочинения «Путь ко спасению (Краткий очерк аскетике)» (111–179 стр.);
- Заключение: Характеристика Преосвященного Феофана, как богослова-нравоучителя (179–196 стр.).

8 См., напр.: *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 1890.

9 *Феофан Затворник, свт.* Четыре неизданных письма // Указ. соч. С. 198

10 См.: Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии. Казань, 1893. С. 483.

11 *Харитонов В.* Обозрение главных сочинений Преосвященного Феофана Тамбовского нравственно-аскетического содержания. Кандидатское сочинение // ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 313.

Переписчики

Введение и заключение имеющейся рукописи курсовой работы переписаны самим Василием Харитоновым. Почерк переписчика первой части, посвящённой «Начертанию христианского нравоучения» и почерк переписчика второй части, посвящённой «Пути ко спасению» отличаются. Буквы в целом немного меньше, чем у Харитонова. У переписчика первой части заглавные буквы и верхний элемент строчной «д» усложнены, верхний элемент строчной «б» выполнен правоокружным движением, подстрочные элементы у «р», «у» и «д» — угловатые. У переписчика второй части — верхний элемент заглавных «Б», «П», «Т» оканчивается горизонтально, подстрочный элемент «р», «д» и «у» выполнен в виде штриха с окончанием внизу, причем начало этого штриха чаще всего бывает над строкой, подстрочный элемент «ц» и «щ» усложнён. Почерк Василия Харитонова среднего размера, среднеслитный. Характерные элементы: левоокружный надстрочный элемент строчной «б», левоокружное окончание верхнего элемента прописных «П», «Т», левоокружный надстрочный элемент строчной «й». Буквы «п», «к» в начале слова часто имеют предварительный штрих. Без каких-либо украшений.

Однако в целом все три почерка очень похожи. Вероятно, первую и вторую часть переписывали товарищи Василия по академии. Учитывая конспективный характер этих частей, мы не можем исключить участие товарищей и в работе над содержанием диссертации.

Содержание

По содержанию две основные части представляют собой конспект соответственно «Начертания христианского нравоучения» и «Пути ко спасению» свт. Феофана без каких-либо попыток анализа. В первой части конспект держится ближе к схеме произведения. Некоторые фразы заставляют усомниться, точно ли составитель полностью понимал, о чём написано у Феофана Затворника. Приведем примеры.

«За неимением христианской психологии в качестве пособия автору приходилось пользоваться своими понятиями о душевных явлениях при указаниях отцов подвижников» (стр. 18).

«Строгая система с подчинением производного начальному, какая существует между многочисленными добрыми расположениями и отчасти указываемая в св. Писании (2 Петр., 2, 5–7) и св. о. о., как не подходящая к христианской жизни деятельной, “где все почти

строится *expromtu*», не требует особенной работы со стороны христианина» (стр. 43).

Сложные религиозно-психологические выкладки свт. Феофана при сокращении до конспекта иногда вовсе теряют какой-либо смысл.

Ситуация несколько улучшается во второй части. «Путь ко спасению» содержит более «осязаемый» и практически ориентированный материал, который явно понятнее и ближе составителю конспекта. На 124 странице мы встречаем чуть ли не единственное (за исключением вступления и заключения) явно выраженное личное мнение автора: «При чтении этого места сочинения невольно подумаешь, что все это писано под живым впечатлением недавно пережитого времени. Глубоко психологическое, меткое и местами поэтическое изображение поры юности показывает в авторе тонкого наблюдателя душевной жизни. Серьёзный взгляд автора на период юношества может служить самым благовременным напоминанием современному юношеству».

Впрочем, и в этой части научно-разговорный стиль Феофана Затворника, сокращённый диссертантом до схемы, даёт иногда неожиданные результаты. Например: «Сочетание свободы с благодатью, будучи мгновенным, проходит несколько оборотов, особенность которых определяется разнообразием способов действия благодати и бесчисленными состояниями грешников» (стр. 129).

Иисусова молитва

Упоминается в конспекте и Иисусова молитва. Но если в «Молитвенном дневнике» о. Феодосия (Харитонов), который он будет писать в последние месяцы своей жизни¹², эта тема будет центральной и займёт всё его внимание, то в кандидатском сочинении о ней всего две фразы: «Непрерывность молитвенного чувства — молитва духовная, дар Св. Духа; легчайшее средство для этого — навыкновение молитве Иисусовой. Делание, направленное к приобретению сего навыка, называемое у св. отцов «художеством», по определению Преосв. Феофана, состоит в следующем: «Стоя сознанием и вниманием в сердце, произноси непрестанно: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, — без всякого образа и лика, по вере, что Господь зрит тебя и внимает

12 См.: Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой / сост. еп. Марк (Арндт). Мюнхен, 1990; Духовный дневник иеросхимонаха Феодосия Карульского // Русский паломник. 2001. № 23. С. 25–43; № 24. С. 95–101.

тебе» (стр. 163). По всей видимости, в это время тема Иисусовой молитвы не очень интересовала Василия. Добротолюбие, очевидно, не было настольной книгой В. Харитонов — косвенно свидетельствует об этом неправильно переписанная ссылка на Добротолюбие на странице 116.

Напротив, подробно выписаны мысли свт. Феофана о говении и причастии (стр. 166–168), которое, как мы можем видеть в дневнике Василия этого периода¹³, занимало весьма значительное место в его духовной жизни.

Можно предположить сочувствие составителя по отношению к мысли свт. Феофана об удалении тщательно живущего монаха «на покой», во всяком случае цитируется это место без особенных сокращений: «Совершеннейшим выражением его (подвижничества — *св. Н. С.*) является монашество: оно есть путь трудный и покаянный; всё здесь — и внешнее удаление, и ограничение потребностей тела, и удобство упражнения в духовных подвигах — способствует у внимательного монаха к внутреннему тяготению к Богу и скоро возводит его к безмолвию, уединению и удалению на покой» (стр. 168).

Цитаты из Священного Писания кое-где творчески изменены по сравнению с теми, что приводятся у свт. Феофана без изменения общего смысла, что показывает очень хорошее знание новозаветных текстов, — это также подтверждается анализом дневника.

Судя по номерам страниц в ссылках, В. Харитонов пользовался изданием «Начертания христианского нравоучения» Афонского Русского Пантелеимонова монастыря 1890 г. и «Пути ко спасению» либо 5-го издания 1884 г., либо 6-го издания (Одесса, типография Фесенко), год не известен, но не позднее 1894 (когда вышло 7-е издание).

Введение и заключение

Больше самостоятельности проявил Василий Харитонов при написании введения и заключения к курсовой работе. Во введении приводится краткая биография свт. Феофана, перечисление сочинений и их краткая характеристика. Цитат из разных источников приводится достаточно много, но и «авторский» текст введения во многих местах оказывается почти буквальной выпиской из статей, помещённых в Церковных ведомостях и Церковном вестнике за 1894 г.¹⁴ Если внимательно просмотреть

13 Солодов Н. В., *св. Н. С.* Дневник Феодосия Карульского. «На пути в объятия Отчи».

14 Поминовение в Бозе почившего епископа Феофана в С.-Петербурге // Церковные ведомости. 1894. №4. С. 119–121; Вышенская пустынь // Церковные ведомости. 1894. № 8.

другие статьи, посвящённые памяти свт. Феофана из духовных журналов за начало 1894 г. (а в год кончины святителя таких статей выходило чрезвычайно много и в Петербурге, и в Епархиальных ведомостях различных епархий), то, вероятно, неявных литературных источников нашлось бы ещё больше, так что самостоятельно написанного текста набирается, по всей видимости, несколько абзацев.

Заключение содержит, по нашему впечатлению, больше авторского материала. За основу взята статья в Богословском библиографическом листке за 1891 г.¹⁵, отзыв на сочинения епископа Феофана комиссии Санкт-Петербургской духовной академии (в ней состояли А. Л. Катанский, прот. В. Г. Рождественский и Ф. А. Тихомиров)¹⁶ и замечания в конце сочинения Иустина (Полянского) «Нравственное учение св. отца нашего Исаака Сирина»¹⁷. Василий развивает сравнение Феофана Затворника с Исааком Сириным, намеченное у епископа Иустина, а также рассуждает о деятельном, аскетическом нравственном богословии свт. Феофана, для которого подвижничество имеет естественный характер. Вслед за своими литературными ориентирами В. Харитонов отмечает назидательность, созерцательность и преобладание психологического элемента и практических целей в сочинениях Феофана Затворника в отличие от «схоластического» богословия. Центром всех нравственных построений Преосвященного он называет богообщение.

Отзывы

Как и было положено, на сочинение В. Харитонова было написано два отзыва: священника Александра Смирнова¹⁸ и уже упоминавшегося профессора А. И. Гренкова.

С. 241–250; О Преосвященном епископе Феофане. Воспоминания Вышенского инок // Церковные ведомости. 1894. № 10. С. 328–337; Преосвященный Феофан как писатель-богослов // Церковный вестник. 1894. № 4. С. 51–53; № 6. С. 83–85.

15 А. К-н. Рецензия на книгу: *Епископ Феофан*. Начертание христианского нравоучения // Богословский библиографический листок. 1891. № 10–11. С. 385–388.

16 Перепечатана в статье: Преосвященный Феофан как писатель-богослов // Церковный вестник. 1894. № 4. С. 51–53; № 6. С. 83–85.

17 *Иустин (Полянский), еп.* Нравственное учение св. отца нашего Исаака Сирина // Сочинения Иустина, епископа Рязанского и Зарайского. Т. 2. М., 1895. С. 243–402.

18 Прот. Александр Васильевич Смирнов (1857–1933) духовный писатель, на 1894 г. священник, доцент по кафедре педагогики и пастырского богословия Казанской духовной академии, настоятель Петропавловского собора. В дальнейшем профессор Казанской духовной академии, Казанского университета, доктор богословия. В 1912 г. уволен

Отзыв о. Александра Смирнова достаточно краток: «Сочинение студента Василия Харитонова представляет собой ничто иное, как только сокращённый пересказ нравственно-аскетических произведений Преосв. Феофана — «Начертание христианского нравоучения» и «Путь ко спасению», при этом пересказе автор не даёт ни малейшего места самостоятельному мнению: передавая страницу за страницей содержание Преосв. Феофана, он нигде не касается вопросов о том, какое место занимают сочинения святителя-подвижника в ряду других произведений нравственно-христианской литературы, в каком отношении они стоят к творениям древних святых подвижников и т. д. Правда в небольшой заключительной главе (стр. 176–196) автор делает некоторую характеристику Преосв. Феофана как богослова-моралиста, но по сознанию самого автора эта характеристика “представляет их себя более впечатление, какое вынесено из знакомства с сочинениями Преосв. Феофана, чем критический разбор их”. Таким образом, рецензируемое сочинение собственно научного значения не имеет. Но студент Харитонов все же может быть удостоен степени кандидата богословия хотя бы за то, что он сумел понять и изложить содержание нравственно-аскетических сочинений Преосв. Феофана»¹⁹.

Соглашаясь по сути, А. И. Гренков формулирует свой отзыв менее категорично: «При изложении содержания автор имеет в виду как можно объективнее воспроизвести по отдельным главам мысли Преосвященного, посему все обозрение представляет собой как бы полную программу обозреваемых сочинений. Такой метод, принятый автором, лишил все обозрение аналитического характера, так что это обозрение является каким-то механическим... Автор сохраняет какое-то благоговение к Преосвященному, которое не позволяет ему никакого аналитического отношения к его сочинениям... Но сочинение г. Харитонова имеет и свои достоинства. Автор смотрит на творения Преосвященного не как (на) холодные теоретические внушения моралиста, но как практического христианского учителя и старается подметить главные моменты, которыми идет и совершается христ[ианская] нрав[вственная] жизнь, как понимает ее Преосвященный. Глубокое уважение и даже благоговение пред идеями Святителя идет по всему сочинению

из КазДА. Депутат IV Государственной думы. В 1917 г. член Синода, товарищ обер-прокурора, член Поместного собора 1917–1918 года.

19 Смирнов А., свящ. Отзыв о курсовом сочинении студента XXXV курса Василия Харитонова «Обозрение главных сочинений Преосвященного Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания» // ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 2067. Л. 1–1 об.

г. Харитонов. Видно, что он как бы проникался этими идеями и назидался ими, так что выделяется в авторе не столько ученый аналитик, сколько моральный ученик Преосвященного моралиста. Посему все сочинение проникнуто спокойствием и назидательностью. В этом — главное его достоинство, которое по моему мнению дает возможность автору приобрести себе за свое сочинение степень кандидата богословия»²⁰.

Таким образом, В. Харитонов получил очень низкую оценку своего сочинения и был ранжирован предпоследним в списке выпускников. Соглашаясь с первым отзывом, — научного значения работа действительно не представляла, — отметим и правоту отзыва А. И. Гренкова: невозможность критического рассмотрения сочинений свт. Феофана происходила от благоговейного почтения перед памятью почившего учителя. Автор здесь не столько учёный, сколько ученик-подвижник. Возможно, профессор Гренков знал настроение Василия и из личных впечатлений: он принимал вступительные экзамены по догматике у его курса²¹, а также вёл нравственное богословие на третьем курсе академии как раз накануне выбора тем кандидатских сочинений (см. выше).

Во всяком случае Василий действительно очень основательно проникся идеями свт. Феофана именно в это время. Цитату из «Пути ко спасению»: «Кто не в борении, не в подвиге, — тот в прелести»²², он по памяти воспроизводит в своем «Молитвенном дневнике» на закате дней. А дважды встречающаяся в кандидатской работе фраза Феофана Затворника: «Церковь, церковность и св. Тайны — как скиния для детей, под кою они должны быть неисходно»²³ найдет свое место в педагогических статьях²⁴. Впоследствии, уже на склоне дней, он будет говорить, что «еще в академии прочел все нужное для спасения и знания Св. Православия и его подвижников духа»²⁵, вероятно, в значительной степени имея в виду сочинения свт. Феофана.

20 Гренков А. Отзыв о сочинении В. Харитонova на тему «Обозрение главных сочинений Преосв. Феофана (Тамбовского) нравственно аскетического содержания» // ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 2067. Л. 2–3.

21 Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии. Казань, 1891. С. 201.

22 Харитонов В. Кандидатское сочинение. С. 153.

23 Там же. С. 3, 120.

24 См.: Феофан (Харитонов), иером. Важное значение законоучительской деятельности священника в церковно-приходской школе // ТЕВ. 1896. № 43. С. 1140–1149.

25 По воспоминаниям о Макария (Коцюбинского). См.: Иеросхимонах Макарий питомец карульских исихастов // Русский паломник. 2002. №25. С. 23.

Публикация

В 1896 г. В. Харитонов напечатал в Саратовских епархиальных ведомостях статью «Мысли Преосвященного Феофана Тамбовского о христианском воспитании детей»²⁶, содержащую отрывок кандидатского сочинения, касающийся педагогики свт. Феофана, изложенной в «Пути ко спасению» (стр. 118–128 кандидатской работы, то есть практически первый отдел второй части).

Редактирование текста проявилось только в сокращении и добавлении связок между отбираемыми отрывками, не касаясь даже не вполне удачных выражений. Например, фраза: «Грех, оставшийся в частях тела, хотя уже не является теперь властелином, однако продолжает беспокоить, искушать» (стр. 118), — воспроизводилась и здесь, и в более полной публикации в Вологде. Лишь кое-где добавлена поясняющая фраза или переиначено словосочетание.

Статья в «Саратовских епархиальных ведомостях» подписана «Х. В.» (не оценив красивую монограмму, редактор написал в оглавлении «В. Х.»). Но содержание не оставляет сомнения в авторстве.

В 1899 г., к тому времени, когда иеромонах Феофан был инспектором в Вологодской семинарии, его кандидатская работа была опубликована в «Вологодских епархиальных ведомостях»²⁷ с незначительными изменениями: во введении поправлены фразы, относящиеся к кончине свт. Феофана («с этого времени прошло пять лет»), некоторые, правда, очень немногие, неясные фразы опущены, во многих местах убраны ссылки на конкретные страницы. В журнальную публикацию не вошло заключение. Возможно, был отдельный оттиск²⁸.

26 В. Харитонов. Мысли Преосвященного Феофана Тамбовского о христианском воспитании детей // СЕВ. 1896. № 3. С. 131–138.

27 Обзорение главных сочинений Преосвященного Феофана Тамбовского нравственно-аскетического содержания // ВЕВ. 1898. № 2. С. 35–38; № 3. С. 66–71; № 4. С. 86–89; № 6. С. 151–153; № 7. С. 163–167; № 8–9. С. 196–202; № 10. С. 244–247; № 11. С. 268–273; № 12. С. 289–295; № 14. С. 344–347; № 17. С. 395–398; № 18. С. 411–420; № 19. С. 441–447; № 20. С. 469–477; № 21. С. 505–510; № 22. С. 539–547; № 23. С. 565–578; № 24. С. 597–610.

28 См.: Суворов И. Н. Черновые записи // ГА ВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 165. Л. 92.

Заключение

В целом, изучив кандидатскую работу Василия Харитонова, контекст её написания и биографию Василия можно сказать, что эта первая посвящённая нравственному богословию Феофана Затворника работа, научного значения не имела. Основная часть представляет собой конспект «Начертания христианского нравоучения» и «Пути ко спасению» Преосвященного Феофана, выполненный без каких-либо творческих вариаций. Некоторые фразы конспекта вызывают сомнение в том, точно ли понял высказывания свт. Феофана автор-составитель. Вступление и заключение также не содержит сколько-нибудь заметного самостоятельного анализа. Значительная часть вступления составлена из дословно переписанных отрывков из статей, посвящённых недавно почившему святителю, а заключение представляет собой более-менее самостоятельно изложенное содержание нескольких подходящих по тематике богословских работ.

Тем не менее, смысл работы В. Харитонова не ограничивался получением учёной степени и права преподавания в семинарии. Значение её было не отвлечённое, а жизненное: Василий работал над сочинениями Феофана Затворника не как учёный-теоретик, а как «моральный» ученик святителя. Поддерживаемый советами Вышенского затворника, Василий принимает в это время решение, определившее всю его дальнейшую жизнь, — принять монашеский постриг. И далее наставления свт. Феофана были руководством для подвижника на всем его жизненном пути, определив даже для внешних наблюдателей его духовный облик: и в Вологде, и на Афоне хорошо знали, что иеромонах Феофан (в схиме Феодосий), когда-то академик Василий Харитонов — ученик Феофана Затворника²⁹.

Библиография

- А. К-н. Рецензия: *Феофан, еп.* Начертание христианского нравоучения // Богословский библиографический листок. 1891. № 10–11. С. 385–388.
- Вышенская пустынь // Церковные ведомости. 1894. № 8. С. 241–250.
- Гренков А. И. Идеи и факты педагогики с точки зрения богословствующего педагога // Православный собеседник. 1888. Февраль. С. 193–214; Апрель. С. 574–595; Август. С. 404–435.
- Гренков А. Отзыв о сочинении В. Харитонова на тему «Обозрение главных сочинений Преосв. Феофана (Тамбовского) нравственно аскетического содержания» // ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 2067. Л. 2–3.
- 29 См.: *Солодов Н. В.* Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) в воспоминаниях свящ. Николая Коноплёва // Богослов.ру. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172977>.

- Духовный дневник иеросхимонаха Феодосия Карульского // Русский паломник. 2001. № 23. С. 25–43; № 24. С. 95–101.
- Иеросхимонах Макарий — питомец карульских исихастов // Русский паломник. 2002. № 25. С. 21–30.
- Иустин (Полянский), еп.* Нравственное учение св. отца нашего Исаака Сирина // Сочинения Иустина, епископа Рязанского и Зарайского: в 12 т. Т. 2. М., 1895. С. 243–402.
- Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой / сост. еп. Марк (Ардт). Мюнхен, 1990.
- О Преосвященном епископе Феофане. Воспоминания Вышенского инока // Церковные ведомости. № 10. С. 328–337.
- Письма святителя Феофана Затворника к будущему старцу Феодосию Карульскому Святогорцу // Русский паломник. 2001. № 24. С. 103–107.
- Поминование в Бозе почившего епископа Феофана в С.-Петербурге // Церковные ведомости. 1894. № 4. С. 119–121.
- Преосвященный Феофан как писатель-богослов // Церковный вестник. 1894. № 4. С. 51–53; № 6. С. 83–85.
- Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1891.
- Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1893.
- Смирнов А., свящ.* Отзыв о курсовом сочинении студента XXXV курса Василия Харитонова «Обозрение главных сочинений Преосвященного Феофана Тамбовского нравственно-аскетического содержания» // ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 2067.
- Солодов Н. В., свящ.* Дневник Феодосия Карульского. «На пути в объятия Отчи». [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172271> (дата обращения 20.03.2022).
- Солодов Н. В.* Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) в воспоминаниях свящ. Николая Коноплева. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172977> (дата обращения 21.03.2022).
- Суворов И. Н.* Черновые записи // ГА ВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 165.
- Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия / изд. Афон. Рус. Пантелеимонова монастыря. М.: Тип.-лит. И. Ефимова, ²1890.
- Феофан Затворник, свт.* Четыре неизданных письма // Символ. 1985. № 13. С. 194–203.
- Феофан (Харитонов), иером.* Важное значение законоучительской деятельности священника в церковно-приходской школе // ТЕВ. 1896. № 43. С. 1140–1149.
- Феофан (Харитонов), иером.* Обзорение главных сочинений Преосвященного Феофана Тамбовского нравственно-аскетического содержания // ВЕВ. 1898. № 2. С. 35–38; № 3. С. 66–71; № 4. С. 86–89; № 6. С. 151–153; № 7. С. 163–167; № 8–9. С. 196–202; № 10. С. 244–247; № 11. С. 268–273; № 12. С. 289–295; № 14. С. 344–347; № 17. С. 395–398; № 18. С. 411–420; № 19. С. 441–447; № 20. С. 469–477; № 21. С. 505–510; № 22. С. 539–547; № 23. С. 565–578; № 24. С. 597–610.
- В. Харитонов.* Мысли Преосвященного Феофана Тамбовского о христианском воспитании детей // СЕВ. 1896. № 3. С. 131–138.
- Харитонов В.* Обзорение главных сочинений Преосвященного Феофана Тамбовского нравственно-аскетического содержания. Кандидатское сочинение // ГА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 313.

ФИЛОСОФИЯ

ИСТОРИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ: ОТ ФАКТОГРАФИИ К БОГОСЛОВСКОМУ СИНТЕЗУ

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук
профессор кафедры библеистики Московской духовной академии
доцент кафедры теологии
Российского государственного социального университета
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Историческая мысль: от фактографии к богословскому синтезу // Вопросы богословия. 2022. № 1 (7). С. 67–87. DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.005

Аннотация

УДК 2-132

Целью работы является обзор генезиса исторической мысли — от её античных прототипов до настоящего времени. Широкомасштабная критика самих оснований европейской науки, происходившая на протяжении многих десятилетий, начиная со второй половины XIX в., приведшая к смене научной парадигмы на рубеже XIX и XX вв., требует не только осмотристности при выстраивании объяснительных моделей, но и обоснования самого исследовательского инструментария, прежде чем его применять. В статье в качестве инструментария выступает сама история как «металогика для всякой логики». Европейская культура имеет два основных питающих истока: иудео-христианскую традицию и традицию античной греко-римской классики. Оба русла внесли свой вклад в формирование исторической мысли. Согласно библейскому откровению, Бог является творцом не только мира, но и самого времени. Библия содержит саму идею исторического процесса, имеющего начало и конец, и, главное, смысл.

В статье дано описание специфики библейской философии истории, прослеживаются библейские основания формирования европейской исторической мысли, пути её трансформации в Средние века, эпоху Ренессанса и в Новое время.

В XIX в., при переходе к неклассическим философским системам, параллельно возникают и неклассические модели исторического процесса. Возникает кризис историзма,

который в XX столетии углубляется и, как следствие, происходит активизация эсхатологической тематики в разных вариантах («конец истории», «постистория» и т. п.). Антиисторизм становится господствующим направлением философско-исторической мысли. Необычайная сложность социальной динамики XIX–XX вв., «немоделируемость» социальных процессов порождают идею об отсутствии исторического детерминизма между эпохами. В кризисный XX в. так называемый «антропологический поворот» приводит к антропологизации, среди прочих направлений научного знания, и историософской мысли. В концепции неопатристического синтеза, ставшей основанием целого направления религиозно-философской мысли XX–XXI вв., открывается перспектива богословского синтеза истории, философии и антропологии.

Ключевые слова: философия истории, неопатристический синтез, кризис историзма, христианская антропология, богословие личности, богословский синтез, библейский историзм

Historical Thought: from Factography to Theological Synthesis

Rozaliya M. Rupova

Doctor of Philosophy

Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Theology
at the Russian State Social University

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rozaliya M. (2022) "Historical Thought: from Factography to Theological Synthesis". *Theological Questions*, no. 1 (7), pp. 67–87 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.005

Abstract. The purpose of the work is to review the genesis of historical thought – from its ancient prototypes to the present. The widespread criticism of the very foundations of European science, which took place over many decades, beginning in the second half of the 19th century, leading to a change in the scientific paradigm at the turn of the 19th and 20th centuries, requires great caution in constructing explanatory models, as well as justifying the research tools themselves, before apply it. In the article, history itself acts as a toolkit as “metalogy for all logic”.

The specifics of the biblical philosophy of history are described, the biblical foundations of the formation of European historical thought, the ways of transforming historical thought in the Middle Ages, the Renaissance and the New Age are traced.

In the 19th century, in the transition to non-classical philosophical systems, non-classical models of the historical process also emerged. Became a crisis of historicism, which deepens in the next century and, as a consequence, leads to the intensification of eschatological topics (“end of history”, “posthistory”, etc.). Anti-historicism becomes the dominant direction of philosophical and historical thought. The extraordinary complexity of the social dynamics of the 19th – 20th centuries, the “unmodelability” of social processes give rise to the idea of the absence of historical determinism between eras. In the crisis of the twentieth century, the so-called “anthropological

turn" leads to anthropologization, among other areas of scientific knowledge, and historiosophical thought. In the concept of neopatristic synthesis, which became the basis of a whole direction of religious and philosophical thought of the 20th – 21st centuries, the perspective of a theological synthesis of history, philosophy and anthropology open

Key words: philosophy of history, neopatristic synthesis, crisis of historicism, Christian anthropology, theology of personality, theological synthesis, biblical historicism

Пытаясь с высокой точки обозреть картину современности, мы оказываемся захваченными остротой происходящего, буквально «увязаем» в событийности. Но, вводя координату времени и несколько отстраняясь от событий, постепенно вступаем на почву истории. При переходе от созерцания динамичного ландшафта, к попытке его осмысления, эта координата станет для нас базовой. Такая ситуация касается не только наших дней, но и любой эпохи: осмыслить что-либо вне времени, актуализирующего причинно-следственные связи событий, их внутреннюю логику, не представляется возможным.

Широкомасштабная критика самих оснований европейской науки, происходившая на протяжении многих десятилетий, начиная со второй половины XIX в., приведшая к смене научной парадигмы на рубеже XIX и XX вв., вынуждает нас с большой осмотрительностью выстраивать объяснительные модели и обосновывать сам исследовательский инструментарий, прежде, чем его применять. В нашем случае в качестве инструментария выступает сама история как «металогика для всякой логики»¹. Так или иначе, истории нам не миновать. При этом рефлексия самой истории неизбежно имеет исторический характер. Но этого мало. История даже в роли металогики детерминирована антропологией. Человек задает и дешифрирует смыслы событий в соответствии с господствующей в ту или иную эпоху антропологической парадигмой, имплицитно присутствующей в культуре.

Как же понимать саму историю?

В советской исторической науке ведущие позиции захватило такое понимание истории, согласно которому она предстаёт как арена действия безличных социальных сил, безраздельного господства жёсткого детерминизма, «исторической необходимости», предписывающей людям соответствующие мысли и поступки, не зависящие от их воли. В учебной литературе укоренились такие термины, как «исторический этап», «стадия общественного развития» и др. Исторический материализм, имеющий достаточное основание для существования в качестве одной из теорий исторического процесса, безраздельно господствовал над умами, исключая инакомыслие, претендуя на единственно верное понимание истории. Происходило обезличивание истории, имена людей в ней являлись, скорее, знаками тех или иных исторических тенденций, чем живыми личностями со своими судьбами и мыслями.

1 Выражение Дорогова А. А. Цит. по: *Рупова, Р. М.* Дорогов Алексей Александрович // Философы современной России. Энциклопедический словарь. М., 2016. С. 124–127.

В реальном историческом процессе реализуются объективные законы. История характеризуется конкретностью своих проявлений, все вневременные проблемы человеческого бытия можно рассматривать только на конкретном историческом материале, в реальных времени и пространстве. Одно из определений истории: «область единичных событий, в которой существуют и через которую проявляются общие и особенные черты социальной организации»². Так же, как и при изучении общества возможны разные уровни рассмотрения социальных структур, история изучает ту же самую реальность, предстающую перед нами как «общественная жизнь». Таким образом, «история» может быть рассмотрена (как это имеет место в секулярной науке), как уровень конкретизации базовых социально-философских понятий. Рамки истории в процессе её существования от древнейших летописей до наших дней непрерывно изменяли своё положение: они нередко суживались, включая в себя только особенно важные события, подходящие под ранг «исторических», то, пренебрегая уровнем «повседневности», описывали «героическое», или связанное исключительно с жизнью «цезарей». Ясно, что при таком подходе к истории создаётся возможность произвола в определении ранга событий, подходящих для того, чтобы войти в список исторических событий. Единственный путь избежать такой ситуации — признать, что история есть целостный поток событий частной и общественной жизни, включающий без исключения весь спектр человеческого бытия, без разделения на «важное» и «не важное», «интересное» и «не очень». Укажем на один существенный момент. Можно усмотреть противоречие в том, что история, формулируя общие законы, казалось бы, должна обладать высокой степенью абстрактности. Но происходит совершенно противоположное — интересуясь «структурами повседневности», «сквозным потоком» жизни людей, история далека от абстракций, как ни одна другая наука. Можно квалифицировать это противоречие как «диалектическое», но это не внесёт дополнительной ясности, так как весь исторический процесс, по сути, есть воплощённая диалектика. Разрешение этого противоречия возможно при переходе на более высокий уровень рассмотрения — выделения внутри самой исторической науки уровня философской рефлексии — то есть того уровня, где история смыкается с социальной философией. Обращаясь к философии истории, необходимо продумать ее ключевые концептуальные и методологические установки. Один из фундаментальных

2 Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 119.

принципов, лежащий в основании науки об обществе — принцип историзма. Под историзмом следует понимать отношение к прошлому как к источнику ценного опыта для настоящего и будущего, установку на актуализацию его наследия как ценностно-нормативного ресурса современности³.

Европейская культура имеет два основных питающих истока: иудео-христианскую традицию и традицию античной греко-римской классики. Оба русла внесли и свой вклад в формирование исторической мысли.

Библейский подход к истории

Согласно библейскому откровению, Бог является творцом не только мира, но и самого времени. Мир имеет начало и конец. Первая книга Священного Писания — Книга Бытия — повествует о начале мира, начале истории. Последняя книга — Откровение святого Иоанна Богослова — рисует картину Апокалипсиса, конца и исполнения истории, конца времени как такового. Между этими двумя точками и совершается, согласно христианскому воззрению, весь исторический процесс. Принципиально важно отметить, что в Апокалипсисе раскрывается и смысл истории, выходящий за границы земного бытия, т. е. имеющий трансцендентальный характер. Таким образом, христианская история — не просто направленный процесс от точки начала к точке конца — она имеет ярко выраженный телеологический характер, т. е. имеет цель и смысл. Школы восточной традиции утверждали в качестве характеристики этого мира господствующий в нём дуализм — наличие двух равномогущих начал: Добра и Зла, Света и Тьмы, Космоса и Хаоса, Ян и Инь, находящихся в постоянном противостоянии и противоборстве. Библейская метафизика утверждает в качестве важнейшей характеристики этого мира — принципиальный онтологический монизм, означающий существование в мире лишь одной позитивной творческой силы — Бога, сотворившего мир из ничего (*ex nihilo*). Вопрос о существовании зла не прекращает дискутироваться на протяжении всей истории человеческого рода. Библейское учение о зле наделяет его не сущностным, но экзистенциальным статусом. «Онтологический монизм, утверждающий изначальное единство бытия, а именно, Абсолютного

3 См.: *Кимелев Ю. А.* Философия истории. Системно-исторический очерк // Философия истории. Антология. М., 1995. С. 4.

Бытия, на корню подрывает языческие представления о субстанциальности зла — второго, тёмного, негативного... начала мира (проявилось в манихейском учении). Зло в Библии, в отличие от восточных и античных учений, не обладает самостоятельным онтологическим статусом. Его нет как сущности, оно есть только как существование. Самостоятельной Субстанцией является лишь Добро и Любовь — Господь Бог»⁴. В отличие от пантеизма, отождествляющего Бога с природой, библейское учение говорит о наличии двух онтологически различных природ: Божественной и тварной. Среди сотворённого ангелы и люди обладают свободой выбора между добром и злом. Зло — направленность воли против Бога. Этот фундаментальный принцип свободы воли является основанием христианской философии истории. Если обратиться к святоотеческому наследию, в частности, к трудам прп. Иоанна Дамаскина, то мы найдём у него сопоставление двух позиций во взглядах на человеческую судьбу — языческой и христианской: «Эллины, конечно, говорят, что через восхождение и захождение, и сближение звезд и солнца, и луны устраиваются все наши дела; ибо астрология занимается этим; однако мы утверждаем, что, хотя от них и получают предзнаменования дождя и бездождия, как холода, так и жара, как влажность, так и сухость, но никоим образом не предзнаменования наших дел. Ибо мы, происшедши от Творца одаренными свободною волею, бываем господами наших дел. Ибо, если мы всё делаем вследствие течения звёзд, то совершаем то, что делаем, по необходимости, а то, что происходит по необходимости, ни добродетель, ни порок; если же мы не имеем ни добродетели, ни порока, то не достойны ни похвал, ни наказаний, а также и Бог окажется несправедливым, доставляя одним блага, другим бедствия. Но Бог даже не будет ни управлять Своими творениями, ни промышлять о них, если всё управляется и увлекается необходимостью. Сверх того, и разум будет в нас излишним, ибо мы, не будучи господами никакого дела, излишне обдумываем про себя; но разум дан нам непременно для обсуждения, почему всё разумное одарено также и свободною волею... добровольное есть то, чего начало, то есть причина находится в самом делающем, знающем всё в отдельности, чрез посредство чего совершается действие и в чём оно заключается»⁵. В XX в. Н. А. Бердяев писал: «Если бы не было свободы, не было бы и истории. Свобода есть метафизическая первооснова истории»⁶.

4 Бахтин М. В. Богословское осмысление истории. М., 2006. С. 27.

5 Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 61.

6 Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 46.

Радикальное влияние на историческое сознание как таковое и на историософию оказало христианство. «Христианство — есть история от начала и до конца»⁷, — писал Г. Флоровский. «Только утверждение христианства в качестве господствующей религии Европы в IV в. породило историзацию культурного сознания в специфическом европейском его понимании. Только начиная с христианской историософии, мы вправе говорить о полноценной и разработанной философии истории»⁸. Приведем ставшее «крылатым» выражение французского ученого М. Блока: «Христианство — по сути своей религия историческая, т. е. такая, в которой основные догмы основаны на событиях»⁹.

Говоря об антропологическом основании христианской философии истории, можно рассмотреть различные подходы к определению статуса человека в творении. Если греки понимали человека как «микрокосм», то в библейской традиции человек, скорее, «микро-Бог» в силу творения его «по образу и подобию» Божию. То есть человек в христианской антропологии по своему статусу выше космоса и всего, что в нём. Он есть смысл, центр и цель как мироздания, так и всей истории. Христианская идея уникальности человеческой личности, а также уникальности события боговоплощения придаёт сугубо личностный характер всей истории. Как писал Н. А. Бердяев, «однократность и неповторимость есть основная особенность всего “исторического”»¹⁰. Факт боговоплощения представляет собой уникальное событие соединения временного и вечного, божественной и тварной природ в одном Лице. Это было откровение Бога в истории, определившее историчность христианства. «К этому неповторяемому центральному факту вся мировая история шла, и от него вся история идёт»¹¹. Мессианская идея, являвшаяся стержнем исторического бытия еврейского народа, «выпрямила историю», развернув в линию кольцо её циклической модели, характерной для античного языческого мира. «Жизнь Христа становится нормой исторической жизни и тем самым — вообще всякой истории»¹². Вот органичный для христианского сознания взгляд на исторический процесс: «Через все дни и ночи все люди, а с ними и вся тварь, спешат

7 Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 416.

8 Бахтин М. В. Богословское осмысление истории. С. 25.

9 Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М., 1986. С. 6

10 Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 84.

11 Там же.

12 Бальтазар Х. У. фон. Теология истории. М., 2006. С. 25.

к последнему дню, в котором завершится таинство этого мира и человеческая история... И как по окончании сотворения мира Господь совершил осмотр всех сотворённых Им существ и вещей и обо всём вынес Свой суд <...> так и в последний день Он совершит смотр всех существ и вещей в конце их пути через историю и вынесет Свой непогрешимый суд обо всем и о всяческом»¹³.

Антропологическим основанием христианской философии истории является идея единства человечества. Иудеи возводили своё родство к единому предку — Адаму. Христианство утверждает кровное родство всего человеческого рода. И не только родство. Проповедуя Его учение, согласно последней заповеди Христа, всем народам, христианство осуществляло, таким образом, смысловое единение человечества, преобразуя его в единое культурное сообщество. Можно сказать, что христианство задало не просто историю, но метаисторию, где её земной отрезок является частью драмы вселенского масштаба, выходящей за пределы здешнего бытия человеческого рода. Согласно христианской модели исторического процесса, в истории действуют две силы, две воли — Божественная и человеческая. Иными словами, вся история есть Бого-человеческий процесс. При этом историческое бытие человека вследствие грехопадения характеризуется трагической потерянностью, неустройством, неполнотой знания смысла существования. Бог — Творец и Промыслитель о судьбах мира владеет всей полнотой исторического ведения. Важное место в христианской философии истории занимает учение о Промысле Божиим. «Промысл Божий — божественная деятельность в мировой жизни, сохраняющая мир и направляющая его к предназначенной ему цели бытия, непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Господь сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, вспомоществует всякому добру, а возникающее через удаление от добра зло пресекает и обращает к добрым последствиям»¹⁴. При этом реальной движущей силой истории является человек, обладающий свободной волей. Но как сочетается свобода воли с учением о Промысле Божиим? Человек свободен выбирать между добром и злом, между спасением и погибелью. Его свободный выбор, по Божественному предведению, заранее известен Творцу, направляющему и зло к добрым следствиям. История знает немало таких примеров. Множество таких ситуаций описывает библейское повествование. Разрушение храма

13 *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви: Эсхатология. М., 2005. С. 67–68.

14 *Полный православный богословский энциклопедический словарь.* Т. 2. М., 1992. С. 1919.

царя Соломона Навуходоносором и Вавилонский плен израильского народа были следствием отпадения от Бога. Но этот болезненный урок привёл к религиозному возрождению Израиля, духовной консолидации общества и строительству Второго храма. Христианская история также даст нам подобные примеры (приводя их, следует сделать оговорку, что человеку не открыта вся полнота причин и следствий в картине исторических событий).

Революция в России в 1917 г. привела к эмиграции (в том числе — насильственной) русских философов и богословов в Европу — в результате там возникают очаги православной мысли, что послужило обновлению диалога между западным и восточным христианством и их позитивному взаимовлиянию.

В христианской традиции впервые был поставлен вопрос о периодизации мировой истории. «Для христианского исторического сознания факт Боговоплощения является единственным теолого-онтологическим основанием глобальной периодизации метаистории»¹⁵. В трудах первых христианских историков, в частности, у Евсевия Кесарийского (III–IV вв.), осуществляется попытка систематизации мировой истории с её синхронизацией относительно события Боговоплощения. Над этой задачей трудились также Исидор Севильский (VII в.) и Беда Достопочтенный (VIII в.), доводя систему до совершенства. Введение нового летоисчисления «от Рождества Христова» (VI–VIII вв.) привело к тому, что исторические судьбы различных народов были встроены в единую всемирную историю.

Жизнь Церкви, учрежденной Иисусом Христом, глубоко и принципиально исторична и связана с осуществлением Божьего замысла о человечестве. В литургическом служении её происходит объединение вокруг Христа-Богочеловека всей твари в её историческом бытии, её преображение и выход за пределы истории в Царство Будущего века.

Античный историзм

Историческая мысль уходит своими корнями в античность. Среди учёных имеются диаметрально противоположные мнения относительно исторического мышления у греков. В частности, О. Шпенглер писал об «антиисторичном стиле античной жизни и мышления»¹⁶. Этому же

15 Бахтин М. В. Богословское осмысление истории. С. 38.

16 Шпенглер О. Закат Европы. Минск, 2009. С. 30.

мнения придерживался Н. Бердяев: «У величайших греческих философов нельзя найти философии истории; ни у Платона, ни у Аристотеля... нельзя найти понимания истории. Я думаю, что это глубочайшим образом связано с греческим мироощущением, с эллинским восприятием мира. Греки воспринимали мир эстетически, как завершенный и гармоничный космос; величайшие греки, в которых наиболее выразился греческий дух... воспринимали мироздание статически, как некоторое созерцание соразмерности космоса... Для всех греческих мыслителей исторический процесс не имел исхода, ... в нём все повторяется, всё находится в вечном круговороте, в вечном возвращении. Эта цикличность процесса характерна для греческого мироздания, оно представляло себе движение истории как круговорот... Греки, которые внесли величайшие откровения в историю человеческого духа, не знали и не понимали истории, не знали и не понимали “исторического”»¹⁷. Другую трактовку истории предлагает крупный английский ученый XX века Робин Джордж Коллингвуд. Он пишет в своём известном труде «Идея истории»: «“История” — греческое слово, и означает оно просто исследование или изучение. Геродот, используя его в названии своей книги, «производит настоящую революцию». Писатели, работавшие до него, были *логографами*, регистраторами, записывавшими современные им сказания. Историк же принимается за работу для того, чтобы «найти истину». Именно использование этого слова и всего того, что с ним связано, делает Геродота отцом истории. Превращение простой регистрации преданий в науку истории не было изначально присуще греческому сознанию. Это было изобретением пятого века, и принадлежит оно именно Геродоту»¹⁸. Далее произошло расширение горизонта историков. Интересуясь первоначально только греческим миром, греки перешли затем к описанию персов, поскольку те были их противниками, а также к описанию других народов, с которыми приходилось им вступать в те или иные контакты. Так в V в. до н. э. греками было осознано, что «существует такая реальность, как человеческий мир, совокупность всех частных социальных единиц. Они назвали его *ойкумена* (ή οίκουμένη) в отличие от *космос* (ὁ κόσμος) — мира природы. Но единство человеческого мира было для них только географическим, а не историческим»¹⁹. Завоевания Александра Македонского привели к тому, что ойкумена превратилась в политическое целое, превосходящее чисто географическое

17 Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 22–23.

18 Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М., 1980. С. 21.

19 Там же. С. 33.

понятие. Вся империя Александра приобщилась теперь к единой истории греческого мира. Как пишет Р. Дж. Коллингвуд: «для философа, размышляющего над данным фактом, становится вполне возможным распространять эту же самую идею на всю οἰκουμένη»²⁰. Таким образом, эллинизм, а, конкретнее, его порождение — стоицизм — создал идею всего мира как единого исторического целого. Однако, даже признав, что греки являются родоначальниками исторического познания как такового, следует отметить, что греческое понимание истории имело свою специфику. А. Ф. Лосев в работе «Античная философия истории» писал, что для греков моделью истории была природа, круговое движение небесной сферы было образом исторического движения. «Античный историзм <...> в своей основе был астрономический. Он основан на примате природы, а потому и на снижении значимости человеческого субъекта и человеческого общества»²¹. Не существовало понятия исторического времени. Представление о вечности космоса влекло за собой идею отсутствия конкретного начала времени, начала и конца истории, причинно-следственной исторической детерминации. Если говорить об антропологических основаниях античной философии истории, то можно отметить, что вследствие понимания природы человека как неизменной, не было сформировано представления о качественном различии между эпохами. Тем не менее, античность предлагает нам первые модели общественного развития. Можно отметить как одну из самых ранних модель Гесиода, описанную им в творении под названием «Труды и дни» (фрагменты 109–201). Он предлагает периодизацию истории, основанную на антропологическом подходе: история определяется свойствами человека и связана с ухудшением человеческой природы. Таким образом, история в его учении развивается в сторону регресса. Он выделяет Золотой век (эпоха Кроноса), когда люди отличались благородством, здоровьем и благочестием. Далее следует Серебряный век, когда люди, возгордившись, перестали приносить жертвы богам и утратили благочестие. Следующая эпоха — Медный век — когда люди стали вести нескончаемые войны и осуществлять насилие над себе подобными. Затем, в Героический век, отмеченный подвигами, появляется культ героической личности. И в Железный век, современный Гесиоду, процветает эгоизм, насилие и всеобщее озлобление²². Однако, в данной

20 Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории*. С. 33.

21 Лосев А. Ф. *Античная философия истории*. СПб., 2000. С. 19.

22 Гесиод. *Труды и дни*. 109–201 // *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. М., 1989. С. 45.

модели отсутствует описание причин смены одной исторической эпохи другими и поэтому её нельзя рассматривать как философию истории. Начатки прогрессивных исторических моделей можно обнаружить в дошедших до нас фрагментах Ксенофана, Протагора, Демокрита, где утверждается, что человечество прошло длительный путь эволюции от примитивных форм существования к цивилизованным. С именем Демокрита А. Ф. Лосев связывал «появление глубоко философски аргументированной историографии с её позитивными методами исследования реальных фактов человеческой истории и их реального причинного взаимодействия»²³. Римский философ Тит Лукреций Кар, последователь Демокрита и Эпикура, в своём известном труде «О природе вещей» предлагает идею прогрессивного развития человечества и пишет о постепенности выхода людей из звериного состояния и об их приобщении к земледелию и скотоводству. Антропологическим фундаментом исторических представлений Платона является его убеждённость в вечности человеческой души, проходящей путь бесконечных перевоплощений, а также разделяемая им общая для античности идея вечного циклического круговращения природы. Идея цикличности общественной жизни приведена в «Государстве». Идеальное государство Платона настолько совершенно, что улучшать его нет необходимости, в нём история уже достигла своего завершения. Аристотель в своём трактате «Политика» выделяет основные черты человеческой истории, развивающейся от родовой общины к государству, и также говорит о цикличности смены форм государственности, приводя более строгие, чем его учитель Платон, критерии разделения форм государственного устройства. В эпоху эллинизма, среди большого количества вариаций исторического сознания, можно отметить установку стоицизма, ориентирующего человека в его судьбе не на управление внешними событиями жизни, а на управление внутренним состоянием духа, противостоящего этим событиям.

Мы можем утверждать, что прозрения античных авторов в философии истории повлияли на дальнейшее развитие этой области знаний.

На заре **Средневековья** наиболее последовательно и глубоко развил концепцию христианского понимания истории блж. Августин, епископ Иппонийский (354–430). В его труде «О граде Божьем» изложены принципы его историософии. Он выделяет в человеческом обществе два антагонистических начала, противостояние которых определяет

23 Лосев А. Ф. Античная философия истории. С. 35.

весь ход всемирной истории: «Град Божий» (*civitas Dei*) и «град земной» (*civitas terrena*). Град Божий — Церковь; в её окончательной победе Августин видит смысл истории. Град земной — светская власть, а также люди, живущие «по плоти». Заслужой Августина является его попытка осуществить синтез библейского историзма, где главным действующим лицом был еврейский народ, с историей европейских народов. Таким образом, Августин явился первым мыслителем, толковавшим историю как единый универсальный процесс. Он оказал существенное влияние на развитие европейской философии истории.

Европейский Ренессанс, разделивший историю Европы не просто хронологически — он явился водоразделом онтологически различных культур — Средневековья и Нового времени — принёс с собой процессы демифологизации, десакрализации и секуляризации культуры, а также смену антропологической парадигмы. Переход от средневекового теоцентризма к антропоцентризму, автономизации человеческой личности, повлекли за собой и изменения в историософском сознании — в сторону переоценки движущих сил истории. Начавшийся в XVI в. процесс Реформации радикально повлиял на европейское сознание, в том числе, на историческое. Реформация, отрицая Священное Предание Церкви, дошла и до разрушения авторитета Священного Писания. Иначе и быть не могло, ибо Священное Писание представляет собой часть Священного Предания. Историческая жизнь Церкви, её священная история, как часть Предания, также подверглась деструкции. А поскольку историческая жизнь Церкви неразрывно связана с историей человечества, со смыслом этой истории, то отрицание её в протестантизме породило такое явление, как антиисторизм. Н. А. Бердяев, анализируя протестантизм, писал: «Я думаю, что тот процесс, который происходит в области критики истории церковной, происходит и в области истории вообще. Потому что, поистине, существует и священное предание истории, священное предание культуры, священное предание традиции. И только тогда, когда познающий субъект не разрывает с этой внутренней жизнью, может он приобщиться к её внутреннему существу. Когда разрывает, — он до конца должен пройти путь самоотрицания. Получаются лишь клочья истории, какое-то сплошное разоблачение исторических святынь»²⁴. Перечеркнув Священное Предание, саму Церковь с её историей, человек в протестантизме мнил, что остался один на один с Богом. По известному выражению, «Мартин Лютер

24 Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 9, 10.

высидел то яйцо, которое снёс Эразм Роттердамский» — протестантизм был созвучен центральным установкам Ренессанса. В силу этого, возникающие в эпоху Нового времени философские системы или модели исторического развития были основаны на антропологическом основании, характеризующемся культом человеческой свободы, природного начала в нём, духом секуляризма. Философия истории Нового времени, в отличие от христианской модели, утверждающей две движущие силы исторического процесса: Бога и человека, — вывела на первый план человека. Можно увидеть прямую связь между этими установками и начавшейся в XVII в. эпохой войн и буржуазных революций в Англии и Франции: Они стали возможны, благодаря тому, что их идеологи и вожди утверждали, что человек с его свободной волей имеет право вмешиваться в ход событий и строить историю, ориентируясь на схемы социального устройства, созданные человеческим разумом. Идея прогресса, вытекающая из культа человеческого разума, представление о непрерывном движении человечества к Просвещению, вне понимания закономерностей исторического процесса и вне связи с христианской духовной и культурной традицией, задающей смысл для европейского человечества, с неизбежностью привела прямо к противоположным результатам. Вместо торжества разума — безумие; прогресс обернулся совершенствованием способов уничтожения человека, вместо Просвещения — мракобесие нацизма, обращение к языческим культовым практикам. Всё это мы видим в Новейшей истории.

Для полноты описания отметим, что, наряду с антиисторизмом, порождением протестантизма, в Новое время возникли философские концепции истории, продолжающие традицию исторического мышления, сформированную в христианстве. Одна из них принадлежит итальянскому мыслителю Джамбаттиста Вико (1668–1744). Он отстаивает идею единства мировой истории, а также человечества. В своём труде «Основания новой науки об общей природе наций» он предлагает модель исторического процесса, соединяющую в себе идею прогресса, поступательного движения истории, с идеей цикличности, характерной для античности. При этом каждый новый исторический цикл повторяет предыдущий на более высоком уровне. Аббат Вико утверждал, что законы исторического развития наций столь же незыблемы, как и законы природы. Основной движущей силой социумов, по мнению Вико, является принцип общественного взаимодействия. Стержнем всякой нации является её духовная жизнь. Эту, духовную сторону исторического развития социумов, он пытался осмыслить и даже структурировать.

Эпоха Романтизма конца XVIII — начала XIX века породила всплеск историзма. Одно из самых значительных имён этого периода, связанных с развитием исторической науки — Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803). В его труде «Идеи к философии истории человечества», в котором он ставит проблему наличия законов общественного развития, представлена его модель истории. Эта модель основана на идее прогресса, обусловленного тем, что человечество осуществляет синтез достижений великих цивилизаций. И. Г. Гердер, продолжая традицию христианского понимания истории, представляет её как единый процесс. Его подход к пониманию истории сформулирован им в предисловии к упомянутому выше сочинению: «Коль скоро обо всём, что есть на свете, трактует философия и наука, почему бы и не быть такой философии и такой науке, которые трактовали бы то, что прежде всего нас касается, историю человечества в целом? О таком предмете всё напоминало мне: и метафизика и мораль, и физика ... а больше всего — религия, Бог, всё в природе установивший по мере, весу, числу — так что от целого мироздания и до мельчайшей пылинки <...> повсюду царит единая мудрость благость, Бог, так чудесно всё промысливший в человеческом теле и в человеческой душе <...> неужели в предопределении и устройстве рода человеческого в целом Бог вдруг отступил от мудрости своей и доброты и никакого замысла не положил в основу своих установлений?! Или он пожелал скрыть его от нас, тем более, что столь многие законы своего вечного плана явил он нам в творениях низших, нас менее касающихся? <...> Или, быть может, люди не должны знать план? <...> Разве не упорядочены времена, как упорядочены пространства?»²⁵.

В духе укоренённого в самой латинской культуре правового сознания, развитого затем в протестантизме, построены исторические модели И. Г. Фихте (1762–1814) и Ф. В. Й. Шеллинга (1775–1830). У Фихте, в его модели утопического социализма, общество гарантирует своим членам равенство и право на свободную деятельность в тех или иных сферах общественного разделения труда. При этом прогресс обеспечивается тем, что жизнь каждого — во имя блага всего общества. Очевидно, что многовековой опыт христианской культуры отразился и на историософии видных европейских мыслителей. В главном труде Шеллинга «Система трансцендентального идеализма» выстроена его модель истории, основанная на идее «правового индивидуализма». Исторический прогресс

25 Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 2007. С. 14, 15.

проявляется как постепенное и неуклонное движение к «правовому закону», гарантирующему свободу гражданам. В философском творчестве Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831) имеет место абсолютизация исторического движения, которое есть развитие абсолютного духа. В его труде «Философия истории» представлена модель диалектического развития исторического процесса, достигающего своего апогея в социально-политическом устройстве современной Гегелю Германии. В системе Гегеля философский дискурс абсолютизируется и является языком самой истории. Религия в этой системе, как одна из форм абсолютного духа, имеет подчинённый философии характер. «Историософия Гегеля — апофеоз западно-протестантского типа мышления, преломлённого в области социальных процессов»²⁶.

Кризисно-катастрофический XX в. породил и кризис историзма и, как следствие, активизацию эсхатологической тематики в разных вариантах («конец истории», «постистория» и т. п.). Антиисторизм стал господствующим направлением философско-исторической мысли. Необычайная сложность социальной динамики XIX–XX вв., «немоделируемость» социальных процессов породили идею об отсутствии исторического детерминизма между эпохами, невозможности объяснения каждого исторического периода из предыдущего. Поистине, по-гамлетовски, «распалась связь времен». О. Шпенглер в книге «Закат Европы» (1918) предлагает свою модель истории. Он выделяет восемь великих культур, сменяющих одна другую, но существующих совершенно независимо. Отрицая в понимании исторической перспективы «ньютонианство» с его лапласовским детерминизмом, он создаёт картину, в которой каждая эпоха — уникальна, как редкое растение: «у «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. «Человечество» — пустое слово. <...> Вместо монотонной картины линейно-образной всемирной истории, держаться за которую можно только закрывая глаза на подавляющее количество противоречащих ей фактов, я вижу феномен множества мощных культур, <...> каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою собственную форму и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь <...> и собственная смерть. <...> Культуры эти, живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гёте, а не к мировой природе

Ньютона»²⁷. Разработка философии истории А. Тойнби (1889–1975) созвучна подходу к ней О. Шпенглера. А. Тойнби — религиозный мыслитель. Он полемизирует с социоцентристскими идеями, получившими большое распространение в XIX–XX вв., активно привлекая аналогии из переживающей в этот период свой подъём физики: «Пространство, само не совершая действий, является сферой действия электронов, атомов, частиц, так и общество не может играть активную, созидательную роль в человеческих делах. Общество не является и не может быть ничем иным, кроме как посредником, с помощью которого отдельные люди взаимодействуют между собой. Личности, а не общества создают человеческую историю»²⁸. Отказ представителей историософской мысли XX века от поиска исторического детерминизма, универсального смысла, связи исторических эпох — характерная черта западной историософии. В этом, несомненно, влияние Ф. Ницше, идеи которого нанесли существенный удар по традиционализму в подходах к культуре и истории. Карл Поппер (1902–1994) — ещё один яркий представитель новейшего антиисторизма. В его работах «Открытое общество и его враги», «Нищета историцизма» идёт процесс дальнейшей атомизации исторического процесса. Утверждая, что отношение к истории, как к целому, ненаучно, он предлагает свою модель истории как «последовательности событий»²⁹ — самостоятельных, ничем между собой не связанных. В своем труде «Открытое общество и его враги» он пишет: «единой истории нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связанных с разными аспектами человеческой жизни...»³⁰. Такой подход к историческому процессу возведён у К. Поппера в принцип «методологического индивидуализма». В этом можно усмотреть манифестацию индивидуализма как основания всей западно-европейской цивилизации Нового и Новейшего времени.

Мозаичность, нестабильность и динамизм социально-политической картины начала третьего тысячелетия осложняет все попытки вписать её в рамки каких-либо чётких определений. Получить объемное видение ситуации можно путем дополнения политических, экономических и этнокультурных характеристик, описывающих социум, религиозной координатой. Эта координата непременно должна присутствовать при создании объяснительных моделей, так как в Европе,

27 Шпенглер О. Закат Европы. С. 28.

28 Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 2004. С. 263.

29 Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993. С. 138.

30 Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 312.

на протяжении многих столетий идентифицировавшей себя с христианством, этот фактор всегда имел ключевое значение. Можно утверждать, что для настоящего времени в Европе, переживающей кризис религиозной идентичности, это также верно.

Антропологический кризис, разразившийся в XX в., и последовавший за ним «антропологический поворот», привели к тому, что человек оказался в фокусе практически всех направлений научной мысли, в том числе — исторической. Как писал Н. А. Бердяев, «Исторические катастрофы и переломы <...> всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории»³¹. Таким образом, произошла встреча антропологии и истории, или даже шире: «антропологизация истории»³². В православном богословии, пережившем свой расцвет в среде русской послереволюционной эмиграции, Георгием Флоровским в 1936 г. был провозглашен призыв «вперед, к Отцам!» и положено начало неопатристическому синтезу. В этом течении религиозно-философской мысли христианский историзм, утверждающий необходимость в каждый исторический период воспроизведения не утрачивающей своей актуальности святоотеческой традиции, нашёл свое полное выражение. В постижении истории Г. Флоровский проводил антропологическую линию, переводя её в богословский ракурс: «Как наука о человеке, история с необходимостью должна быть наукой богословской, коль скоро мы признаём, что конечная правда о человеке открыта в центральном христианском догмате о Боговоплощении»³³. В русле «антропологического поворота» происходит не только развитие европейского персонализма в самых разных его формах, но во второй половине XX в. возникает даже «богословие личности» (прп. Софроний (Сахаров), митр. Антоний (Блум), митр. Иоанн (Зизиулас), М. Зинковский и др.). Путь русской философии завершается встречей философии и богословия. Русская мысль выходит в эмиграции на совершенно новый уровень — идентификации себя как особой философской традиции, выстраиваемой на фундаменте Восточного христианства, то есть на иной по отношению к западной философии онтологии. Также и русская философия истории, представленная многими именами — от Нестора Летописца до Георгия Флоровского — преобразуется

31 Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 4.

32 Рупова Р. М. Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков: религиозноведческо-антропологический анализ. Дисс. доктора филос. наук. М., 2019. С. 239. URL: <https://www.ranepa.ru/docs/dissertation/rupova-r-m-dissertation.pdf>.

33 См.: Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М., 2013. С. 294.

в богословие истории. Можно сказать, что в исторической науке, прошедшей искус секулярного рационализма Нового времени, возникает русло, в котором сорастворились два потока: христианского богословия истории и христианской антропологии. Открывается перспектива богословского синтеза истории, философии и антропологии.

Как писал М. Хайдеггер, «будущая мысль уже не философия»³⁴.

Литература

- Бальтазар Х. У.* Теология истории. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Бахтин М. В.* Богословское осмысление истории. М.: Изд. Московского института духовной культуры, 2006.
- Бердяев Н. А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
- Блок М.* Апология истории или Ремесло историка. М.: Наука, 1986.
- Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Директ-Медиа, 2007.
- Гесиод.* Труды и дни. 109–201 // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 34–36.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Приазовский край, 1992.
- Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви: Эсхатология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005.
- Кимелев Ю. А.* Философия истории. Системно-исторический очерк // *Кимелев Ю. А.* Философия истории. Антология. М.: Аспект-пресс, 1995. С. 3–19.
- Лосев А. Ф.* Античная философия истории. СПб.: Алетейя, 2000.
- Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М.: Изд. ПСТГУ, 2013.
- Момджян К. Х.* Введение в социальную философию. М.: Высшая школа; КД «Университет», 1997.
- Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. М.: Концерн «Возрождение», 1992.
- Поппер К.* Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М.: Феникс, 1992.
- Рупова, Р. М.* Дорогов Алексей Александрович // Философы современной России. Энциклопедический словарь. М.: Энциклопедист-Максимум, 42016. С. 124–127.
- Рупова Р. М.* Непатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков: религиозноведческо-антропологический анализ. Дисс. доктора филос. наук. М., 2019. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ranepa.ru/docs/dissertation/rupova-r-m-dissertation.pdf> (дата обращения 13.11.2019).

34 *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 220.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Айрис-пресс, 2004.

Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // *Флоровский Г. В.* Христианство и цивилизация. СПб.: Издательство РХГА, 2005. С. 402–423.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192–220.

Шпенглер О. Закат Европы. Минск: Попурри, 2009.

КОНЦЕПЦИЯ ПРОЩЕНИЯ В ТРУДАХ ИЗБРАННЫХ ФИЛОСОФОВ: БОЖЕСТВЕННЫЙ И МЕЖЛИЧНОСТНЫЙ АСПЕКТЫ

Диакон Александр Крейдич

студент магистратуры Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
krejdich94@yandex.ru

Для цитирования: Крейдич А., диак. Концепция прощения в трудах избранных философов: Божественный и межличностный аспекты // Вопросы богословия. 2022. № 1(7). С. 88–101. DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.006

Аннотация

УДК 2-425

В статье даётся представление избранных философов о прощении от античности до XX в. Касательно отдельных взглядов на межличностное прощение представлены краткие замечания и комментарии, указывающие на значение концепции прощения или на причины, оказавшие влияние на формирование представления отдельных философов о прощении. Подробно рассматривается концепция межличностного прощения В. Янкелевича, в рамках которой определены и выделены несколько форм прощения: от псевдопрощения до «чистого» прощения. Рассмотрены представления отдельных мыслителей о Божественном прощении: на эти концепции даны краткие замечания и комментарии. Поставлены вопросы, касающиеся возможности сопоставления, сравнения и отождествления межличностного прощения с Божественным прощением. Как согласовать прощение Бога с Его совершенством, неизменяемостью? Как возможно прощение — явление темпоральное — с вечным бытием Бога? На эти вопросы намечены ответы, основанные на представлении о межличностном прощении как образе Божественного прощения и учении о трансцендентности и имманентности Бога относительно нашего мира.

Ключевые слова: Божественное прощение, неизменяемость, обида, гнев, межличностное прощение, Янкелевич, псевдопрощение, Ницше

The Concept of Forgiveness in the Works of Selected Philosophers: Divine and Interpersonal Aspects.

Deacon Aliaksandr Kreidzich

MA student of the Moscow Theological Academy

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

krejdich94@yandex.ru

For citation: Kreidzich Aliaksandr, deacon. "The Concept of Forgiveness in the Works of Selected Philosophers: Divine and Interpersonal Aspects". *Theological Questions*, no. 1 (7), 2022, pp. 88–101 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.006

Abstract. The article provides an insight into forgiveness according to selected philosophers from antiquity up to the 20th century. Brief remarks and comments are presented in the article with regard to individual views on interpersonal forgiveness. They indicate the meaning of the concept of forgiveness or the reasons that influenced the establishment of particular philosophers' ideas of forgiveness. The notion of interpersonal forgiveness by V. Yankelevich is thoroughly reviewed and several forms of forgiveness are defined and highlighted inside of it: from pseudo-forgiveness to "pure" forgiveness. The article explores the ideas of these philosophers about divine forgiveness which are accompanied by short notes and comments. Also there are questions raised about the possibility of comparison, similarity and identification of interpersonal forgiveness with divine forgiveness. How to coincide the God's forgiveness with His perfection, immutability? How is forgiveness, as a temporal phenomenon, possible with eternal existence of God? The answers to these questions are given based on the concept of interpersonal forgiveness as an image of divine forgiveness and the doctrine of transcendence and immanence of the God in relation to our world.

Keywords: Divine forgiveness, immutability, resentment, anger, interpersonal forgiveness, Yankelevich, pseudo-forgiveness, Nietzsche

Межличностное прощение

Начиная с XX в. и по сегодняшний день тема прощения привлекает все большее внимание исследователей, работы которых углубляют и расширяют представление о прощении в философии. На сегодняшний день Новая философская энциклопедия дает определение прощения как «отказ от возмездия за обиду и нанесенный ущерб»¹. Более развернуто определить понятие прощения можно как личный нравственный ответ, предполагающий преодоление обиды к обидчику и желание примирения с ним². Если же начать обзор феномена прощения с Платона и Аристотеля, то в трудах великих мыслителей прощению не отводится отдельного места, и оно не рассматривается как отдельная добродетель или нравственный поступок. Представление о прощении Платона можно отчасти сконструировать на основании его взгляда на гнев, в границах которого лежит прощение. По мысли Платона гнев — это проявление порока необузданности, потеря самоконтроля и умеренности, в следствие которого человек нарушает гармонию в организации частей своей души — основу добродетельного человека³. Аристотель дифференцирует гнев на степени безгневия, чрезмерного гнева и «умеренного» контролируемого гнева, в состоянии которого человек «не мстителен, а скорее склонен прощать»⁴. Надо сказать, что в трудах других античных философов также отсутствует представление о прощении как отдельном феномене. Обусловлено это тем, что по этическим философским представлениям того времени добродетельный человек не мог обижаться, а виновник обиды подлежал обязательному наказанию⁵. В представлении эпикурейцев человек должен был находиться вне волнений этого мира. В представлении стоиков человек хотя и должен был принимать участие в мирских, житейских делах, но эмоционально должен был оставаться индифферентным и апатичным. Так, философ-стоик Эпиктет указывал, что незлопамятность — отличительное свойство человека, которое побуждает забыть обиду и простить обидчика. Философ отмечал, что «прощение лучше мщения. Первое

- 1 См.: *Апресян Р. Г.* Прощение // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 381.
- 2 *Троицкий К. Е.* Прощение // Электронная философская энциклопедия. Т. 7. 2020. URL: https://www.elenph.org/individual?uri=https://litvinovg.pro/text_structures%23elenphArticle/w2phtml_troitskii_proshchenie.
- 3 См.: *Платон.* Государство. М., 2015. С. 341.
- 4 *Аристотель.* Никомахова этика // Сочинения. Т. 4. М., 1983. С. 136.
- 5 См.: *Янкелевич В.* Прощение // *Янкелевич В.* Ирония. Прощение. М., 2004. С. 146–150.

свойственно людям добрым, последнее — злым»⁶. Указанные представления античной этики зиждились на «вдохновляющей этической идеи», связанной с фигурой мудреца⁷, из которой следовало, что мудрец не мог обижаться, а виновник требовал не прощения, а наказания, которое мудрец в силу своей бесстрастности и объективности мог определить со всей справедливостью и точностью⁸.

Новый этап в осмыслении прощения начался с епископа Джозефа Батлера (1692–1752). В книге «Пятнадцать проповедей» Батлер сместил акцент в осмыслении прощения. Если все предшествующие христианские мыслители осмыслили феномен прощения с точки зрения Священного Писания, то Батлер сделал акцент в осмыслении прощения на основе личных переживаний человека, его чувствах и эмоциях⁹. В одной из проповедей Батлер подчеркнул, что прощение состоит не в отказе от любого негодования, а в отказе именно от укоренившейся злобы, ненависти и мести¹⁰. Таким образом, проповеди Батлера дали новый виток в осмыслении прощения и послужили основанием для развития философской концепции прощения в XX в.¹¹

Начало философского осмысления прощения в Новом времени следует начать с И. Канта (1724–1804). Выдающийся немецкий философ не давал точного определения прощения и не посвящал отдельных работ этой теме, но, исходя из его высказываний, под идеей прощения он, скорее всего, понимал отказ от личной мести обидчику: «Долг добродетели не только не отвечать ненавистью, даже из одного лишь чувства мести, на враждебность других, но и никогда не взывать о мести даже к судьбе мира отчасти потому, что человек сам достаточно осознает собственную вину, чтобы сильно нуждаться в прощении»¹².

Немецкий философ Артур Шопенгауэр (1780–1860) приравнивал прощение к забвению. Истинное самоуважение и воспитание помогут человеку ответить на оскорбление равнодушием или, в крайнем случае, помогут скрыть свой гнев. По мнению философа, обиженный

- 6 Эпиктет. Афоризмы // Марк Аврелий, Эпиктет. Размышления. В чем наше благо? Готовому перейти Рубикон. М., 2016. С. 363.
- 7 См.: Annas J. The Sage in Ancient Philosophy // *Anthropine Sophia*. Naple, 2008. P. 13.
- 8 Троицкий К. Е. Прощение // Указ. соч.
- 9 См.: Griswold C. L. Forgiveness. A Philosophical Exploration. Cambridge, 2007. P. 19–37.
- 10 См.: Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // *The Works of Bishop Butler*. Rochester (N. Y.), 2006. P. 91.
- 11 См.: Троицкий К. Е. Прощение // Указ. соч.
- 12 Кант И. Этическое учение о началах // Сочинения: в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 6. С. 508.

не должен прощать человека, не раскаявшегося в своем поступке, так как это значило бы «выбросить за окно весь приобретенный драгоценный опыт»¹³. Если же обидчик — это близкий человек, без которого невозможно обойтись, то потерпевшей стороне следует простить обидчика, чего нельзя сказать о незнакомом человеке, прощение которого — повторство его слабости и повод к следующему проступку с его стороны. В этом отношении прощение обидчика, по мнению Шопенгауэра, есть проявление слабости¹⁴.

Более глубоко и детально рассматривал проблему прощения С. Кьеркегор (1813–1855). В своей радикально асимметричной этике, построенной на христианской агапической любви, С. Кьеркегор определял прощение как одну из форм любви¹⁵. В основание концепции прощения С. Кьеркегор полагал слова Священного Писания: *Любовь покрывает множество грехов* (1 Пет. 4, 8). Именно в любви, для которой характерна жертвенность, безвозмездность, может существовать прощение. В этих условиях прощение оказывается даром, за который не требуется компенсация или ответ¹⁶.

Фридрих Ницше понимал межличностное прощение как отказ от мести обидчику: «неумение отомстить за себя называется нежеланием мстить, может быть, даже прощением»¹⁷. При этом прощение, в смысле отказа от мести, рассматривается в негативном ключе: «Маленькое мщение более человечно, чем отсутствие всякой мести»¹⁸. Прощение скорее является бессилием или слабостью, так как человек не может отстоять своих прав для справедливого решения проблемы, из-за чего идет на уступку обидевшей стороне¹⁹. Помимо этого, Ницше считал, что в нашем мире нет оснований для прощения, так как вся жизнь человека несправедлива, разрушительна, оскорбительна, поэтому обиды или унижения в условиях этой жизни нельзя называть «бесправными»²⁰.

В русской философской и религиозной мысли тема прощения рассматривается в философских и художественных произведениях в тесной

13 Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. М., 2016. С. 263.

14 См.: Там же. С. 264.

15 Ball A. J. The Economy of Love // *The Heythrop Journal*. 2019. Vol. 60. P. 619.

16 Троицкий К. Е. Прощение // Указ. соч.

17 Ницше Ф. В. К генеалогии морали // *Ницше Ф. В. Полное собрание сочинений*. Т. 5. М., 2012. С. 263.

18 Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Об укусе змии. М., 2004. С. 65.

19 См.: Гассин Э. А. Психология прощения // *Вопросы психологии*. 1999. № 4. С. 95.

20 Ницше Ф. В. К генеалогии морали. С. 256–259.

связи с православной традицией и Священным Писанием. В романах Ф. М. Достоевского сила прощения, позволяющая героям неоднократно и безусловно прощать своим обидчикам, состоит в жертвенной христианской любви. Л. Н. Толстой, следуя своим богословским воззрениям, также представлял прощение безусловным действием любви, по которому человек должен оставлять обиды, прощать всем без исключения и прилагать все усилия для примирения²¹. Принципы Л. Н. Толстого, «всепрощение» и «непротивление злу силой», легли в основу учения его последователей — толстовцев — и со временем были подвергнуты критике христианского философа и публициста И. А. Ильина. По мнению И. А. Ильина, отказ от сопротивления злу ведет к торжеству силы зла и его власти над человеком. Что же касается идеи всепрощения, то, по мнению мыслителя, безусловное прощение возможно только в отношении личных обид, тогда как «Божьи» обиды — «попрание Божественного» — человек не имеет права прощать²². Путь к личному прощению начинается с рассуждения и поиска своей вины перед обидчиком. Осознав свою пусть и небольшую вину, которая, возможно, послужила одной из причин негативного действия со стороны обидчика, человек станет более снисходительно относиться к обидевшей стороне, в чем проявит смирение и любовь к другому человеку²³.

Более детально рассматривал прощение французский философ и культуролог В. Янкелевич. В своей книги «Прощение» он подробно рассматривает феномен прощения и выделяет связанные с ним ложные представления о прощении. Своё определение понятия прощения В. Янкелевич выражал следующими словами: «прощать — это освободить обвиняемого от его вины, наказания, или от части его наказания, или же освободить его до окончания его наказания»²⁴. Подлинное прощение, по выражению В. Янкелевича, — «безусловно», «безрассудно», «чисто». Оно не является результатом волевых усилий человека, а есть спонтанный и мгновенный порыв сердца. Прощение такого характера не ограничивается временем и условиями, оно тотально по масштабу действия и устанавливает «вечный мир»²⁵. Вместе с подлинным

21 Идея всепрощения проходит в работе «В чем моя вера?» и более полно раскрывается в романе «Воскресение».

22 Ильин И. А. О сопротивлении злу силой // Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 5. М., 1996. С. 144.

23 Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М., 2013. С. 34–35.

24 См.: Янкелевич В. Прощение // Указ. соч. С. 128.

25 Там же. С. 288.

прощением В. Янкелевич подробно рассматривает и псевдопрощение, которое, в отличие от «чистого», неосязаемого порыва прощения, можно проанализировать и распределить на несколько видов.

1. Темпоральный износ. Указанный вид псевдопрощения характеризуется тем, что человек со временем забывает обиду и меняет своё отношение к обидчику, так как человек на которого «я сегодня злюсь, уже не тот, кто некогда меня оскорбил; в сущности, я лелею злобу на того, кого более не существует, на тень виновного, на призрак грешника»²⁶. Износ заключается в том, что со временем человек попросту устаёт злиться на человека, из-за чего обида нивелируется²⁷. Вместе с этим со временем обида может быть интегрирована, то есть будет ассимилирована человеком и станет его опытом: человек «делает вид (и тут ему помогает привычка), словно оскорбление было ничтожным или вообще не произошло, но он не в силах притвориться, не может полностью отрицать его действительность; боль унижения всегда присутствует, но она перешла в латентность, она стала невидимой, превратилась в привкус»²⁸. Обобщая вышесказанное, можно сказать, что темпоральный износ — это «исцеление» временем, которое не способно преодолеть барьер в отношениях — важный аспект прощения — и поэтому считаться подлинным прощением не может.

2. Извинение. Данный вид ложного представления прощения основывается на идее, что зло вовсе не существует, откуда следует, что нет оснований признавать за обидчиком какой-либо вины и давать прощение. Также под извинением часто подразумевается снисходительность и частичное прощение с последующим смягчением наказания или частичным оправданием²⁹. Согласно В. Янкелевичу этот тип псевдопрощения основывается на понимании, что не свойственно для прощения в его подлинном смысле.

3. Устранение. Под этим видом псевдопрощения, подразумевается, что обиженный сам признаёт, что никакого оскорбления не было.

Важно отметить, что указанные типы псевдопрощения во многом перекликаются с «чистым» прощением и ведут человека к таким же положительным последствиям, что и подлинное прощение. Но существуют и другие формы прощения, мотивы и последствия которых уже труднее, а где-то и невозможно, сопоставить с содержанием подлинного прощения.

26 Янкелевич В. Прощение // Указ. соч. С. 157.

27 См.: Там же. С. 163.

28 Там же. С. 164.

29 См.: Там же. С. 218.

1. «Интеллектуалистское извинение замедленного действия»³⁰. Указанная форма псевдопрощения основывается на том, что обиженная сторона прощает подозреваемому виновнику с предположением, что в будущем, когда вина будет подтверждена, извинение «сегодня» окажется актуальным. В данном случае внешне такого рода прощение может показаться актом милосердия, но внутренне — оно мотивировано и рассчитано на определённый результат³¹. По выражению В. Янкелевича, прощение, в котором для оправдания используется хотя бы «миллиграмм разумной мотивации», не может называться таковым в его подлинном смысле³².

2. Надежда на исправление преступника при помощи воздействия самой его благодарности по отношению к помиловавшему его. В данной ситуации прощение со стороны оскорблённого человека даётся с надеждой на будущее вознаграждение: «Оно рассчитывает, что виновный впоследствии заслужит эту милость, что делом чести для виновного станет оправдать неосмотрительное доверие, объектом которого он стал»³³.

3. Смешанные формы, в которых извинение смешивается с прощением. Данное смешение обусловлено не спекуляцией прощения, в котором мотивированное извинение со временем претендует на безвозмездное прощение, а одновременностью извинения и прощения: «смягчающие обстоятельства укрепляют нашу безвозмездную решимость отпустить грехи виновному»³⁴.

Рассмотрев различные формы прощений, следует отметить, что «чистое прощение» — по словам В. Янкелевича — «это такое событие, которое, возможно, еще никогда не случалось за всю историю человечества; чистое прощение есть некий предел... состояние, когда находишься на самом краю... и едва ли кем-нибудь пережитое»³⁵.

Божественное прощение

Идею Божественного прощения более детально рассматривали мыслители Средневековья. «Отец» западной схоластики — Ансельм Кентерберийский, — рассматривая прощение в отношении всего человечества, пришёл

30 Чукова А. С. Социально-психологические характеристики прощения как феномена межличностного общения. Саратов, 2011. С. 25.

31 См.: Янкелевич В. Прощение // Указ. соч. С. 242–243.

32 Там же. С. 248.

33 Там же. С. 244.

34 Там же. С. 247–248.

35 Там же. С. 249.

к выводу, что безусловное прощение Бога несправедливо и является не самым лучшим решением. Данные спорные выводы скорее всего следуют из строгой юридической модели отношений Бога с человеком, в рамках которой милосердие сложно и даже нелепо сопоставлять со справедливостью: «Если грех отпускается из одного лишь милосердия, то несправедливость выходит свободнее (в своем действии), нежели справедливость, что кажется весьма нелепым». Фома Аквинский считал, что обязательным условием Божественного прощения является покаяние, тогда как для межличностного прощения обязательного покаяния не требуется³⁶.

Тему Божественного прощения затрагивал Фридрих Ницше (1844–1900). Немецкий философ давал ему негативную оценку: в прощении, даруемом от Бога, он видел спекуляцию религией человеческим сознанием³⁷. Сами понятия о вине и наказании, по мнению Ницше, есть изобретения против науки, которые не дают человеку освободиться от уз религии или подчинения «жрецам»³⁸. Само представление мира, в котором человечество нуждается в искуплении, спасении души, есть «заблуждения религиозного предрассудка: наказание не искупляет, прощение не примиряет, сделанное не может стать несделанным»³⁹. Нужда в прощении или его требование со стороны религии, по мнению Ницше, есть следствие навязанной христианством идеи беспредельного долга перед Богом. Этот долг в силу своей безмерности ведёт людей не к освобождению, а к усилению вины и закреплению⁴⁰. Надо отметить, что отрицательное отношение Ницше к феномену Божественного прощения обусловлено его особыми представлениями христианского учения. Немецкий философ считал, что идеи «греха», «прощения греха», «души», «веры», «спасения через веру» есть остатки влияния иудейского учения⁴¹ и античной философии⁴². Все эти понятия были отвергнуты благовестием, с момента которого единственным путём к Богу является не «молитва о прощении» и «раскаяние», а евангельская практика⁴³.

36 *Milbank J.* Forgiveness and Incarnation // *Questioning God*. Bloomington, 2001. P. 93–94.

37 *Ницше Ф. В.* Антихрист. Проклятие христианству // *Ницше Ф. В.* Сочинения. Т. 2. М., 1996. С. 674–675.

38 См.: Там же. С. 674.

39 *Ницше Ф. В.* Воля к власти. М., 2017. С. 240.

40 См.: *Ahn I.* The Genealogy of Debt and the Phenomenology of Forgiveness: Nietzsche, Marion, and Derrida on the Meaning of the Peculiar Phenomenon // *The Heythrop Journal*. 2010. Vol. 51 (3). P. 456.

41 *Ницше Ф. В.* Антихрист. Проклятие христианству // Указ. соч. С. 659.

42 См.: *Ницше Ф. В.* Воля к власти. С. 240.

43 См.: *Ницше Ф. В.* Антихрист. Проклятие христианству // Указ. соч. С. 659.

Можно сказать, что в своей оценке прощения Ницше выделяет только юридический аспект прощения, не рассматривая при этом прощение в других аспектах его понимания христианской теологией⁴⁴.

Что же касается вопроса о Божественном прощении на сегодняшний день, то в диалоге теологии и философии вопрос отношения Бога к проступкам человека остаётся дискуссионным. Не до конца ясной остается идея прощения от Бога, связи межличностного прощения с прощением Божественным, по поводу которых существуют разные мнения. Естественно, что полностью приравнивать прощение человека к прощению Бога невозможно в силу совершенства Бога и несовершенства человека. На особое различие двух указанных модусов прощения указывают некоторые исследователи: «Разницу между человеческим и божественным нельзя недооценивать, и, быть может, ожидать от людей подражания действиям Бога не только слишком оптимистично, но и опасно»⁴⁵. Высказанное мнение возможно вызвано опасением безответственного прощения, которое состоит в том, что жертва обиды прощает обидчика без раскаяния с его стороны⁴⁶. В этом смысле одностороннее Божественное прощение человека без его раскаяния, применимо только к Богу, а не человека к человеку⁴⁷. Невозможность сопоставления божественного и межличностных модусов прощения состоит также и в том, что прощение Бога основано на «эсхатологической божественной справедливости», тогда как прощение человека на «греховной общности с человеческим родом»⁴⁸.

К проблеме связи и сопоставления человеческого и Божественного прощений, следует отнести еще один неразрешенный вопрос, касающийся уже самой природы Бога, а точнее реакции Бога на нарушение человеком прямых заповедей по отношению к Нему: упоминание имени Божия всуе, поклонение другому богу, богохульство. До конца остаётся непонятным, как Бог, будучи совершенным и всеблагим, может прощать человека за нарушение заповедей против Себя. Ведь прощение подразумевает наличие ущерба и раны, нанесённых Богу, за которые Он и прощает человека. Таким же неясным остаётся вопрос

44 См.: *Ahn I. The Genealogy of Debt // Op. cit. P. 457.*

45 *Tombs D. The Offer of Forgiveness // Journal of Religious Ethics. 2008. 36. (4). P. 592.*

46 *Хьюз П. М., Уэрмке Б. Прощение // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей. URL: <http://philosophy.ru/forgiveness/>.*

47 Следует отметить, что по замечанию Р. Энрайта для философского подхода к проблеме межличностного прощения характерно представление прощения как слабости.

48 *Williams, S. N. Forgiveness, Compassion, and Northern Ireland: A response to Nigel Biggar // Journal of Religious Ethics. 2008. 36. (4). P. 584–585.*

опосредованного ущерба Богу: посредством греха против человека. В связи с этим выдвигается мнение, что к Богу не применимы данные категории, и логически прощение лежит за рамками границ Божественного совершенства⁴⁹. Скорее прощение — это акт, который свойствен только человеку, который ошибается и может понести ущерб, а значит, только он может быть прощённым и прощать⁵⁰. Данный тезис ставит под сомнение важные теологические аспекты и практику молитв о помиловании и прощении, но, тем не менее, надо сказать, что не всякий проступок может наносить ущерб. Так, например, можно пользоваться чужим домом без разрешения. Ущерб не нанесён, но закон нарушен. Грех против Бога, таким образом, не наносит Самому Богу вред или ущерб, но тем не менее нарушение закона требует прощения. Вопрос о прощении Бога возникает также и в дискуссиях о проблеме зла. Существует мнение, по которому конкретный вид добра не может существовать без наличия зла. Так, например, невозможно существование милосердия и благотворительности без наличия в мире страданий, боли и нищеты. Если проводить аналогию с данным мнением, то будет следовать, что зло является логической необходимостью и условием прощения, без которого последнее не может существовать⁵¹.

Также возможность Божественного прощения ставится под сомнение в связи с таким свойством Бога как вечность и таким условием нашего мира как время. Прощение является темпоральным понятием, в связи с чем его сложно сопоставить с вечным бытием Бога. Ведь прощение следует за совершенным в определённое время грехом и сам акт прощения в нашем понимании также требует определённого времени осуществления. Если всё же не отвергать темпоральность Божественного прощения, то, тем не менее, нельзя его полностью отождествлять с человеческим прощением, так как условия земного человеческого прощения невозможно до конца сопоставлять с условиями Божественного прощения в вечности⁵². Что же касается совместимости Божественного прощения в вечности с прощением греха во времени, то данную антиномию, на наш взгляд, можно объяснить с точки зрения учения о трансцендентности и имманентности Бога относительно нашего мира. Другие замечания, касающиеся сопоставления человеческого

49 Хьюз, П. М., Уэрмке, Б. Прощение // Указ. соч.

50 Minas, A. C. God and Forgiveness // Exploring Philosophy of Religion: An Introductory Anthology. Oxford, 2009. P. 25–38.

51 Хьюз, П. М., Уэрмке, Б. Прощение // Указ. соч.

52 Там же.

и Божественного прощений, теряют свою остроту, если рассматривать модус межличностного прощения как образ Божественного прощения, отдельные аспекты осуществления которого, конечно, требуют детальных и глубоких исследований.

Выводы

В античной философии феномен прощения не рассматривался отдельно и специально. Связано это с тем, что в основе философской этики того времени лежала фигура мудреца, который не был подвластен страстям и, следовательно, не мог обижаться, а виновный, в случае подтверждения вины, подлежал обязательному наказанию. Платон и Аристотель видели прощение в области проявления гнева, контролируя который человек более склонен к прощению. С распространением христианства основанием для развития понимания прощения как в межличностном, так и в Божественном аспектах стало Священное Писание и христианское учение. Переворотом в осмыслении прощения явились проповеди Джозефа Батлера, который перенёс акцент с Писания на внутренние чувства человека. Именно такой подход к рассмотрению феномена прощения закрепляется и развивается в философии с XX в. И. Кант, А. Шопенгауэр и Ф. Ницше видели в прощении отказ от личной мести обидчику, который Ф. Ницше и А. Шопенгауэр рассматривали как проявление слабости. С. Кьеркегор и Л. Н. Толстой полагали в основу прощения жертвенную христианскую любовь и видели в прощении безвозмездный дар другому человеку. Достаточно подробный анализ феномена прощения провёл В. Янкелевич, который определил несколько уровней прощения от «псевдопрощения» до «чистого» прощения. Форма межличностного прощения — отказ от возмездия — легла в основу представлений в философии о Божественном прощении. Основные проблемы лежат в плоскости возможного сопоставления межличностного прощения с Божественным, что вызывает ряд вопросов, касающихся совместимости темпоральности прощения с вечностью Бога, а также прощения как отказа от возмездия, гнева, с неизменяемостью Бога и Его совершенством. На наш взгляд, межличностное прощение в виде отказа от гнева и возмездия можно сопоставить с Божественным прощением лишь условно, поэтому такое сопоставление следует рассматривать в богословии только как образ.

Источники

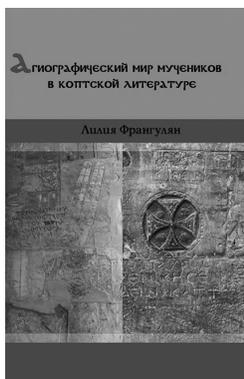
- Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. / общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 53–295.
- Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой // *Ильин И. А.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. / сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996.
- Ильин И. А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: ДАРЪ, 2013.
- Кант И.* Этическое учение о началах // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. Т. 6. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро. 1994. С. 458–556.
- Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству // *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. / сост. ред. авт. прим. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1996. С. 631–693.
- Ницше Ф. В.* Воля к власти М.: Эксмо, 2017.
- Ницше Ф. В.* К генеалогии морали // *Ницше Ф. В.* Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. / пер. с нем. Н. Н. Полилов, К. А. Свасьян. М.: Культурная революция, 2012. С. 231–384.
- Ницше Ф. В.* Так говорил Заратустра. Об укусе змии / пер. с нем. Ю. М. Антоновского. М.: ИФ РАН, 2004.
- Платон*. Государство / пер. с греч. А. Н. Егунова. М.: Академический проект, 2015.
- Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости / пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. М.: РИПОЛ классик, 2016.
- Эпиктет*. Афоризмы // *Марк Аврелий, Эпиктет*. Размышления. В чем наше благо? Готовому перейти Рубикон / пер. с лат. В. Петуховой, В. Горенштейна. М.: РИПОЛ классик, 2016. С. 345–391.

Литература

- Апресян Р. Г.* Прощение // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. / под ред. В. С. Степина, А. А. Гусейнова, А. П. Огурцова, Г. Ю. Семигина. М.: Мысль, 2001. С. 381.
- Гассин Э. А.* Психология прощения // Вопросы психологии. 1999. № 4. С. 93–104.
- Герций В. М.*, Культура вины в Христианстве: генезис покаяния и искупления от Патристики до эпохи Реформации // Фундаментальные аспекты психического здоровья. 2019. № 4. С. 60–65.
- Троицкий К. Е.* Прощение // Электронная философская энциклопедия. 2020. Т. 7. (Электронный ресурс). URL: https://www.elenph.org/individual?uri=https://litvinovg.pro/text_structures%23elenphArticle/w2phtml_troitskii_proshchenie (дата обращения 08.04.2021).
- Хьюз П. М., Уэрмке Б.* Прощение. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.ru/forgiveness/> (дата обращения 21.10.2021).
- Ahn I.* The Genealogy of Debt and the Phenomenology of Forgiveness: Nietzsche, Marion, and Derrida on the Meaning of the Peculiar Phenomenon // The Heythrop Journal. 2010. Vol. 51 (3). P. 454–470.
- Annas J.* The Sage in Ancient Philosophy // Anthropoline Sophia / ed. by F. Alesse. Naple: Bibliopolis, 2008. P. 11–27.

- Butler J.* Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // *The Works of Bishop Butler* / ed. by D. E. White. Rochester (N. Y.): University of Rochester press, 2006. P. 91. P. 33–146.
- Ball A. J.* The Economy of Love // *The Heythrop Journal*. 2019. Vol. 60. P. 614–623.
- Milbank J.* Forgiveness and Incarnation // *Questioning God* / ed. by J. D. Caputo, M. Dooley, M. J. Scanlon. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2001. P. 92–128.
- Minas A. C.* God and Forgiveness // *Exploring Philosophy of Religion: An Introductory Anthology* / ed. Steven M. Cahn. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 25–38.
- Rogers K. A.* Anselm on Forgiveness, Patience, and Free Will // *The Saint Anselm Journal*. 2009. Vol. 6 (2). P. 1–7.
- Tombs D.* The Offer of Forgiveness // *Journal of Religious Ethics*. 2008. 36 (4). P. 587–593.
- Williams S. N.* Forgiveness, Compassion, and Northern Ireland: A response to Nigel Biggar // *Journal of Religious Ethics*. 2008. 36 (4). P. 581–593.

РЕЦЕНЗИИ



Франгулян Л. Р.

АГИОГРАФИЧЕСКИЙ МИР МУЧЕНИКОВ В КОПТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

отв. ред. С. А. Моисеева. М.: ИВ РАН, 2019. 260 с.
ISBN 978-5-89282-884-0

УДК 271.22 (495)
DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.007

Увидевшая свет в 2019 г. книга Л. Р. Франгулян посвящена изучению коптских агиографических памятников, основными персонажами которых являются мученики Древней Церкви. На материале 32-х житий исследовательница производит композиционный и содержательный анализ агиографии коптских мучеников, реконструирует исторический контекст создания этих текстов и их функционирование в рамках коптской монофизитской общины.

Для отечественной церковно-исторической и богословской науки интерес к коптским текстам не является новым. До революции отдельные аспекты и произведения коптской литературы были рассмотрены в трудах В. В. Болотова¹ и Б. А. Тураева². Научный интерес к египетской письменности сохранялся и позднее и нашёл своё отражение

- 1 См.: *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. Вып. 1. СПб., 1884; *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. Вып. 2. СПб., 1886.
- 2 См.: *Тураев Б. А.* Неизданный поэтический памятник коптской эпиграфики // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. 10. 1896. СПб., 1897. С. 79–82; *Тураев Б. А.* Коптские надгробные надписи // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. 18. СПб., 1908. С. 30–32; а также опубликованные уже после 1917 г.: *Тураев Б. А.* Коптские рукописи Азиатского Музея Российской Академии Наук // Азиатский сборник. Из Известий Российской Академии Наук. Новая серия. Пг., 1919. С. 427–440; *Тураев Б. А.* Коптская литература // Литература Востока: сборник статей. Вып. 2. Пг., 1920. С. 70–81.
- 3 См.: *Аверинцев С. С.* От берегов Евфрата до берегов Босфора. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии от Р. Х. // *Аверинцев С. С.* Собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой. К. Б. Сигова. Киев, 2004. С. 396–446.

в исследованиях С. С. Аверинцева⁵, А. И. Еланской⁴, С. А. Французова⁵, А. А. Войтенко⁶, К. А. Панченко⁷. В свете наличия такой традиции коптских штудий в отечественной академической науке рецензируемая книга на первый взгляд не представляет собой уникального явления, однако для объективной оценки вклада автора монографии в науку уместно подробнее рассмотреть структуру и содержание исследования.

В первой главе производится анализ исторических условий возникновения и литературного контекста коптских житий. Автор знакомит читателя с теми религиозными, этническими, политическими и социальными процессами, которые происходили в христианском Египте во II–IX вв. и непосредственно повлияли на формирование коптской агнографической литературы. Далее автор, уже переходя, собственно, к описанию литературного контекста, выделяет среди жанров агнографии маририй (мученичество), житие, энкомий (похвальное слово) и сборники посмертных чудес. При анализе коптской житийной литературы предлагается её периодизация, а также классификация агнографии мучеников, в основу которой в качестве критерия положен тип конфликта. Авторская типология конфликта в мученическом житии предполагает четыре его разновидности:

- «1. Конфликт с иноверцами, связанный с исповеданием христианства;
2. Конфликт, связанный с противоборством разных течений в христианстве;
3. Конфликт, связанный с обращением в христианство из других религий;
4. Конфликт, вызванный нерелигиозными причинами:
 - корыстные цели;
 - обвинения разного характера;
 - отказ выполнять несвойственную Церкви функцию»(с. 59–60)⁸.

Из них только первые три, по мнению автора рецензируемой книги, имеют место в коптской житийной литературе:

- 4 См.: *Еланская А. И.* Коптская литература // История всемирной литературы. Т. 2. М., 1984. С. 360–364; *Еланская А. И.* Коптская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 1. М., 1987. С. 20–103.
- 5 См.: *Французов С. А.* Завет святому в арабо-коптском житии Иоанна Каливита // Вестник ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 77–86.
- 6 См., например: *Войтенко А. А.* Императорские родственники в египетских пустынях: Жития апы Кира и блаженной Иларии // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора И. С. Чичурова. М., 2006. С. 178–193.
- 7 См.: *Панченко К. А.* Коптская Церковь. Арабское завоевание – Коптская Церковь при мамлюках (1250–1517) // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 514–539.
- 8 Здесь и далее ссылки на рецензируемое издание (*Франгулян Л. Р.* Агиографический мир мучеников в коптской литературе. М., 2019.) приводятся внутри текста в круглых скобках.

- «1. Конфликт, связанный с вероисповеданием христианства в среде язычников;
2. Конфликт, связанный с исповеданием монофизитства;
3. Конфликт, связанный с возвращением в христианство из ислама» (с. 61).

Поскольку на ранних этапах своего развития (до 451 г.) коптская агиография представляла собой переводы греческих текстов (со временем всё более и более подвергавшихся литературной обработке) (с. 54–55), Л. Р. Франгулян обращается к вопросу о зависимости коптской литературной традиции от греческой, и вслед за Т. Орланди и А. Папаконстантину приходит к выводу об оригинальности данных текстов (с. 63). Одним из аргументов в пользу данного вывода выступает наличие в коптской агиографии 12-ти циклов, не имеющих аналогов в византийской житийной литературе. Типы и содержание этих циклов также анализируются автором монографии. В завершение первой главы исследовательница выделяет такие особенности коптских мученических житий как псевдоисторичность, находящую отражение в приписывании текстов житий псевдоавторам (например, свт. Василию Великому, Кириллу Иерусалимскому, Иоанну Златоусту) (с. 74), локализация событий в несуществующих географических местностях (например, место ссылки свт. Иоанна Златоуста один из памятников определяет как «остров Фракия», см. с. 76), апелляция к неисторическим событиям (вроде легенды о египетском происхождении императора Диоклетиана), хронологические нестыковки.

Во второй главе, носящей наименование «Композиция и поэтика текстов о мучениках», автор последовательно разбирает структурные и художественные особенности коптских мученичеств (п. 2.1) и энкомиев (п. 2.2). Отмечая условность границ между жанрами агиографии (что особенно характерно для коптских произведений), автор, однако, разделяет исследуемые тексты между двумя указанными родами литературы. Исследовательница выделяет в 21 мученичестве и 11 энкомиях (с. 82–126) свойственные только этим жанрам композиционные элементы и их последовательность, а также характерные художественные приёмы. В то же время следует отметить, что надписание памятника ещё не определяет его жанр: так под заголовком «энкомий» может находиться текст не только собственно энкомия, но и жития или сборника посмертных чудес святого. Примечательно, что как посмертные чудеса, так и чудеса, описанные в сборниках, энкомиях и житиях мучеников, отличаются беллетристичностью и назидательностью (с. 147).

Третья глава раскрывает специфические черты системы персонажей, сюжетов и основных мотивов исследуемых текстов. Здесь

отмечается связь коптских мученических житий (в широком смысле) между собой, которая реализуется посредством персонажей: одни и те же лица фигурируют в различных текстах, посредством чего и происходит объединение всех оказавшихся в поле зрения автора житий в единый «агиографический мир». Здесь же исследовательница подчёркивает влияние региональной специфики Египта (как коптской картины мира, так и влияния на неё мировоззрения местного монашества) на богословское содержание материала исследования. Например, отмечается влияние монашеской традиции (акцентируются эмпатические именно монашеству добродетели мученика — строгий аскетизм, целомудрие, безбрачие, см. с. 149). Здесь же стоит отметить и свойственный древнеегипетской культуре и унаследованный коптами интерес к посмертной участи души и загробному миру. Уделяется внимание и вероучительным мотивам, среди которых автор монографии выделяет проблему теодицеи, значимость таинства Крещения, иконопочитание и триадологию. Однако 32 жития не отражают критику халкидонитов и несториан: это автор объясняет тем, что «этот вопрос ушёл на задний план для авторов VII–VIII вв.» (с. 191).

В заключении делается вывод о том, что коптская агиография мучеников своим функциональным назначением имела сохранение этнической и религиозной идентичности в условиях арабского завоевания. Именно по этим причинам тексты объединены интертекстуальностью на уровне персонажей, изобилуют чертами беллетристики, погрешают против исторической истины. «Агиографический мир» мучеников Древней Церкви был призван сплотить коптскую общину перед лицом угрозы ассимиляции и арабизации.

В качестве приложения автор предлагает читателю снабжённый комментариями перевод «Энкомия св. Виктору» Феопемпта Антиохийского.

Монография Л. Р. Франгулян написана на основе кандидатской работы, защищённой по филологической специальности, её историко-филологическая ценность не вызывает сомнений. Однако, работая с подобными текстами, учёный-филолог в той или иной степени сталкивается с теологической проблематикой. С точки зрения богословия подобные исследования и, в частности, рецензируемая книга вызывают некоторые вопросы. Основных проблем здесь две. Первая определена самим жанром жития: как правило, агиографические тексты содержат мало собственно богословского материала (об этом свидетельствует и текст рассматриваемой монографии — раздел «Вероучительное содержание» занимает в ней всего три страницы). Второй вопрос

обусловлен конфессиональной принадлежностью авторов коптских житий: являясь монофизитами, копты исповедуют христологию, отвергнутую православными, а значит влияние антихалкидонизма могло отразиться и на этих текстах.

Ответ на второй вопрос очевиден: тексты не содержат критики диофизитов, встречающиеся в житиях элементы специфически египетского мировоззрения лежат вне области догматики. Возвращаясь к первому вопросу, было бы примитивно сводить ценность рецензируемого исследования лишь к возможности межконфессионального диалога (хотя и в этой плоскости книга открывает широкое поле для размышлений). Коптская агиография фиксирует (пусть и в беллетризованном виде) нравственный идеал и подвиг мученика Древней Церкви, Церкви гонимой. Кроме того, находясь под сильным влиянием агиографии египетских преподобных, жития в какой-то мере являются источниками по мировоззрению, аксиологии и аскетике египетского монашества.

В связи с богословской тематикой интересно, что в исследовании Л. Р. Франгулян содержится указание на отражение в агиографических текстах коптской традиции некоторых положений, не представляющих собой официальную догматическую позицию Коптской церкви, но характеризующих народное религиозное мировосприятие. Первое из таких положений — утверждение о безусловном спасении того, кто исполнит некоторое обязательство по отношению к мученику. Чаще всего имеется в виду запись и распространение конкретного агиографического текста (но также говорится и о построении храма или наречении ребёнка в честь мученика). За это агиограф обещает переписчику прощение всех, даже самых тяжких преступлений перед Богом. В мученичестве Паэсе и Феклы автор даже описывает (для убедительности — от лица Ангела) механизм действия этого «договора», в котором каждая из сторон выполняет свою часть «сделки» (человек на земле, а мученик — за гробом): 1) мученик молится о душе переписчика его жития; 2) в случае многих грехов душу «отправляют на пытки», пока она не станет «белая, как снег»; 3) душа «поселяется со святым в его [то есть мученика] небесных чертогах» (с. 102). Здесь Л. Р. Франгулян закономерно отмечает присутствие идеи «чистилища», хотя и без указания на отдельное (от ада) место мучения таких душ (с. 103). Но не сам временный характер мучений даёт основания для ассоциации данного положения с латинским лжеучением о чистилище (ведь представление о временных муках в принципе характерно для традиционного христианского восприятия адских мучений в контексте будущего Страшного

Суда), а утверждение об обязательной временности мучений и неизбежности спасения для определённого круга грешников (в данном случае — переписчиков мученического жития).

Также в подобном изложении концепции о «договорных» отношениях между почитателем и мучеником можно видеть параллель с другим учением, развитым и распространённым в Римской Церкви — об индульгенциях. В данном случае в качестве «индульгенции» выступает сам текст, написанный рукой почитателя, или же совершение им одного из предлагаемых агиографом деяний, так как чёткое выполнение определённого условия становится «оправданием» не только за уже содеянные злодеяния, а и за все, которыми человек согрешит в будущем, вплоть до последнего дня своей жизни.

Второй характерной чертой коптской мученической агиографии, интересной с точки зрения теологии, является образ 1000-летней трапезы (пира) мученика со Христом. Л. Р. Франгулян определяет связь этого образа с учением хилиазма, основанном на том толковании слов Апокалипсиса ап. Иоанна (Откр. 20,4), которое было со временем отвергнуто христианством как неверное. В популярности образа 1000-летнего пира в коптской литературе стоит видеть отражение бывшего распространения в Египте буквального, хилиастического понимания библейского образа 1000-летнего царства (с. 104–105).

Третьей из подчёркиваемых исследовательницей важных особенностей коптской агиографии мучеников стоит считать совершенно оригинальное аскетическое осмысление подвига мучеников в сравнении с подвигом преподобных отцов. Обращает на себя внимание выявленный исследовательницей мотив количественного и качественного сравнения «смертей». Так, в «Энкомии Георгию» Феодота Анкирского (далее — ЭГ I) превосходство мученического подвига над преподобническим акцентируется следующим образом: «Три насильственные смерти мученика Георгия превосходят шесть смертей [прп. Павла Таммского], которые были результатом его аскетических подвигов» (с. 109). Несмотря на общий для христианской агиографической литературы, посвящённой преподобным, мотив «умерщвления плоти», такая его гиперболизация является характерной чертой именно коптской агиографии.

Мотив смерти, в более широком его проявлении, выражается также в подчёркнутом желании преподобного Павла Таммского причинить себе как можно больше страданий. При этом само целеполагание подвигов становится противоречащим традиционному христианскому мировосприятию — «умерщвление плоти» вместо средства становится

целью. Как видим из приводимой Л. Р. Франгулян характеристики того же прп. Павла из ЭГ I, это отражается и на характере самих подвигов — вместе с обычными для данного рода памятников указаниями на сверхъестественное количество времени, проведённого в абсолютном воздержании от пищи и воды (40 дней), описываются некоторые неординарные «подвиги» (прп. Павел сидел в течение этого времени «на камне и, не моргая, смотрел в зеркало, пока из глаз не потекла кровь»).

Другим видом более радикальных аскетических «подвигов» преподобного было то, что он бросался «с отвесной скалы на острые камни». Всё это в ряде коптских источников представляется как следствие желания преподобного уподобиться мученикам. Желание это имеет явно нездоровую форму выражения с точки зрения апостольского христианства, а последний пример — бросание со скалы — можно классифицировать и вовсе как своеобразную попытку самоубийства (неудачную). При богословском анализе ключевым для понимания способа реализации мотива смерти в коптской агиографии мучеников может оказаться утверждение, которое чётко выражается в ЭГ I: насильственная смерть выше добровольных страданий, так как, по мнению автора энкомия, «мучения от гонителя <...> имеют источником волю Бога» (с. 110). На самом деле, проблема соотношения «добровольного» и «насильственного» подвига для христианина представляется гораздо более сложной, чем звучит в данном тезисе, претендующем на аксиоматичность.

Тем не менее, стоит повторить, что идею «чистилища», хилиастический мотив 1000-летнего пира и столь нехарактерное для Православия противопоставление подвигов преподобных и мучеников в контексте мотива смерти нельзя воспринимать как официальную богословскую позицию Коптской церкви. В ней необходимо видеть отражение народного религиозного сознания коптов, часть самобытной культуры этого народа.

Завершая данный обзор, следует признать, что монография Л. Р. Франгулян может быть полезной не только для религиоведов, ориенталистов и филологов, но и для богословов, интересующихся теологией Древних Восточных Церквей.

Александр Сергеевич Терентьев

Литература

- Аверинцев С. С.* От берегов Евфрата до берегов Босфора. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии от Р. Х. // *Аверинцев С. С.* Собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой, К. Б. Сигова. Киев: Дух і літера, 2004. С. 396–446.
- Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. Вып. 1, 2. СПб.: Тип. Ф. Елеонского, 1884; 1886.
- Войтенко А. А.* Императорские родственники в египетских пустынях: Жития апы Кира и блаженной Иларии // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора И. С. Чичурова. М.: Издательство ПСТГУ, 2006. С. 178–193.
- Еланская А. И.* Коптская литература // История всемирной литературы: в 8 т. Т. 2. М.: Наука, 1984. С. 360–364.
- Еланская А. И.* Коптская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 1. М.: Наука; Главная редакция «Восточной литературы», 1987. С. 20–103.
- Панченко К. А.* Коптская Церковь. Арабское завоевание — Коптская Церковь при мамлюках (1250–1517) // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 514–539.
- Тураев Б. А.* Неизданный поэтический памятник коптской эпитафии // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. 10. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1897. С. 79–82.
- Тураев Б. А.* Коптские надгробные надписи // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. 18. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1908. С. 30–32.
- Тураев Б. А.* Коптские рукописи Азиатского Музея Российской Академии Наук // Азиатский сборник. Из Известий Российской Академии Наук. Новая серия. Пг.: Известия Российской Академии Наук, 1919. С. 427–440.
- Тураев Б. А.* Коптская литература // Литература Востока: сборник статей. Вып. 2. Пг.: Государственное издательство, 1920. С. 70–81.
- Франгулян Л. Р.* Агиографический мир мучеников в коптской литературе. М.: ИВ РАН, 2019.
- Французов С. А.* Завет святому в арабо-коптском житии Иоанна Каливита // Вестник ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 77–86.



Николай (Сахаров), иером.

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА. УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ ДЛЯ СТУДЕНТОВ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Сергиев Посад: Кафедра Библистики Московской
духовной академии, 2019. 323 с.

УДК 27.246 (075)

DOI: 10.31802/PWG.2022.7.1.008

Учебное пособие «Евангелие от Марка» иеромонаха Николая (Сахарова), изданное силами кафедры Библистики Московской духовной академии, в первую очередь предназначено для студентов, обучающихся на магистерском профиле «Библистика». Простым и доступным языком автор пособия вводит читателя в основную проблематику Евангелия от Марка и ознакомит с современными западными исследованиями по этой теме¹.

В учебном пособии освещаются основные исагогические, экзегетические и богословские проблемы второго Евангелия, для чего привлекаются и оригинальный текст Писания, и более поздние тексты христианской традиции, и современные библейские исследования. Этим проблемным подходом и обусловлена структура данной книги, имеющая вид не простого комментария, но содержащая разделы, каждый из которых сосредоточен вокруг конкретного исагогического или экзегетического вопроса. При этом разделение между исагогикой и экзегетикой не проводится, поскольку данная оппозиция носит формальный характер и обе области являются взаимосвязанными.

В первом разделе «Автор, место и время написания Евангелия» рассматриваются вопросы атрибуции Евангелия от Марка: указываются свидетельства из церковного предания, ранних христианских писателей и непосредственно из евангельского текста. Особое внимание автор пособия уделяет особенностям авторского присутствия в Евангелии

1 См.: Николай (Сахаров), иером. Евангелие от Марка. Учебное пособие для студентов Московской духовной академии. Сергиев Посад, 2019. С. 3. Далее ссылки на это издание приводятся внутри текста в круглых скобках.

от Марка, отмечая засвидетельствованное древним христианским преданием участие апостола Петра («голос Петра») в создании текста Евангелия от Марка, когда оно находилось на стадии устного предания. С вопросом о степени участия первоверховного апостола в тексте Евангелия напрямую связано и определение времени написания этого текста, которое иером. Николай связывает с толкованием «мерзости запустения (*τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*), стоящей где не должно» (Мк. 13, 14). Интерпретацией гл. 13 определяется во многом и локация создания текста данного Евангелия. Ответы на все эти (и другие) вопросы автор предлагает дать самому читателю.

В следующем разделе автор указывает общепринятое в научном сообществе мнение, что Евангелие от Марка — самое раннее среди четырёх Евангелий. Однако, как подчёркивает иером. Николай, для православного Предания этот вопрос является второстепенным.

В свою очередь вышеуказанное мнение о первенстве Марка обосновывается зарубежными исследователями наличием в данном Евангелии «примитивных» богословских представлений о Христе, Его мессианстве и эсхатоне. Констатируя наличие в Евангелии от Марка догматической специфики (крещение во «оставление грехов» безгрешного Иисуса, не сопровождаемое сомнением Иоанна Крестителя и богословскими комментариями; возможность адопционистского прочтения эпизода крещения и проч.) и акцента на человеческих чертах Спасителя, автор книги, однако, отказывается позиционировать эти особенности как аргументы в пользу первенства и «примитивности» рассматриваемого им Евангелия, предполагая, что «Марк хотел скорректировать устоявшуюся Традицию (т. е. акцентирование Божественности Иисуса — А. Б.) и показать Христа с более живой, «человеческой» стороны» (с. 82). В отличие от христологии эсхатология второго Евангелия, характеризующаяся в пособии как «начавшаяся» (с. 126), оценивается автором как признак раннего происхождения текста Евангелия от Марка (с. 147).

Если при анализе христологии и эсхатологии для иером. Николая важен контекст раннехристианского богословия, то проблема отношения к мессианскому статусу Христа рассматривается в свете иудейских представлений. По мнению автора пособия, Иисус у Евангелиста Марка намеренно избегает политизированного титула мессии, предпочитая ему понятие «Сын Человеческий». «Марк — минималист в отношении христологии», — подводит итог отец Николай (с. 181).

Следующие разделы книги посвящены понятиям «Учение Христа» и «Евангелия» у Евангелиста Марка. Автор пособия акцентирует

внимание читателя на парадоксе: в Евангелии от Марка 35 раз употребляются слова производные от глагола «учить», имеется 9 упоминаний о том, что «Иисус учил» (с. 182), однако само Евангелие (в отличие, например, от Евангелия от Матфея) практически не содержит учительного материала. Предложив несколько вариантов разрешения данного парадокса, иером. Николай приходит к выводу, что у Евангелиста Марка учение Христа заключается в Его служении, ядром которого выступает шествие на Голгофу и Крестная смерть. Этот живой пример Христа и является Его учением (с. 219). На личности и служении Христа сосредоточено и понятие Евангелия.

Высоте жертвенного служения Спасителя в пособии противопоставляется нелицеприятный портрет учеников Христа. Евангелист Марк на фоне других синоптиков больше всего подчёркивает неверие апостолов, их неспособность совершать чудеса и непонимание миссии Спасителя. Подобная реалистичность заставляет читателя трезво смотреть на немощь человека.

В последнем разделе, который одновременно выполняет функцию заключения, автор пособия констатирует «открытый финал» Евангелия от Марка: Евангелист оставляет за читателем свободу поверить в Воскресение Христово и довериться Богу.

Согласно церковному преданию, Евангелие от Марка называют «памятными записями апостольскими»² или «заметками Петра». Автор пособия на примере евангельского текста показывает многочисленные примеры, подтверждающие это древнее предание, а также приводит свидетельства раннехристианских писателей. Также в пособии рассматриваются различные мнения о месте написания Евангелие от Марка (например, имеется весьма оригинальная гипотеза о том, что Евангелие было написано в Галилее)³. Разбирая евангельские отрывки, автор учебника показывает, как стиль и логика изложения повествования могут указать на время написания евангельского текста.

Автор пособия показывает, что язык повествования у каждого евангелиста уникален. Например, образ Христа в Евангелии от Марка изобилует различными деталями и подробностями, которые отсутствуют у других евангелистов, это позволяет увидеть происходящее более натурально и реалистично⁴.

2 *Иустин, мч.* Диалог с Трифоном Иудеем // *Иустин, мч.* Сочинения. М., 1892. С. 106.

3 *Marxen W.* Mark the Evangelist. Nashville (Tenn.), 1969. P. 62, 93.

4 *Десницкий А. С., Степанов С. А., Грилихес Л., прот.,* Евангелие. Ч. II // ПЭ. 2011. Т. 16. С. 634–683.

Иеромонах Николай в своем пособии показывает, как происходило формирование ранней христианской мысли и какие богословские проблемы стояли перед Церковью в период апостольской проповеди. В пособии представлен ряд концептуальных идей у евангелиста Марка: Христология, Эсхатология и Мессианство Иисуса, даётся взгляд на эти идеи как со стороны западных исследователей, так и с позиции православного Предания. Кроме того, разъясняются такие темы как понятие учения и понятие Евангелия у Евангелиста Марка. Также отдельно рассмотрены изображение учеников Христа и вопрос об окончании Евангелия.

Центральной богословской темой, представленной в Евангелии от Марка, является христология. Поскольку данное Евангелие большинство современных исследователей считает первым написанным Евангелием, когда только формировались богословские взгляды первых христиан, то в западной академической среде христологию Марка обозначают термином «примитивная христология». То есть, понимание о том, что Христос — это Богочеловек, по мнению западных исследователей, в Евангелии от Марка ещё не развито. Между тем, автор пособия, проработав эти выводы современных западных исследователей, показывает, что евангелист Марк, наоборот, фокусирует внимание на истощании и добровольном самоуничижении Христа (с. 89).

Работая с открытиями современных исследователей, автор учебника учитывает их достижения, однако даёт православный взгляд на Евангелие от Марка. Там, где порой аргументы современных библеистов должны дискредитировать Предание, автор, наоборот, используя те же аргументы, раскрывает церковную Традицию с большей ясностью.

Стоит отметить, что иногда псевдоблагоговейное отношение к Писанию, в частности к Евангелию, служит препятствием к его критическому восприятию и изучению. Но, как пишет митрополит Каллист (Уэр), «настоящему христианству нечего бояться добросовестного исследования. Хотя православие и считает Церковь авторитетной толковательницей Писания, оно не запрещает критических и исторических штудий Библии»⁵. В этом смысле учебное пособие иеромонаха Николая (Сахарова) безусловно стало значимым вкладом в развитие церковной отечественной библеистики и послужило прекрасным примером сочетания церковного предания и научного подхода. Наконец, отметим, что развитие индивидуальных богословских идей у евангелистов является перспективным подходом в исследовании Евангелия.

5 Каллист Уэр, еп. Православная Церковь. М., 2012. С. 209.

К недостаткам пособия можно отнести не очень удачную верстку книги: большие поля, не совсем ясная структура в оглавлении.

Данное учебное пособие апеллирует к оригинальному тексту Евангелия и часто приводит мнения, изложенные в специальной научной литературе по Новому Завету, поэтому издание можно рекомендовать магистрантам и аспирантам духовных школ, специализирующимся в области библеистики.

Александр Вячеславович Брегеда

Литература

Иустин, мч. Сочинения святого Иустина Философа и Мученика. М.: Университетская типография; Страстной бульвар, 1892.

Десницкий А. С., Степанцов С. А., Грилихес Л., прот., Евангелие. Ч. II // ПЭ. 2011. Т. 16. С. 634–683.

Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М.: ББИ, 2012.

Николай (Сахаров), иером. Евангелие от Марка. Учебное пособие для студентов Московской духовной академии. Сергиев Посад: Кафедра Библеистики Московской духовной академии, 2019.

Marxen W. Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel. Nashville (Tenn.): Abingdon, 1969.

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 1 (7) • 2022

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658–7491

Редактор *И. М. Быкова*

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. 7¼
Подписано в печать 29.06.2022