Журнал основан ректором
Санкт-Петербургской Духовной Академии
архимандритом Григорием (Постниковым)
в 1821 г.

The Journal was founded in 1821
by Archimandrite Gregory (Postnikov),
Rector of Saint Petersburg Theological Academy

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

CHRISTIAN READING

№ 6, 2016

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Orthodox Theological Academy
2016

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 6, 2016

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбПДА
2016 год

UDC 281.93

The journal is recommended by the Synodal Information Department
of the Russian Orthodox Church for distribution in church bookstores
License #46 since 20 January, 2011

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015
Specializations: 26.00.00 Theology, 07.00.00 Historical Sciences and Archeology,
09.00.00 Philosophical Sciences

Editorial Board

President of the Editorial Board, Editor-in-Chief — **Archbishop Amvrosy of Peterhof**, Candidate of Theology, Assistant Professor, Rector of Saint Petersburg Theological Academy.

1. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
2. *Priest Zoran Devrnja*, Doctor of Theology, Assistant Professor at the Department of Canon Law at the Orthodox Theological Faculty of Belgrade University, Serbia.
3. *I. B. Gavrilov,* Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
4. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
5. *Priest Václav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia.
6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
7. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faulty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy.
8. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
9. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
10. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Academy for the Humanities.
11. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
12. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece.
13. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

ISSN 1814-5574 © Saint Petersburg Theological Academy, 2016

УДК 281.93
ББК 86.372.24
Х93

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
по группам специальностей: 26.00.00 теология, 07.00.00 исторические науки и археология, 09.00.00 философские науки

Редакционный совет

Председатель Редакционного совета, главный редактор — **архиепископ Петергофский Амвросий**, кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

1. *П. Е. Бухаркин*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
2. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachopoulou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция).
3. *И. Б. Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.
4. *Священник Зоран Деврня (Зоран Деврња)*, доктор теологии, доцент кафедры канонического права Православного богословского факультета Белградского университета (Сербия).
5. *А. Б. Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
6. *Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek)*, доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете г. Пряшова (Словакия).
7. *Священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.
8. *Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi)*, доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета г. Рима (Италия).
9. *А. В. Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
10. *Р. В. Светлов*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
11. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.
12. *М. В. Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.
13. *Д. В. Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб., 1821–1917, 1991– .

№ 6 [ноябрь-декабрь] : Теология. Философия. История. — 2016. — 424 с.

УДК 281.93
ББК 86.372.24

ISSN 1814-5574

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Актовая речь

Д. А. Карпук. Богословская наука в Санкт-Петербургской Духовной Академии (к 295-летию со дня основания и 70-летию со дня возрождения) 10

Теология

Архиепископ Амвросий (Ермаков). Экклезиология документа «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» в свете святоотеческого учения о Церкви и её миссии 31

Протоиерей Василий Петров. «Удовлетворение правде Божией» в «Руководстве к исповеди» преп. Никодима Святогорца 43

Священник Игорь Иванов. Святой Фотий, патриарх Константинопольский, о философе Иоанне Филопоне (Bibliotheca: cod. 21–23, 43, 55, 75, 215, 240) 67

Священник Игорь Троицкий. Обоснование двойственности человеческой природы и субстанциальности души в философских произведениях Л. М. Лопатина 87

Священник Михаил Легеев, иеромонах Мефодий (Зинковский), иеромонах Кирилл (Зинковский). «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века 107

Иеромонах Афанасий (Букин). Христологические основания экклезиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) 128

А. А. Волков. Епископ Исидор Севильский и его трактат De ecclesiasticis officiis как источник сведений о литургической традиции Древней Церкви 139

Диакон Александр Тодиев. К вопросу о дохристианском иудаизме святого апостола Павла в свете иудейской межзаветной апокалиптики 154

С. В. Соловьев. О запрете Христа на почетные звания ῥαββί, διδάσκαλος, πατὴρ, καθηγητὴς в историческом контексте 166

Иеродиакон Владимир (Палибрк). Парадигма постмодерна в романе «Бесы» Ф. М. Достоевского 178

Т. В. Зальцман. Приходская община как основание развития социального служения 189

Диакон Олег Вышинский. Влияние содержательной деятельности церковного социального служения на духовное устроение его совершителей: результаты эмпирического исследования 216

Философские науки

В. В. Мильков. Концепт земного рая в памятниках древнерусской письменности 241

А. В. Шевцов. Логико-гносеологическое направление философии в Санкт-Петербургской духовной академии XIX — начала XX вв. (от начала XIX в. до В. Н. Карпова)..... 277

А. Ю. Коробов-Латынцев. Философия языка в платонических диалогах Алексея Александровича Козлова 296

Иеромонах Тихон (Васильев). Негативные аспекты виртуальной коммуникации и их пастырская оценка..... 311

Н. С. Вакуленко. Межкультурная коммуникация в духовном измерении 330

Е. В. Иванова. Теологичность памяти в христианской антропологии Августина..... 341

Исторические науки

А. Ю. Митрофанов. Аварский каганат как политический феномен языческого этно-религиозного контекста развития христианской ойкумены 350

П. И. Гайденко. Монастырские пиры, трапезы (несколько набросков к жизни древнерусского монашества XI—XIII вв.)..... 371

Т. Ю. Фомина. Епископии Юго-Западной Руси: этапы становления и развития (X–XIII вв.) 393

От редакции

Д. В. Волужков. В Санкт-Петербургской духовной академии прошел круглый стол на тему «Публикации в научных журналах. Современное состояние и перспективы» (продолжение)..... 412

CONTENTS

Patronal Feast Address

Dmitry Karpuk. The Theological Sciences at St. Petersburg Theological Academy (On Occasion of the 295th Anniversary of its Founding and 70th Anniversary of its Reopening)..... 10

Theology

Archbishop Ambrose (Yermakov). The Ecclesiology of the Document "Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World" in Light of Patristic Teaching on the Church and its Mission 31

Archpriest Vasiliy Petrov. Satisfaction of the God's Truth in the book "A Guide To Confession" of Saint Nicodemus the Hagiorite 43

Priest Igor Ivanov. Saint Photius, the patriarch of Constantinople, about a philosopher John Philoponus. (Bibliotheca: cod. 21–23, 43, 55, 75, 215, 240)..... 67

Priest Igor Troitsky. The Basis for the Duality of Human Nature and the Substantiality of the Soul in the Philosophical Writings of Leo Lopatin 87

Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). "Forward to the Fathers" or "Back to the Future"? Two Directions in 20th Century Theology 107

Hieromonk Athanasius (Bukin). Christological background of the ecclesiology of John Zizioulas, metropolitan of Pergamon 128

Andrey Volkov. Bishop Isidore of Seville and his treatise De ecclesiasticis officiis as a source of information about the liturgical tradition of the ancient Church..... 139

Deacon Aleksandr Todiyev. About pre-Christian Judaism of the Saint Apostle Paul in the light of Judaic Inter-testamental Apocalyptic..... 154

Sergei Solovyov. Concerning Christ's Injunction Against the Honorific Titles of ῥαββί, διδάσκαλος, πατὴρ, καθηγητὴς in Their Historical Context..... 166

Hierodeacon Vladimir (Palibrk). The Paradigm of Post-Modernism in F. Dostoevsky's Novel Demons 178

Tatyana Zal'tsman. Parish Community as the Place of Social Ministry 189

Deacon Oleg Vyshinskiy. Influence of the Comprehensive Activity of the Church Social Ministry on the spiritual state of ministers themselves: results of the empiric investigations 216

Philosophical Sciences

Vladimir Mil´kov. The Concept of Earthly Heaven in the Literary Works of Medieval Russia 241

Aleksandr Viktorovich Shevtsov. Logical-gnoseological direction of philosophy at Saint Petersburg Theological Academy at XIX – early XX centuries (from early XIX till the time of V. N. Karpov) 277

Andrey Korobov-Latyntsev. The Philosophy of Language in the Platonic Dialogs of Aleksey Kozlov 296

Hieromonk Tikhon (Anatoly Vasil´yev). Negative Aspects of Virtual Communication ant its Pastoral Appraisal 311

Nataliya Vakulenko. Cross-cultural Communication in the light of Spirituality 330

Elena Ivanova. Theologicity of memory in Augustine's Christian anthropology 341

Historical Sciences

Andrey Mitrofanov. Avar Khaganate as a political phenomenon of pagan ethnic and religious context in the development of Christian Oikumene 350

Pavel Gaidenko. Monastic Feasts and Meals: Some Materials for the History of Medieval Russian Monasticism of the 11th — 13th Centuries 371

Tatyana Fomina. The Dioceses of the South-West of Rus': stages of development (X–XIIIth centuries) 393

Editor's Pages

Dmitriy Vladimirovich Voluzhkov. At Saint Petersburg Theological Academy took place the round table: «Publications in Scientific Journals. Actual situation and perspectives» (continuation) 412

Д. А. Карпук

БОГОСЛОВСКАЯ НАУКА В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (К 295-ЛЕТИЮ СО ДНЯ ОСНОВАНИЯ И 70-ЛЕТИЮ СО ДНЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ)

Данная статья является несколько переработанным и дополненным вариантом речи, произнесенной 9 октября 2016 г. в актовом зале Санкт-Петербургской духовной академии. Речь была посвящена 295-летию основания и 70-летию возрождения Санкт-Петербургских духовных школ. В статье предпринята попытка подвести промежуточный итог научно-исследовательской деятельности членов профессорско-преподавательской корпорации на основании статистических данных о присужденных ученых степенях магистра и доктора богословия с 1869 по 2010 гг. Всего было выделено три периода: синодальный (1869–1918), советский (1946–1991) и новый (1991–2011). Бесстрастные цифры показали, что наибольшее количество число защит состоялось в синодальный период, наименьшее — в новый. Одновременно с этим на конкретных примерах продемонстрировано, что некоторые выдающиеся церковные ученые начала XX в. считали, что церковно-богословская наука Церкви была не особо нужна, а часть иерархии с подозрением относилась к научно-исследовательским наработкам и результатам профессоров духовных академий. Соответственно поставлен вопрос о том, насколько востребована церковная наука в лице выпускников духовных академий в настоящее время.

Ключевые слова: богословие, богословская наука, Санкт-Петербургская духовная академия, Ленинградские духовные академия и семинария, докторская диссертация, магистерская диссертация, научно-педагогическая аттестация, митрополит Григорий (Чуков), митрополит Никодим (Ротов), В. В. Болотов, Н. Н. Глубоковский.

В разное время отношение к богословской науке в самой церковной среде было не только благожелательным, но и критическим, а порой даже откровенно враждебным. Известный церковный писатель и апологет II–III вв. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан в одном из своих трактатов восклицает: «Так что же общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви? ...Господа должно искать “в простоте сердца”. Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса

Дмитрий Андреевич Карпук — кандидат богословия, доцент и секретарь кафедры церковно-исторических дисциплин, заведующий аспирантурой и архивом Санкт-Петербургской духовной академии (dimand3@yandex.ru).

Христа, а в поисках истины — после Евангелия»[1]. Писатель-полемист и борец с унией XVI–XVII вв. преподобный Иоанн Вышенский в одном из посланий высказывает отрицательное отношение к систематическому образованию: «Не лучше ли изучить богомолебный и праведнословный часословец, молебный псалтирь, плачивый и смиренномудрый охтаих, евангельскую и апостольскую проповедь и прочия богослужебные книги, и чрез то получить жизнь вечную, чем постигнуть Аристотеля, красномовного Платона и другие вавилонския хитрости — и со всем этим отойти в геенну огненную?»[2]

В конце XX в. митрополит Санкт-Петербургский Иоанн (Снычев) выступил составителем-редактором сборника по истории Санкт-Петербургской епархии. В одном из разделов, посвященном столичной Академии начала XX столетия, содержится нелицеприятная критика тогдашнего состояния высшего богословского образования: «К сожалению, именно Болотов и его менее одаренные коллеги подвели основание под академическое вольнодумство, так что в XX в. традиционно-православные греческие богословы будут говорить о "протестантствующей русской школе", основанной Болотовым... Так разошлись пути науки и богословия. Академиям предстояло взрастить свои самые горькие плоды — нигилистов, Гапона, обновленцев»[3].

В настоящее время, когда заходит речь о богословии и богословах, редко кто сразу же не сделает ремарку, что настоящий богослов — это тот, кто молится, а кто молится истинно, тот и богослов. С этим утверждением, существующим в разных вариациях, но корнями уходящим к высказыванию Евагрия Понтийского, сложно, да и нет никакой необходимости спорить. Священномученик Иларион (Троицкий) подчеркивал, что богословие, имеющее непосредственное отношение к богопознанию, к религиозной жизни, и богословская наука не тождественны друг другу[4].

Однако сейчас, когда Санкт-Петербургские духовные школы отмечают 70-летие со дня возрождения и 295-летие со дня основания, хотелось

---

[1] *Тертуллиан.* О прескрипции [против] еретиков // *Тертуллиан.* Избранные сочинения: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М., 1994. С. 109.

[2] Цит. по: *Тареев М. М.* Церковь и богословие // Богословский вестник. 1917. Т. II. № 10/11/12. С. 325.

[3] Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. Ред.-сост. митр. С.-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев). СПб.: «Андреев и сыновья», 1994. С. 210.

[4] *Священномученик Иларион (Троицкий).* Наука и жизнь // *Священномученик Иларион (Троицкий).* Творения: в 3 т. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. Т. 3. С. 287.

бы поговорить именно о богословской науке и богословах в узком смысле, и подвести итоги научной деятельности профессоров Санкт-Петербургской духовной академии.

Заявленная тема предполагает в идеале краткий отчет об успехах и достижениях научных изысканий профессоров в рамках каждой богословской дисциплины. Однако данная задача невыполнима, во-первых, потому что современных аналитических работ по истории богословской науки в целом и в Санкт-Петербургской духовной академии в частности практически не существует. Во-вторых, эту задачу должны выполнять специалисты, каждый в рамках сферы своих научных интересов. Поэтому, забегая вперед на пять лет, хотелось бы не только анонсировать 300-летний юбилей Академии на Неве (1721–2021 гг.), но и выразить надежду, что к тому времени Академия не только на высоком научном уровне отчитается о проделанной за три столетия работе[5], но и четко обозначит цели и задачи каждой богословской дисциплины на последующие годы и даже десятилетия.

Второй вариант раскрытия заявленной темы, несколько примитивный и наивный, можно свести к перечислению имен наиболее выдающихся профессоров Академии из ее славного прошлого. Однако не всегда, как произносящие, так и слушающие, к сожалению, могут хотя бы примерно определить, в чем именно заключается заслуга того или иного наставника Академии. Например, что говорят современному студенту имена даже таких крупных исследователей советского периода, как протоиерей Василий Верюжский или протоиерей Ливерий Воронов? В лучшем случае только несколько человек смогут в общих словах поделиться своими познаниями. Из личного опыта преподавания церковной истории ответственно заявляю, что для многих учащихся Голубинский (Евгений Евсигнеевич) и Глубоковский (Николай Никанорович) — это один и тот же человек.

Третий вариант был бы одним из самых эффективных, по крайней мере, с формальной точки зрения. В настоящее время ученое сообщество России приспосабливается жить в новых условиях, создаваемых руководством Министерства науки и образования Российской Федерации.

[5] Подобно тому, как к 175-летию со дня основания Академии в период ректорства архиепископа, ныне Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла силами профессоров Ленинградской духовной академии удалось подготовить серьезный сборник трудов, посвященных научно-исследовательской деятельности профессоров дореволюционной Академии. См.: Богословские труды. Юбилейный сборник. Ленинградская Духовная академия: 175 лет. М., 1986.

Как бы кто не критиковал новую систему, за ее формализм, искусственность, отсутствие здравого смысла и даже абсурдность, тем не менее, она становится новой реальностью, в том числе и для духовных школ. Речь идет о разного рода рейтинговых системах: РИНЦ (Российский индекс научного цитирования), Scopus, Web of science и др. Считать результаты данных систем реальным отображением научно-исследовательской деятельности того или иного университета или ученого, действительно, порой очень сложно. Зачастую данные системы не столько способствуют развитию научных исследований, сколько провоцируют на их имитацию. Однако факт остается фактом, величина индекса Хирша[6], импакт-факторы научных журналов[7], это реальность сегодняшнего дня, в том числе и для духовных школ. Впрочем, реальность только сегодняшнего дня, а как бы хотелось, например, узнать, какой индекс Хирша был бы у церковного историка Антона Владимировича Карташева (1875–1960) или крупнейшего патролога Николая Ивановича Сагарды (1870–1943).

Таким образом, для раскрытия заявленной темы остается едва ли не один критерий, но критерий чрезвычайно важный как раз для выяснения уровня развития богословской науки, который был присущ Академии в синодальный, советский и новый периоды. Речь идет об ученых степенях, каковые в сфере духовного образования впервые были введены еще в ходе академической реформы 1808–1814 гг.[8] и существуют до сих пор, правда, конечно, уже в несколько измененном виде.

Тогда, в начале XIX в., были введены три ученые степени: кандидат, магистр, доктор. Впрочем, вплоть до принятия академического устава 1869 г. первые две степени были в общем-то учебными, т. е. присуждались выпускникам Академии за успехи в учебе и — это один из главных моментов — за примерное поведение. После 1869 г. кандидатская степень осталась в общем-то учебной. Магистерские и докторские степени с того же 1869 г. стали учеными в строгом смысле этого слова.

---

[6] Индекс Хирша — наукометрический показатель, являющийся количественной характеристикой продуктивности учёного, основанной на количестве его публикаций и количестве цитирований этих публикаций; показатель предложен в 2005 г. американским физиком Хорхе Хиршем из университета Сан-Диего (Калифорния).

[7] Импакт-фактор — численный показатель важности научного журнала.

[8] *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 234–235.

Для получения степени необходимо было уже не только написать, но и опубликовать и публично защитить диссертацию[9]. Эта же система научной аттестации — кандидат, магистр, доктор — сохранилась и в возрожденных в 1945–1946 гг. Московской и Ленинградской духовных академиях[10], несмотря на то, что советская система с 1934 г. перешла уже на две степени — кандидат и доктор.

Данная система научной аттестации в Академиях просуществовала до 2010 г., когда по благословению священноначалия духовные школы перешли на Болонскую систему. Теперь, как известно, у нас действует смешанная система ранжирования ученых деятелей, которая включает квалификации бакалавра и магистра, и ученые степени кандидата и доктора. Таким образом, с 2010/2011 учебного года в истории духовных школ началась новая даже не страница, а целая глава. Период же с 1869 по 2010 гг. интересен тем, что система научной аттестации практически полностью совпадала, что позволяет нам, выявив статистические данные, сравнить научную деятельность профессоров Академии в каждый из ее периодов — синодальный (1869–1918; 50 лет), советский (1946–1991; 45 лет) и новый (1991–2011; 20 лет).

Научно-педагогическая аттестация в целом отражает общую картину развития богословской науки в духовных академиях, поскольку зачастую ученые диссертации являются тем минимумом, который вносят в общее развитие богословия наставники Академии. В дальнейшем профессор мог что-то писать, а мог больше и не утруждать себя серьезными литературными трудами. Даже поверхностный обзор деятельности профессоров, например, синодального периода позволяет выделить несколько групп преподавателей:

1) те, кто пишут много. Например, профессор по кафедре нравственного богословия Александр Александрович Бронзов за 30 лет

[9] *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М.: ПСТГУ, 2009. С. 53–76.

[10] В § 26 «Положения о Православных Духовных Академиях», действовавшем с 1945 г., говорится следующее: «Лица, имеющие звание кандидата богословия (1-го разряда) и магистра богословия, могут представлять Совету свои научные труды, хотя бы и рукописные (каждый не менее как в трех экземплярах), на соискание ученой степени Магистра и Доктора богословия, или церковной истории. В случае одобрительного отзыва о представленном сочинении со стороны не менее как двух ученых специалистов по выбору Совета, и после удовлетворительной защиты автором своей диссертации в заседании Совета, последний ходатайствует перед Святейшим Патриархом об утверждении соискателя в искомой ученой степени». См.: Архив СПбДА. Организация богословских школ в 1943–1951 гг. Л. 43.

преподавательской деятельности опубликовал более 1000 книг, брошюр, статей[11]. Безусловно, это не означает, что все они написаны на высоком уровне и заслуживают всяческого внимания;

2) те, кто придерживается принципа «не во многом многое» и публикационная деятельность которых ограничивается десятками работ. Представители данной группы зачастую вносят вклад никак не меньше, если не больше, чем представители первой группы. Едва ли не каждая статья того же В. В. Болотова была прорывом не только в российской, но и в мировой церковно-исторической науке[12];

3) те, кто практически ничего не пишут. Так, доцент по кафедре метафизики Александр Павлович Высокоостровский мало писал, он даже не смог защитить магистерскую диссертацию, но он был хорошим лектором и снисходительным наставником[13].

Из последнего пункта видно, что преподаватель может быть энциклопедистом и замечательным лектором, однако, согласно давнему западноевропейскому принципу «publish or perish» (если ты не пишешь, то тебя просто нет), такой профессор для науки не существует.

Прежде чем представить статистические данные, хотелось бы сделать два небольших пояснения.

Во-первых, докторская степень в течение всех трех периодов присуждалась не только за конкретный монографический труд с защитой, но и по совокупности трудов без защиты. Также в советский и новый периоды довольно часто присуждалась почетная докторская степень — honorius causa. В представляемый отчет вошли все данные. Примечательно, что докторская степень по совокупности трудов в свое время была присуждена ни кому-нибудь, а всемирно известному ученому, познакомиться с которым считали за честь даже светила немецкой науки, которая, как известно, в XIX в. была законодателем моды, в том числе и в богословии и церковной истории.

---

[11] См.: *Зарин С. М.* 30-летие учено-богословской и духовно-учебной деятельности проф. А. А. Бронзова // Церковный вестник. 1913. № 43. Стлб. 1332–1338.

[12] См.: *Бриллиантов А. И.* Профессор В. В. Болотов: биографический очерк // Христианское чтение. 1910. № 4. С. 421–442; № 5/6. С. 563–590; № 7/8. С. 830–854.

[13] Принцип жизни и деятельности А. П. Высокоостровского выражался лучше всего следующими словами: «Все для других, и ничего для себя». См.: *Мурогин Л.* Над свежей могилой. Памяти † А. П. Высокоостровского // Церковный вестник. 1912. № 41. Стлб. 1294; *Бронзов А.* «Хороший» человек. Памяти А. П. Высокоостровского // Церковный вестник. 1912. № 36. Стлб. 1123–1127; *Зарин С.* Памяти А. П. Высокоостровского // Церковный вестник. 1912. № 36. Стлб. 1121–1123.

Речь идет о В. В. Болотове, который специально отказался от написания докторской диссертации. Почему, это отдельная очень интересная история. В данном случае хотелось бы только привести слова современников, которые по поводу присуждения докторской степени Василию Васильевичу говорили следующее: «Да и что могла прибавить докторская степень к его ученой славе. И без этой степени он давно уже был и для академии и для всех ученых кругов — как бы прирожденный доктор. Но самая докторская степень как бы принижалась тем, что ее не имел Василий Васильевич»[14].

Второй момент заключается в том, что в перечни включены только те, кто защищался именно в Санкт-Петербургской академии. В течение всех трех периодов были случаи, когда профессора защищались в других духовных школах. Так, например, византолог Иван Иванович Соколов защищался в Казанской академии[15], а профессор Московской академии Иван Васильевич Попов, причисленный впоследствии к лику святых как мученик за веру, защищался в Петроградской академии в 1917 г.[16] В советский период Николай Дмитриевич Успенский свою докторскую работу защищал в Москве[17], а ректор Московской академии протоиерей Константин Ружицкий магистерскую диссертацию — в Ленинграде[18].

Итак, в синодальный период докторской степени было удостоено 39 человек, в советский — 22, в новый — 3. Защит магистерских диссертаций в синодальный период состоялось — 101, в советский — 24,

[14] *Макаровский А.* Подвижник церковной науки (К 100-летию со дня рождения проф. В. В. Болотова) // Журнал Московской Патриархии. 1954. № 1. С. 66.

[15] *Карпук Д. А.* Церковно-историческое наследие профессора СПбДА И. И. Соколова (1865–1939) // Христианское чтение. 2005. № 25. С. 184–203.

[16] Профессор Московской духовной академии И. В. Попов был удостоен степени доктора церковной истории согласно журналу заседаний Совета Петроградской духовной академии от 5–6 мая 1917 г. за № 56 за сочинение: «Личность и учение блаженного Августина. Т. 1.» (Сергиев Посад, 1916 г.). См.: ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3870. Л. 94–94а.

[17] 10 апреля 1957 г. в Московской духовной академии состоялась защита на соискание ученой степени доктора церковной истории Н. Д. Успенского на тему: «История богослужебного пения Русской Церкви (до середины XVII в.)». Официальными оппонентами выступили ректор Академии протоиерей Константин Ружицкий и профессор Н. П. Доктоусов. Утверждение последовало 28 апреля 1957 г. См.: Архив СПбДА. Личное дело профессора Н. Д. Успенского. Л. 48–49.

[18] Протоиерей Константин Ружицкий защитил магистерскую диссертацию на тему «Учебное пособие по Нравственному Богословию для 4-го класса Семинарии» 4 апреля 1960 г. См.: Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 21. Л. 75–137.

в новый — 0[19]. Последние защиты, именно защиты с оппонентами, дискуссиями, тайным голосованием, состоялись: докторской в 1972 г., т. е. 44 года назад, когда протоиерей Михаил Сперанский защитил свой курс лекций по Новому Завету; магистерской в 1978 г.[20], т. е. 38 лет назад, когда иеромонах Тефери Иясса (из Эфиопии) защитил диссертацию, посвященную христологическим спорам V в.[21] Динамика защит по десятилетиям представлена в диаграмме.

Теперь, что касается пусть даже предварительного и довольно поверхностного анализа тех данных. После принятия устава 1869 г. в системе высшего богословского образования, т. е. в духовных академиях, существовала довольно простая, но эффективная система для поощрения и развития науки. Это древний метод «кнута и пряника». Принцип

[19] Сведения о присуждении докторских и магистерских степеней в синодальный период почерпнуты из: *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М.: ПСТГУ, 2009. С. 574–577; 587–594. Сведения о научной аттестации в советский и новый периоды были почерпнуты из Журналов заседаний Совета Ленинградской (Санкт-Петербургской) духовной академии за 1946–2011 уч. годы (Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1–69): Д. 1. Л. 1–2; Д. 2. Л. 1–2, 35–36; Д 3. Л. 210–212, 307–308; Д. 4. Л. 6, 56–57, 328–331; Д. 5. Л. 34–35, 126–127, 148–149, 161–164, 191–192, 194–195, 198–211, 213–215, 224–228, 237–239, 241–247, 249, 265–268, 306–307, 385–394, 407–409; Д. 6. Л. 14, 111–112, 120–121, 123–124, 146, 182, 324–435; Д. 7. Л. 21, 61; Д. 10. Л. 166–168, 314–315; Д. 11. Л. 161–162, 186–187, 229–231; Д. 13. Л. 161–162, 246–247, 257–258, 275–276; Д. 14. Л. 143, 174–176; Д. 15. Л. 12–13, 19–79, 102–103, 106; Д. 17. Л. 33, 57–74, 82, 140–142, 145, 178а, 185–319; Д. 21. Л. 71, 75–137, 225; Д. 22. Л. 96–184, 219, 221–222; Д. 24. Л. 228, 238, 251–254, 293–294; Д. 25. Л. 22, 121–122, 152, 177–179, 180–243, 274–276, 322–323; Д. 26. Л. 54–55, 137, 190–191, 200–212; Д. 27. Л. 396–397; Д. 28. Л. 201–202, 211–212, 222–223; Д. 29. Л. 298–300, 302–303, 333, 367; Д. 30. Л. 38–39, 60–61, 84–119, 124–128, 190; Д. 31. Л. 14–15, 41; Д. 32. Л. 34–64, 75–79, 85–108, 137–139, 183, 249–250; Д. 33. Л. 124–127, 187, 195; Д. 35. Л. 40, 110, 271–293, 297–340, 342; Д. 36. Л. 30–32, 47, 71, 98; Д. 37. Л. 9, 51–60, 72–234, 311–381; Д. 38. Л. 164; Д. 39. Л. 5, 61–63, 67–134, 187–195, 202, 248–250; Д. 41. Л. 2-–4, 41–89, 99–136; Д. 42. Л. 109–111, 176, 188–212; Д. 43. Л. 11–44, 47–49, 56–88, 110; Д. 44. Л. 31, 84–95, 97–109; Д. 45. Л. 127, 160; Д. 47. Л. 9–11, 16, 25–52, 113–135, 152; Д. 48. Л. 7, 136–137; 171–189; Д. 49. Л. 8–22; Д. 51. Л. 51–53; Д. 56. Л. 122–124; Д. 61. Л. 28–29, 144–147, 163–180; Д. 62. Л. 28–29, 61; Д. 63. Л. 180–181; Д. 66. Л. 71, 121–134; Д. 68. Л. 41, 104–125; Д. 69. Л. 29–35, 144–146.

[20] Протоиерей Михаил Сперанский успешно защитил докторскую диссертацию на тему: «Курс лекций по Священному Писанию Нового Завета в 2-х частях: 1) Введение в Новый Завет, и 2) Послания апостола Павла (числом 11)» 27 мая 1972 г. См.: Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 37. Л. 72–165.

[21] Иеромонах Тефери Иясса (Эфиопия) защитил магистерскую диссертацию на тему: «Христологические воззрения крайних представителей антиохийского направления» 21 января 1978 г. См.: Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 49. Л. 8–22.

Бывшее здание Санкт-Петербургской Духовной Академии

кнута сводился к тому, что в Академии невозможно было преподавать, не получив степень магистра.

Молодому преподавателю, которого оставляли при Академии, на это формально отводилось всего лишь два года. Что касается докторской степени, то здесь все уже зависело от ученого — он мог писать работу, а мог и не писать. В данном случае речь шла уже о прянике. Получив докторскую степень, ученый мог занять высшую преподавательскую должность ординарного профессора, что приводило к существенному повышению жалованья. Вот и все! Очень простая система: хочешь преподавать — защищай магистерскую диссертацию, хочешь улучшить материальное положение — защищай докторскую. Разумеется, это некий минимум, и никто не отрицает бескорыстных и идеалистических побуждений многих церковных ученых.

Кроме того, в синодальный период серьезное развитие получила система премирований. В этом году исполнилось 200 лет со дня рождения выдающегося церковного историка и богослова митрополита

Московского Макария (Булгакова). Однако владыка Макарий вошел в историю и как непревзойденный меценат русской богословской науки. На его деньги — практически 235 тысяч рублей — в разное время было учреждено 7 премий его имени[22]. Существовала премия митрополита Макария и в Санкт-Петербургской академии[23], и не только она одна[24].

Премии присуждались профессорам за их монографические исследования. Безусловно, это не означает, что наставники Академии писали труды, чтобы обогатиться. Премиальных денег иногда едва хватало, чтобы покрыть типографские расходы на издание той или иной книги[25]. Что же касается обогащения, то тогда некоторые никому не известные пономари некоторых соборов и храмов Петербурга получали больше, чем заслуженные и всемирно известные профессора Академии.

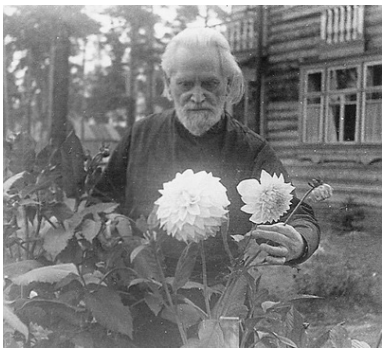
---

[22] Премии имени митрополита Макария (Булгакова) в синодальный период: 1) ежегодная премия за лучшие учебники и учебные пособия (с 1868 г.); 2) премия за лучшие богословские сочинения, выдаваемая Св. Синодом (с 1884 г. один раз в два года); 3) премия за лучшие сочинения по светским наукам, выдаваемая Академией наук (с 1885 г. один раз в два года); 4) премия при Киевской духовной академии (ежегодно на процент с 50.000 руб.); 5) премия при Санкт-Петербургской духовной академии (ежегодно на процент с 25.000 руб.); 6) премия при Московской духовной академии (ежегодно на процент с 20.000 руб.); 7) премия при Казанской духовной академии (ежегодно на процент с 20.000 руб.). См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 148. Д. 389; Оп. 150. Д. 342; Оп. 163. Д. 1125; Ф. 802. Оп. 9. 1868 г. Д. 62; Оп. 10. 1902 г. Д. 22.

[23] См.: Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1882–1883 уч. г. СПб., 1883. С. 144–145.

[24] При Санкт-Петербургской духовной академии во второй половине XIX — начале XX вв. были учреждены следующие наставнические премии за лучшие сочинения по богословским дисциплинам и учебники: митрополита Санкт-Петербургского Григория (Постникова), Василия и Марии Чубинских, статского советника Л. П. Стаховского, архиепископа Ставропольского Агафадора (Преображенского), титулярного советника И. А. Покровского. См.: *Карпук Д. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии (1889–1918). Дисс. ... канд. богословия. СПб.: СПбДА, 2008. С. 198–210.

[25] Например, с 1904 по 1909 гг. членам профессорско-преподавательской корпорации были выданы следующие ссуды из капитала Санкт-петербургской духовной академии на издание книг: «И. И. Соколову 1000 р. на 5 лет 4 июня 1904. № 6 (Журнал Правления); Архим. Михаилу 800 р. на 2 г. 4 февр. 1906 г. № 9; прот. М. И. Орлову 2500 на 6 л. 8 июня 1907 г. № 18; ему же 335 на 6 л. 18 сентября 1908 г. № 21; ему же 165 на 6 л. 24 сент. № 8 1908 г.; И. П. Соколову 800 р. на 5 л. 6 июля 1907 г. № 31; И. А. Карабнову 600 р. на 3 г. 6 июля 1907 г. № 31; А. П. Дьяконову 800 р. на 5 л. 4 июня 1908 г. № 9; В. С. Серебреникову 536 р. на 2 г. 18 сентября 1908 г. № 21; А. П. Рождественскому 804 р. на 4 г. 18 сент. № 21 1908 г.; А. А. Бронзову 600 р. на 3 г. 17 января № 17. 1909 г. Всего выдано 8.940 р.». См.: ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 97. Л. 4.



Митрополит Григорий (Чуков)
1870–1955

А что же сейчас? Речь не о профессорах и пономарях, а о премиях. В настоящее время при Академии существуют премия имени митрополита Никодима (Ротова)[26] и стипендия патриарха Алексия II, готовится положение о премии имени митрополита Григория (Чукова)[27]. В 70–80-е гг. прошлого века выдавалась еще премия имени патриарха Алексия I[28]. Однако, насколько известно, за весь период с 1946 по 2016 гг., в Академии не было ни одной наставнической премии, которая вручалась бы за научные монографии[29].

Теперь, что касается научной аттестации в советский период. В первые годы после возрождения Ленинградской академии введение жестких требований синодального периода было абсолютно невозможно. Митрополиту Григорию (Чукову) стоило больших трудов находить образованных людей на преподавательские должности[30]. Требовать же от них в непростых условиях ученых диссертаций означало бы только одно — погубить школу в самом начале. Именно поэтому приходилось идти на компромиссы. Так, в 1955 г. Священный Синод Русской Православной Церкви

[26] Решение об учреждении премии имени митрополита Никодима было принято на первом же заседании Совета Академии 6 октября 1978 г. после кончины владыки по инициативе ректора Академии епископа Кирилла (Гундяева), ныне Патриарха Московского и всея Руси. См.: Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 50. Л. 44–46.

[27] В Санкт-Петербургской Духовной Академии прошли заседание Ученого совета и Общее собрание // URL: http://spbda.ru/news/v-sankt-peterburgskoy-duhovnoy-akademii-proshli-zasedanie-uchenogo-soveta-i-obschee-sobranie/ (дата обращения: 23.11.2016).

[28] Об увековечении памяти Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 6. С. 4.

[29] После произнесения этой актовой речи ректор Санкт-Петербургской духовной академии архиепископ Петергофский Амвросий объявил в актовом зале Академии о возрождении премии имени митрополита Макария (Булгакова). Тогда же состоялось и первое вручение премии профессору М. В. Шкаровскому. См.: В Духовной Академии возрождена премия имени митрополита Макария (Булгакова) // URL: http://spbda.ru/news/v-duhovnoy-akademii-vozobnovlena-tradiciya-vrucheniya-premii-imeni-mitropolita-makariya-bulgakova/ (дата обращения: 23.11.2016).

[30] *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015. Т. 1. С. 388–389.

разрешил подавать на соискание ученых степеней курсы лекций по семинарским предметам[31]. Благодаря этому решению, а также настойчивым требованиям владыки Григория несколько наставников Академии все же защитили магистерские и докторские диссертации[32].

Митрополит Никодим (Ротов) также настоятельно рекомендовал наставникам Академии защищать диссертации, а однажды даже взял объяснительные с нескольких доцентов за то, что они за десять лет преподавания так и не представили магистерских работ[33]. Сам же владыка Никодим в этом деле был примером и образцом. В 1969 г. Совет Ленинградской академии уже присудил ему докторскую степень, минуя степень магистра, по совокупности трудов[34]. Однако

Митрополит Никодим (Ротов)
1929–1978

[31] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 130.

[32] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 329. Доценты А. И. Макаровский, протоиерей И. С. Козлов, С. А. Купрессов и К. А. Сборовский отреагировали на призыв митрополита Григория, представив через некоторое время соответствующие диссертации. После чего все они были удостоены степени магистра богословия.

[33] В сентябре 1964 г. на заседании Учебного Комитета при Священном Синоде был рассмотрен годовой отчет о состоянии Ленинградских духовных школ. Среди прочего на этом заседании Учебного Комитета было отмечено следующее: «Обращает на себя внимание некоторый научный "застой" среди наставников академии, под которым Учебный Комитет разумеет неподачу наставниками академии работ на соискание ученой степени магистра богословия». В итоге несколько преподавателей вынуждены были даже написать объяснительные записки, в которых чаще всего ссылались не чрезмерно большую занятость. Митрополит Никодим самым внимательным образом ознакомился с их содержанием и в большей части случае потребовал в самом ближайшем времени предоставить магистерские диссертации. См.: Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 26. Л. 65, 78–88, 140–141.

[34] На заседании Совета Академии от 2 октября 1969 г. было рассмотрено письмо бывшего ректора Академии протоиерея Михаила Сперанского на имя действующего ректора епископа Германа (Тимофеева) следующего содержания: «Ваше Преосвященство! В бытность мою ректором Ленинградской духовной академии и семинарии я имел неофициальный разговор с Владыкой Митрополитом НИКОДИМОМ с предложением о присвоении ему от Ленинградской академии ученой степени Доктора Богословия. Но Владыка

владыка Никодим отказался от этой чести, попросив Совет не форсировать события[35]. В 1970 г. он защитил магистерскую диссертацию в Московской духовной академии[36]. И только после этого через 5 лет, в 1975 г., Совет Ленинградской академии удостоил своего правящего архиерея степени доктора богословия за пять томов сочинений[37].

отклонил это предложение. В настоящее время считаю своевременным вновь поднять этот вопрос и прошу Ваше Преосвященство на ближайшем заседании Совета поставить на обсуждение это мое предложение о присвоении Владыке Митрополиту НИКОДИМУ степени Доктора Богословия за архипастырскую, церковно-общественную и научно-богословскую деятельность, которая всем известна. Владыка Митрополит НИКОДИМ воспитанник нашей академии и мне кажется, что именно Ленинградская академия должна этим званием отметить выдающуюся деятельность своего питомца и воздать ему должное, как и учит Апостол: "Воздадите убо всем должное ему же урок урок, ему же дань дань, ему же часть честь" (Римл. 13, 7)». Совет после этого принял решение «за совокупность научно-богословских трудов и широкую церковно-общественную деятельность присвоить Высокопреосвященнейшему Митрополиту НИКОДИМУ ученую степень доктора богословия и просить Преосвященного Ректора ходатайствовать перед Святейшим Патриархом Московским и всея РУСИ АЛЕКСИЕМ об утверждении Высокопресвященнейшего Митрополита НИКОДИМА в степени доктора богословия». См.: Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 32. Л. 138–139.

[35] 4 октября 1969 г. митрополит Никодим на соответствующем Журнале Совета Академии написал: «Сердечно благодарю Совет академии за честь и внимание, однако категорически отказываюсь утвердить это постановление и принять докторскую степень, поскольку не являюсь магистром богословия, ибо это было бы неверным и по форме, и по существу. Кроме того я заканчиваю свою магистерскую работу и нет никаких причин форсировать события и нарушать их нормальное и естественное течение». См.: Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 32. Л. 249–250.

[36] 15 апреля 19170 г. в Московской духовной академии под председательством ректора Академии епископа Дмитровского Филарета (Вахромеева) состоялась защита магистерской диссертации митрополитом Ленинградским Никодимом (Ротовым) на тему «Иоанн XXIII, Папа Римский». Официальными оппонентами были профессор протоиерей Андрей Сергеенко и профессор Д. П. Огицкий. См.: Хроника // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 26; *Никодим (Ротов), митр.* Иоанн XXIII, папа Римский (Речь перед защитой диссертации) // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 7. С. 71–74.

[37] В ноябре 1974 г. митрополит Никодим передал в библиотеку Академии свои труды, сопроводив их следующим письмом: «Преосвященному епископу Тихвинскому Мелитону, ректору Ленинградской духовной академии и семинарии. Ваше Преосвященство, при этом направляю Вам для библиотеки Ленинградской Духовной Академии несколько сборников моих различных выступлений, докладов, речей, посланий и т. д. Посылаю их в библиотеку Академии, потому, что в них нередко приходилось касаться различных современных проблем и современных сторон церковной жизни. Некоторая часть из того, что было написано, печаталась в Журнале Московской Патриархии или других печатных органах. Есть и такое, что не было опубликовано. Если все это

В последние 3–4 десятилетия, как было показано, защит не было. Причин, наверное, как всегда, несколько и будущие историки обязательно в этом разберутся. Сейчас же хотелось обратить внимание только на несколько обстоятельств.

Смутное последнее десятилетие прошлого столетия надолго остудило исследовательский пыл профессоров. И это вполне объективно, учитывая тяжелейшее экономическое положение[38], в котором оказалась Академия в 1990-е гг. Первое десятилетие XXI века также прошло под знаком отсутствия магистерских и докторских защит, что выглядит вполне закономерно, если внимательно посмотреть на контекст. В синодальный период ученые церковные степени признавались государством, в советский период нет, но тогда вся Церковь находилась в своеобразном гетто, и защиты нужны были в том числе и для поддержания себя в научном тонусе.

В настоящее время, в условиях отсутствия признания церковных степеней со стороны государства, ряд преподавателей сознательно отказались от написания каких-бы то ни было работ, ограничиваясь минимумом — защитой кандидатской диссертации. Другие заканчивают наряду с Академией российские или заграничные высшие учебные заведения, где и защищают ученые диссертации. Доказательством того, что научная жизнь в Академии на Неве все же присутствует служит, во-первых, тот факт, что по результатам проверки Учебным комитетом

в какой-то степени окажется полезным для тех, кто захочет читать, я буду искренне рад». Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 42. Л. 109–11. Однако, рассмотрев данное письмо на заседании Совета, члены профессорско-преподавательского состава приняли решение рассмотреть 5-томный сборник митрополита в качестве диссертации на соискание ученой степени доктора богословия. 21 ноября 1974 г. рецензентами были назначены заслуженный профессор протоиерей Михаил Сперанский и профессор Н. Д. Успенский. Пространные отзывы были готовы и рассмотрены на заседании Совета уже 6 февраля 1975 г. Н. Д. Успенский в частности писал: «Многогранна церковная деятельность Преосвященного Митрополита Никодима. Его литературные труды отличаются разнообразием содержания: догматические, литургические, исторические, гомилетические, и глубиной богословской мысли, а некоторые имеют значение учебной литературы для духовных академий и семинарий. Все это дает снование рецензенту считать Преосвященного Митрополита Никодима достойным высшей ученой степени — доктора богословия». Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 43. Л. 70. В итоге единогласно было принято решение о присуждение правящему архиерею учено степени. Патриарх Московский и всея Руси Пимен данное решение утвердил 10 февраля 1975 г. См.: Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 43. Л. 47–49, 56–88, 110.

[38] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 77. Л. 170–171.

Николай Никанорович Глубоковский (1863–1937)

духовных школ Русской Православной Церкви в 2012 г. Санкт-Петербургская академия в итоговом рейтинге заняла первое место[39]. Вторым доказательством служат многочисленные не только статьи, но и монографии наставников Академии[40], общими усилиями которых удалось добиться включения в декабре 2015 г. академического журнала «Христианское чтение» в перечень ВАК[41].

Как бы то ни было, бесстрастные цифры зафиксировали, что расцвет научной деятельности Академии именно в виде защит ученых диссертаций приходится на начало XX в. Однако полагать, что тогда — на рубеже XIX — XX вв. — условия для развития богословской науки были идеальными, значит серьезно заблуждаться. Там тоже были проблемы и свои сложности.

Например, практически не существовало общецерковных богословских научно-исследовательских проектов, за исключением разве что перевода Священного Писания на русский язык. Именно по инициативе в общем-то частного лица, пусть и профессора Академии Александра Павловича Лопухина, была издана столь важная и нужная для любого православного человека Толковая Библия[42]. Именно по инициативе того же А. П. Лопухина началось издание Православной Богословской энциклопедии, продолженное затем трудами профессора Н. Н. Глубоковского. Но издание энциклопедии было прекращено, и не в 1915 или 1917 гг., что можно было объяснить тяжелым экономическим положением

[39] *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2016. Т. 2. С. 363.

[40] Перечень изданий и сами издания членов профессорско-преподавательской корпорации представлены на сайте Издательства Санкт-Петербургской духовной академии. См.: http://www.izdat-spbda.info/ (дата обращения: 23.11.2016).

[41] Журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение» включен в перечень ВАК // URL: http://spbda.ru/news/jurnal-sankt-peterburgskoy-duhovnoy-akademii-hristianskoe-chtenie-vklyuchen-v-perechen-vak/ (дата обращения: 23.11.2016).

[42] *Сухова Н. Ю.* Лопухин Александр Павлович // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLI. С. 460.

и революционными событиями, а еще в 1911 г. Причина банальна — нехватка денег[43].

Странно, что в Русской Церкви тогда не нашлось ни одного человека, способного поддержать столь важный и нужный проект. В течение всего XIX в. и в начале XX в. Академии медленно, но все же переводили и издавали святоотеческие творения. Однако к настоящему времени по имеющимся данным на русский язык переведено не более 15 % из всего имеющегося корпуса творений отцов и учителей Церкви. Не более 15 %! Если же к этому добавить тот факт, что многие переводы уже устарели, будучи сделанными еще в XIX в. зачастую силами студентов Академий, то тогда и вовсе получается, что мы стоим едва ли не в самом начале пути!

Многие профессора Академий начала XX столетия откровенно не только в личных беседах, но и на страницах периодической печати заявляли, что богословская наука Церкви не нужна! В 1907 г. профессор Московской духовной академии, выдающийся специалист и популяризатор церковной истории Алексей Петрович Лебедев писал: «Я всегда был того мнения, что богословская наука в нашей Русской церкви служит больше всего для внешнего декорума. Существует богословская наука у католиков и протестантов, — поэтому из подражания и во избежание упреков завели таковую и у нас. Но значения ее совсем не признают, довольствуясь внешним фактом, что, мол, и у нас есть наука. От науки (богословской) главным образом требуют, чтобы она не шебаршила, держалась правила: удобнее молчание. Я не знаю случая в нашей истории, чтобы кого-нибудь хвалили и ценили за занятия и успех в богословской науке»[44]. Эти слова были адресованы Н. Н. Глубоковскому, одному из ведущих церковных ученых начала XX в., который на этом письме А. П. Лебедева уже после его смерти написал: «Все эти суждения покойного учителя своего вполне разделяю и я»[45]. Данная приписка звучит как приговор. А ведь это только один пример, а их десятки[46].

[43] *Богданова Т. А.* Н. Н. Глубоковский. Судьба христианского ученого. М.; СПб., 2010. С. 249–302.

[44] *Глубоковский Н. Н.* Памяти покойного профессора Алексея Петровича Лебедева (Под первым впечатлением тяжелой утраты) // *Лебедев А. П.* К моей учено-литературной автобиографии и материалы для характеристики беспринципной критики: сборник памяти А. П. Лебедева. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 61–62.

[45] Там же. С. 62.

[46] См.: *Тареев М. М.* Церковь и богословие // Богословский вестник. 1917. Т. II. № 10/11/12. С. 316–331; *Титлинов Б. В.* Ответ на «отзыв» архиепископа Антония Волынского о книге

После этого возникает вполне закономерный вопрос. Если тогда, как было показано в цифрах, лучший период состояния богословской науки, сами ее творцы, причем лучшие, утверждали, что Церкви наука не нужна, то тогда хотелось выяснить, как же обстоят дела сейчас. Нужна ли Церкви наука сейчас? Нужны ли Церкви фундаментальные работы по патрологии, по Священному Писанию? Нужна ли Русской Церкви правда о ней самой из ее далекого и недавнего прошлого в виде монографических исследований? Нужны ли епархиям не просто образованные, а именно ученые пастыри, и не для того, чтобы возглавлять молодежный отдел или редактировать епархиальный сайт, но, чтобы заниматься именно исследовательской деятельностью? Сколько еще должно пройти лет, чтобы у нас появилась новая Толковая Библия? Сколько еще пройдет столетий, прежде чем доля святоотеческих переводов на русский язык превысит хотя бы 50-процентный рубеж?

Что же касается обвинения в адрес Академии, которое было озвучено в самом начале, то да, истории известны имена и профессоров, и выпускников, которые, к сожалению, впоследствии стали обновленцами, ренегатами[47]. Этого никто и не скрывает. Но надо быть объективными, есть и другая сторона медали. Вот, например, удивительные слова Николая Никаноровича Глубоковского о его отношении к преподавательской должности: «Кроме священства — я не знаю в мире служения выше профессорского. До самого конца академической деятельности для меня аудитория была священным храмом, а профессорская кафедра — святейшим алтарем, куда я неизменно вступал со страхом Божиим и верою, хотя всегда без совершенной уверенности, ибо чем дальше занимался и шире знакомился с наукой, тем больше чувствовал свою немощь пред величием изучаемой истины...»[48]

Василий Васильевич Болотов — легенда при жизни, автор непревзойденных исследований, в том числе по истории Восточных Церквей, знаток более чем 20-ти языков, который рукописи на коптском

Б. В. Титлинова: «Духовная школа в России в XIX столетии». К характеристике положения богословской науки в России. СПб., 1911; *Титлинов Б. В.* О необходимости улучшения положения духовных академий. Пг., 1916.

[47] Так, например, профессора дореволюционной Санкт-Петербургской духовной академии С. М. Зарин и Б. В. Титлинов ушли в обновленчество, профессор Ленинградской академии А. А. Осипов в 1959 г. отрекся от веры и ушел из Церкви.

[48] *Глубоковский Н. Н.* Академические обеты и заветы: Из академических уроков за 1891–1918 учебные годы; Из автобиографических записок. М., 2005. С. 25.

или сирийском читал как книгу перед сном. Казалось бы, вот он классический представитель сухой академической науки, которого еще и обвиняли едва ли не в протестантизме. Но каковы были его последние слова на смертном ложе? Именно эти слова, произнесенные в самый главный момент человеческой жизни, свидетельствуют, что между истинным богословием и академической наукой может и не быть никаких противоречий: «*Как прекрасны последние минуты! Христос идет, Бог идет. Иду ко Христу*».

Источники и литература

Источники

1. Архив СПбДА. Личное дело профессора Н. Д. Успенского.
2. Архив СПбДА. Организация богословских школ в 1943–1951 гг.
3. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1–69. Журналы заседаний Совета Ленинградской (Санкт-Петербургской) духовной академии.
4. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1882–1883 уч. г. СПб., 1883.
5. РГИА. Ф. 796. Оп. 148. Д. 389. О пожертвованных преосвященным Макарием, архиепископом Харьковским 120 тыс. руб. на учреждение премий за ученые сочинения.
6. РГИА. Ф. 796. Оп. 150. Д. 342. О присуждении премии преосвященного архиепископа Макария.
7. РГИА. Ф. 796. Оп. 163. Д. 1125. О капитале в 120 тыс. руб., пожертвованном покойным преосвященным митрополитом Московским Макарием для выдачи, после его смерти, из % с капитала премий за лучшие сочинения как по богословским, так и по светским наукам.
8. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1868 г. Д. 62. О присуждении премий архиепископа Макария за лучшие учебники и учебные пособия по предметам семинарского и училищного образования (1868–1875).
9. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1902 г. Д. 22. О сокращении размера премий покойного митрополита Московского Макария.
10. ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3870. Журналы собраний Совета академии за 1917 г.
11. ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 97. Личное дело доцента Карабинова Ивана.

Литература

12. *Богданова Т. А.* Н. Н. Глубоковский. Судьба христианского ученого. М.; СПб., 2010.

13. Богословские труды. Юбилейный сборник. Ленинградская Духовная академия: 175 лет. М., 1986.

14. *Бриллиантов А. И.* Профессор В. В. Болотов: Биографический очерк // Христианское чтение. 1910. № 4. *С. 421–442; № 5/6. С. 563–590; № 7/8. С. 830–854.*

15. *Бронзов А.* «Хороший» человек. Памяти А. П. Высокоостровского // Церковный вестник. 1912. № 36. Стлб. 1123–1127.

16. В Духовной Академии возрождена премия имени митрополита Макария (Булгакова) // URL: http://spbda.ru/news/v-duhovnoy-akademii-vozobnovlena-tradiciya-vrucheniya-premii-imeni-mitropolita-makariya-bulgakova/ (дата обращения: 23.11.2016).

17. В Санкт-Петербургской Духовной Академии прошли заседание Ученого совета и Общее собрание // URL: http://spbda.ru/news/v-sankt-peterburgskoy-duhovnoy-akademii-proshli-zasedanie-uchenogo-soveta-i-obschee-sobranie/ (дата обращения: 23.11.2016).

18. *Глубоковский Н. Н.* Академические обеты и заветы: Из академических уроков за 1891–1918 учебные годы; Из автобиографических записок. М., 2005.

19. Журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение» включен в перечень ВАК // URL: http://spbda.ru/news/jurnal-sankt-peterburgskoy-duhovnoy-akademii-hristianskoe-chtenie-vklyuchen-v-perechen-vak/ (дата обращения: 23.11.2016).

20. *Зарин С. М.* 30-летие учено-богословской и духовно-учебной деятельности проф. А. А. Бронзова // Церковный вестник. 1913. № 43. Стлб. 1332–1338.

21. *Зарин С.* Памяти А. П. Высокоостровского // Церковный вестник. 1912. № 36. Стлб. 1121–1123.

22. *Карпук Д. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии (1889–1918). Дисс. … канд. богословия. СПб.: СПбДА, 2008.

23. *Карпук Д. А.* Церковно-историческое наследие профессора СПбДА И. И. Соколова (1865–1939) // Христианское чтение. 2005. № 25. С. 184–203.

24. *Лебедев А. П.* К моей учено-литературной автобиографии и материалы для характеристики беспринципной критики: сборник памяти А. П. Лебедева. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.

25. *Макаровский А.* Подвижник церковной науки (К 100-летию со дня рождения проф. В. В. Болотова) // Журнал Московской Патриархии. 1954. № 1. С. 57–68.

26. *Мурогин* Л. Над свежей могилой. Памяти † А. П. Высокоостровского // Церковный вестник. 1912. № 41. Стлб. 1294.

27. *Никодим (Ротов), митр.* Иоанн XXIII, папа Римский (Речь перед защитой диссертации) // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 7. С. 71–74.

28. Об увековечении памяти Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 6. С. 4.

29. Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. Ред.-сост. митр. С.-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев). СПб.: «Андреев и сыновья», 1994.

30. *Священномученик Иларион (Троицкий).* Творения: в 3 т. Т. 3. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. Т. 3.

31. *Сухова Н. Ю.* Лопухин Александр Павлович // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLI. С. 460.

32. *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М.: ПСТГУ, 2009.

33. *Тареев М. М.* Церковь и богословие // Богословский вестник. 1917. Т. II. № 10/11/12. С. 316-331.

34. *Тертуллиан.* Избранные сочинения: пер. с лат. / общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М., 1994.

35. *Титлинов Б. В.* О необходимости улучшения положения духовных академий. Пг., 1916.

36. *Титлинов Б. В.* Ответ на «отзыв» архиепископа Антония Волынского о книге Б. В. Титлинова: «Духовная школа в России в XIX столетии». К характеристике положения богословской науки в России. СПб., 1911.

37. Хроника // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 26.

38. *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857.

39. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015–2016. т. 1–2.

Dmitry Karpuk. **The Theological Sciences at St. Petersburg Theological Academy (On Occasion of the 295th Anniversary of its Founding and 70th Anniversary of its Reopening).**

The present article is a slightly revised and expanded version of the Patronal Feast Address delivered by the author on October 9, 2016, in the Assembly Hall of St. Petersburg Theological Academy. The address is connected to the occasion of the 295th anniversary of the founding and 70th anniversary of the reopening of the St. Petersburg Theological Seminary and Academy. The author presents a picture of the scholarly research of the professors and instructors of the Academy based on statistical data on the number of academic degrees of Master and Doctor of Theology conferred between 1869 and 2010. The author identifies three historical periods: the Synodal (1869–1918), the Soviet (1946–1991) and the modern (1991–2011). The raw numbers demonstrate that the largest number of defended dissertations occurred during the Synodal Period and the smallest — during the modern period. At the same time, with the help

of concrete examples, the author demonstrates that some respected scholars of theology at the beginning of the 20th century considered theological scholarship in the Church to be unimportant and some members of the hierarchy had reservations about the research activities and results of the professors of the Theological Academy. The author thus raises the question as to the degree to which the theological scholarship of the Academy's graduates is in demand today.

Keywords: theology, theological science, St. Petersburg Theological Academy, Leningrad Theological Academy, doctoral dissertation, master's dissertation, research degrees, Metropolitan Gregory (Chukov), Metropolitan Nicodemus (Rotov), Vasily Bolotov, Nikolay Glubokovsky.

Dmitry Andreyevich Karpuk — Candidate of Theology, Assistant Professor and Secretary of the Department of Church History, Dean of the Graduate Program and Head Archivist at St. Petersburg Theological Academy (dimand3@yandex.ru).

Архиепископ Амвросий (Ермаков)

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ ДОКУМЕНТА «ОТНОШЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С ОСТАЛЬНЫМ ХРИСТИАНСКИМ МИРОМ» В СВЕТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ И ЕЁ МИССИИ

Документ «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром», принятый на Соборе предстоятелей и представителей десяти Православных Церквей, состоявшемся на острове Крит 17–26 июня 2016 года[1], стал резонансным — многие присутствующие на Соборе архиереи отказались подписать текст документа[2]. По мнению одного из участников Собора, более того, именно «этот проблемный текст — первая и главная причина отказа четырех Православных Патриархатов участвовать в Соборе»[3]. Очевидно, что такое положение дел требует тщательного богословского анализа настоящего текста на предмет идентичности его экклезиологии святоотеческому учению о Церкви и об её миссии, в том числе её отношению к остальному христианскому миру. Попытка обозначить контуры такого анализа и предпринимается в настоящей статье.

Ключевые слова: документы Собора на Крите, экуменизм, единство Церкви, миссия Церкви, экклезиология, христианское единство, диалог с инославными конфессиями, современные проблемы богословия.

1. Введение

Экклезиология — одна из наименее исследованных областей догматического богословия, особенно в той ее части, которая затрагивает вопросы исторического развития и жизни Церкви. Поэтому необходимо

Архиепископ Амвросий (Ермаков Виталий Анатольевич) — архиепископ Петергофский, кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии (rector@spbda.ru).

[1] Текст итогового документа Собора: Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром. URL: https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world. (дата обращения: 12.10.2016).

[2] См.: Дискуссия вокруг Собора. URL: http://www.pravoslavie.ru/94039.html. (дата обращения: 12.10.2016).

[3] *Ириней, еп. Бачский.* Почему я не подписал текст Критского Собора «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром». URL: http://www.pravoslavie.ru/95586.html. (дата обращения: 06.10.2016).

с особой осторожностью и деликатностью подходить к *формулировкам* тех вопросов, которые касаются этой области, и особенно к тем, которые вызывают активное обсуждение среди богословов Церкви, а порой и недопонимания и разногласия, а следовательно, неочевидны.

Не касаясь пока анализа самого текста документа, выскажем предварительное соображение общего характера, касающееся его стиля и языка. Двухтысячелетняя практика Соборов Церкви свидетельствует о следующем подходе, преобладающем в отношении к соборным постановлениям: участники Соборов *стремились к таким соборно утверждаемым формулировкам, которые сделали бы невозможными какие-либо ошибочные толкования* по тому или иному вопросу, касающемуся вероучения Церкви. Уже при беглом взгляде на документ «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» становится заметно, что он представляет скорее противоположный подход — обилие формулировок, специально составленных таким образом, чтобы оставить некий «зазор» в их понимании и толковании. Очевидно, что *это сделано с некоей «экономической» целью — облегчить диалог с иными конфессиями.* Благая цель.

Как представляется, анализ текста документа в его догматической составляющей позволит выяснить, благотворна или, напротив, опасна такая «икономия», является ли она следствием новых форм Предания Церкви («поиска новых путей и способов» (п. 4 документа) её миссии) или, напротив, следствием аберрации Предания и размывания его границ.

2. Движение за единство христиан: общее дело или конгломерат процессов?

Уже первый пункт документа задаёт тон всему последующему тексту: «Православная Церковь, будучи Единой, Святой Соборной и Апостольской Церковью, в глубоком церковном самосознании твердо верит, что *занимает главное место* ***в деле продвижения христианского единства*** *в современном мире*». Этой генеральной мыслью оказывается проникнут весь документ.

Но что такое есть «дело продвижения христианского единства», о котором говорится в документе? Уже при первом взгляде на эту фразу становится очевиден её слишком общий характер, из которого вытекает возможность весьма различных её толкований, вплоть до противоположных.

Так, во-первых, конечно, можно говорить о движении к подлинному единству — единству, *содержимому* Православной Церковью в самой себе, *а, следовательно, и подлинно возглавляемому* ею, Церковью — Источником всякой миссии, направленной к миру, в том числе и к «остальному христианскому миру». Эта мысль как будто и предполагается быть выраженной в настоящем документе, о чём свидетельствует, хотя и в завуалированной форме, второй пункт документа. Понятое в таком смысле «дело продвижения христианского единства» есть ничто иное, как миссионерский диалог Церкви с отделёнными от Неё христианскими сообществами («диалог с отделёнными от Неё ближними и дальними» — п. 2 настоящего документа), дело воцерковления отделённых христиан.

Однако, во-вторых, — и это обстоятельство, будучи не проговорённым, делает п. 1 настоящего документа (а вместе с ним и весь документ) богословски уязвимым, — можно говорить о *движении к такому «единству»*, о котором св. ап. Павел говорит: «Когда скажут: "Мир и утверждение", — тогда внезапно нападёт на них всегубительство» (1 Фес. 5:3). Так говорит об этих двух различных процессах митр. Ловчанский Гавриил (Динев): «Есть *два варианта* экуменизма. Первый — это миссионерствовать. Второй — подлаживать свою веру так, чтобы непременно удовлетворить другого. Второй вариант является ересью. Я знаю современных миссионеров, которые, не нанося ущерба Православию, смогли показать красоту и величие нашей веры, оказать влияние на многих инославных и представить им чудо Церкви. Такой диалог и такая позиция спасительны. То есть они сумели должным образом представить Церковь как богослужение, как догматическое учение и как личный пример»[4].

Соотношение, равно как и взаимное отношение этих двух *полярных и противоборствующих процессов* в таком сложном явлении, как современный общемировой экуменический процесс, требует отдельного исторического и догматического изучения. Есть основания полагать, что из этих двух процессов *видимой доминантой* в общеэкуменическом движении как явлении выступает отнюдь не «возглавляемый Церковью» процесс, а, напротив, противоборствующий ей[5]. По крайней мере, невозможно

[4] *Гавриил (Динев), митр.* URL: http://www.pravoslavie.ru/94370.html. (дата обращения: 12.10.2016).

[5] См. подробную статью об истории взаимоотношений Русской Православной Церкви с экуменическим движением: *Козлов М., прот.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение. Часть 1, 2. URL: http://www.pravoslavie.ru/475.html; http://www.pravoslavie.ru/478.html. (дата обращения: 21.10.2016).

игнорировать или обходить стороной этот факт в общецерковном документе, тем более претендующем на некую историческую роль. Таким образом, выраженная в п.1. документа мысль о главенстве Церкви в общеэкуменическом процессе[6] представляет собой опасную двусмысленность, основанную на смешении понятий, *представляя в качестве* ***общего дела*** *тот процесс (или даже ту совокупность процессов), которые неоднородны и исполнены внутренних противоречий.*

В дальнейших пунктах документа мысли о возглавлении общего дела и об участии Церкви в «движении за восстановление единства христиан», повторяясь, принимают различные смысловые оттенки и коннотации.

Пункт 4 документа вновь говорит о «*первенстве* (Православной Церкви) в поиске путей и способов восстановления единства верующих во Христа», на этот раз прямо относя это «первенство» к «участию Церкви в экуменическом движении с момента его появления и внесении своего вклада в его формирование и дальнейшее развитие». Очевидно, что и здесь, как и в п. 1, не может идти речь о «первенстве» в значении внешнего, видимого авторитета Церкви в экуменическом процессе[7], но лишь о духовной составляющей этого процесса — и тогда данная мысль попадает в ловушку, описанную нами выше. Смысл православной миссии, представленной в форме межконфессиональных, «экуменических» диалогов, состоит в том, чтобы использовать экуменическое движение[8] для свидетельства о Церкви, а не для того, чтобы «вносить вклад в его развитие». Представляемое «участие православных в *движении за восстановление единства с другими христианами в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви*» (здесь же, п. 4) есть логическая аберрация: можно участвовать в том или ином экуменическом процессе как в конкретном историческом явлении, как в диалоге, но пока Церковь будет не реальным и осязаемым предметом этого движения, а лишь некоей абстрактной идеей его, невозможно говорить о данном процессе и диалоге как об общем деле — как о движении «за восстановление

[6] Что представляет собой синоним фразы «дело продвижения христианского единства в современном мире».

[7] Если обратиться к истории экуменического движения в целом и отдельных экуменических диалогов, в частности, то становится очевидно, что это далеко не так. См., например: *Козлов М., прот.* Русская Православная Церковь...

[8] Как, впрочем, и всё, что обнаруживает Церковь в мире, человеческом обществе, человеческих отношениях или изобретениях.

единства... в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви». В этом смысле показательна позиция св. Иустина Мученика и других апологетов II века, утверждающими мысль о ничтожности «слов» и «имён», не связанных с реальностью и не подтверждённых ею[9].

3. Единство Церкви и «утраченное единство всех христиан»

В п. 5 вновь говорится о «движении за восстановление единства христиан» (то есть экуменическом движении) и об участии Церкви в нём ***с «целью поиска утраченного единства*** *всех* христиан». Несмотря на то, что этот поиск полагается «на основе истины веры и предания древней Церкви семи Вселенских Соборов» (то есть — переводя с завуалированного на прямой язык[10] — на основе Самой Церкви как зримого ориентира), следует заметить, что «утраченное единство», о котором здесь идёт речь, (т. е. понятие *«единство» в контексте именно данной фразы и данного пункта*[11]), по единственному из возможных толкований данного выражения, *было «утрачено» с момента появления самой Церкви, поскольку именно тогда начали появляться первые ереси и расколы — христиане вне Церкви.* Таким образом, понятие «утраченности», «утраты» очевидно не может быть применено ни к единству самой Церкви (поскольку оно не может быть утрачено), ни к единству христиан как таковому (поскольку христианами именуются всякие ереси и расколы, сопровождающие Церковь с момента начала её исторического бытия, а, таким образом, нельзя утратить то, чего никогда не существовало; равно как и *восстановить* — утраченное (см. п. п. 4 — 5)[12]). Впрочем, ниже, в параграфе, посвящённом кафоличности и экуменичности, мы ещё коснёмся проблемы, косвенно влияющей на формирование такого проблемного понимания и проблемной терминологии как «утраченное единство христиан».

Мы обозначили проблему понятия «утраченное единство христиан», однако в настоящем документе она влечёт за собой ещё одну проблему логического и богословского характера. *Двойной язык настоящего*

[9] См., например: *Иустин Мученик, св.* Первая апология // Памятники древнехристианской письменности. М., 2005. С. 30–32. Гл. 2–4.

[10] Замечание о языке настоящего документа и о своеобразной «икономии» его см. во введении настоящей статьи.

[11] Где говорится о единстве «*всех* христиан».

[12] Следует отличать от такой гипотетической идеи «восстановления утраченного единства всех христиан» реальную возможность восстановления общения и единства с той или иной группой христиан, отколовшихся от Церкви, чему история имеет примеры.

документа в отношении понятия «единство» размывает, делает нечёткими границы между понятиями «единство Церкви» и «утраченное единство всех христиан». Первое из них представляет собой свойство самой Церкви, тогда как второе, как мы показали выше, — плод искусственных усилий, не имеющий под собой никакого реального содержания. Пункт 3 документа гласит: «Ответственность Православной Церкви в отношении *единства* (чего?!), равно как и её вселенская миссия, были выражены Вселенскими Соборами». При чтении документа в общем и целом создаётся стойкое впечатление, что во всех его пунктах идёт речь об одном и том же «единстве», тогда как в действительности это далеко не так.

4. Миссия Церкви и «оптимистическая» экклезиология

Православная Церковь (в лице отдельных Поместных Церквей) в течение длительного времени участвовала в различных межконфессиональных диалогах. Это участие, называемое в том числе «православным экуменизмом», неизменно представляло собой форму *миссии Церкви*, обращённую к христианским конфессиям с целью свидетельства о полноте жизни во Христе, свидетельства собственного богочеловеческого бытия как Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. «Православный экуменизм» неизменно вдохновлялся словами св. апостола Павла: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22), прекрасно выражающими дух вселенской миссии Церкви. Именно такую позицию выражает и документ Поместного Собора Русской Православной Церкви 2000 года «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию»[13]. Подобный взгляд выражен отчасти и в настоящем документе (например, см. п. 7: «Такая многогранная деятельность Православной Церкви проистекает из чувства ответственности и убеждения, что основополагающее значение имеют взаимопонимание, сотрудничество и общие усилия по достижению христианского единства, «дабы не поставить (нам) какой преграды благовествованию Христову» (1 Кор. 9: 12)»); *тем не менее*, при первоначально кажущейся тождественности такой миссионерской позиции с позицией документа в целом, в последнем *вопрос взаимоотношения «с остальным христианским миром» ставится в иной плоскости, выходя далеко за пределы понятия «православного экуменизма» лишь как миссии Церкви.*

[13] Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/418840. (дата обращения: 21.10.2016).

Прежде всего, это связано с идеей прихода «дня, в который Господь исполнит надежду Православных Церквей, и будет «одно стадо и один Пастырь» Ин. 10:16)» (п. 24 документа), подводящей итог всему документу. Она выражена также и в других местах документа. Так, в п. 6 говорится о «подготовке пути к единству» как о непреложном факте и о «скорейшем и более правильном уяснении (инославными конфессиями) всей экклезиологической тематики и проч.». Пункт 12 формулирует в качестве «общей для всех», «поставленной на всеправославном уровне цели» ничто иное как «окончательное восстановление единства в правой вере и любви». Прямой смысл либо акцентуация данных текстов отсылают к идее, утверждающей ожидаемое объединение расколотых христиан как очевидно достижимую цель. Такой «оптимистичный» настрой документа в отношении экуменического устремления «остального христианского мира» к Церкви игнорирует, как реальное положение дел[14], так и богословское обоснование тех сложных и исторических процессов, которые протекают во взаимоотношении Церкви и мира, Церкви и иных христианских конфессий.

Действительно, Церковь неизменна в своей миссии миру и каждому человеку. Эта миссия представляет собой предельный выход Церкви в своих энергиях (божественных и человеческих) к пределам всего мира, независимо от того, насколько этот мир отворачивается от Бога и противостоит Церкви. И в этом смысле «процесс движения к единству» (к единству и объединению не только всех христиан, отъединённых от Церкви, *но и вообще всего человечества*), осуществляемый со стороны самой Церкви, представляет собой неизменное проявление самого бытия Церкви, её продолжение дела Христова по спасению человека. Церковь неизменно желает и делает для этого всё возможное, чтобы единство её богочеловеческого бытия стало достоянием всего человечества, *в том*

[14] Поскольку мы не имеем никаких реальных свидетельств (по крайней мере, на них не указывается в настоящем документе) приближения экуменического движения в целом или даже отдельных диалогов, в частности, к искомой цели. Архимандрит Софроний (Сахаров), выдающийся православный богослов XX века, так говорит о подходе, преобладающем в течениях, выступающих за «восстановление единства христиан»: такие «экуменические движения не спасут положения вещей, поскольку (здесь) единение христиан ищется на низком уровне, с отвержением *искания полноты*, именуемой "максимализмом"» (*Софроний (Сахаров), архим.* Человечество и его история // Таинство христианской жизни. М.-Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 180.). Идентификация миссии Церкви с таким подходом означала бы неминуемый крах этой миссии.

числе и «остального христианского мира», который наиболее близок к Церкви, хотя и лишён этого богозаповеданного единства. Однако, ***факт близости «остального христианского мира» к Церкви сам по себе ещё не означает, что процесс достижения им церковного единства, хранимого в Церкви, относительно более лёгок или даже более вероятен, чем, например, воцерковление всего человечества***, в своей значительной части, дальше отстоящего от Христа. Эту мысль подтверждает, например, тот факт, что уже в эпоху Древней Церкви (I — III веков), когда весь языческий мир, по словам апологетов и учителей Церкви III века, «шёл ко Христу»[15], оценка более близкого «остального христианского мира» даже со стороны самых икономически настроенных церковных учителей была менее оптимистичной и существенно более жёсткой — этот мир, по их мнению, удалялся от Христа, представляя собой обратный вектор движения, по сравнению с миром языческим[16].

Оптимизм документа в отношении перспектив «общего дела» по восстановлению единства отделённых христиан с Церковью не имеет под собой никаких догматических оснований, скорее напоминая в чём-то мнение Оригена, полагавшего, что последовательное и постепенное просвещение всех людей[17] послужит основанием апокатастасиса как всеобщего восстановления во Христе. Иерархия трудностей (ср. п. 8 документа) может оказаться непреодолимым препятствием, а декларируемая цель — недостижимым миражом.

Исторический путь Церкви, подражающей в своём бытии служению Христа Спасителя, есть *путь нарастающего кенозиса*[18], умаления

[15] См., например: *Климент Александрийский.* Строматы. Книга I. // Т. I. Книги 1–3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 91–95 и др. Гл. 5 и др.

[16] См., например: «Слово проводит чёткое различение между теми, кто исходит из философии (и, т. о., идёт ко Христу), и еретиками (удаляющимися от Него), как это видно из следующего: “Лучше сосед вблизи, чем брат вдали”» (*Климент Александрийский.* Строматы… С. 129. 19:95:4).

[17] Ср. п. 6 документа, где говорится о «скорейшем и более правильном уяснении ими (отъединёнными христианами) всей экклезиологической тематики, особенно в области учения о таинствах, благодати, священстве и апостольском преемстве в целом».

[18] Об отождествлении миссии церкви и её кенозиса см., например: *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. Гл. 12. Миссиологическое измерение в православной экклезиологии. URL: http://www.golden-ship.ru/_ld/20/2063_1692i.htm#_toc_IDAJNJEF. (дата обращения: 21.10.2016).; об исторических закономерностях и кенозисе Церкви: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклезиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157.

перед лицом внешнего мира, долженствующего окончиться трагическими событиями, описанными в Откровении св. апостола Иоанна Богослова. *Вся история Церкви, начиная с первых её дней и поныне, иллюстрирует непрерывно нарастающий масштаб отколовшегося христианства.* Феномен расколотого христианства есть, прежде всего, идея, принадлежащая, по слову святых отцов, «князю мира сего»[19]; её преодоление принадлежит не истории, а эсхатологии.

5. Кафоличность и экуменичность: различие понятий

Осмысление вышеуказанных проблем связано также с понятиями «кафоличности» и «экуменичности» Церкви.

Поиск «утраченного единства» для Церкви обосновывается в данном документе «самосознанием Церкви и *духом вселенскости* (греч. — τοῦ *οἰκουμενικοῦ* αὐτῆς πνεύματος» (п. 5). Выражение «дух вселенскости (экуменичности)» Церкви (п. п. 4 и 5) возможно понимать только в одном смысле — в смысле бесконечно простирающейся миссии Церкви, охватывающей весь мир, бесконечного стремления Церкви к преображению всего мира[20]. В этом понятии нет и *не может быть места апокатастасической уверенности в окончательном видимом торжестве Церкви в течение её земной истории, как в рамках всего мира, так и в рамках «всего христианского мира»*[21].

В настоящем документе, на наш взгляд, отчасти смешивается два разнородных плана: понятие «духа вселенскости» Церкви в качестве духа её миссии и понятие «духа вселенскости» как внешней характеристики её кафоличности, то есть всегда присущей Церкви цельности и полноты.

Кафоличность, будучи неотъемлемым свойством Церкви, всегда и неизменно присуща её бытию. Именно кафоличность есть характеристика полноты Церкви, соприсущей её собственному *единству*[22]. Как подчёркивают многие православные богословы, совершенно иное (по отношению к кафоличности) значение имеет понятие «экуменичность»

[19] См., например: *Киприан Карфагенский, свщмч.* О единстве Церкви // Творения. М.: Паломник, 1999. С. 234.

[20] Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Творения. В 2-х тт. М.: Мартис, 1993., Т. 1. С. 157–158.

[21] «Сын Человеческий, придя, найдёт ли веру на земле?» (Лк. 18:8).

[22] См., например: «Четыре свойства Церкви единосущны — каждое во всех и всякое в каждом» (*Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005. С. 256.).

(т. е. «вселенскость»)[23]. Экуменичность Церкви, будучи одним из внешних проявлений кафоличности, как видимое духовное доминирование Церкви на просторах «вселенной» (греч. — οἰκουμένη) осталась далеко в прошлом, в истории, вместе с эпохой Вселенских Соборов (греч. — Σύνοδοι Οικουμενικαί), уступив историческое место умалению Церкви перед лицом внешнего мира; таким образом, эта характеристика Церкви есть явление исторически преходящее.

Экуменическое движение в целом (мы не берём здесь аспект «православного экуменизма») вдохновляется «оптимистической» экклезиологией, *полагая экуменичность Церкви достоянием не прошлого, а будущего*, — в рамках такой (протестантской в своей основе) парадигмы, осмысленная экуменичность Церкви, равно как и «присущий (ей) дух вселенскости» (п. 4 документа), чужды самосознанию Церкви и не находят подтверждения в святоотеческом предании. *«Утраченное единство»* христианства[24] в контексте такого представления мыслится соприродной характеристикой *экуменичности*; оба понятия подменяют собой подлинные свойства Церкви (единство и кафоличность), также взаимосвязанные друг с другом. Такая аберрация экклезиологии, присущая экуменическому движению в целом, в имплицитной форме происходит и в настоящем документе.

6. Заключение

«Принципиальная и последовательная позиция Русской Церкви в вопросах достижения межхристианского единства (неизменно) сочеталась с терпимостью, доброжелательностью к инославным, открытостью к диалогу с ними на всех уровнях и с искренним стремлением к единству»[25]. Сохраняя подлинный вселенский дух своей миссии и простираясь ко всем пределам вселенной, Церковь ревностно ограждает себя, своё самосознание, своё Предание от проникновения в него идей того мира, который она желает привлечь к подлинному единству во Христе.

Исторические примеры показывают, что колоссальные потрясения Церкви возникают внезапно и бывают связаны с первоначально, казалось бы, «безобидным» (а порой и и не до конца осознанным) употреблением богословской терминологии, за которым скрываются идеи,

[23] См., например: *Лосский В. Н.* О третьем свойстве Церкви // Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 452–453.

[24] См. выше, п. 3 настоящей статьи.

[25] *Козлов М., прот.* Русская Православная Церковь...

опасные с точки зрения вероучения Церкви. Необходимо отличать такие ситуации от фиктивных богословских проблем, периодически возникающих в Церкви, и, по возможности, предупреждать их возникновение и развитие. Внимательное и точное формулирование вопросов, затрагивающих область догматического самосознания Церкви, является страховкой от внутрицерковных потрясений.

Источники и литература

1. Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром. URL: https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world. (дата обращения: 12.10.2016).

2. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/418840. (дата обращения: 21.10.2016).

3. *Гавриил (Динев), митр.* URL: http://www.pravoslavie.ru/94370.html. (дата обращения: 12.10.2016).

4. Дискуссия вокруг Собора. URL: http://www.pravoslavie.ru/94039.html. (дата обращения: 12.10.2016.

5. *Ириней, еп. Бачский.* Почему я не подписал текст Критского Собора «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром». URL: http://www.pravoslavie.ru/95586.html. (дата обращения: 06.10.2016).

6. *Иустин Мученик, св.* Первая апология // Памятники древнехристианской письменности. М., 2005. С. 30–93.

7. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005.

8. *Киприан Карфагенский, свщмч.* О единстве Церкви // Творения. М.: Паломник, 1999. С. 232–251.

9. *Климент Александрийский.* Строматы. Книга I. // Т. I. Книги 1–3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003 .

10. *Козлов М., прот.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение. Часть 1, 2. URL: http://www.pravoslavie.ru/475.html; http://www.pravoslavie.ru/478.html. (дата обращения: 21.10.2016).

11. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклезиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157.

12. *Лосский В. Н.* О третьем свойстве Церкви // Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 452–453.

13. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Творения. В 2-х тт. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154–184.

14. *Софроний (Сахаров), архим.* Человечество и его история // Таинство христианской жизни. М.-Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 173–214.

15. *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. URL: http://www.golden-ship.ru/_ld/20/2063_1692i.htm#_toc_IDAJNJEF. (дата обращения: 21.10.2016).

Archbishop Ambrose (Yermakov). **The Ecclesiology of the Document "Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World" in Light of Patristic Teaching on the Church and its Mission.**

The document "Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World", which was adopted at the Council of the Primates and Representatives of ten autocephalous Orthodox Churches on Crete, which took place between June 17 and 26, 2016, has become controversial. It has been reported that many of the bishops present at the Council refused to sign the text of the document. Moreover, according to one participant of the Council, precisely the "problematic nature of this document" became "the first and foremost reason behind the decision of four Orthodox Patriarchates not to attend the Council." It is evident that this controversy demands a thorough theological analysis of the document in question and an evaluation of the extent to which its ecclesiology corresponds to patristic teaching on the Church and its mission, including with respect to the rest of the Christian world. In this article, a sketch of such an analysis is undertaken and presented.

***Keywords*:** documents of the Council on Crete, Ecumenism, church unity, church mission, ecclesiology, Christian unity, dialog with heterodox confessions, contemporary problems in theology.

Archbishop Amvrosy (Yermakov Vitaly Anatolyevich) — Archbishop of Peterhof, Candidate of Theology, Assistant Professor, Rector of Saint-Petersburg Theological Academy (rector@spbda.ru).

Протоиерей Василий Петров

«УДОВЛЕТВОРЕНИЕ ПРАВДЕ БОЖИЕЙ» В «РУКОВОДСТВЕ К ИСПОВЕДИ» ПРЕП. НИКОДИМА СВЯТОГОРЦА

Исследование посвящено изучению вопроса рецепции преподобным Никодимом Святогорцем (1749–1809) схоластической доктрины об «удовлетворении правде Божией», которая была сформулирована католическим святым Ансельмом, архиепископом Кентерберийским (1033–1109) в монументальном труде «Cur Deus homo». В работе рассматриваются взгляды современных греческих богословов на влияние этой доктринальной концепции на творчество св. Никодима, а также прослеживается непосредственное влияние идей иезуита Paolo Segneri (1624–1694), высказанных в его книге Il penitente istruito, на текст «Руководства к исповеди» св. Никодима. В заключение статьи дается оценка учению об «удовлетворении» с точки зрения православного святоотеческого богословия.

Ключевые слова: Православие, Православная Церковь, монашество, Афон, схоластика, покаяние, исповедь, удовлетворение, наказание за грех.

Введение

В последнее время в среде греческих богословов активно обсуждается степень зависимости творчества преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) от западных источников, которые он использовал в своей работе. Одним из ключевых терминов, вокруг которого ведется полемика в научной сфере, является термин «удовлетворение» (ἱκανοποίησις), а также концепция об «удовлетворении правде Божией». Они часто встречаются на страницах одной из самых известных книг преп. Святогорца «Руководство к исповеди» (Ἐξομολογητάριον). Настоящее небольшое исследование посвящено тому, чтобы выяснить, действительно ли св. Никодим воспринял концепцию «удовлетворения правде Божией», и в каком ключе он понимает это «ансельмово наследие».

Протоиерей Василий Петров — преподаватель Калужской Духовной Семинарии, выпускник Богословского факультета Афинского Государственного Университета имени А. Каподистрии (2002) (vasiliypetrov@rambler.ru).

1. Термин «удовлетворение» (ἱκανοποίησις) в святоотеческой литературе

Этот термин отсутствует у Lampe[1]. Следы такого слова не удается обнаружить и в интернет-проекте TLG[2]. Однако глагол ἱκανόω встречается в литургических текстах. Его значение древнегреческо-русским словарем Дворецкого определяется как «давать способность, делать кого-либо способным быть кем-либо»[3]. Достаточно упомянуть лишь отрывок из молитвы Херувимской песни в византийской Литургии Златоуста и Василия Великого:

«...и удовли мя (καὶ ἱκάνωσόν με) силою Святаго Твоего Духа... предстати святей Твоей сей трапезе и священнодействовати святое и пречистое Тело Твое и честную Кровь».

Кстати, эта молитва, согласно Патрологии аббата Миня, принадлежит перу святителя Григория Богослова и включена в чин приписываемой ему Александрийской Литургии[4].

Также глагол ἱκανόω, причем в форме ἱκάνωσον — «сделай способным» (imper. aor. 2 sing.), используется в других молитвах Литургии.

У святителя Василия Великого в первой молитве верных:

«Ты удовли ны (σὺ ἱκάνωσον ἡμᾶς) силою Святаго Твоего Духа»[5].

У святителя Иоанна Златоуста также в первой молитве верных:

«И сотвори ны достойных быти... и удовли ны (καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς)»[6].

И в молитве приношения, после Херувимской:

«И удовли ны (καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς) приносити Тебе дары и жертвы духовныя»[7].

---

[1] *Lampe G.W.H.* A PATRISTIC GREEK LEXICON edited by G.W.H.LAMPE, D.D. ELY PROFESSOR OF DIVINITY IN THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, OXFORD AT THE CLARENDON PRESS, 1961, P. 673.

[2] TLG — Thesaurus Linguae Graecae — проект оцифровки античных и византийских текстов, успешно реализуемый Калифорнийским Университетом в г. Ирвин (США). URL: http://stephanus.tlg.uci.edu/ (дата обращения: 27.01.2016).

[3] Древнегреческо-русский словарь. Составил *И.Х. Дворецкий*, под редакцией *С.И. Соболевского*. М., 1958, Том I, С. 819.

[4] PG 36, 704A. По мнению архимандрита Киприана (Керна), предание составление этой молитвы приписывает святителю Василию Великому (*Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. YMCA-PRESS, Париж, 1947, С. 109).

[5] Евхологий Барберини гр. 336, издание текста, предисловие и примечания *Е. Велковской, С. Паренти. Голованов*, Омск, 2011, С. 271.

[6] Там же. С. 284.

[7] Там же. С. 285.

Как видим, этот глагол используется здесь в смысле «делать способным», что созвучно существительному — ἱκανότης — «способность».

Преподобный Никодим слово ἱκανοποίησις использует в значении «удовлетворение» (от лат. *satisfactio*).

2. Оценка современными греческими богословами использования термина «удовлетворение» в творениях преподобного Святогорца

Термин «удовлетворение» преподобный Никодим Святогорец не раз использует в «Руководстве». Применение этого схоластического понятия вызвало резкую критику со стороны Христоса Яннараса. В своей книге «Православие и Запад в новейшей Греции» между прочим он пишет следующее:

«Основание спасения для Никодима — это «метафизика торга» человека с Богом — именно так, как определили ее Августин и Ансельм, и Тридентский собор, который возвел ее в официальное учение Римо-Католицизма. Человек — один и виновный перед неумолимым судьей и карателем Богом, Который ненасытно жаждет удовлетворения (ἱκανοποίηση) Своего оскорбленного человеческим грехом правосудия. Бог требует наказания грешника, потому что «неподкупное Божие правосудие не удовлетворяется иначе, как наказанием того тела, которое согрешило»[8].

«Епитимьи он понимает не как человеколюбивую педагогику для исцеления грешника, а как выкуп, который грешник должен заплатить, чтобы “умиротворить великий гнев Божий на него”»[9]. Другие греческие богословы рассматривают и объясняют употребление этого схоластического термина в «Руководстве» Преподобного иначе.

Протопресвитер Афанасий Гикас считает, что термин «удовлетворение» св. Никодим заимствовал из более ранних произведений об исповеди. Отец Афанасий указывает на два из них: «Синтагматион о святых и священных таинствах» митрополита Филадельфийского Гавриила (Севира) (Венеция, 1691)[10] и «Учение полезное о покаянии и исповеди»

[8] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 225; *Γιανναρᾶς Χρῆστος* ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΔΥΣΗ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΛΛΑΔΑ Ἐκδόσεις Δόμος, Αθήνα, 1996, Δεύτερη ἐπανέκδοση, Σ. 201–202.

[9] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 224; *Γιανναρᾶς Χρῆστος* ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΔΥΣΗ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΛΛΑΔΑ Ἐκδόσεις Δόμος, Αθήνα, 1996, Δεύτερη ἐπανέκδοση, Σ. 203.

[10] Τοῦ ταπεινοῦ Γαβριήλ Μητροπολίτοῦ Φιλαδελφίας, τοῦ ἐκ Μονεμβασίας τοῦ Σεβήρου Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων Μυστηρίων, 1715, без места. Книга издана в качестве приложения к произведению Хрисанфа Нотары, патриарха Иерусалимского: Συνταγμάτιον περὶ τῶν ὀφφικίων, κληρικάτων καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἁγίας Ἐκκλησίας (Σ. 90–143).

архимандрита (впоследствии патриарха Иерусалимского) Хрисанфа (Нотараса) (Венеция, 1724)[11].

А. Гикас считает, что термин «удовлетворение» преп. Святогорец использует в значении «примирения кающегося грешника с Богом». По его мнению, св. Никодим «превосходит» (ὑπερβαίνει) западную семантику этого термина и наделяет его новым содержанием. Далее он замечает: «Кающийся предпринимает совершение своего канона не в рамках ***удовлетворения божественного правосудия*** (выделено мною — автор), но как воспитание своей души, дабы стряхнуть с себя груз греха и шествовать к очищению и освобождению от страстей»[12].

Протопресвитер Константин Караисаридис считает, что святой Никодим, поселившись на Святой Горе, «живет уже в глубоко православном окружении (βαθύτατα ὀρθόδοξο περιβάλλον), где влияние Запада никогда не оказывало серьезного воздействия на святогорскую духовность»[13]. На основании этого довода он делает вывод, что «он был против папского примата и уклонений Римо-Католической Церкви»[14]. И продолжает: «В таких условиях святой Никодим не мог быть филокатоликом, испытывавшим влияние западного богословия и духовности»[15]. Единственное, о чем может идти речь, по мнению Караисаридиса, так это о «методе работы», в котором сказывается западное влияние.

В качестве примера западного влияния в трудах преп. Святогорца он указывает на лексику, которую последний использует в своих трудах. Эта мысль иллюстрируется одной очень примечательной цитатой из «Руководства». Караисаридис говорит, что эти слова — пример мнимого, с первого взгляда, влияния западной схоластики: «Грех причиняет Богу тройной вред (τρεῖς βλάβας). Первый вред: своими грехами ты похулил и обесчестил Всевышнего и Великого Бога. Второй вред: своими

---

[11] Διδασκαλία ὠφέλιμος περὶ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως, συλλεχθείσα παρὰ Χρυσάνθου πρεσβυτέρου καὶ ἀρχιμανδρίτου τοῦ ἁγιοτάτου, ἀποστολικοῦ καὶ πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων. Ἐνετίῃσιν, αψκδ΄ (Венеция, 1724). Παρὰ Νικολάῳ τῷ Σάρῳ. Con Licenza de' Superiori, e Privilegio.

[12] *Γκίκας Αθανάσιος, πρωτοπρεσβύτερος.* Η μετάνοια κατά τον άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ: Η ΖΩΗ ΚΑΙ Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ. Τόμος Β΄, Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, Γουμένισσα, 2006, Σ. 80–81.

[13] *Καραϊσαρίδης Κωνσταντίνος, πρωτοπρεσβύτερος.* Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης καὶ τὸ Λειτουργικό του ἔργο. Ἀθῆναι, 1998, Σ. 245.

[14] Там же.

[15] Там же, Σ. 247.

грехами ты явил себя неблагодарным рабом. Третий вред: своими грехами ты соделал неслыханную несправедливость, презрел избавление, совершенное Сыном Божиим»[16].

Далее отец Константин приводит слова св. Никодима о том, что грех причиняет тройной вред и самому грешнику: это потеря сверхъестественной благодати; к потере вечного райского блаженства; к наследованию вечной муки и неугасимого огня[17].

Здесь наш особый интерес привлекло то, что в опровержение тезиса о западном влиянии на преп. Святогорца Караисаридис, сам, видимо, не зная того, приводит одно из мест «Руководства», ***где преподобный Никодим почти цитирует Paolo Segneri*** (!). Последний на протяжении нескольких страниц «Руководства кающемуся» рассуждает о множественном вреде, который грех причиняет грешнику[18]. Удивительное совпадение и самоопровержение!

Резким диссонансом с приведенными мнениями, а также доводами отца Георгия Металлиноса, о которых мы поговорим ниже, звучит оценка обсуждаемой проблемы со стороны протопресвитера Василия Каллиакманиса. В своей работе «Удовлетворение божественному правосудию в новогреческом богословии»[19] он признает влияние на труды преподобного Никодима богословия Ансельма Кентерберийского. Отец Василий разделяет богословский и антропологический уровень учения об удовлетворении. В «Руководстве» прп. Святогорца присутствуют оба уровня. В. Каллиакманис воспринимает рассуждения о величии греха и безмерной хуле и ущербу, который он причиняет Богу, не в русле выражений, понятных народу, как это любит объяснять отец Георгий Металлинос, а в самом прямом смысле, который имел ввиду автор «Руководства». Отец Василий удивляется, почему преподобный Никодим «не делает ударения на терапевтическом характере епитимий», несмотря на то, что 102 правило Трулльского собора, говорящее о том,

[16] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 205–207.

[17] *Καραϊσαρίδης Κωνσταντίνος, πρωτοπρεσβύτερος.* Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης καὶ τὸ Λειτουργικό του ἔργο. Ἀθῆναι, 1998, Σ. 251.

[18] *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ. Μιὰ μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη — Ἐπιμέλεια κειμένου Βασίλειος Τσακίρης. Ἐκδόσεις Θεσβίτης, Θήρα, 2005, Σ. 175–181.

[19] *Καλλιακμάνης Βασίλειος Ι.* Ἡ διδασκαλία περὶ ἱκανοποιήσεως τῆς θείας δικαιοσύνης στὴ νεοελληνικὴ θεολογία // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, ἔτος 71, τεῦχος 723, Θεσσαλονίκη, 1988; *Καλλιακμάνης Βασίλειος Ι., πρωτοπρεσβύτερος.* Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία. Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 2009.

что епитимья призвана прежде всего исцелить грешника, находится в «Кормчей»[20], составителем которой был он сам! Напротив, после слов о характере греха и епитимий, он отсылает к Августину, а также к предшествовавшим «богословам» — Георгию Коressию и Гавриилу Филадельфийскому, испытавшим на себе влияние западного богословия[21]. Появление схоластического богословия об удовлетворении божественного правосудия на православном Востоке В. Каллиакманис связывает с «выпуском и обоснованием индульгенций восточными патриархами»[22].

3. Оценки протопресвитера Георгия Металлиноса

В таком же ключе говорит о термине «удовлетворение» и протопресвитер Георгий Металлинос. Он считает, что содержание, которое вкладывает Преподобный в этот термин, является совершенно православным и святоотеческим, и соответствует привычному для нас понятию епитимьи. Появление этого термина на страницах «Руководства» он объясняет тем, что термин этот используется в «Синтагматионе» митрополита Гавриила Филадельфийского — бесспорного богословского авторитета времен турецкого ига (1453–1821). Это произведение Святогорец использовал при составлении своего труда[23].

Г. Металлинос исключает наличие у преп. Святогорца схоластического сознания по западному образцу на основании двух доводов:

1. Полное отсутствие непосредственной связи с западными источниками.

2. Схоластические выражения он заимствует у авторов своей эпохи, но при этом наполняет их библейским и святоотеческим содержанием[24].

На первый довод необходимо возразить и противопоставить ему доказанную прямую связь с западными источниками, по крайней мере, в лице Paolo Segneri и его двух книг об исповеди, не раз здесь упоминавшихся. Уже один этот факт опровергает мнение Г. Металлиноса. Кроме того, преп. Святогорец зачастую сознательно умалчивает о западном

[20] ΠΗΔΑΛΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2003, Σ. 311–312.

[21] *Καλλιακμάνης Βασίλειος Ι., πρωτοπρεσβύτερος.* Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία. Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 2009, Σ. 285.

[22] Там же, Σ. 285–286.

[23] *Μεταλληνός Γεώργιος Δ., πρωτοπρεσβύτερος.* Τὸ «Ἐξομολογητάριον» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ: Η ΖΩΗ ΚΑΙ Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ. Τόμος Β΄, Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, Γουμένισσα, 2006, Σ. 57.

[24] Там же, Σ. 58.

происхождении своих источников, подчас меняет западные имена на восточные, чтобы избежать вероятных упреков в филокатолицизме. В качестве яркого примера можно привести отрывок из его «Руководства», где он говорит об исповеди одного царя. Когда царь исповедался в своих грехах, духовник сказал: «Ты рассказал о грехах Алексия (к примеру), а теперь расскажи о грехах царя»[25]. В оригинальном тексте Paolo Segneri в переводе Романитиса, который использовал св. Никодим, рассказывается об императоре Карле[26]. Зачем Преподобному менять имя императора Карла на имя греческого царя Алексия? Очевидно для того, «чтобы не давать повода ищущим повода» (2 Кор 11:12).

Кстати, отец Георгий в качестве источников, которые использовал преподобный Никодим при составлении «Руководства», упоминает два произведения Paolo Segneri «Il penitente istruito» и «Il confessore istruito». Но приводит название греческого перевода этих произведений: «Ὁ μετανοῶν διδασκόμενος» и «Ὁ πνευματικὸς διδασκόμενος». При этом ***автором*** этих произведений называет ***переводчика*** священника Эммануила Романитиса![27] Заслуженный профессор Афинского Университета не может не знать, что ***переводчик*** никогда не является ***автором*** произведения. Сам отец Георгий, переведший с немецкого языка на греческий книгу иезуита Герхарда Подскальского «Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821)», скромно поставил свое имя в качестве переводчика, а не автора вышедшего издания.

Возвращаясь к Эммануилу Романитису и его переводам, надо добавить, что, по мнению Эммануила Франкискоса Романитиса, при «переводе с итальянского… верно следует оригиналу, не вторгаясь в его содержание»[28]. Иными словами, книги Segneri в переводе Э. Романитиса являются точной передачей на греческий язык книг иезуита.

Исходя из сказанного, можно с уверенностью сказать: утверждение отца Георгия Металлиноса о том, что преподобный Никодим не имел

[25] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, Σ. 40, прим. 39.

[26] *PAOLO SEGNERI* Ο ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ. Μιὰ μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη — Ἐπιμέλεια κειμένου Βασίλειος Τσακίρης. Ἐκδόσεις Θεσβίτης, Θήρα, 2005, Σ. 79.

[27] *Μεταλληνός Γεώργιος Δ., πρωτοπρεσβύτερος.* Τὸ «Ἐξομολογητάριον» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου, Σ. 50. Только в подстрочном примечании к тексту отец Георгий едва упоминает, что книги якобы Э. Романитиса принадлежали Paolo Segneri: «Τὰ ἔργα του «Ὁ μετανοῶν διδασκόμενος» καὶ «Ὁ πνευματικὸς διδασκόμενος» ἀνῆκαν στὸν Paolo Segneri» (Σ. 50, прим. 19).

[28] *Φραγκίσκος Εμμανουήλ* Ὁ Δ. Σολωμός ἀναγνώστης τῶν «Γυμνασμάτων Πνευματικῶν»; Μιὰ ὑπόθεση ἐργασίας // ΕΕΚΜ, τόμος ΙΘ΄ 2004–2005, Αθήνα, 2005, Σ. 122.

прямой связи с западными источниками, что автором упомянутых книг Paolo Segneri был Эммануил Романитис, можно назвать удачным полемическим ходом, но никак не выводом научного исследователя. Такие сознательные подлоги не являются научным аргументом.

Что же касается второго довода, то здесь потребуется сравнение восточных авторов, используемых св. Никодимом, и его собственного текста «Руководства». Необходимо выяснить, добавляет ли он нечто от себя, и если добавляет, то как оценить его дополнения.

Рассмотрим упоминавшиеся выше два творения.

4. Митрополит Гавриил (Севир) об удовлетворении

«Третья часть покаяния есть удовлетворение (ἱκανοποίησις), которое является деятельным исполнением и совершением канона, который духовник, имеющий власть, дал согрешившему за его грехи, согласно преданию Святой Церкви и духовному наказанию (ποινήν) священных канонов. Сему (т. е. удовлетворению) не только Богопроповедники (Θεοκήρυκες) и Духопроповедники (Πνευματοκήρυκες) Кафолической Церкви научили, но и Божественное Писание его ясно проповедует»[29].

Далее Г. Севир говорит о наказаниях, бывших сестре пророка Моисея Мариам (Числ 12) и коринфскому блуднику (1 Кор:5), ссылается на церковные Соборы и богоносных отцов: Афанасия, Петра Александрийского, Дионисия, Григория Чудотворца, Василия, Златоуста, Григория и Кирилла, а также на Иоанна Постника, которые в зависимости от грехов человека точно определяют количество и качество «удовлетворения». Если же человек не повинуется, то его, как отвергнувшего уставы Святой Церкви, необходимо предать светскому суду за его неподобные деяния (ἀνοσιουργήματα)[30].

На этом учение митрополита Гавриила об «удовлетворении» завершается.

5. Патриарх Хрисанф (Нотарас) об «удовлетворении»

Другой автор, патриарх Хрисанф, об «удовлетворении» повествует гораздо более развернуто: «О третьей части покаяния, то есть удовлетворении

[29] Τοῦ ταπεινοῦ Γαβριήλ Μητροπολίτοῦ Φιλαδελφίας, τοῦ ἐκ Μονεμβασίας τοῦ Σεβήρου Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων Μυστηρίων, 1715, Σ. 113.

[30] Там же, Σ. 114.

(ἱκανοποιήσεως). Что такое удовлетворение. Удовлетворение есть труд достаточный к разрешению греха посредством совершения добрых дел (διὰ τῆς τελειώσεως τῶν καλῶν πράξεων), которые как канон обязательный дает исповедующемуся духовник. Или оно есть деятельное исполнение или совершение канона, который дает согрешившему духовный отец, обладающий властью (ὁποῦ ἔχει ἐξουσίαν), согласно преданию Святой Церкви и духовному наказанию священных канонов. Откуда мы получили сие удовлетворение. От Священного Писания и от святых отцов»[31].

Далее патриарх приводит уже известные нам места из Священного Писания, где повествуется о наказании Мариам и коринфского блудника. И добавляет: «От святых же отцов, потому что они определили явно согласно количеству и качеству грехов и удовлетворение, которых (т. е. отцов) должен читать духовный отец, чтобы понять, как исправлять тех, кто исповедуется»[32].

«Какими способами производится удовлетворение? Четырьмя: духом, устами, телом и делом.

Духом, когда кто-либо умилостивляет Божество умной молитвой (ἐξιλεοῦται τὸ Θεῖον μὲ προσευχὴν νοεράν), как Давид говорит: из глубины воззвах к Тебе, Господи.

Устами, как когда он же говорит: Господи, воззвах к Тебе, услыши мя.

Телом — постами, бдениями, коленопреклонениями и всенощными стояниями, как он же говорит: колена моя изнемогоста от поста и плоть моя изменися елея ради; и жития святых очень выразительно проповедуют.

Делом, когда мы умилостивляем Божество милостыней нищим, благотворением, как Даниил говорил Навуходоносору (Дан 4): милостынями избавься от беззаконий; и Товит (Тов 12): милостыня избавляет от смерти и очищает от греха; и блаженны милостивые (Мф 5:7).

Этими четырьмя частями удовлетворения хранится любовь к Богу — через молитву; (любовь) к себе — через посты и прочим суровым житием (καὶ τῶν ἄλλων σκληραγωγιῶν); (любовь) к ближнему — милостынями и благотворениями, которыми характеризуется совершенный христианин»[33]. На этом учение патриарха Хрисанфа об «удовлетворении» заканчивается.

---

[31] Διδασκαλία ὠφέλιμος περὶ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως, Венеция, 1724, Σ. 12.

[32] Там же.

[33] Там же, Σ. 13.

Протопресвитер Георгий Металлинос пишет, что учение об удовлетворении святой Никодим заимствует «не из западных источников, а из произведения Гавриила Севира, митрополита Филадельфийского «О таинствах» (Περὶ μυστηρίων)»[34]. Соответствует ли действительности это утверждение уважаемого профессора? Необходимо рассмотреть учение преподобного Никодима Святогорца об удовлетворении и по возможности найти те источники, которые он использовал при составлении этой части своей книги.

Здесь уместно было бы привести высказывания об удовлетворении иезуита Paolo Segneri, поскольку св. Никодим более всего в своем «Руководстве» цитирует именно этого автора.

6. Paolo Segneri об «удовлетворении»

«Бог на суде исповеди (nel Tribunale della Confessione) являет нам бесконечное благоутробие (infinita misericordia), прощая нам смертный грех (il peccato mortale) и вечное наказание (la pena eterna). Но еще Он желает явить и справедливость (giustizia), и поэтому требует от нас некоего удовлетворения (qualche soddisfazione, κάποιαν πληροφορίαν (извещения) — в переводе Романитиса), чтобы оставить или все, или часть этого временного наказания, которое остается нам уплатить (scontare, νὰ πληρώσωμεν) после прощения вечного [наказания]. Это удовлетворение (soddisfazione, πληροφορία (извещение) — у Романитиса) или наказание (penitenza), если назвать его своим, более употребительным именем, является третьей частью, касающейся кающегося»[35].

Э. Романитис в ниже следующем тексте переводит итальянское слово «penitenza» греческим «κανών»[36]. В приведенном отрывке мы видим, как Segneri отождествляет «soddisfazione» (удовлетворение) и «penitenza» (наказание). Таким образом, через «penitenza» устанавливается тождество терминов «soddisfazione» (удовлетворение) и «κανών» (правило). Впоследствии преп. Святогорец и будет использовать эти понятия как совершенные синонимы.

---

[34] *Μεταλληνός Γεώργιος Δ., πρωτοπρεσβύτερος.* Τὸ «Ἐξομολογητάριον» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου, Σ. 57.

[35] *Paolo Segneri* IL PENITENTE INSTRUITO A BEN CONFESSARSI, Operetta Spirituale. Venetia, 1687, P. 98–99; *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ, Σ. 153.

[36] *Paolo Segneri* IL PENITENTE INSTRUITO A BEN CONFESSARSI, Operetta Spirituale. Venetia, 1687, P. 99; *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ, Σ. 154.

Segneri дает кающемуся два совета по исполнению «наказания»:

Как можно быстрее (piu presto) исполнить наказание, чтобы остаться в состоянии благодати и не впасть в новый смертный грех. Иначе, предостерегает он, ты не только не будешь иметь награды (merito — заслуги, μισθός), но в таком состоянии будешь иметь некий род вины (qualche sorte di colpa, κάποια ἁμαρτία) и новый долг (nuovo debito, νέον χρέος).

Проси духовника, чтобы он дал тебе большое наказание, потому что дела, данные в качестве наказания, более удовлетворительные (piu satisfattorie, πλέον πληροφοριτικά) и приносят больше заслуг (piu meritorie, περισσοτέρου μισθοῦ), чем тем, которые делаются по собственному выбору, и поэтому они имеют гораздо большую выгоду (hanno un vantaggio grandissimo), нежели любое другое дело[37].

Здесь мы отметим, что Э. Романитис в этой главе переводит «soddisfazione» (удовлетворение) как «πληροφορία» (извещение), а дела «удовлетворения» (l'opere satisfattorie) — как дела «извещения» (τὰ ἔργα πληροφοριτικά).

Далее Segneri продолжает:

«Если ты не исполнишь это наказание (penitenza) как совершенное всесожжение, тогда будешь обнажен своего тела окончательно в чистилищи (nel purgatorio), в месте чистейшем (in loco mundissimo), но гораздо более мучительным образом (con modo assai piu penoso)»[38].

Надо заметить, что это место Э. Романитис смягчает в своем переводе, не приводит дословно выражения Segneri об «обнажении от тела», опускает совсем слово «чистилище». Вот что у него получилось:

«Если ты не исполнишь этот канон (ἐκεῖνον τὸν κανόνα) как совершенное всесожжение в этой жизни, то оплатишь его (θέλεις τὸν πληρώσεις) в другой [жизни], но гораздо более мучительным образом»[39].

Далее Segneri говорит, что такие помышления согревают грешника и подталкивают его к принесению достойных плодов покаяния, которых насчитывается три: пост (digiuno, νηστεία), милостыня (limosina, ἐλεημοσύνη) и молитва (orazione, προσευχή).

«Под постом понимаются все дела, ***мучительные для плоти*** (ogni opera penale alla carne), которыми тело наше приносится [в дар] Богу;

[37] *Paolo Segneri* IL PENITENTE INSTRUITO A BEN CONFESSARSI, Operetta Spirituale. Venetia, 1687, P. 99; *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ, Σ. 154.

[38] *Paolo Segneri* IL PENITENTE INSTRUITO A BEN CONFESSARSI, Operetta Spirituale. Venetia, 1687, P. 100.

[39] *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ, Σ. 154–155.

под милостыней понимается любое дело милосердия к ближнему (opera di misericordia col prossimo), которыми приносится [в дар] Богу наше имущество (i nostri beni); ***под молитвой понимаются любые благие дела, посвященные служению Господу*** (ogni opera buona ordinata al culto del Signore), и через них мы приносим Ему наш дух (il nostro spirito). Если вы отдадите все это, то всесожжение будет совершенным, и больше не останется что принести (che dare — что дать)»[40].

В переводе Э. Романитиса немного по-другому звучит последняя фраза: «И не останется никакого долга (οὐδένα χρέος)»[41].

7. Св. Никодим об «удовлетворении»

Что же об «удовлетворении» пишет преп. Святогорец?

«За исповедью следует третья часть покаяния — удовлетворение (ἱκανοποίησις), которое заключается в исполнении епитимьи (ἔμπρακτος τελείωσις τοῦ κανόνος), данной духовником, как определяет Гавриил Филадельфийский в сочинении о таинствах. Так вот и ты, брат мой грешник, должен с великой радостью принимать епитимью (τὸν κανόνα), данную тебе духовником. Будь то пост, или поклоны, или милостыня, или иное что. Но, прежде всего всей душой прими отлучение от причастия на столько лет, на сколько тебе определено. ***Потому что таким небольшим наказанием ты умиротворяешь великий гнев Божий на тебя. Этой временной епитимьей (μὲ αὐτὸν τὸν πρόσκαιρον κανόνα) ты спасаешься от вечной епитимьи геенны (γλυτώνεις ἀπὸ τὸν παντοτεινὸν κανόνα τῆς κολάσεως)***».

По сути, мы видим здесь парафраз текста Segneri.

Segneri в переводе Э. Романитиса	«Руководство» св. Никодима
Если ты не исполнишь этот канон (ἐκεῖνον τὸν κανόνα) как совершенное всесожжение в этой жизни, то оплатишь его (θέλεις τὸν πληρώσεις) в другой [жизни], но гораздо более мучительным образом[42].	Потому что таким небольшим наказанием ты умиротворяешь великий гнев Божий на тебя. Этой временной епитимьей (μὲ αὐτὸν τὸν πρόσκαιρον κανόνα) ты спасаешься от вечной епитимьи геенны (γλυτώνεις ἀπὸ τὸν παντοτεινὸν κανόνα τῆς κολάσεως)[43].

[40] *Paolo Segneri* IL PENITENTE INSTRUITO A BEN CONFESSARSI, Operetta Spirituale. Venetia, 1687, P. 100–101.

[41] *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ, Σ. 155.

[42] *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ, Σ. 154–155.

[43] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 224.

На страницах 224–228, и 288 «Руководства» дается вполне развернутое объяснение понятия «удовлетворение», которое Преподобный еще называет каноном (κανών), и наказанием (τιμωρία, ποινή, παιδεία). Кроме того, он указывает, что наказание за грех уже прощенный должно понести или в этой жизни, или в вечной.

«Вкратце мы говорим тебе, что ты должен выбрать одно из двух: либо здесь временно получить епитимью (προσκαίρως τὸν κανόνα) за свои грехи, либо там вечно (ἢ ἐκεῖ αἰωνίως). Если получишь ее здесь, то избавишься от нее там. Если же не получишь ее здесь, то обязательно получишь ее там вечно. Так пишет Филадельфийский Гавриил в своем сочинении "О таинствах": "*Неподчинившийся епитимьям, по необходимости будет отослан к тамошнему суду (τοῖς ἐκεῖσε δικαστηρίοις) и даст слово за свои неподобные деяния, как отвергший установления святой Церкви"*» [44].

Выше мы уже приводили эту цитату митрополита Гавриила. Но преп. Святогорец делает здесь один неожиданный акцент. Этой цитатой он утверждает мнение об обязательном посмертном воздаянии и наказании, которое грешник должен понести за свои грехи. Именно в таком ключе понимает высказывание Филадельфийского митрополита преподобный Никодим. Выражение «тамошнему суду (судам)» (τοῖς ἐκεῖσε δικαστηρίοις)[45] автор «Руководства» понимает как намек и отсылку к вечному суду Правды Божией. Но, по мнению исследователя жизни и трудов Севира Димитрия Фикаса, здесь митрополит говорит просто о светских судах, куда должны приводиться нераскаявшиеся грешники[46].

Почему же нужно обязательно понести наказание за грехи? Преподобный Никодим объясняет и это:

«Если кто-нибудь в недоумении скажет, что раз через разрешительную молитву духовника прощается грех кающегося человека, то почему ему не разрешается причащаться как уже прощенному и оправданному? На это мы дадим тройной ответ: да, грех прощается грешнику, но не просто, а при условии, что он сохранит епитимью и отлучение от Причастия (ибо поэтому до чтения разрешительной молитвы духовник назначает ему епитимью и отлучение от Таинств). Или что ***прощается грех, а не наказание***

[44] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 227–228; Τοῦ ταπεινοῦ Γαβριήλ Μητροπολίτοῦ Φιλαδελφίας, τοῦ ἐκ Μονεμβασίας τοῦ Σεβήρου Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων Μυστηρίων, 1715, Σ. 114.

[45] У Севира: τοῖς **ἐκεῖ** δικαστηρίοις

[46] *Φύκας Δημήτριος* Ο Γαβριήλ Σεβήρος και η στάση του στα πνευματικά προβλήματα της εποχής του. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2008, Σ. 225.

за грех, то есть епитимья (συγχωρεῖται ἡ ἁμαρτία, ὄχι ὅμως καὶ ἡ ποινὴ καὶ παιδεία τῆς ἁμαρτίας, ταὐτόν εἰπεῖν ὁ κανών), к которой причисляется и отлучение от Причастия. Потому что и грех Давида, да, был прощен Богом, когда Нафан сказал ему: "*Господь снял с тебя грех твой"* (2 Цар 12; 13), — но не было прощено наказание за грех. Ибо после этого прощения он был изгнан со своего царствования своим собственным сыном Авессаломом, и меч не отступил от его дома, но тьмы других зол испытал он, как пророчествовал об этом сам Нафан. И мы отвечаем, что да, грех прощается грешнику, но необходимо ему быть испытанным и лишиться на время благодати Божией»[47].

Здесь преп. Святогорец воспроизводит католическое учение о возмездии за грех, об удовлетворении божественному правосудию, по-латыни *satisfactio*. Следуя за рассуждениями иезуита, Преподобный советует следующее: чтобы не остаться «должным» божественному правосудию, лучше исполнить больше, чем назначает духовник. По этой причине он рекомендует просить у духовника б***о***льшую епитимью:

«Если так случится, что духовник пожелает дать тебе небольшую епитимью (ὀλίγον κανόνα), то ты сам должен просить его дать большую епитимью, как поступают и многие другие, которые горячо каются. Сделай это, чтобы этой временной епитимьей более умилостивить божественное правосудие (διὰ νὰ ἐξιλεώσῃς μὲ τὸν πρόσκαιρον αὐτὸν κανόνα τὴν θείαν δικαιοσύνην) и лучше убедиться (πληροφορηθῇς — получить извещение) в том, что Бог простил (ἐχάρισε) тебе вечное наказание (αἰώνιον τιμωρίαν), которое ты должен был получить за грех»[48].

Пока не согрешишь, не впадешь в тяжкий грех, надо успеть исполнить определенное духовником епитимью-наказание, находясь еще в состоянии благодати Божией:

«Наконец мы говорим тебе, брат, что епитимью, данную тебе духовником, ты должен исполнить как можно быстрее, доколе пребываешь в благодати Божией»[49].

Здесь преп. Святогорец повторяет выше приведенное учение Segneri о том, что:

1. Епитимью надо исполнить как можно скорее, «чтобы остаться в состоянии благодати и не впасть в новый смертный грех. Иначе, — предостерегает он, — ты не только не будешь иметь награды», но даже некоторый род вины;

[47] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 229, прим. 209.
[48] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 227.
[49] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 229.

2. Епитимью надо просить б*о*льшую, нежели дает духовник[50].

В заключение автор следует вновь за Segneri, говоря о том, что нельзя надеяться на собственное удовлетворение, на собственные труды, что ради них прощаются грехи. Уповать на прощение Божие можно только ввиду того удовлетворения, которое принес Христос:

«Ко всему прочему мы прилагаем и такой совет, возлюбленный: никогда не верь своему помыслу, что благодаря твоей епитимье, сколь суровой и большой они ни была, прощаются и разрешаются грехи твои. Нет, но по милости Божией и благодаря удовлетворению, соделанному Иисусом Христом»[51].

В другом месте своего «Руководства» автор снова возвращается к теме удовлетворения божественного правосудия. Тут он использует уже известный нам по переводам Э. Романитиса термин «извещение» (πληροφορία), которым отец Эммануил переводил итальянское слово «soddisfazione» (удовлетворение). Здесь мы приводим для сравнения два текста, Segneri и св. Никодима:

Segneri в переводе Романитиса	«Руководство» св. Никодима
Бог на суде исповеди (nel Tribunale della Confessione) являет нам бесконечное благоутробие (infinita misericordia), прощая нам смертный грех (il peccato mortale) и вечное наказание (la pena eterna). Но еще Он желает явить и справедливость (giustizia), и поэтому требует от нас некоего удовлетворения (qualche soddisfazione, κάποιαν πληροφορίαν (извещения) — в переводе Романитиса), чтобы оставить или все, или часть этого временного наказания, которое остается нам уплатить (scontare, νὰ πληρώσωμεν) после прощения вечного [наказания]. Это удовлетворение (soddisfazione, πληροφορία (извещение) — у Романитиса) или наказание	Правда Божия (ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ) хотя и прощает прегрешение и освобождает от вечного наказания (αἰώνιον τιμωρίαν), однако не прощает просто и как случится, но прощает с неким извещением временной епитимьи и наказания (μὲ κἄποιαν τινὰ πληροφορίαν τοῦ προσωρινοῦ τούτου κανόνος καὶ τῆς παιδείας). Я сказал о некоем извещении, ибо хотя епитимья (ὁ κανόνας) грешника содействует прощению его грехов, однако все прощение грехов зависит исключительно от безграничной милости Божией и бесценного удовлетворения, содеянного Сыном Божиим посредством Своих страданий

[50] *Paolo Segneri* IL PENITENTE INSTRUITO A BEN CONFESSARSI, Operetta Spirituale. Venetia, 1687, P. 99; *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ, Σ. 154.

[51] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 230.

(penitenza), если назвать его своим, более употребительным именем, является третьей частью, касающейся кающегося[52].	и смерти, как говорят священные богословы[53].

Высказывание Segneri о том, что ***«дела, мучительные для плоти»***, являются частью удовлетворения, у нашего автора преобразуются в следующую мысль: правосудие Бога нельзя ничем купить. Наказание за грех нельзя удовлетворить деньгами. Иначе так бы сделали цари, которые могли бы заплатить миллионы, лишь бы только не страдать. Но Божие правосудие неподкупно. Оно требует страдания того тела, которое согрешило.

«Многие другие цари за свои грехи испытали более жестокие удовлетворения (αὐστηροτάτας ἱκανοποιήσεις). А ты, грешник, разве больше них? Разве твое тело благороднее и нежнее, что ты не принимаешь от духовника маленькую епитимью за свои грехи? Пусть не вводит тебя в заблуждение тот помысел, что ты дашь серебро и искупишь свое удовлетворение. Эти цари имели серебра больше твоего, и они могли дать миллионы, чтобы не принимать епитимьи. Но этого не может произойти, даже если ты отдашь целое царство. Потому что неподкупное Божие правосудие не удовлетворяется иначе, как наказанием того тела, которое согрешило»[54].

Преподобный Никодим говорит, что «исповедь не забирает у нас всего наказания и епитимьи (ὅλην τὴν ποινὴν καὶ τὸν κανόνα), которую мы должны получить за свои грехи»[55]. С другой стороны, «наказание и епитимья» — это, по его мысли, кажется, является только исправлением того повреждения, которое было нанесено грехом:

«Исповедь, происшедшая хорошо и как должно, хотя и изглаживает грехи, но не изглаживает всего зла, соделанного в душе грехами: то есть помрачения и ослепления ума, дурных наклонностей и расположения воли, привычки и склонности сердца, растление и распущенность сил и действий естества, безобразия образа и подобия. Потому что исповедь не забирает у нас всего наказания и епитимьи, которую мы должны получить за свои грехи, и не отнимает всю силу дурных привычек и склонностей, которые мы получили в грехе, несмотря на то, что нечто из этого уменьшает. Но все это она оставляет нам, чтобы это исправили

[52] *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ, Σ. 153.

[53] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 288–289.

[54] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 225.

[55] Там же, Σ. 287.

и изгладили мы сами всегдашней сердечной болью, трудами и подвигами покаяния, которые мы должны после греха совершать всю свою жизнь»[56].

Кажется, все ясно. Исповедь не исправляет повреждений, нанесенных грехом. Для этого необходим подвиг. Поэтому назначается епитимья, цель которой заключается именно в этом — в исправлении повреждения, восстановлении душевного здоровья.

Но дальше преп. Святогорец, развивая свою мысль, уклоняется в юридическое понимание искупления греха. Давайте проследим цепочку его рассуждений. После исповеди грешник должен с благодарностью и терпением исполнить епитимью:

«Знай, брат, что после доброй и умилительной исповеди нужно… исполнить с благодарностью и безропотным терпением епитимью и наказание, которое даст тебе Бог, чтобы излечить твои грехи… Ведь правда Божия (ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ) хотя и прощает прегрешение и освобождает от вечного наказания (αἰώνιον τιμωρίαν), однако не прощает просто и как случится, но прощает с неким извещением временной епитимьи и наказания (μὲ κἄποιαν τινὰ πληροφορίαν τοῦ προσωρινοῦ τούτου κανόνος καὶ τῆς παιδείας). Я сказал о некоем извещении, ибо хотя епитимья (ὁ κανόνας) грешника содействует прощению его грехов, однако все прощение грехов зависит исключительно от безграничной милости Божией и бесценного удовлетворения, содеянного Сыном Божиим посредством Своих страданий и смерти, как говорят священные богословы»[57].

Далее преп. Святогорец продолжает свои рассуждения о наказании Божием:

«У Бога в обычае наказывать грешников… и причиной этому является то, что если Бог не накажет грешника в этой жизни за его грехи епитимьей и наказанием временным, то, конечно же, накажет его в другой жизни всегдашним мучением»[58].

8. Анализ учения преп. Никодима об удовлетворении правде Божией

Мы видим, что преп. Святогорец в акте прощения греха усматривает два аспекта: прощение самого греха, и прощение вечного наказания за грех. Это в полной мере соответствует схоластическому определению прощения. Вот что говорит Католический Катехизис об удовлетворении:

[56] Там же, Σ. 287–288.

[57] Там же, Σ. 288–289.

[58] Там же, Σ. 289.

«Многие грехи наносят ущерб ближнему. Нужно сделать все возможное, чтобы возместить ущерб (например, вернуть украденные вещи, восстановить репутацию оклеветанного человека, изгладить обиды). Этого требует простая справедливость. Но, к тому же, грех ранит и ослабляет как самого грешника, так и его отношения с Богом и ближними. ***Отпущение снимает грех, но оно не исправляет беспорядка, вызванного грехом***. Восстав от греха, грешник должен еще восстановить полностью свое духовное здоровье. Он, таким образом, должен сделать еще что-то, чтобы исправить свою вину: он должен соответствующим образом "принести удовлетворение" или "умилостивить" за свои грехи. Это "удовлетворение" называется также "епитимией". ***Епитимия, налагаемая духовником, должна... в максимальной степени соответствовать тяжести и природе содеянных грехов***»[59].

Строго в соответствии с этим католическим учением преп. Святогорец утверждает, что «прощается грех, а не наказание за грех»[60]. Кстати, один из канонов Тридентского собора (12 канон о таинстве покаяния, XIV сессия, 1551 год) провозглашает:

«Если кто-либо говорит, что любое временное наказание отпускается Богом вместе с проступком (totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo)... да будет отлучен от сообщества верных»[61].

Итак, наказание за грех (poena, ποινή, παιδεία), которое является временным наказанием, а не вечным наказанием в геенне, не отпускается вместе с грехом. Для ее прощения, по учению преп. Святогорца, нужно принести удовлетворение. Это удовлетворение может выражаться в различных благих делах, которые были уже перечислены выше.

Индульгенции в Католической Церкви призваны к тому, чтобы освободить верующего от временного наказания за уже прощеные грехи:

«Индульгенция — в Римо-Католической Церкви освобождение от временного наказания за отпущенные в таинстве Покаяния грехи, а после смерти — от страданий в чистилище, очищающих от неискупленной вины за прощенные грехи»[62].

---

[59] Катехизис Католической Церкви. Культурный центр «Духовная Библиотека». Москва, 2007. С. 352.

[60] ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ, ΑΘΗΝΑΙ, 2008, Σ. 229, прим. 209.

[61] Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб: Изд-во св. Петра,
2002. С. 438.

[62] *Иванов М. С., Казбекова Е. В., Тюшагин В. В.* Индульгенция // Православная Энциклопедия. Том XXII. М., С. 632.

Нечто подобное сему мы видим и в «Послании патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере» 1723 года: «Души людей, впадших в смертные грехи и при смерти не отчаявшихся, но еще раз до разлучения с настоящею жизнью покаявшихся, только не успевших принести никаких плодов покаяния (каковы: молитвы, слезы, сокрушения, утешение бедных и выражение в поступках любви к Богу и ближним, что все Кафолическая Церковь с самого начала признает богоугодным и благопотребным), души таких людей нисходят в ад и терпят за учиненные ими грехи наказания, не лишаясь, впрочем, облегчения от них»[63].

Мы видим, как здесь католическое учение об «удовлетворении за грехи» транслируется в немного измененном виде, по сути, оставаясь тем же. Ведь уже покаявшиеся грешники «нисходят во ад и терпят наказания за учиненные ими грехи», потому что не успели «принести никаких плодов покаяния». То есть дела удовлетворения, сатисфакции, здесь называются «плодами покаяния».

Настоящий тезис вступает в резкое противоречие с опытом Церкви, выраженным в Евангелии и житиях святых. Благоразумный разбойник, не успевший «принести никаких плодов покаяния», первым вошел в рай, а не снизошел в чистилище, чтобы там претерпеть наказание, искупить свои грехи и принести «удовлетворение правде Божией».

Известный греческий богослов протопресвитер Иоанн Романидис (+2001) замечает: «Парадоксально, но считалось, что учение Ансельма об удовлетворении опирается на богословие Павла»[64]. В результате проведенного анализа он выясняет, что в богословии апостола Павла выражение «правда Божия» не имеет юридического наполнения. Напротив, выражение «явилась правда Божия» (Рим 3:21) означает, что «во Христе является Бог, уничтожающий зло, разрушающий несправедливость и восстанавливающий несправедливо держимых злом праведников»[65]. К Галатам Апостол пишет: «Если законом оправдание (δικαιοσύνη — праведность, правда), то Христос напрасно умер» (Гал 2:21). В данном случае δικαιοσύνη — это синоним слова «оживление» (ζωοποίησις)[66].

---

[63] Пусть, истина и жизнь. Вероучительные тексты Православной Церкви. Киев, 2013, С. 244–245.

[64] *Ρωμανίδης Ἰωάννης Σ.* Τὸ πραποτορικὸν ἁμάρτημα. ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 2010, Σ. 90.

[65] Там же, Σ. 87.

[66] Там же, Σ. 88.

Отец Иоанн Романидис говорит, что сам термин «ἱκανοποίησις» или «satisfactio» чужд греческим отцам. «Бог Священного Писания и православных отцов по Своей сущности не подвластен никакой нужде, Он свободен от любой необходимости… Это еретическая идея, что божественная природа оскорбляется и нуждается в удовлетворении»[67].

Эта «еретическая идея» приводит к другому заблуждению, свойственному католической догматике — учению о существовании чистилища (purgatorium — лат.), где раскаявшиеся грешники, не успевшие при жизни принести «удовлетворение правде Божией», «воздают» за свои грехи[68].

Преподобный Никодим более схоластичен, нежели его старший собрат по движению колливадов преподобный Афанасий Парийский (1721–1813). В своем Ἐπιτομή о таинстве покаяния он пишет довольно скупо, совершенно избегая схоластических схем. Так же, как и Гавриил Филадельфийский, Хрисанф Нотарас и преп. Никодим, он говорит о трехсоставности таинства покаяния. Однако ничего похожего на схоластические схемы вышеназванных авторов у преп. Афанасия нет.

«Истинное и совершенное покаяние главным образом должно иметь следующие три [части]: первое — сознаться себе в том, в чем согрешил; второе — перед духовным отцом, то есть перед Богом, осудить себя как падшего, открывая, то есть исповедуя точно то, что соделал; третье — с верою просить об оставлении исповеданного, обещая впредь к тому не возвращаться, по Великому Василию, [что] всячески исцеление греха есть совершенное воздержание [от него]. Эти три [части] видны в покаянии блудного сына из притчи»[69].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение проведенного исследования мы должны признать следующие факты:

1. Преподобный Никодим при составлении «Руководства к исповеди» использовал труд Il penitente istruito иезуита Paolo Segneri в переводе Эммануила Романитиса, то есть, вопреки мнению отца Георгия Металлиноса, имел непосредственный контакт с католическим текстом.

---

[67] Там же, Σ. 90.

[68] *Ἱερόθεος Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκου καὶ Ἁγίου Βλασίου.* Η ΖΩΗ ΜΕΤΑ ΤΟΝ ΘΑΝΑΤΟ. Ζ΄ ἔκδοση, Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), 2000, Σ. 212.

[69] *Ἀθανάσιος ὁ Πάριος, ἱερομόναχος* ΕΠΙΤΟΜΗ ΕΙΤΕ ΣΥΛΛΟΓΗ ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΤΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ, Лейпциг, 1806, Σ. 382.

2. Использование иезуитских текстов не прошло бесследно. В «Руководстве» прослеживается целый ряд заимствований специфически католических богословских тезисов: «удовлетворение правде Божией», «неподкупное правосудие Божие», «наказание за грех» (τιμωρία, ποινή, παιδεία), «вечное наказание за грех», «извещение о прощении греха» и т. д.

3. Св. Никодим, опять же вопреки мнению Металлиноса и некоторых других греческих исследователей (Гикаса, Караисаридиса), использует термин «удовлетворение» (ἱκανοποίησις) в специфическом католическом ключе, именно как «удовлетворение правде Божией» и «возмещение ущерба». Ущерб этот, в понимании преп. Святогорца, наносится Богу грехом, который есть «безмерная хула» на Бога.

4. Православное предание не знает, что такое «удовлетворение правде Божией» как это понимали западные схоласты. Мало того, сам термин «удовлетворение» (ἱκανοποίησις) не встречается в трудах восточных отцов.

Не следует упрекать св. Никодима в излишней «любви» к католической догматике или даже к заблуждениям отцов-схоластов. В XVIII веке, в атмосфере подавляющего влияния западной мысли на находящийся под турецким гнетом православный Восток, следование мысли древних отцов было бы скорее выдающимся явлением и даже анахронизмом, нежели чем-то обыкновенным. Восточные Церкви, выросшие на «Исповедании веры» киевского митрополита Петра (Могилы), впитавшие в себя «символические книги» той эпохи, не мыслили иначе, чем в категориях схоластического богословия. В условиях исламской оккупации, при отсутствии типографий, книг и учебных заведений (школы элементарной грамотности в расчет брать не будем), никакого более или менее широкого изучения предания Православной Церкви конечно же не могло и быть. С немалым трудом преподобный Никодим переправлял свои рукописи в Италию, где они и издавались. Единственной отдушиной для грека, стремившегося получить богословское образование, был католический Запад.

Читателю стоит напомнить, что в Русской Церкви в XVIII, в XIX, и даже еще в XX веке, по крайней мере, в первой его половине, господствовали схоластические богословские схемы. Чего только стоит, к примеру, фраза из «Катехизиса» святителя Филарета (Дроздова), где на вопрос о смысле крестных страданий Спасителя дается ответ во вполне ансельмовском стиле:

«Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное удовлетворение правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть, и безмерная заслуга, приобретшая Ему право,

без оскорбления правосудия, подавать нам грешным прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью»[70].

Еще не прозвучал призыв священномученика Илариона (Троицкого) к очищению православного богословия от западного влияния. Еще не родился отец Георгий Флоровский, провозгласивший лозунг: «Вперед — к отцам!».

Источники и литература

5. Древнегреческо-русский словарь. Составил *И. Х. Дворецкий*, под редакцией *С. И. Соболевского*, в двух томах, М., 1958.

6. Евхологий Барберини гр. 336 (Graecus 336), Издание текста, предисловие и примечания *Е. Велковской, С. Паренти.* Голованов, Омск, 2011.

7. *Иванов М. С., Казбекова Е. В., Тюшагин В. В.* Индульгенция // Православная Энциклопедия. Том XXII. М. С. 632–645.

8. Катехизис Католической Церкви. Культурный центр «Духовная Библиотека», Москва, 2007.

9. *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. YMCA-PRESS, Париж, 1947.

10. Пространный христианский катихизис Православныя Кафолическия Восточныя Церкви. Варшава, Синодальная Типография, 1930.

11. Пусть, истина и жизнь. Вероучительные тексты Православной Церкви. Киев, 2013.

12. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб: Изд-во св. Петра. 2002.

13. *Lampe G. W. H.* A PATRISTIC GREEK LEXICON edited by G. W. H.LAMPE, D. D. ELY PROFESSOR OF DIVINITY IN THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, OXFORD AT THE CLARENDON PRESS, 1961.

14. PG — PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS SERIES GRAECA, PARIS, 1857–1866, тома 1–161.

15. *Paolo Segneri* IL PENITENTE INSTRUITO A BEN CONFESSARSI, Operetta Spirituale. Venetia, 1687.

16. *PAOLO SEGNERI* Ο ΜΕΤΑΝΟΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ. Μιὰ μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη — Ἐπιμέλεια κειμένου Βασίλειος Τσακίρης. Ἐκδόσεις Θεσβίτης, Θήρα, 2005.

17. *PAOLO SEGNERI* Ο ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ ΔΙΔΑΣΚΟΜΕΝΟΣ. Μιὰ μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη — Ἐπιμέλεια κειμένου Βασίλειος Τσακίρης. Ἐκδόσεις Θεσβίτης, Θήρα, 2005.

[70] Пространный христианский катихизис Православныя Кафолическия Восточныя Церкви. Варшава, Синодальная Типография. 1930. С. 41–42.

18. *Ἀθανάσιος ὁ Πάριος, ἱερομόναχος* ΕΠΙΤΟΜΗ ΕΙΤΕ ΣΥΛΛΟΓΗ ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΤΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ Μετὰ πάσης ἐπιμελείας κατ᾽ ἐπιτομὴν φιλοπονηθεῖσα, ὑπὸ τοῦ ἐν Ἱερομονάχοις ἐλαχίστου ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ τοῦ ΠΑΡΙΟΥ. Καὶ ὅτι μάλιστα ἐπισταμένως καὶ ἐπιμελῶς θεωρηθεῖσα ὑπὸ τοῦ Πανιερωτάτου καὶ Σεβασμιωτάτου ἁγίου πρῳην Κορίνθου, ΚΥΡΙΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΤΟΥ ΝΟΤΑΡΑ ὑφ᾽ οὗ καὶ φωτὸς ἀξία κριθεῖσα. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδίδοται, διὰ συνδρομῆς τῶν φιλοχρίστων ὁμογενῶν, καὶ μάλιστα τῶν περιωνύμων Ζωσιμάδων. Ἐπιστασίᾳ τε καὶ διορθώσει τοῦ ἐν Ἱερομονάχοις Καλλινίκου Ἀρχιμ. τοῦ ἐκ Θεσσαλονίκης. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξωνίας ἐν τῖ τυπογραφίᾳ τοῦ Βράϊτκοπφ καὶ Ἥμτελ. Ἐν ἔτει σωτηρίῳ ᾳωστ΄. (Лейпциг, 1806)

19. *Γιανναρᾶς Χρῆστος* ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΔΥΣΗ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΛΛΑΔΑ Ἐκδόσεις Δόμος, Αθήνα, 1996, Δεύτερη ἐπανέκδοση.

20. *Γκίκας Αθανάσιος, πρωτοπρεσβύτερος.* Η μετάνοια κατά τον άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ: Η ΖΩΗ ΚΑΙ Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ. Τόμος Β΄, Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, Γουμένισσα, 2006, Σ. 69-86.

21. ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ ΗΤΟΙ ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΟΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΠΕΡΙΕΧΟΝ Διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικὸν πῶς νὰ ἐξομολογῆ μὲ βοηθὸν τοὺς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους, συμβουλὴν γλαφυρὰν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῆται καθῶς πρέπει, καὶ λόγον ψυχωφελῆ περὶ μετανοίας. Συνερρανισθὲν μὲν ἐκ διαφόρων Διδασκάλων καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθέν. ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΕΝ ΤΩ ΑΓΙΩ ΟΡΕΙ ΑΣΚΗΣΑΝΤΟΣ ΑΟΙΔΗΜΟΥ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ. Ἡ ΕΚΔΟΣΙΣ, ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟΝ ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, ΑΘΗΝΑΙ 2008.

22. *Ἱερόθεος Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκου καὶ Ἁγίου Βλασίου.* Η ΖΩΗ ΜΕΤΑ ΤΟΝ ΘΑΝΑΤΟ. Ζ΄ έκδοση, Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), 2000.

23. *Καλλιακμάνης Βασίλειος Ι.* Ἡ διδασκαλία περὶ ἱκανοποιήσεως τῆς θείας δικαιοσύνης στὴ νεοελληνικὴ θεολογία // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, ἔτος 71, τεῦχος 723, Θεσσαλονίκη, 1988.

24. *Καλλιακμάνης Βασίλειος Ι., πρωτοπρεσβύτερος.* Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία. Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 2009.

25. *Καραϊσαρίδης Κωνσταντίνος, πρωτοπρεσβύτερος.* Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης καὶ τὸ Λειτουργικό του ἔργο. Ἀθῆναι, 1998.

26. *Μεταλληνός Γεώργιος Δ., πρωτοπρεσβύτερος.* Το «Ἐξομολογητάριον» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ: Η ΖΩΗ ΚΑΙ Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ. Τόμος Β΄, Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, Γουμένισσα, 2006, Σ. 47-65.

27. ΠΗΔΑΛΙΟΝ — ΕΙΣ ΔΟΞΑΝ ΠΑΤΡΟΣ, ΥΙΟΥ ΚΑΙ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ, ΤΟΥ ΕΝΟΣ ΘΕΟΥ ΠΗΔΑΛΙΟΝ ΤΗΣ ΝΟΗΤΗΣ ΝΗΟΣ ΤΗΣ ΜΙΑΣ, ΑΓΙΑΣ, ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΚΑΙ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, ΗΤΟΙ ΑΠΑΝΤΕΣ ΟΙ ΙΕΡΟΙ ΚΑΙ ΘΕΙΟΙ ΚΑΝΟΝΕΣ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΑΝΕΥΦΗΜΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ, ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΩΝ ΤΕ ΚΑΙ ΤΟΠΙΚΩΝ ΣΥΝΟΔΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΜΕΡΟΣ ΘΕΙΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙ ΜΕΝ

ΧΑΡΙΝ ΑΞΙΟΠΙΣΤΙΑΣ ΕΚΤΙΘΕΜΕΝΟΙ ΔΙΑ ΔΕ ΤΗΣ ΚΑΘ' ΗΜΑΣ ΚΟΙΝΟΤΕΡΑΣ ΔΙΑΛΕΚΤΟΥ ΠΡΟΣ ΚΑΤΑΛΗΨΙΝ ΤΩΝ ΑΠΛΟΥΣΤΕΡΩΝ ΕΡΜΗΝΕΥΟΜΕΝΟΙ ΑΓΑΠΙΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΚΑΙ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ. ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, ΑΘΗΝΑΙ, 2003.

28. *Ρωμανίδης Ἰωάννης Σ.* Τὸ πραποτορικὸν ἁμάρτημα. ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 2010.

29. *Σεβῆρος* — Τοῦ ταπεινοῦ Γαβριήλ Μητροπολίτοῦ Φιλαδελφίας, τοῦ ἐκ Μονεμβασίας τοῦ Σεβήρου Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων Μυστηρίων, 1715, без места. Книга издана в качестве приложения к произведению Хрисанфа Нотары, патриарха Иерусалимского: Συνταγμάτιον περὶ τῶν ὀφφικίων, κληρικάτων καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἁγίας Ἐκκλησίας (σ. 90–143).

30. *Φραγκίσκος Εμμανουήλ* Ὁ Δ. Σολωμός ἀναγνώστης τῶν «Γυμνασμάτων Πνευματικῶν»; Μιὰ ὑπόθεση ἐργασίας // ΕΕΚΜ, τόμος ΙΘ΄ 2004-2005, Αθήνα, 2005.

31. *Φύκας Δημήτριος* Ο Γαβριήλ Σεβήρος και η στάση του στα πνευματικά προβλήματα της εποχής του. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2008.

32. *Χρυσάνθου* — Διδασκαλία ὠφέλιμος περὶ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως, συλλεχθείσα παρὰ Χρυσάνθου πρεσβυτέρου καὶ ἀρχιμανδρίτου τοῦ ἁγιοτάτου, ἀποστολικοῦ καὶ πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων. Ἐνετίῃσιν, αψκδ΄ (Венеция, 1724). Παρὰ Νικολάῳ τῷ Σάρῳ. Con Licenza de' Superiori, e Privilegio.

Archpriest Vasiliy Petrov. **Satisfaction of the God's Truth in the book "A Guide To Confession" of Saint Nicodemus the Hagiorite.**

Research is devoted to studying the issue of reception saint Nicodemus the Hagiorite (1749–1809) scholastic doctrine of "satisfaction of the God's truth", which was formulated by the Catholic saint Anselm, Archbishop of Canterbury (1033–1109) in the monumental work "Cur Deus homo". The paper considers the views of contemporary Greek theologians on the effect of this doctrinal concept influence on the saint Nicodemus works, and can be traced directly influenced by the ideas of the Jesuit Paolo Segneri (1624–1694), expressed in his book "Il penitente istruito", on the text of the "Guide to confession" of St. Nicodemus. In conclusion, the article assesses the doctrine of "satisfaction" from the standpoint of orthodox patristic theology.

Keywords: Orthodox, Orthodox Church, monasticism, Mount Athos, scholastic doctrine, repentance, confession, satisfaction, the penalty for sin.

Archpriest Vasiliy Petrov — Lecturer at Kaluga Theological Seminary, Graduate of Theological Faculty of National and Kapodistrian Univerisity of Athens (2002) (vasiliypetrov@rambler.ru).

Священник Игорь Иванов

СВЯТОЙ ФОТИЙ, ПАТРИАРХ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ, О ФИЛОСОФЕ ИОАННЕ ФИЛОПОНЕ (Bibliotheca: cod. 21–23, 43, 55, 75, 215, 240)

В статье говорится о состоянии дел в современном изучении богословско-философского наследия святого Фотия, патриарха Константинопольского, и в частности о его труде «Библиотека». Кратко характеризуется ее тематическое содержание. Особое внимание обращается на анализ трудов византийского философа Иоанна Филопона. В статье приводится авторский перевод кодексов 21–23, 43, 55, 75, 215, 240, реферирующих разные сочинения этого мыслителя. Следует отметить, что богословско-философское содержание «Библиотеки» патриарха Фотия еще не переводилось на русский язык, в силу чего оно остается неизвестным, как преподавателям, так и учащимся духовных и светских высших учебных заведений. В статье также даются комментарии к упомянутым кодексам и анализируются отдельные моменты богословско-философской мысли Византии. При этом показывается, как в византийской интеллектуальной и образовательной среде сказывалось сосуществование разных богословско-философских традиций в контексте проблематики «континуитета — дисконтинуитета» эллинистической культуры.

Ключевые слова: византинистика, византийское богословие, патрология, философия, континуитет, дисконтинуитет, богословие и образование, патриарх Фотий, Мириобиблион, Иоанн Филопон.

Святой Фотий (ок. 815–891), патриарх Константинопольский (858–867 и 878–886), известен как человек, сочетавший в себе широкую образованность, твердую православную веру и благочестие с административным, педагогическим и дипломатическим талантами. Его рукописное наследие весьма велико, но не всё оно еще доступно для изучения на русском языке. Так, если его письма, омилии и «Слово тайноводственное о Святом Духе» были переведены во второй половине XIX века (в-основном профессором Е. И. Ловягиным) и изданы в журналах «Христианское чтение», «Прибавления к Церковным ведомостям» и «Духовная беседа»; то перевод избранных трактатов из «Амфилохий» увидел свет только в 2002 году. Что касается переводов фрагментов «Библиотеки», их делали как до революции, так и в советское время,

Священник Игорь Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии (igivan74@mail.ru).

но кодексы богословско-философского содержания не переводились. Началом восполнения этой лакуны в современной отечественной теологической науке и призвана стать данная публикация.

Предваряя непосредственный разговор о предмете нашей статьи, кратко рассмотрим обстоятельства жизни Фотия, способствовавшие появлению данного труда, в некоторых древних рукописях сопровождающегося столь велеречивым названием: «Описание и перечисление книг, которые мы прочитали, и о которых наш любимый брат Тарасий попросил нас дать суммарное изложение».

Будущий патриарх Фотий родился в начале IX века в Константинополе. Семья его отличалась знатностью, благочестием и образованностью: отец, спафарий Сергий, приходился племянником восстановителю иконопочитания на VII Вселенском Соборе константинопольскому патриарху Тарасию (784–806), а брат матери, Ирины, был мужем Марии, сестры августы Феодоры. Во время гонений против иконопочитателей при императоре Феофиле (829–842) отец Фотия был осужден, имущество было конфисковано, вся семья была анафематствована и отправлена в ссылку (ок. 832/833 гг.). Впрочем, и в изгнании у родителей Фотия было достаточно средств, чтобы дать ему и его братьям (Сергию и Тарасию) приличное образование. Из-за тягот гонений Сергий и Ирина прожили недолго. После смерти их стали почитать исповедниками — в византийском синаксаре их память отмечается 13 мая.

После воцарения малолетнего Михаила III и его матери Феодоры (842 г.) Фотий с братьями вернулся в столицу, им было возвращено конфискованное имущество, а анафемы были сняты. Он начал преподавательскую деятельность в Константинопольском университете. Среди его учеников были просветитель славян св. Константин-Кирилл и известный богослов и писатель Арефа Кесарийский. Вскоре Фотий и его братья были удостоены высоких придворных чинов: Тарасий стал патрикием, Сергий и Константин — протоспафариями, сам Фотий в чине протоспафария занял важную должность протоасикрита — начальника императорской канцелярии. В 845 или 855 г. Фотий участвовал в посольстве к арабскому халифу Аль Муттаваккилу, отправляясь в которое он составил послание своему брату Тарасию, впоследствии ставшее знаменитым как «Мириобиблион», или «Библиотека» — более или менее подробное описание прочитанных им книг.[1]

[1] См.: *Dvornik F.*, Photius, Patriarch of Constantinople // New Catholic Encyclopedia, vol. XI — Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1967. — P. 326.

Появление «Библиотеки» в IX веке не было случайностью[2]. Это время известно возрождением интереса к классической древности, расцветом науки, литературы и просвещения, энциклопедическими сборниками и ученым коллекционированием. Как пишет А. Калделлис, в это время «переписывалось и создавалось большое количество лексикографических и просопографических справочников, антологий и энциклопедий».[3] Кстати, перу патриарха Фотия принадлежит также обширный «Лексикон», который он составил с целью облегчить чтение как античных авторов, так и Священного Писания. По своему значению его «Лексикон» вполне сопоставим с лексиконом второй половины X века под названием «Суда».

Сохранившиеся манускрипты «Библиотеки» были созданы в период с X по XVI век.[4] Интересно, что два манускрипта «Библиотеки» Фотия были переданы в Венецианскую Республику кардиналом Виссарионом Никейским в 1468 году в составе собрания из 482 книг, и теперь они хранятся в Biblioteca Marciana (Венеция). В одной из них (Marc. gr. 450, Codex A) сочинение Фотия носит название «Опись и перечисление прочитанных нами книг».[5] В итоге сочинение Фотия, сохранившееся в разных списках, дожило до времени книгопечатания — в 1601 году его издал Д. Хёшель в Аугсбурге, затем оно переиздавалось в 1643 году, а в 1824–25 в Берлине И. Беккер издал выверенную версию «Библиотеки». Так или иначе труд патриарха Фотия вошел в научный оборот

[2] «Идея написания «Библиотеки» возникла у Фотия из практики живого общения с любознательной молодёжью, которая регулярно собиралась в его доме. На этих собраниях читались вслух и обсуждались сочинения античных и византийских авторов. Здесь осуществилась начальная практика тех собраний интеллектуалов, которые впоследствии составили характерную черту культуры европейского Ренессанса. Лучшая характеристика Фотиева кружка принадлежит ему самому. "Когда я оставался дома, я испытывал величайшее из наслаждений, созерцая прилежание учеников, то рвение, с которым они задавали вопросы; их длительные упражнения в искусстве вести беседу, благодаря которым формируется знание; их изыскания в труднейших научных вопросах; их настойчивое изучение методов логики, чтобы отыскать истину; их обращение к теологии, которая ведет разум к благочестию — к тому, что составляет плод всех занятий. И такой хоровод был именно в моем доме", — писал Фотий папе Николаю» (*Фрейберг Л. А., Попова Т. В.* Византийская литература эпохи расцвета IX–XV. — М.: «Наука». 1978. — С. 25.)

[3] *Kaldellis A.*, Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition — Cambridge University Press — 2008. P. 180.

[4] Подробно о них см.: *Martini E.*, Textgeschichte der Bibliotheke des Patriarchen Photios von Konstantinopel; Erster Teil: Die Handschriften, Ausgaben und Uebertrgungen, Leipzig, 1911.

[5] *Diller A.*, Photius' "Bibliotheca" in Byzantine Literature // Dumbarton Oaks Papers, Vol. 16. — 1962. — P. 389.

новоевропейской гуманитарной науки в целом, и теологической мысли в частности, будучи не только первым библиографическим компендиумом средневековья, но и оставаясь ценнейшим источником по античной и византийской библиографии до сего времени.

В 1920 году английский ученый Джон Генри Фриз издал перевод «Библиотеки» Фотия на английский язык (The Library of Photios, vol.1. Translated by John Henry Freese, Macmillan Company, London, 1920). К сожалению, тогда вышел только первый том, содержащий 1–165 кодексы. Но уже в середине XX века работа над наследием патриарха Фотия продолжилась во Франции, и постепенно появилось наиболее полное комментированное издание его «Библиотеки», которое было осуществлено ученым Раймоном Анри, выпустившим ее в 8 томах — с параллельным текстом на греческом и французском языках: *Henry R.*, Photius. Bibliothèque. Paris: Les Belles Lettres. 8 vols., 1959–1977).[6] А в 1991 году в качестве 9 тома Ж. Шамп издал *Индекс* к «Библиотеке». В 2003 году вышло второе издание всех томов. В 1986–1999 года польский ученый О. Юревич издал «Библиотеку» Фотия в переводе на польский язык и с подробными комментариями (Focjusz, *Biblioteka*, z języka greckiego przełożył wstępem i komentarzem opatrzył O. Jurewicz, t.1–5, Warszawa 1986–1999). Также занимался изданием Библиотеки Н. Уилсон — он выпустил ее переводы на итальянском и английском языках (*Fozio: Biblioteca,* Tr. per N. G. Wilson, C. Bevegni, Adelphi, Milan, 1992; Photios, Patriarch. *The Bibliotheca: a Selection.* Translated by Nigel Wilson. London: Duckworth Press, 1994.). На русский язык в советское время было переведено лишь несколько фрагментов из кодексов «Библиотеки» (Множество книг, или Библиотека (фрагменты) // Памятники византийской литературы IX–XIV веков, М., 1969).

«Библиотека» состоит из 280 глав. Традиционное в науке название каждой главы — «кодекс» (*codex*). Кодекс представляет собой небольшую заметку, излагающую содержание какого-нибудь произведения, иногда — нескольких произведений. При этом может даваться краткая характеристика творчества (например, стиля) какого-нибудь автора. Библиотека охватывает широкий круг древнегреческих и византийских авторов — хронологически от V в. до Р. Х. (историк Геродот) до IX в. по Р. Х. (византийский хронист Сергий Исповедник). Аннотируемые сочинения — по большей части прозаические — по тематике весьма разнообразны

[6] Кодексы в них распределены следующим образом: 1 том — 1–83; 2 том — 84–185; 3 том — 186–222; 4 том — 223–229; 5 том — 230–241; 6 том — 242–245; 7 том — 246–256; 8 том — 257–280.

(среди них 158 церковных и 122 светских автора). Немаловажно то, что патриарх Фотий игнорировал в своих аннотациях общеизвестные тексты. Например, те, что входили в тогдашнюю образовательную программу, например, сочинения поэтов и классиков философии (Платон и Аристотель).[7] В некоторых кодексах помимо рефератов самих произведений даются сведения об авторах, и порой приводятся критические оценки их стиля и содержания. Кроме того, нужно отметить, что примерно 60 светских и около 100 церковных сочинений, упомянутых в «Библиотеке», считаются ныне полностью или частично утерянными (например, сочинения Энесидема, Гегезиппа, Гиерокла, Геласия Кизического, Ипполита Римского, Ктесия, Диодора, Дионисия Галикарнасского, Юста Тивериадского, Диона Кассия и др.). Этот факт делает «Мириобиблион» Фотия особенно ценным для истории науки в отношении разных научных дисциплин.

Эрудированность патриарха Фотия наглядно видна по тематическому составу «Библиотеки», который выглядит так: *Теология*: cod. 1–2, 5–13, 25–26, 32, 38, 43, 51, 86, 106, 109, 110–114, 116, 125–126, 139, 141–144, 168, 170–174, 183–184, 191–207, 207, 222, 228–237, 240, 270–277; *Философия*: cod. 39, 44, 48, 151, 154–156, 181, 187, 212, 214, 215, 223, 241–242, 247–249, 251, 278; *Полемические труды богословско-философского характера*: cod. 4, 14, 21–24, 45–46, 49–50, 55–56, 75, 81, 85, 95, 102, 104–105, 107–108, 115, 117–118, 120–123, 130, 136–138, 140, 162, 169, 176–177, 179, 182, 208, 225–227, 280; *Риторика*: cod. 61, 74, 90, 100–101, 132–135, 158–160, 165, 185, 209, 211, 243, 259–268; *Филология*: cod. 73, 87, 94, 128–129, 145–150, 152–153, 157, 161, 239, 245–246, 279; *Деяния Соборов*: cod. 15–20, 52–54, 59, 88; *Церковная история*: cod. 27–31, 40–42, 89; *Историография*: cod. 3, 33–35, 47, 57–58, 60, 62–72, 76–80, 82–84, 91–93, 97–99, 127, 131, 175, 213, 224, 238, 244, 250; *Патристика*: cod. 96, 119, 252, 256–258, 269; *Мартиролог*: 253–255; *Мифология*: cod. 180, 186, 188–190; *Политика*: cod. 37, 103; *Медицина*: cod. 163–164, 178, 216–221; *Топография*: cod. 36; *Зоология:* cod. 278; *Разное*: cod. 124, 166–167.[8]

При этом нужно отметить, что, если судить по количеству кодексов в целом, «Библиотека» состоит на 56,4% из христианских и на 43,6% — из светских произведений. А по реальному объему (то есть по количеству страниц) будет наоборот — на 42% из христианских

[7] *Kazhdan A.*, Bibliotheca / The Oxford Dictionary of Byzantium — Oxford University Press — 1991. — P. 288.

[8] *Иванов И. А.* "Мириобиблион" Фотия как источник по истории философии // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (55). СПб., СПбГИЭУ, 2012. С. 194.

и на 58% из светских текстов.[9] Иными словами, из 168 авторов, упомянутых в «Библиотеке» — 99 представители светской образованности. Всего в «Библиотеке» упоминается 386 сочинений. Обобщая, можно сказать, что «Библиотека» патриарха Фотия заключает в себе сведения о греческих грамматиках, ораторах (особенно аттических), светских и церковных историках, теологах, философах, естествоиспытателях и врачах. В ней также содержатся сведения о художественных, мифологических и агиографических произведениях. Фотий предстаёт как глубоко образованный учёный, остроумный собеседник и тонкий стилист, вполне владеющий приёмами античных мастеров риторики.

Если учесть, что в той или иной мере Фотий, еще будучи профессором Магнаврского университета в Константинополе, мог обсуждать эти произведения со своими учениками, и тот факт, что сам Мириобиблион предназначался потенциальным ученикам (как бы «в лице младшего брата Тарасия»), можно сделать вывод о некоей образовательной концепции Фотия. В ней однозначно почти равный удельный вес занимали светские и теологические работы, предназначенные для изучения. Конечно, было бы натяжкой говорить в современном ключе о фотианском «богословии образования», но о явной корреляции богословия и образования в Византийской державе в эпоху расцвета научного энциклопедизма вполне можно утверждать как раз на примере состава «Библиотеки» Фотия.

В данной статье мы остановимся на одном весьма плодовитом и специфическом философе и богослове, представителе Александрийской школы VI века, труды которого не мог не знать патриарх Фотий. Это — Иоанн Филопон.

Рассмотрим все записи патриарха Фотия об Иоанне Филопоне по порядку их расположения в «Библиотеке» (cod. 21–23, 43, 55, 75, 215, 240)[10]:

Cod. 21	Запись 21
Ἀνεγνώσθη Ἰωάννου Φιλοπόνου ὁ περὶ ἀναστάσεως λόγος ἐν τόμοις …, ἐν οἷς τὴν τῶν σωμάτων ἀνάστασιν ἀναιρεῖ πολλά τε ἀπερισκέπτως λέγει, ἐπιχλευάζων καὶ τοὺς μακαρίους καὶ ἁγίους πατέρας ἡμῶν.	Прочитано сочинение Иоанна Филопона «О воскресении» в […] томах. В этом произведении, он, отклоняя учение о телесном воскресении, говорит о многом невразумительно. Также он высмеивает наших блаженных и святых отцов.

[9] *Семеновкер Б. А.* Библиографические памятники Византии. М., 1995. — С. 50.

[10] Перевод этих кодексов осуществлен автором статьи с учетом версий перевода, сделанных на английском, французском и польском языках. Греческий текст представлен согласно версии Р. Анри.

Здесь говорится скорее о восприятии патриархом Фотием как самого Филопона, так и его трактата «О воскресении» нежели о конкретном содержании произведения. Также Фотий подчеркивает специфику отношения Филопона к православной традиции. Он явно стоит вне ее, поскольку позволяет себе некорректную стилистику в ее сторону.

Cod. 22	Запись 22
Ἀνεγνώσθη Θεοδοσίου μονάζοντος τῶν ᾧ Φιλοπόνῳ Ἰωάννῃ παραληφθέντων χρήσεων κατὰ τῆς τῶν σωμάτων ἀναστάσεως ἐσπουδασμένη ἀνατροπή, καὶ παράθεσις ῥητῶν γραφικῶν τε καὶ πατρικῶν εἰς ἔλεγχον τῆς Ἰωάννου ματαιοπονίας.	Прочитал написанные монахом Феодосием опровержения аргументов Иоанна Филопона против воскресения. Тщетные усилия Иоанна он опровергает, основываясь на Священном Писании и святых отцах.

В данной заметке конкретизируется метод опровержения тезисов Филопона неким монахом Феодосием с опорой на Священное писания и творения святых отцов. То, что в другом месте патриарх Фотий назовет «мистагогией» Церкви.

Cod. 23	Запись 23
Ἀνεγνώσθη Κόνωνος καὶ Εὐγενίου καὶ Θεμιστίου κατὰ Ἰωάννου, τὴν περὶ ἀναστάσεως αὐτοῦ ματαιοπονίαν στηλιτευόντων· ἐν οἷς πολλὴν αὐτοῦ καταδρομὴν ποιοῦνται, ὥστε καὶ ἀλλότριον λέγειν αὐτὸν παντελῶς τοῦ δόγματος τῶν Χριστιανῶν. Καίτοι καὶ οὗτοι τῆς αὐτῆς αὐτῷ δόξης ἐκοινώνουν, τὴν ἐν Χαλκηδόνι, ὡς ἐκεῖνος, οὐ παραδεχόμενοι σύνοδον.	Читано из Конона, Евгения и Фемистия об Иоанне, где они не только клеймят его тщетные потуги против учения о воскресении, но и обличают его самого, говоря, что он был человеком, полностью чуждым христианского вероучения. При этом, они согласно с ним не признают решений Халкидонского собора.

В этой записи показано, что Филопона критиковали не только православные мыслители, но и представители гетеродоксии. Здесь можно вспомнить, что за упрощенное недопонимание Аристотеля (и даже нападки на него) Филопона обличал и его философский оппонент Симпликий, говоря, что «душа Филопона одержима не разумом, а страстями и воображением»[11].

[11] *Шичалин Ю. А.* Иоанн Филопон // Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В. С. Смепин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. М., Мысль, 2010, т. II, Е — М. — С. 149.

Итак, мы видим, что три заметки посвящены трактату Иоанна Филопона «О воскресении», но кроме общей характеристики автора и его сочинения узнать из них ничего большего мы не можем.

Cod. 43	Запись 43
Ἀνεγνώσθη Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου εἰς τὴν ἑξαήμερον. Ἔστι δὲ ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ καθαρὸς καὶ σαφὴς καὶ κρείττων τῇ λέξει ἑαυτοῦ, καὶ συμφωνῶν σχεδὸν ἐν τοῖς πλείστοις Βασιλείῳ τῷ μεγάλῳ, ἀντιπίπτων δὲ δι᾽ ὅλου τῷ Μοψουεστίας Θεοδώρῳ, ὃς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν ἐνστησάμενος ἑρμηνείαν τῆς κτίσεως τὸ βιβλίον ἐπέγραψεν· οὗ τὰς δόξας διελέγχων ὁ Φιλόπονος τὴν ἐναντίαν ἐτράπετο.	Читан трактат Иоанна Филопона «Шестоднев». Слог этой книги чистый, ясный и лучше, нежели в обыкновении у Иоанна. Его комментарии согласны во многом с «Шестодневом» Василия Великого, но в них он, пытаясь опровергнуть, выступает против учения Феодора Мопсуестийского, который на ту же тему написал «Толкование на книгу Бытия».

В современной науке этот трактат традиционно называется «О сотворении мира». Интересно, что Фотий пишет о нем в двух кодексах — этом коротком и более пространном — 240. Критических замечаний к нему он не делает. Даже, наоборот, позволяет себе похвалить Филопона.

Cod. 55	Запись 55
Ἀνεγνώσθη Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου, μᾶλλον δὲ ματαιοπόνου, κατὰ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς τετάρτης συνόδου. Ἐν οἷς ἐστι τὴν μὲν φράσιν ὅμοιος ἑαυτῷ, ὠθεῖν δὲ πειρᾶται ἀναισχύντως τὴν σύνοδον εἰς τὸ Νεστορίου φρόνημα, καὶ λέγει καταδέξασθαι τὴν σύνοδον τὸν ἀναθεματισμὸν Νεστορίου ἅτε μηδὲν ἡγουμένην εἰς ἄνθρωπον ἐξαμαρτεῖν ἐπὶ κυρώσει δόγματος, ὃ καὶ αὐτὸς ὁ βαλλόμενος τῷ ἀναθέματι πάντων ὑπερετίμα καὶ ἔστεργε, πρᾶγμα πλάττων καὶ τερατευόμενος, ὃ τῆς ἐκείνου φρενὸς καὶ τῆς ἀστηρίκτου γνώμης καθέστηκεν ἄξιον. Τοιαῦτα μὲν κατὰ ταύτης ματαιολογεῖ καὶ θρασύνεται, ἐν τμήμασι δὲ τέσσαρσι ποιεῖται τὴν ὅλην κατ᾽ αὐτῆς κωμῳδίαν, οὐδὲν πιθανὸν ἢ διανοίας λέγων ἐχόμενον.	Читано сочинение Иоанна Филопона (точнее Матеопона, «вотщетрудящегося»), направленное против Четвертого Святого и Вселенского Собора. Слог ему свойственный. Он бесстыдно тщится доказать, что собор поддержал ересь Нестория, заявляя при этом, что собор анафематствовал оного, якобы лишь бы не повредить человеку, приняв учение Нестория, которое он (подвергнувшийся строгому прещению) столь основательно выпестовал, полагая его самым первостепенным вопросом. Вместе с тем Иоанн позволяет себе лживые и оскорбительные высказывания, изобличая свое умственное состояние и шаткость суждений. Его дерзкие и тщетные утверждения, направленные против Собора, — ничто

Cod. 55	Запись 55
Ἀνεγνώσθη δὲ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ Ἰωάννου ἄλλου, τὴν θρησκείαν Νεστοριανοῦ, κατὰ τῆς αὐτῆς ἁγίας τετάρτης συνόδου. Οὗτός ἐστιν ὁ Αἰγειάτης, δυσσεβὴς μέν, καλλιεπείᾳ δὲ καὶ τῷ ἡδεῖ μετὰ τῆς σαφηνείας καὶ λαμπρότητος κεχρημένος.	иное, как комедия в четырех актах, и они никоим образом не заслуживают ни доверия, ни признания разумом. В той же книге прочитал трактат другого Иоанна, несторианина — против того же четвертого Святого Собора. Хотя этот эгеец — человек нечестивый, речь его красива, блестяща и проницательна.

Стоит отметить язвительное замечание патриарха Фотия по поводу этого сочинения: «комедия в четырех актах». В самом деле, эта работа (CPG, N 7271) состоит из Четырех частей и написана против IV Вселенского Собора, по-видимому, после 553 г. О ней мы знаем постольку, поскольку до наших дней дошел ее сирийский перевод (но фрагментарно) в «Хронике» Михаила Сирийца (Chronique de *Michel le Syrien* / Ed. J.-B. Chabot. P., 1899–1910. 4 t.). Как пишет Г. И. Беневич, «трактат направлен против Халкидонского Собора и дифизитской христологии, имеет полемический характер и контрастирует с умеренным тоном «Арбитра». Целью трактата является обоснование того, что в своих определениях халкидониты пришли к утверждению скрытой ереси Нестория. Пристальное внимание обращается на канонические и церковно-политические вопросы: это в основном критические замечания по поводу постановлений Халкидонского Собора и обличительных речей против примата Рима. Иоанн Филопон пытается показать, что анафемы Константинопольского Собора 553 г. в действительности ниспровергают Халкидонский Собор».[12]

Cod. 75	Запись 75
Ἀνεγνώσθη Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου βιβλιδάριον κατὰ τῶν ἐνθέως δογματισθέντων περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος ὑπὸ τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, τοῦ ἀπὸ σχολαστικῶν, ἐν τῷ κατηχητικῷ λόγῳ, ὃν εἶπεν ἐπὶ τῆς πρώτης ἐπινεμήσεως βασιλεύοντος Ἰουστίνου.	Читано небольшое сочинение Иоанна Филопона против богодухновенного учения о Святой и Единосущной Троице, которое было озвучено как огласительное слово святым Иоанном Схоластиком, архиепископом Константинопольским при его первом наречении во времена правления василевса Иустина.

[12] *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон / Православная энциклопедия. Т. 24. С. 628–647. // URL: http://www.pravenc.ru/text/471531.html (дата обращения: 20.10.2016).

Cod. 75	Запись 75
Ἔστι δὲ τὴν φράσιν ὅμοιος ἑαυτῷ· σαφής τε γὰρ καὶ οὐδὲν μετέχων τόνου ἢ σεμνότητος. Τοῖς ἐπιχειρήμασι δὲ οὐ μόνον ἀσεβής, ἀλλὰ καὶ λίαν σαθρὸς καὶ ἀνίσχυρος καὶ μηδ΄ ἐπιπολαίῳ φαντασίᾳ τῆς ἀληθείας τὰ οἰκεῖα δυνηθεὶς ἐπιχρῶσαι κατὰ τῆς εὐσεβείας σοφίσματα· φύσεις γὰρ καὶ οὐσίας καὶ θεότητας καὶ θεοὺς πλασάμενος, ἐντεῦθεν ἀθυροστόμως πᾶσαν βλασφημίαν τῆς Χριστιανῶν καταχέει πίστεως, τὸ ἓν πόσα σημαίνει σμικρολογῶν· κἀκ τῆς τεχνικῆς αὐτοῦ, ὡς οἴεται, ματαιολογίας, μᾶλλον δὲ παιδαριώδους ἀπειροκαλίας, τὴν θεολογικὴν ἡμῶν ἐξουθενεῖν ἐφρυάξατο μυσταγωγίαν.	Слог автора вполне ожидаемо ясный, но лишенный энергии и благородства. Его аргументы не только кощунственны, но мало обоснованы, а посему слабы. Он показывает себя не способным придать даже подобие истины своим ложным положениям, обращенным против истинной веры. Изобретательно повествуя о «природе», «сущности», «божестве», о Боге Сотворившем[13] (θεοὺς πλασάμενος), он показывает себя наглым болтуном (а так оно и есть) и изливает поток богохульств против христианской веры, вращаясь вокруг вопросов наподобие «а сколько же может быть в одном?» Таким образом, будучи упорным в своей гениальном суесловии или, вернее, в своем ребяческом желании всё испытать, он дерзко может похвалиться тем, что не нуждается в тайноводстве (мистагогии) нашей Церкви. Это касается не только этих конкретных аргументов, где он кажется слабым и глупым, но и во всех других работах, им написанных, за исключением тех, в которых он заимствовал у других при этом ложно претендуя на оригинальность.

[13] В сочинении *О вечности мира против Прокла* Филопон стремится доказать истинность христианского учения о происхождении мира чисто рациональным путем без ссылок на Откровение и опровергает учение неоплатоника Прокла о вечности мира, утверждая, что вечны лишь идеи, понимаемые в качестве творческих мыслей Божиих, совпадающих с промыслом, но осуществление их во времени ничего не прибавляет к божественному совершенству. То есть Филопон полагает, что по своей "способности" Бог всегда «был» Творцом, и "действие" не «прибавляет» к Нему ничего нового. По Филопону мир не может быть вечным, так как в таком случае причина была бы равна действию, если Бог произвел другое вечное, равное Ему, бытие. Вот, что он пишет по этому поводу: «[Бог] вечно имеет умозрения и логосы сущих, посредством которых Он является Творцом одним и тем же образом и никогда не меняется, творит ли Он или не творит. Ибо, вообще-то, неверно даже говорить, что способность и действие — различные вещи применительно Богу; оба — одно и то же, а различие возникает применительно к тому, что причастно им» (*О вечности мира, против Прокла,* 4.9: 76.23–77.3).

Cod. 75	Запись 75
Οὐ μόνον δ´ ἐν τούτοις ἐστὶ τοῖς ἐπιχειρήμασιν ἀσθενὴς καὶ ἀνόητος, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αὐτοῦ συντάγμασιν, ὧν ἐστιν αὐτὸς πατήρ, ἀλλὰ μὴ ἀλλαχόθεν ἐκκλέψας τὰς εὑρέσεις ὑπεβάλετο, λίαν ἐστὶν ἀπῳκισμένος τῶν συνιδεῖν ἐχόντων τὸ ψεῦδος ἢ τἀληθὲς καὶ τῶν εἰς δριμύτητα τεινόντων νοημάτων ἐφάψασθαι.	Он далек от тех авторов, которые знают, как отличить истинное от ложного, и способны достичь тонкости мысли. Что касается сочинений, ложно выдаваемых им за его собственные, как правило, они сохранили характер своих авторов, за исключением того, что в некоторых случаях его порочный стиль и витиеватость уничтожили благородную весомость первоначальных авторов.
Ἃ δ´ ἐστὶν αὐτῷ ὑποβολιμαῖα, σῴζει μὲν τῶν φύντων τὸν χαρακτῆρα, πλὴν ἔστι καὶ ἃ τῇ μοχθηρᾷ παρ´ αὐτοῦ διαίτῃ καὶ διασκευῇ τοῦ λόγου τὸ γενναῖον καὶ ἀρρενωπὸν τῶν γεννησαμένων ἀπεβάλετο, καὶ ἔστιν ὥσπερ σύνθετα, φυὴν μὲν ἄριστα, τροφῇ δὲ καὶ διαίτῃ τὸ νόθον καὶ μοχθηρὸν ὑποφαίνοντα.	[Эти сочинения] похожи на искусственно скрещенные породы, которые, естественно, могут быть отлично сложенными, благодаря уходу, с которым они выращиваются, но со временем в них выявляются признаки не подлинности и вырождения.
Πλὴν ἀλλ´ ἔν γε τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ πατέρων ῥήσεις παραφέρει, τοῦ τε θεολόγου Γρηγορίου καὶ τοῦ μεγάλου Βασιλείου, Ἀθανασίου τε τοῦ πολυάθλου καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου· ἀλλ´ οὐδὲν αὐτῷ συντελοῦσιν οὐδ´ αὗται εἰς τὸν προκείμενον καὶ ἠσεβημένον σκοπόν.	В этом сочинении он приводит цитаты из святых отцов, таких как Григорий Богослов, Василий Великий, Афанасия, поборника за веру, а также святого Кирилла, но они ни в коей мере не могут помочь ему в его нечестивых замыслах.

Пожалуй, это единственный кодекс, посвященный Филопону, где патриарх Фотий касается некоторых аспектов богословско-философской методологии Иоанна, а точнее, его аристотелевского подхода к применению понятий «природа» и «сущность» к «божеству» и к учению о Святой Троице. Известно, что Филопон так обосновывает свои монофизитские воззрения: исходя из того положения, что природа и ипостась — одно и то же, он выводит, что если во Христе одна ипостась, то должна быть и одна природа, а в Троице каждой ипостаси приписывает и особую природу. Иными словами, существуют только индивидуумы, которые — при однородности подводятся под одно понятие, когда общая им природа или сущность отвлекается от них и мыслится отдельно. И три лица Святой Троицы — по Филопону — суть отдельные индивидуумы и лишь постольку, поскольку от них отвлекается общая

им природа-божество, они могут мыслиться в единстве — подобно тому, как три индивидуума Петр, Павел, Иоанн образуют единство лишь в понятии „человек". Филопон, таким образом, может быть назван предшественником номиналистов. Фактически его взгляды были результатом применения к догмату троичности учения Аристотеля об отношении общего к частному.

Cod. 215	Запись 215
Ἀνεγνώσθη Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου κατὰ τῆς σπουδῆς Ἰαμβλίχου, ἣν ἐπέγραψε περὶ ἀγαλμάτων. Ἔστι μὲν οὖν ὁ σκοπὸς Ἰαμβλίχῳ θεῖά τε δεῖξαι τὰ εἴδωλα (ταῦτα γὰρ ὑποβάλλει τῷ ὀνόματι τοῦ ἀγάλματος) καὶ θείας μετουσίας ἀνάπλεα, οὐ μόνον ὅσα χεῖρες ἀνθρώπων κρυφίᾳ πράξει τεχνησάμεναι διὰ τὸ ἄδηλον τοῦ τεχνίτου διοπετῆ ἐπωνόμασαν (ταῦτα γὰρ οὐρανίας τε φύσεως εἶναι κἀκεῖθεν ἐπὶ γῆς πεσεῖν, ἐξ οὗ καὶ τὴν ἐπωνυμίαν φέρειν συνεστήσαντο), ἀλλὰ καὶ ὅσα τέχνη χαλκευτική τε καὶ λαξευτικὴ καὶ ἡ τεκτόνων ἐπιδήλῳ μισθῷ καὶ ἐργασίᾳ διεμορφώσαντο.	Прочитан трактат Иоанна Филопона против сочинения Ямвлиха «О статуях». Целью Ямвлиха было показать, что идолы (то есть «статуи») — божественны, так как исполнены присутствия божества. В равной степени это относится к рукотворенным и к нерукотворенным статуям. Последние так называются в силу анонимности автора и считаются ниспосланными с неба, как бы изваянные свыше (как будто бы они в самом деле имели небесную природу и от падения на землю заслужили сие название). Но божественными также называются и статуи, сделанные посредством искусства кузнеца или скульптора, или иного мастера — ради самого искусства или за плату.
Τούτων οὖν ἁπάντων ἔργα τε ὑπερφυῆ καὶ δόξης ἀνθρωπίνης κρείττονα γράφει ὁ Ἰάμβλιχος, πολλὰ μὲν ἀπίθανα μυθολογῶν, πολλὰ δὲ εἰς ἀδήλους φέρων αἰτίας, πολλὰ δὲ καὶ τοῖς ὁρωμένοις ἐναντία γράφειν οὐκ αἰσχυνόμενος.	Ямвлих пишет: произведения мастеров превосходят природу и преодолевают образ мысли человеческой. И он не краснеет ни от изобилия слов, повествующих о множестве невероятных вещей, почерпнутых им из мифов; ни от их соединения с неясными причинами, ни от их отрицания очевидностей.
Εἰς δύο δὲ τὴν ὅλην πραγματείαν τέμνει, τὴν μὲν μείζονα καλῶν, τὴν δὲ ἐλάττονα.	[Отметим, что Ямвлих] разделяет свой трактат на две части: большую и меньшую. И согласно этому именует их.

Cod. 215	Запись 215
Καθ΄ ἑκατέρας δὲ τούτων καὶ ὁ Φιλόπονος ἵσταται, λέξει μὲν κεχρημένος ᾗπερ εἰώθει, καὶ τὴν συνθήκην δὲ εἰς τὸν ὅμοιον ἑαυτῷ τύπον ἁρμοζόμενος· τοῦ μὲν γὰρ καθαροῦ καὶ εὐκρινοῦς οὐκ ἀποκλίνει, οὐ μέντοι γε τῇ λογάδι καὶ ἀττικιζούσῃ φράσει καλλωπίζεται. Καὶ τοὺς ἐλέγχους δὲ τῶν Ἰαμβλίχου λόγων πολλαχοῦ μὲν γενναίους τε καὶ δι΄ αὐτῶν ἐρχομένους τῶν πραγμάτων ἐπιδείκνυσιν, ἐνίοτε δὲ ἐπιπόλαιον τὴν ἀνασκευὴν φέροντας καὶ πρὸς ὄνομα γινομένους καὶ πόρρω τοῦ ἅπτεσθαι τῶν εὐθυνομένων φερομένους καίτοι ῥᾴδιον κἀκείνων πρὸς ἔλεγχον ἐκκειμένων, καὶ ἐξ ἑαυτῶν προβαλλομένων τὸ ἀνίσχυρον.	Философ критикует обе, используя обычный свой лексикон и свою привычную манеру сочинения; он соблюдает правила четкости и ясности, но ему не достает изящества аттической речи. Его возражения на тезисы Ямвлиха сильны и опираются на факты. Тем не менее, он контр-аргументирует поверхностно и буквально, слишком уклоняясь от сути полемики, хотя тезисы оппонента не сложно опровергнуть ввиду их очевидной слабости.

Вероятно, на основании этой записи можно сказать, что у Ямвлиха было отдельное произведение «О статуях». Возможно, оно как-то повторяет один из сюжетов его сочинения «О египетских мистериях», где мы видим практически дословно интерпретирующий главную идею текст: «Что же касается изваяний (изображений богов, идолов, за почитание которых иудеи особенно порицали египтян, утверждая, будто те полагают их богами) и божественных символов, то сами они, конечно, не являются богами, но если они освящены подобающими жреческими действиями, то содержат некую частицу божественной силы»[14].

Cod. 240	Запись 240
Ἀνεγνώσθη ἐκ τῶν Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου εἰς τὴν ἑξαήμερον. Ὅτι τὸ σύγγραμμα Σεργίῳ τῷ Κωνσταντινουπόλεως προσφωνεῖ, ἐκείνου προτροπῇ τοῦτον ὑπελθεῖν τὸν πόνον προοιμιαζόμενος. Τὸν δὲ σκοπὸν εἶναί φησι σύμφωνον δεῖξαι τοῖς φαινομένοις τὴν τοῦ θεσπεσίου Μωσέως κοσμογένειαν.	Прочитал ряд комментариев Иоанна Филопона на «Шестоднев». Он посвятил это сочинение Сергию константинопольскому, о чем говорит в предисловии, что согласно настоянию последнего принялся за исследование вопроса, как согласовать учение досточтимого пророка Моисея с наблюдениями над миром.

[14] *Ямвлих.* О египетских мистериях / Пер. с древнегреч., вступительная статья Л. Ю. Лукомского. Комментарии Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. — М.: Изд-во АО «Х. Г. С.», 1995. — С. 6–7.

Cod. 240	Запись 240
Ὅτι σκοπὸς ἦν τῷ Μωσεῖ οὔτε φυσιολογῆσαι οὔτε ἀστρονομῆσαι, ἀλλ´ εἰς θεογνωσίαν καὶ διὰ τῆς κοσμογονίας ἀνθρώπους ἀγαγεῖν, καὶ παραστῆσαι ὅτι δὴ τὸ μέγα τοῦτο καὶ λαμπρὸν τοῦ κόσμου δημιούργημα ἔχει τὸν Θεὸν ποιητήν, καὶ οὔτε αὐτόματον ἔσχε τὴν ὕπαρξιν οὔτε ἀγένητον τὴν ὑπόστασιν καὶ τῷ Θεῷ συναΐδιον. Καὶ Πλάτωνα δὲ τὸν παρ´ Ἕλλησι νομισθέντα σοφώτατον, καίτοι πολλαῖς ὕστερον γενεαῖς γεγονότα καὶ οὐ πλήθει τυχόντι τοὺς λόγους ποιούμενον ἀλλὰ τοῖς ἐπὶ φιλοσοφίᾳ τῶν ἄλλων προῦχουσιν, ὅμως Μωσέα δείκνυσιν ἐν τῇ τῆς κοσμογονίας αὐτοῦ διηγήσει ἐκμιμούμενον. Πολὺ μεγαλοπρεπέστερον Μωσέα Πλάτωνος τεθεολογηκέναι παρίστησιν.	Моисей не намеревался повествовать ни об астрономии, ни о природе, но желал привести человека к богопознанию через рассматривание творения. Он хотел показать, что мир как величественное произведение есть создание Творца, а вовсе не самостиен и не образован из материи нетварной и совечной Богу. И даже Платон, который считается среди греков мудрейшим, живший после Моисея и писавший свои книги не для плебеев, но для мужей, просвещенных в философии, подражает в чем-то Моисею в своем повествовании о мире. Филопон считает, что Моисей говорил о Творце более возвышенно, нежели Платон.
Ὅτι οὐδέν φησιν οὐδ´ ὅλως τῶν ἐν τῇ κοσμογονίᾳ τοῦ Προφήτου τῇ τοῦ παντὸς διατάξει ἀσύμφωνον· τοὐναντίον δὲ καὶ πολλὰ τῶν ὕστερον αἰτιολογηθέντων ὑπὸ τῶν φυσικῶν ἐκ τῶν Μωσέως γραφέντων εἴληφε τὴν ἀρχήν.	Иоанн отмечает, что согласно Пророку, в рассказе о миротворении нет ничего, что не согласовывалось бы с наблюдаемым порядком во Вселенной. Напротив, многое, что позднее было объяснено естествоиспытателями, имело исходное основание в писаниях Моисея.
Ὅτι ἐν πολλοῖς ἀξίως τὸν μέγαν ἀποθειάζει Βασίλειον, καὶ Θεόδωρον τὸν Μοψουεστίας, εἰ καὶ μὴ ἐν πᾶσιν οἷς ἐπαιτιᾶται, ἀλλ´ οὖν οὐκ ἐν ὀλίγοις ἐπιλαμβάνεται δικαίως.	Многажды Иоанн справедливо хвалит творения Василия Великого и Феодора Мопсуестийского, хотя последнего он порой в чем-то упрекает без осуждения, но и соглашается с ним во многом.
Ὅτι τῆς ἀρχῆς πολλαχῶς φησι λεγομένης τὸ ἐν ἀρχῇ νῦν τὴν κατὰ χρόνον ἀρχὴν δηλοῦν. Κατὰ χρόνον δὲ λέγειν φησὶν οὐχ οὗ τῆς γενέσεως προηγεῖται χρόνος, ὡς ἡμῶν ἑκάστου, ἀλλὰ τὸ πρῶτον τοῦ χρόνου νῦν, ἐν ᾧ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρήγαγεν ὁ Θεός, παντὸς χρονικοῦ χωρὶς διαστήματος. Πᾶσιν γὰρ ἀρχὴν ἑτέραν εἶναι πάντως φησί, οὗπερ λέγεται	Этот последний утверждает, что слово *начало* имеет много значений, в силу чего *в начале* указывает на временной аспект, что по мысли автора означает не то, что время предшествует появлению на свет, как это происходит с нами, но исходное *ныне* — это время, когда Бог сотворил небо и землю, без какого-либо временного интервала.

Cod. 240	Запись 240
ἀρχή· καὶ τοῦτο διὰ παραδειγμάτων κατασκευάζει. Ὥστε ἐν ἀρχῇ τοῦ χρόνου καὶ οὐκ ἐν χρόνῳ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐποίησεν ὁ Θεός. Ἀλλ´ ἓν τοῦτο σημαινόμενον τῆς ἐν ᾧ γέγονεν ἀρχῆς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ. Δεύτερον τὸ πρῶτον τοῦ κατασκευάσματος μόριον, ὡς ἀρχὴ ἡ τρόπις τοῦ πλοίου καὶ οἱ θεμέλιοι τῆς οἰκίας. Δῆλον δ´ ὅτι καὶ κατὰ τοῦτό φησι τὸ σημαινόμενον τῆς ἀρχῆς δυνατὸν ἐννοῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐν ἀρχῇ γεγενῆσθαι· οἷον γὰρ θεμέλιον καὶ ἀρχὴν τῶν γεγονότων ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν προκατεβάλετο. Κατὰ δὲ τὰ ἄλλα τῆς ἀρχῆς σημαινόμενα οὐκέτι.	Ибо *всеначало*, говорит он, совсем иная вещь, нежели просто *начало*. И подтверждает это примерами. Вот почему Бог сотворил небо и землю в начале времен, а не во времени. И слово *начало* означает только одно: момент, когда небо и земля были сотворены. С другой стороны, *начало* означает — первый этап создания, как киль — начало кораблю, а фундамент — дому. И очевидно, что таким же образом можно понимать, что небо и земля были созданы в качестве начала. Небо и землю положил Господь как основание и принцип всех вещей мира. Что касается других значений слова *начало*, то с ними дело обстоит иначе.
Ὅτι ἀντὶ τοῦ ἐν ἀρχῇ ἐν κεφαλαίῳ εἰπὼν ὁ Ἀκύλας δίδωσιν ἐννοεῖν ἀντὶ τοῦ συνῃρημένως καὶ ὁμοῦ γενέσθαι τὸν οὐρανὸν σημαίνειν τὸ ἐν ἀρχῇ· οὐδὲ γὰρ τὸ μὲν αὐτῶν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον γέγονεν· εἰώθαμεν γὰρ κεφάλαιον καλεῖν τὴν ἐν ἑνὶ πολλῶν ἅμα συναίρεσιν· καὶ πολλὴ ἡ χρῆσις. Ἐδήλωσε δὲ καὶ ἡ τῆς <σύν> προσθήκη, συνδυασμὸν ὡς τὰ πολλὰ δηλοῦσα. Καὶ γὰρ εἰπών· «Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισε σὺν τὸν οὐρανὸν, σὺν τὴν γῆν» ἐναργῆ παρέσχε τὴν δήλωσιν τοῦ ἅμα γενέσθαι τὰ δύο. Τινὲς τὸ ἐν κεφαλαίῳ οὐχ οὕτως, ἀλλ´ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ σώματος τῆς κεφαλῆς αὐτὸ λογιζόμενοι ἐσχηματίσθαι, εἰς τοιαύτην ἀρχὴν αὐτὸ μετειλήφασιν.	Поменяв в своем переводе ἐν κεφαλαίῳ на ἐν ἀρχῇ, Акила предлагает считать, что выражения συνῃρημένως τὸ, ἐν ἀρχῇ означают, что появление неба и земли произошло неразрывно и одновременно; в самом деле, ни то, ни другое не появилось прежде друг друга. Мы обычно называем словом κεφάλαιον то, что объединяет части в единство целого. Именно в этом смысле это слово употребляется наиболее часто. А в выражении συνῃρημένως τὸ приставка σύν означает в большинстве случаев соединение двух частей. Так фраза «Ἐν κεφαλαίῳ он создал небо и землю» выражается мысль, что они произошли в одно и то же время ἐν κεφαλαίῳ. Некоторые не понимают это выражение ἐν κεφαλαίῳ подобным образом, но, считая, что это надуманная метафора, взятая от понятия «голова» как главная часть тела, интерпретируют это выражение со значением «главное».

Cod. 240	Запись 240
Ὅτι, φησίν, οὐρανὸν καὶ γῆν εἰπὼν διὰ τῶν ἄκρων καὶ τὰ μέσα συμπαρείληφεν, ὡς καὶ πάντα φασίν. Ἄκρα δὲ εὐλόγως ταῦτα καλεῖται, ὅτι γῆ μὲν κέντρον τοῦ παντὸς ἐπέχουσα κάτωθεν πάντων ἐστὶν ἀρχή, πέρας δὲ ὁ πάντα περιέχων οὐρανός. Πάλιν ἄνωθεν ἀρχὴ μέν ἐστιν ὁ οὐρανός, πέρας δὲ ἡ γῆ, μέσα δὲ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ. Διό φησιν ἐφεξῆς· «Καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου», τὸ μὲν ὕδωρ ἄβυσσον εἰπών, τὸ δὲ σκότος τὸν ἀφώτιστον ἀέρα· καὶ γὰρ κυρίως σκότος ἐστὶν ἡ τοῦ φωτὸς ἀπουσία. Καὶ ἡ συνήθεια δὲ σκότος τὸν ἀφώτιστον λέγει ἀέρα, ἤτοι τὸ νυκτερινὸν τοῦ ἀέρος κατάστημα ἢ καὶ τὸ ἄλλως πως συμβαῖνον.	Говоря о небе и земле, он объединяет их как «крайние основания» так, как если бы хотел сказать о единстве «всего». Конечно, их справедливо называют таким образом, поскольку земля, будучи центром вселенной, — основание для всего, что вне ее; а небо, будучи покровом всего, — усовершает вселенную. С другой стороны, нисходя, небо становится началом всего, а земля завершением. А посреди них: вода, воздух и огонь. Вот почему он продолжает: «...и тьма над бездною» (Быт 1:2); он именует воду бездною, а воздух тьмою, поскольку он лишен света. В самом деле обычно тьмою называют сумрачный или ночной воздух, или другие подобные случаи.
Ὅτι τὸ ψηλαφητὸν σκότος τοῖς Αἰγυπτίοις σκότος ψηλαφητὸν εἰρῆσθαι διὰ δύο αἰτίας, ἢ ὅτι μηδεμία ἀκτὶς τῶν οὐρανίων εἰσεκρίνετο τῷ ἀέρι διὰ τὴν πολλὴν αὐτοῦ παχύτητα καὶ οἷον ψηλαφητὴν καὶ δυναμένην αἴσθησιν ἀντιτυπίας τοῖς ἐπαφωμένοις παρέχειν, ἢ ὅτι διὰ τὸ ψηλαφητὸν τὰ στερεμνιώτερα τῶν σωμάτων δίκην τυφλῶν καὶ οὕτω τὰς μεταβάσεις ποιεῖσθαι, ἢ καὶ αὐτὸ τοῦτο γνωρίζειν οὕτω τὰ ψηλαφώμενα.	*Осязаемая тьма* (Исх 10:21), которую ощущали Египтяне, говорит он, так называется по двум причинам: либо потому что ни один луч не пронизывает ее в силу ее густоты, так что можно ощутить ее плотность касанием; либо по образу продвижения в ней наподобие слепых, которые ощупывают пространство перед собой; либо сама тьма так воздействует, что воспринимается ощутимо.
Ὅτι ἄβυσσος παρὰ πᾶσι τὸ πολὺ καλεῖται ὕδωρ καὶ εἰς βάθος χωροῦν ἄληπτον ἡμῖν, παρὰ τὸ μηνύειν εἰς αὐτό· διὸ καὶ Μωσῆς ἄβυσσον ἐκεῖνο τὸ ὕδωρ καλεῖ. Πλὴν καὶ ὕδωρ αὐτὸ κατονομάζει· «Καὶ πνεῦμα» γάρ «Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος». Τοῖς ὕδασι γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπινήχεται. Αὐτὸ δὲ τὸ τοῦ ἀέρος ὄνομα παρὰ τῇ Μωυσέως οὔκ ἔστι γραφῇ, ἢ μήπω ἐχούσης τότε τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου ἀφωρισμένον ὄνομα τῷ ἀέρι, ἢ ἀρκουμένου Μωυσέως διὰ τοῦ ὕδατος τῆς φωνῆς ἄμφω δηλοῦν·	Все называют «бездной» глубоководное место, в котором невозможно обнаружить дна. Вот почему Моисей называет эти воды бездной, прежде чем назвать их водою, говоря: «И Дух Божий носился над водою» (Быт 1:2), поскольку воздух простирается над водою. Моисей еще не использует само понятие «воздух», либо потому, что у евреев тогда еще не было точного слова для обозначения оного, либо потому, что ему было достаточно

Cod. 240	Запись 240
πολλὴ γὰρ ὕδατος καὶ ἀέρος ἡ κοινωνία, καὶ πολλάκις ἐν τοῖς ἑξῆς ἐπ´ ἀμφοῖν κέχρηται τῷ ὀνόματι. Ὅτι τοὺς Ἀγγέλους καὶ μηδαμοῦ τῆς προαγωγῆς αὐτῶν ἐμνήσθη Μωσῆς, ἅτε τῶν ἐγκοσμίων ἱστορίαν παραδιδούς, ἀλλ´ οὖν οὐδὲ δεῖ λέγειν ὡς συνυπέστησαν, φησίν, ἢ καὶ ὕστερον γεγόνασιν οὐρανοῦ, πρότερον δέ. Καὶ τοῦτο πειρᾶται καὶ φυσικώτερον καὶ ἐκ τῶν θείων λογίων παριστάνειν, ὡς δῆθεν πρὸς Θεόδωρον ἀπομαχόμενος, καὶ τὰς παρ´ αὐτοῦ κομιζομένας ἀποδείξεις ὅτι σὺν οὐρανῷ γεγόνασιν ἀνασκευαζόμενος, καὶ σύμφωνον τὸν μέγαν ἐπικομιζόμενος Βασίλειον, ὑπὲρ οὗ καὶ δοκεῖ Θεοδώρῳ διαμάχεσθαι. Ἀνακεφαλαιούμενος οὖν τὰς ἀποδείξεις δι´ ὧν τοὺς Ἀγγέλους μὴ συνυποστῆναι τῷ κόσμῳ παριστάνειν ἠγώνιστο, φησί· «Σκόπει τοίνυν ἐκ πόσων αὐτῶν ἡ ὑπερκόσμιος συνῆκται γένεσις, ἐκ τοῦ μήτε Μωσέα μήτ´ ἄλλην θεόπνευστον γραφὴν ἅμα τῷ κόσμῳ γεγονέναι αὐτοὺς εἰπεῖν, ἐκ τοῦ μήτε σώματα εἶναι μήτε συνδεδέσθαι σώμασιν ὀργανικοῖς ὥσπερ τὴν ἡμετέραν ψυχήν, ἐκ τῆς ὑπερκοσμίου δυνάμεως αὐτῶν, ἐξ ὧν τὸ θεῖον διηνεκῶς θεωροῦσιν, ὧν οὐδὲν τῶν ἐγκοσμίων μετέχει· ἐκ τοῦ μηδὲ τὰς ἀλόγους ψυχὰς συγκαταβεβλῆσθαι τοῖς σώμασι, καίτοι χωρὶς σωμάτων μὴ δυναμένας εἶναι· ἐκ τοῦ μὴ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν μηδὲ τῷ ἰδίῳ συνυποστῆναι σώματι· τὸ μὲν γὰρ ἐκ γῆς, ἡ δὲ καθ´ ἑαυτὴν θειοτέρας ὑπὸ Θεοῦ μετέσχε γενέσεως».	обозначить оба элемента одним словом «вода». В самом деле «воздух» и «вода» имеют много общих характеристик и часто этим одним словом обозначается как то, так и другое. Моисей не упоминает о сотворении ангелов, как если бы он писал об истории только этого мира. Но не стоит считать, — говорит автор, — что они существовали одновременно с небом и землей, или, что они были сотворены после, а не до того. Он пытается это доказать от естества и от Священного Писания, воюя с Феодором и его идеями, согласно которым ангелы были сотворены одновременно с небом. Он приводит в свою поддержку свидетельство Василия Великого, также оспаривающего мнение Феодора. Суммируя аргументы в пользу воззрения, что ангелы не были сотворены одновременно с небом, он пишет: «Посмотрим же, с чего выводится, что их творение может быть небесным: 1. Ни Моисей, ни иной священный текст не говорит о том, что они сотворены одновременно с миром; 2. Они бестелесны и не связаны как наши души с телесным организмом; 3. Их сила превосходит энергии мира; 4. Они созерцают Бога непрерывно, чего не может делать никто из тварного мира; 5. Души, лишенные разума не были сотворены с телом, хотя они не могут существовать без тела[15]; 6. Человеческая душа также не сотворена одновременно с телом, поскольку тело создано из праха земного, а душа, по своей собственной природе, причастна божественному происхождению».

[15] Имеются в виду животные.

Большей частью в этом реферате речь идет о богословско-филологической экзегезе первых строк книги Бытия, что говорит о том, что Фотий здесь проявился как внимательный филолог. Краткий пассаж про природу ангелов интересен, поскольку показывает ход рационалистических рассуждений Филопона; но, к сожалению, он лишен какого-либо подробного богословско-философского комментария со стороны Фотия, который ограничивается обще-методическим замечанием: «[Филопон] пытается это доказать от естества и от Священного Писания».

Выводы:

1. Прежде всего нужно отметить, что по каким-то причинам патриарх Фотий посчитал нужным прокомментировать в своей «Библиотеке» только следующие произведения Иоанна Филопона: «О воскресение тела», «О сотворении мира», «О трактате Ямвлиха о статуях» и «Против огласительного слова патриарха Сергия», то есть всего четыре сочинения. При этом в кодексе 75 есть свидетельство, что Фотий прекрасно знаком с прочими работами Филопона: «Это касается не только этих конкретных аргументов, где он кажется слабым и глупым, но и *во всех других работах, им написанных*, за исключением тех, в которых он заимствовал у других при этом ложно претендуя на оригинальность». Красноречиво и метко сказано о творчестве плодовитого александрийского философа.

2. Далее характерно, что большее внимание Фотий уделяет трактату «О сотворении мира» («Шестоднев»), из чего можно сделать вывод, что это сочинение, возможно, воспринимается им как более-менее приемлемое для чтения учениками.

3. Также отметим, что Фотий не ведет бесполезной полемики с реферируемым автором, отметая те сочинения (или фрагменты их), которые кажутся ему однозначно предосудительными с точки зрения чистоты православной веры; и внятно реферируя те произведения, которые содержат богословские теологумены.

Таким образом, «Библиотека» позволяет нам увидеть некоторые особенности педагогической методологии патриарха Фотия, стремящегося, пожалуй, не только квалифицировать концептуальную суть и стилистическую адекватность анализируемых произведений, но и сформировать у читателя определенный православный вкус и круг чтения,

как в светском, так и в теологическом изводе содержательной базы византийской книжной сокровищницы. Именно такой здравомыслящий и внутренне выверенный православный подход к культурному наследию и к мыследеятельности современников может быть методологически адаптирован к педагогическим и научным целям и задачам в российской гуманитарной традиции.

Источники и литература

1. *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон / Православная энциклопедия. Т. 24. С. 628–647 // URL: http://www.pravenc.ru/text/471531.html (дата обращения: 20.10.2016).

2. *Иванов И. А.* "Мириобиблион" Фотия как источник по истории философии // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (55). СПб., СПбГИЭУ, 2012. С. 192–197.

3. *Семеновкер Б. А.* Библиографические памятники Византии. М., 1995. — 232 с.

4. *Фрейберг Л. А., Попова Т. В.* Византийская литература эпохи расцвета IX–XV. — М.: «Наука». 1978. — 300 с.

5. *Ямвлих.* О египетских мистериях / Пер. с древнегреч., вступительная статья Л. Ю. Лукомского. Комментарии Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. — М.: Изд-во АО «Х. Г. С.», 1995. — 288 с.

6. *Diller A.* Photius' "Bibliotheca" in Byzantine Literature // Dumbarton Oaks Papers, Vol. 16. — 1962. — P. 389–396.

7. *Dvornik F.* Photius, Patriarch of Constantinople. // New Catholic Encyclopedia, vol. XI — Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1967. — P. 326–329.

8. *Hägg T.* Photios als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliotheke (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia, 8) — Uppsala, 1975. — 218 p.

9. *Henry R.* Photius. Bibliothèque. — Paris: Les Belles Lettres. 8 vols. 1959 — 1977.

10. *Kaldellis A.* Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition — Cambridge University Press — 2008. — 482 p.

***Priest Igor Ivanov*. Saint Photius, the patriarch of Constantinople, about a philosopher John Philoponus. (Bibliotheca: cod. 21–23, 43, 55, 75, 215, 240).**

The paper concerns the actual situation in modern studies of byzantine theology, especially in Photius studies. It describes the contents of "Bibliotheca" written by Saint Photius, the patriarch of Constantinople, and gives the translation of some of its texts consecrated to the compositions of one byzantine philosopher John Philoponus. Some remarks on the Photius' analysis of Philoponus' heritage are given. We should say that the huge part of theological and philosophical codices of "Bibliotheca" have not been translated yet into Russian. And that is why many Russian scholars and students both of secular and theological institutes and academies do not know about the theological content of "Bibliotheca". This article deals with these matters in the context of co-existence of different ideological and pedagogical lines in Hellenistic and Christian «continuity — discontinuity» in medieval byzantine culture.

***Keywords*:** byzantine studies, byzantine theology, patristic studies, philosophy, continuity, discontinuity, theology and education, patriarch Photius, Myriobiblion, John Philoponus.

Priest Igor Ivanov — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Chair of the Department of Foreign Languages at St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

Священник Игорь Троицкий

ОБОСНОВАНИЕ ДВОЙСТВЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ И СУБСТАНЦИАЛЬНОСТИ ДУШИ В ФИЛОСОФСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Л. М. ЛОПАТИНА

Статья посвящена русскому философу Льву Михайловичу Лопатину, председателю Московского психологического общества и редактору журнала «Вопросы философии и психологии» дореволюционной России. Выполнен анализ философских произведений Лопатина, сформулированы его основные философские воззрения на природу человека. На основе критического анализа монистического взгляда на природу человека обосновывается её двойственность. Представлено доказательство Л. М. Лопатина субстанциальной природы человеческой души.

Ключевые слова: Абсолют, антропология, воля, дуализм, духовность, душа, единство, идеализм, Лопатин Л. М., материализм, метафизика, монизм, параллелистическая теория, причинность, субстанция, спиритуализм, творчество, тело, философия, христианство, человек

1. Философское наследие профессора Л. М. Лопатина в контексте «философского пробуждения» в России в конце XIX в.

Вторая половина XIX века в России характеризуется интенсивным развитием философской науки. Устав 1863 года подтвердил право университетов восстанавливать философские кафедры и расширять круг изучаемых дисциплин за счет преподавания истории философии, гносеологии, этики и др. Интенсивное развитие теоретических исследований, учебных дисциплин философии в университетах позволили к 1880 году сформировать систему философских наук.

Если еще в 1860–1870 годах под влиянием материализма и позитивизма в российском обществе были сильны антифилософские настроения, то через десять лет наблюдается оживленный интерес к философии. Этому способствовали повышение общей философской культуры в обществе и набиравшие популярность «философские дискуссии».

Священник Игорь Викторович Троицкий — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (i_troisky@mail.ru).

Протоиерей Георгий Флоровский писал об этом явлении как о «философском пробуждении», когда «предельные вопросы бытия и действия с какой-то неудержимой силой вдвигались тогда в поле сердечного и умного внимания»[1]. Русское умозрение набирало смелость, «настойчивая философская проповедь преодолела, наконец, и общественное равнодушие, противление и упрямство. В 80-х годах эта проповедь становится совсем открытой и получает размах почти, что общественного движения»[2].

Именно в XIX веке «человек» обретается как существо метафизическое. Вопросы бытия и сознания человека в свете метафизического опыта начинают волновать русских мыслителей. Происходит это при сильном «распространении идеалистических или спиритуалистических воззрений». В журнале «Вопросы Философии и Психологии» печатается «подавляющее большинство статей спиритуалистических направлений», хотя страницы журнала открыты одинаково всем направлениям философии[3].

Немалая заслуга в «распространении спиритуализма» принадлежит одному из убежденных и последовательных метафизиков Льву Михайловичу Лопатину. Его философский гений проявился в стенах Московского университета и Московского психологического общества. Его философское творчество нашло отражение в двухтомном сочинении «Положительные задачи философии» и 52 статьях[4].

Первыми исследователями философского наследия Л. М. Лопатина были А. Козлов, Н. Грот. В своём критическом отзыве на его произведение «Положительные задачи философии» А. Козлов называет автора «союзником в борьбе против материализма, сенсуализма и позитивизма», вместе с тем критикует автора за некорректные определения понятия «бытия», «времени», «причинности»[5]. М. М. Рубинштейн отмечал актуальность изучения идей и оригинальную русскую специфику Л. М. Лопатина[6].

---

[1] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М., Русская цивилизация, 2009. С. 419.

[2] Там же. С. 420.

[3] *Введенский А.* Судьбы философии в России. М., Типо-литография товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1898. С. 41.

[4] *Троицкий И. В., свящ.* Анализ проблем онтологии в философском наследии Л. М. Лопатина // Христианское чтение. СПбДА, 2012. № 2. С. 186–216.

[5] *Козлов А. А.* Понятие бытия и времени. По поводу книги Л. Лопатина «Положительные задачи философии» // Свое Слово. Киев: Типография и Фототипия В. И. Штейна, 1892. № 4. С. 131–167.

[6] *Рубинштейн М. М.* Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина // Логос. Книга вторая и третья. 1911–1912. С. 243–280.

Обзор биографии и мировоззрения Л. М. Лопатина написал А. И. Огнев[7]. В трудах, изданных в русском зарубежье, философия Л. М. Лопатина рассматривалась с точки зрения разных концепций. В. В. Зеньковский говорит о философской системе Л. М. Лопатина, считая антропологию основой всей его философии, а идею творческой силы духа, относит к этике. Н. О. Лосский включает Л. М. Лопатина в число русских персоналистов. Диалектический аспект философского наследия Л. М. Лопатина анализировала П. П. Гайденко[8]. Различные аспекты философского наследия Л. М. Лопатина освещали И. В. Борисова, Н. П. Ильин[9].

О Л. М. Лопатине написано несколько диссертационных исследований. О. Т. Ермишин рассматривает его как представителя метафизического направления в русской философии, он же рассматривал философские взгляды Л. М. Лопатина в контексте российской историко-философской традиции.

Проблемы онтологии в философском наследии Л. М. Лопатина освещает в своей диссертации Громов А. В., в частности он исследовал теорию творческой причинности. С точки зрения Громова А. В. теория творческой причинности является центральным элементом философской системы Л. М. Лопатина, оригинальной концепцией рубежа XIX — начала XX веков, которая закладывает фундамент новой философско-научной картины мира[10].

Интересен анализ «спора о субстанциях» между В. С. Соловьевым, Л. М. Лопатиным и князем Е. Н. Трубецким, представленным в сборниках О. Т. Ермишина[11] и С. М. Половинкина[12]. Следует отметить, что спор у философов в значительной степени явился недоразумением

---

[7] *Огнев А. И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 31.

[8] *Гайденко П. П.* Диалектический процесс как отношение мысли к данности (учение «динамического спиритуализма») (Л. М. Лопатин) // Идеалистическая диалектика в XX столетии (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики). М., 1987. С. 48–67.

[9] *Борисова И. В.* Профессор философии // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 3–18, 548–552; *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии // Москва. 2001. № 3. С. 200–226; 2001. № 4. С. 196–214; 2001. № 5. С. 204–220.

[10] *Громов А. В.* Теория творческой причинности в философии Л. М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006.

[11] *Ермишин О. Т.* Лопатин против Соловьева (к истории одного спора) // История философии. 1999. № 4.

[12] *Половинкин С. М.* Русская религиозная философия: избранные статьи. СПб., РХГА, 2010.

и основан на терминологических преувеличениях. О. Т. Ермишин со ссылкой на А. Ф. Лосева говорит о принципиальной разнице мировоззрений философов. Субстанции и явления в философии Л. М. Лопатина никак несовместимы с «пустым и бесцветным каналом, через который проходит поток психического бытия» у В. С. Соловьева.

И. В. Горбунова исследовала этические взгляды Л. М. Лопатина. В её работе показано, что этика в философском наследии Л. М. Лопатина занимает особенное место. Этика, по мнению философа, выражает, какими должны быть принцип и основание целостного мировоззрения человека[13].

Философской антропологии Л. М. Лопатина посвящена диссертация А. С. Торнуева. Его исследования являются первым опытом специализированного исследования воззрений Л. М. Лопатина на проблему человека. По мнению автора, содержание разработанных Лопатиным учений о природе человеческого духа, свободе воли и творческой причинности позволяют охарактеризовать его концепцию как антропологический спиритуализм[14].

Как было показано, в своих диссертациях и статьях Л. М. Лопатин касался проблемных вопросов онтологии, гносеологии, антропологии и этики. В этих работах профессор Лопатин формулировал свои воззрения, вел философский диспут. На сегодняшний день отсутствуют сведения о системных исследованиях философского наследия Л. М. Лопатина, в том числе с позиции христианского мировоззрения. Между тем, было бы необходимо и целесообразно выполнить подобное исследование. Данная статья является попыткой найти в философских произведениях Л. М. Лопатина мысли и идеи, близкие христианскому учению о человеке. В этом заключается актуальность и необходимость статьи.

Существует мнение, что спиритуализм (spiritus- от лат. дух, spiritualis-духовный), типичный для университетской философии, позволял корректно формулировать научные представления о сущности человека, его связи с Богом[15]. Иными словами, формировался доказательный научный

---

[13] *Ермишин О. Т.* Метафизика человеческого бытия в философии Л. М. Лопатина. Дисс. ...канд. филос. наук. М., 1997; *Горбунова И. Г.* Этическая концепция Л. М. Лопатина: Дисс... канд. филос. наук. СПб, 2004.

[14] *Торнуев А. С.* Философская антропология Л. М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб, 2005.

[15] *Торнуев А. С.* Философская антропология Л. М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб, 2005. С. 31.

язык философии, который при поверхностном восприятии представлялся секулярным. Одним из последствий этого было то, что одинаковые проблемные философские вопросы на языках духовной академии и университета, озвучивались по-разному.

По мнению Л. М. Лопатина, с конца XIX века философия:

— прекратила решать онтологические проблемы и уступила эти функции науке;

— умалила свои возможности и тем самым наука была возведена в ранг абсолютно достоверного знания. В результате этого научные закономерности стали распространять на все сферы бытия, это привело к неверному представлению о человеке.

В своих философских произведениях Л. М. Лопатин противостоял подобным представлениям о человеке, проявляя свое христианское мировоззрение. В частности, это касается обоснования профессором Лопатиным двойственности природы человека, доказательства субстанциальности человеческой души. Отражению этих вопросов и посвящена эта статья.

2. Обоснование двойственности человеческой природы

С середины XIX века в психологии начинает преобладать монистический взгляд в отношении души и тела человека. Ранее для исследователей тело и душа представляли собой два самостоятельных источника явлений, своим взаимодействием образующих реальную жизнь человека. Еще Демокрит рассматривал душу как некоторое особое, весьма тонкое вещество, распространённое между более грубыми элементами тела человека. В более позднее «новое время» дуалистический взгляд на материальное тело и бестелесную душу долго признавался философами за «непреложную истину».

Однако, начиная со второй половины XVIII века «монизм становится теоретическим постулатом, всё яснее сознаваемым. К нему подходят с двух концов: французы ищут объединения физической и психической жизни на почве материализма; немцы обосновывают органическое единство природы и духа из принципов чистого идеализма. В XIX столетии монистическая точка зрения постепенно торжествует и теперь её нельзя не признать господствующей»[16]. Л. М. Лопатин отмечает,

[16] *Лопатин Л. М.* Параллелистическая теория душевной жизни // Вопросы философии и психологии. М., 1895. Кн. 28. С. 359.

что в психологической литературе стала преобладать материалистическая точка зрения, при которой отрицается душа, как реальная, самостоятельная субстанция. «Нет души, как самобытного начала психических явлений в отличие от явлений телесных. Дуализм нематериального духа и материального тела есть гипотеза бесплодная, нелогичная и противоречащая всем показаниям опыта. ... Нужно изгнать призрак души и забыть о нём, — только тогда психология выйдет из туманной метафизической стадии, и для неё начнётся период плодотворного научного развития! Подобные рассуждения приходится встречать довольно часто»[17], — с прискорбием отмечал Лопатин.

У немецких идеалистов преобладает отрицание телесного начала. Для немецкого идеализма все формы действительности представляют акты саморазвития единого духа, причем физическая природа рассматривается лишь как низшая ступень духовной действительности. «По Шеллингу, материя — потухший дух, в глазах Гегеля, природа есть абсолютная идея, отпавшая от самой себя и через это ставшая себе внешнею. С этой точки зрения, первоначальная, истинная действительность, — то, что можно назвать субстанциальностью, — принадлежит духу, все материальное есть только его проявление, притом не отражающее его истинной природы»[18].

Критикуя «психологию без души» Л. М. Лопатин указывает на то, что мельчайший атом существует, а развитый дух нет. Получается, что величайшие произведения философской мысли являются порождением внутренних механизмов частиц, составляющих организм автора.

Одной из причин торжества монистической точки зрения Л. М. Лопатин видит в резкой перемене отношения между философией и наукой. Например, закон сохранения энергии возвышен до уровня метафизической аксиомы. Однако этот закон сам имеет не опытное происхождение, а умозрительное. Он выведен не из эмпирических открытий, а из соображений отвлеченного порядка.

Особенно наглядны противоречия материализма в психологической сфере. Сознание необъяснимо из материальных условий: от материи нельзя перекинуть мост к явлениям духа. Вся психическая сфера существования человека должна стать абсурдом. «Как бытие чисто внешнее по всем своим свойствам, путем только внешних передвижений, может вдруг стать внутренним, — миром нашего сознания, с его ощущениями

[17] Там же.

[18] Там же. С. 360.

и чувствами, с его единым, себя знающим я, с его мыслями и решением воли?»[19]. Иными словами, самый факт существования душевных явлений находится в очевидном противоречии с основными идеями материализма, а именно: «В основе мировой жизни и её явлений во всем их бесконечном многообразии лежит протяженная, непроницаемая, движущаяся по чисто механическим законам субстанция»[20].

Кроме этого Л. М. Лопатин отмечает, что само наше представление о материи есть несомненный продукт духа, притом полученный в результате сложного психического процесса отвлечений и обобщений.

В конце XIX века в Европе, особенно в Германии, была предпринята попытка исправить ошибки материалистического взгляда на соотношение души и тела человека. Получила распространение «параллелистическая теория».

Основная идея этой теории заключалась в том, что между физическими и психическими явлениями отсутствует причинность. Явления сознания суть не причины и не следствия физических явлений. Также и наоборот — физические явления не могут не породить что-нибудь в душевной сфере, не испытать на себе их влияние. Ряды физических и психических явлений развиваются одновременно, независимо друг от друга и по своим законам. Всякое тело рассматривается как «автомат», все изменения в нём вызываются механическими причинами. Психические явления не сопровождаются движением, и ни одно движение не сопровождается психическими явлениями. «Тело и душа различны не по существу, а только по тем точкам зрения, с которых мы их рассматриваем, это одна и та же вещь, но различно проявленная. Одна и та же действительность, являясь себе, есть дух, являясь извне другому, обнаруживает себя как материальное тело»[21].

Л. М. Лопатин показывает, что параллелистическая теория построена на «фактически неверных» основаниях. Чем обеспечивается непременное и постоянное совпадение духовного и материального ряда явлений? Совпадение их возможно лишь при условии:

— полной внутренней однородности и соответственности природы звеньев в обоих рядах;

---

[19] Там же. С. 363.

[20] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1: Область умозрительных вопросов. М., 1911. С. 141.

[21] *Лопатин Л. М.* Параллелистическая теория душевной жизни // Вопросы философии и психологии. М., 1895. Кн. 28. С. 367.

— отношения явлений предшествующих к последующим, на всём протяжении рядов.

Допустим, это объясняется тем, что содержание духовного порядка явлений состоит в идейном изображении порядка телесного. А как тогда «чувство удовольствия или боли, возникающее в душе в соответствии с безразличным и равнодушным механическим процессом, происходящим в нашем теле, — что между ними общего? И как отождествить боль с действительной идеей того или иного движения в элементах нашего тела, которую мы можем мысленно построить в результате физиологического исследования над происхождением чувства боли? ... дело стоит вовсе не так просто. Тождество физического и психического рядов явлений и физической и психической причинности не есть что-нибудь разумеющееся само собою, — оно требует обоснования не только своей действительности, но и мыслимости. Против признания этого тождества стоит факт глубокого различия душевных и физических процессов»[22].

Существует множество других аргументов, показывающих несостоятельность параллелистической теории. Связь и зависимость психических явлений существенным образом отличается от порядка явлений физических, психическая причинность до противоположности несходна с причинностью природы. Подтверждается это следующими положениями.

1. *Качественное разнообразие душевных явлений.* Душевные явления в своей совокупности не однородны, состоят из разных сочетаний однородных элементов. Каждое явление души обладает своим особым, индивидуальным качеством. Ощущение звука нельзя выразить в терминах ощущения света и ощущения зрения нельзя перевести на язык обоняния и др. «Мы можем эмпирически проследить последовательное возникновение в нас различных психических продуктов, но мы не в состоянии геометрически построить этой последовательности из каких-нибудь однородных простых единиц. Таких единиц нет в жизни сознания, и поэтому все усилия отыскать их были и будут неудачными»[23].

2. *Творческий характер психической причинности.* Как показано в докторской диссертации Л. М. Лопатина, причинная связь может быть двух видов: механическая и творческая.

Механическая причинность проявляется, когда «явление последующее может слагаться из тех же элементов, как и явление предшествующее и отличаться от него только некоторым перераспределением их.

[22] Там же. С. 371.

[23] Там же. С. 372.

Например, в материальной среде одна форма движения с математической неизбежностью сменяет собой другую».

Творческая причинность проявляется, когда «последующее состояние может и не быть логически неизбежным продолжением состояния предшествующего, но выражать некоторое новое, качественно различное от прежних, раскрытие потенций внутренней силы, лежащей в основе данной череды явлений»[24].

При творческой причинности каждое психическое состояние имеет свою качественную индивидуальность и в этом отношении представляет всегда нечто новое, сравнительно с тем, что было в душе раньше. Иными словами, душевная жизнь есть непрерывный ряд новых приобретений. Умножение ощущений порождает в душе более сложные процессы, благодаря которым вырастает новый качественно различный от него мир высших чувств, абстрактных понятий, решений сознательной воли. Под творческим характером психической причинности Л. М. Лопатин понимает «постоянное свойственное душевной жизни стремление порождать качественно новые явления»[25].

3. *Направляющее воздействие субъективной оценки на течение психических процессов.* В отличие от безразличной инерции физических тел, одинаково стремящихся пребывать во всяком возникшем состоянии движения или покоя, в духовной среде каждое состояние вызывает положительное или отрицательное отношение нашей психической индивидуальности. Этот факт наблюдается на всех ступенях душевной жизни от побуждений до сложнейших эмоций и высших проявлений воли. «Оценка движет всеми нашими актами, внешними и внутренними, хотя ее могут диктовать самые разнообразные принципы: наши предпочтения могут определяться и эгоистическим интересом и внушениями нравственного или эстетического чувства и стремлением к достоверному знанию»[26].

4. *Телеологичность психических фактов.* Всякая душевная деятельность руководствуется какой-нибудь целью. Чувственное наслаждение или страдание, эмоции нравственного порядка, различие истинного или ложного, логически сообразного или нелепого определяет наше поведение в различных жизненных ситуациях. «Цели могут сознаваться

[24] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 2: Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. С. 221–222.

[25] *Лопатин Л. М.* Параллелистическая теория душевной жизни // Вопросы философии и психологии. М., 1895. Кн. 28. С. 373.

[26] Там же.

ясно или смутно, вполне пониматься или неопределённо чувствоваться: однако, человек, когда он о чем-нибудь старается и за что-нибудь борется, так или иначе представляет себе, чего он хочет»[27].

В статье «Новый психофизический закон г. Введенского» Л. М. Лопатин отмечает, что «всеохватывающая, широкая и разнообразная телеологичность является неотъемлемым признаком деятельности, порожденной психическими причинами. Например, каждое одушевленное существо, постоянно ищет способы приспособления к окружающей среде в интересах своего индивидуального или родового существования. Раз мы наблюдаем неограниченное разнообразие действий, физически весьма различных, но неизменно объединённых принципом целесообразности, как некоторым внутренним определяющим законом, причем изменчивость в действиях прямо пропорциональна их отношению к интересам существа, которому эти действия принадлежат, — мы в таком существе подозреваем душу»[28].

Л. М. Лопатин указывает ещё на один существенный недостаток параллелистической теории: «…в физическом мире состояния неотделимы от субстанций и образуются ими: каждое явление внешней природы есть движение материи, и, наоборот, не будет совсем тел, не было бы и движений, то есть никаких материальных состояний. Между тем, для психической сферы субстанциальность отрицается самым решительным образом. Параллелистическая теория отчасти для того только и изобретена, чтобы совсем уничтожить последний призрак душевной субстанции»[29].

3. Вопрос субстанциальности души человека

Характерной чертой философских воззрений Л. М. Лопатина является глубокое убеждение философа в субстанциальной природе человеческой души. «Что бы со мной на свете ни случилось, хотя бы моя телесная жизнь была унесена потоком времени, хотя бы время унесло и все мои мысли и чувства, — всё-таки моя неистребимая индивидуальность есть, она существует вечно, таково коренное, жизненное убеждение Лопатина как философа» [30], — писал Евгений Николаевич Трубецкой.

---

[27] Там же. С. 374.

[28] Там же. С. 378.

[29] *Лопатин Л. М.* Параллелистическая теория душевной жизни // Вопросы философии и психологии. М., 1895. Кн. 28. С. 382.

[30] *Трубецкой Е. Н.* Москва в конце восьмидесятых и в начале девяностых годов. Лопатинский кружок // *Лопатин Л. М.* Аксиомы философии. М., 1996. С.460–461.

Доказательство субстанциальности души человека Л. М. Лопатин построил на последовательном решении двух основных вопросов:

1. Каким образом соотносятся явления и субстанция?

2. Распространяется ли соотносительность явлений и субстанции на психическую сферу человека?

В многообразии философских взглядов на соотносительность явления и субстанции Лопатин выделяет дуалистический подход, основанный на противопоставлении субстанции, бытие которой мыслится как трансцендентное ее конечным проявлениям. Такой дуализм Л. М. Лопатин обнаруживает в феноменизме и кантианстве.

В соответствии с основными положениями феноменизма факты душевной жизни представляют собой чистые явления (состояния и события), в которых нет ничего субстанционального[31]. Душа как субъект душевных состояний, не существует: дана лишь последовательная смена чистых психических явлений. Говоря словами Паульсена «отдельные элементы (душевной жизни) как бы производятся или с внутренней необходимостью поставляются целыми как принадлежащие к ней моменты, необходимые ей для выражения себя»[32].

Допустим, — пишет Лопатин, — душевная жизнь действительно представляет собой простую совокупность или сумму множества фактов (мысль, ощущение, желание и др.). Тогда, по аналогии отношений между материальными атомами и телами, которые образуются через их соединение, эти факты должны быть субстанциальными единицами душевной жизни. Однако, — пишет Лопатин, — не корректно называть непосредственно переживаемые состояния нашего сознания субстанциями по следующим причинам[33]:

---

[31] Основные положения феноменизма сформулированы в работах Давида Юма, В. Вундта и Ф. Паульсена. Давид Юм с множеством оговорок называет субстанцией психические состояния человека. В 1874 г. опубликовал работу «A treatise on human nature». В. Вундт (1832–1920) — немецкий психолог, физиолог и философ. В 1879 году в Лейпциге создал первую в мире психологическую лабораторию. Результаты работы изложены в работе «Philosophische Studien». Предметом психологии считал непосредственный опыт — доступные самонаблюдению явления или факты сознания. Работа Ф. Паульсена «Введение в философию» была переведена на русский язык и издана в 1894 году.

[32] *Паульсен Ф.* Введение в философию. Издание Московского Психологического Общества, 1894. С. 318.

[33] *Лопатин Л. М.* Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 30. С. 623.

— всякое состояние души, едва достигнув сознания, немедленно сменяется другим, не похожим на предыдущее;

— все состояния души относительны, нет ощущения, которое не было бы в отношении к другому ощущению.

Ощущения, представления, мысли, чувства, желания никогда не встречаются в реальной отдельности и независимости, они всегда входят целыми звеньями в ту общую совокупность внутренних фактов, которую называют душевной жизнью. Следовательно, в феноменизме «жизнь духа оказывается каким-то чудовищным хаосом абсолютно неуловимых и бессвязных призраков, к которым никакие логические категории и точки зрения, очевидно, не применимы, и которые явно не отвечают тому, что действительно совершается в душе»[34].

Как известно, мы знаем и воспринимаем только явления. То, что нам дано, всегда есть явление, напротив, — субстанция всегда только представляется умозрительно. Например, такие свойства вещества, как неуничтожимость, непроницаемость и инертность мы не видим и не слышим, только умозаключаем о них на основании физических опытов. Л. М. Лопатин отмечает, что «в явлениях души субстанция душевной жизни не присутствует и не выражается в своих действительных качествах. Нужно принять за непоколебимое правило: в психических явлениях так же мало отражается сущность души, как и сущность материи. За таким пониманием стоит авторитет великого Канта. Сущность души, будучи "вещью в себе", не вмещается ни в каком опыте и не может быть выражена в его терминах»[35].

Л. М. Лопатин обращает внимание на то, что кантианство также, как и феноменизм противопоставляет субстанцию её явлениям. В учении Канта о «вещи в себе» утверждается, что сущность души как «вещи в себе» никак не раскрывается в опыте и «поэтому пребывает в непостижимой трансцендентной области». Эта область, — пишет Лопатин, — хорошо известна, чтобы решительно противополагать её миру явлений и отрицать между ними всякое соответствие. В самом учении Канта о «вещи в себе» Л. М. Лопатин обнаруживает ряд противоречий.

Во-первых, если «вещь в себе» есть основа явлений, то она же для них и причина. Но, по мнению Канта, «причинность, подобно пространству и времени, есть только форма нашего опыта». Значит, «вещь

[34] *Лопатин Л. М.* Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 30. С. 627.

[35] Там же. С. 630.

в себе» должна быть выше причинности и не может быть ни причиной, ни действием и ни в чём не должна проявляться.

Во-вторых, «вещи в себе» не наполняют никакого пространства и никакого времени, они не порождают и не испытывают никаких действий. Но то, чего нет нигде, никогда и никак, что ни в чем не действует и ни откуда ничего не испытывает, может ли быть названо существующим?

В-третьих, может «вещи в себе» просто нет, то тогда незачем и говорить о них и странно в них видеть непобедимую границу познания.

Эти противоречия, — пишет Лопатин, — зависят не только от особенностей взгляда Канта на человеческий ум и его деятельность, их источник в самом понятии о «непостижимых сущностях». Всё дело в допущении полной неизвестности и непостижимости действительной сущности, известных нам и постижимых явлений. С таким допущением возникает естественное и неизбежное следствие или вывод: «Свойства и законы явлений не имеют ничего общего с свойствами и внутренними законами их сущностей, ибо ... ровно настолько, насколько между теми и другими существовала бы общность и соответственность в признаках, сущности оказывались бы постижимыми через свои явления»[36].

Если согласиться с этим, то «будем близки к выводу, что существуют одни явления, как они познаются и сознаются нами. Мир нашего сознания и действительность в её целом взаимно покрываются и совпадают (вспомним старую немецкую формулу — мышление равняется бытию)». Такое философское построение, по мнению Льва Михайловича, есть плод злоупотребления логическими процессами, они представляют собой безжизненный продукт «незаконной абстракции», в котором относительное различие принято за действительное распадение на две реальные сферы. «Она оказывается гипотетическим построением, явно непригодным, чтобы дать разумное объяснение чему бы то ни было, но достаточно обаятельным, чтобы заставить своих защитников раз навсегда отвернуться от вопросов, которые сами собою становятся для непредубежденной мысли»[37].

Л. М. Лопатин приходит к заключению, что в кантианстве, как и в феноменизме свойства субстанции и свойства явлений различаются и отделены друг от друга, природа субстанции не выражается в явлениях.

[36] Там же. С. 634.

[37] *Лопатин Л. М.* Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 30. С. 637.

Для материализма психический синтез оказывается не только необъяснимым, но и немыслим. «Психологический материализм, подобно учению о совершенной непостижимости сущности духа, содержит непроходимую пропасть между психическими явлениями и природой их предполагаемой субстанции, и в этом заключается его логическая несостоятельность»[38].

Едва ли в лучшем положении, по мнению Л. М. Лопатина, находится теория универсального духа. По этой теории, в психических процессах всех одушевлённых тварей осуществляется единый мировой дух. Он есть единственная субстанциальная основа всех сознаний, единственный субъект всех душевных жизней, он существует вечно, вне пространства и времени, в единой бесконечной интуиции одновременно созерцая всё, что есть и что будет. Но существует ряд противоречий во внутреннем опыте, которые показывают несостоятельность этой теории:

1. Если субстанциальное Я обладает знанием вещей, почему часто возникают ошибки?

2. Если субстанциальное Я вне пространства и времени, почему испытывает влияние окружающей среды и переживает различные состояния?

3. Если оно стремится к высшему добру, почему возникают дурные желания и поступки?

4. Если Я одно и то же в разных людях, почему желает разного?

Свойства абсолютного Я явно находятся в противоречии с психическим миром отдельного человека. Л. М. Лопатин пишет: «Чтобы стать моим “я”, абсолютное “Я” должно внутренне переродиться, ограничиться и сократиться в своей бесконечности, — иначе мой психический мир будет стоять в непрерывном противоречии с его свойствами»[39].

Л. М. Лопатин констатирует, что указанные выше философские учения в явной (феноменизм) или скрытой (материализм, объективный идеализм) форме противопоставляют субстанцию ее явлениям. Тем самым, они утверждают трансцендентную природу субстанции души, понятие бесплодное, противоречивое, ничего не объясняющее.

Необходимо признать, что явление, по самому понятию о нем, немыслимо без проявляющегося в нем деятеля и носителя, который непременно дан в явлении, иначе явление не было бы явлением. Это значит, что явления сознания даны нам так, как они есть — в совокупности своих действительных признаков. Если это так, то необходимо

[38] Там же. С. 646.

[39] Там же. С. 647.

непосредственно и в подлинной её природе воспринимать и сознавать субстанцию сознательной душевной жизни. «Субстанция души не трансцендентна, а имманентна своим явлениям. Явления духа должны быть не только показателями, но и прямой реализацией его существа, потому что они суть его акты и состояния, а дух вне своих состояний и действий есть пустая абстракция — словесный термин, а не действительность»[40]. Очевидно, что мы знаем явления нашего сознания, но не воспринимаем у них никакие материальные признаки и, следовательно, у них нет этих признаков, как нет их и у их субстанции, «потому что их субстанция в них и они в ней». Итак, в основе психических явлений лежит нематериальная, духовная субстанция. В этом, кстати, заключается основной тезис спиритуализма Л. М. Лопатина.

По мнению Лопатина, нужно:

— во-первых, отказаться от противоположения физической и психической сферы в их отношении к понятию «субстанция»;

— во-вторых, признать соотносительность явлений и субстанции для духа, как она признаётся для вещества.

Доказав имманентность субстанции её явлениям посредством анализа данных сознания, Л. М. Лопатин один из первых в русской философии, предпринимает исследование внутреннего опыта, ставя перед собой задачу применить принцип соотносительности к душевной жизни: «Если вообще нет безсубстратных явлений, их нет и в нашем психическом существовании, и если в каждом явлении неизбежно реализуется его субстанция, так должно быть и в духе»[41]. Иными словами, в наших состояниях и действиях мы должны воспринимать наше подлинное существо.

В положительных свойствах явлений души должны осуществляться её свойства как субстанции, и наоборот, то, что не выражается и не отражается ни в каких психических фактах, не должно и не может принадлежать самой душе. «Во всем, что происходит в нас и является нашему сознанию, должно наглядно воплощаться субстанциальное души подобно тому, как в каждом процессе физической природы непременно содержится и присутствует вещество со всеми своими свойствами»[42]. Вместе с тем, в психических состояниях нет никаких материальных признаков, поэтому их не должно быть и в психической субстанции, которая испытывает эти

[40] Там же. С. 649.

[41] *Лопатин Л. М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 32. С. 267.

[42] Там же. С. 268.

состояния и реализует себя в них. В этом, по мнению Л. М. Лопатина, заключается «сильнейший аргумент спиритуалистов всех веков».

Исследования физического мира и душевной жизни показывают, что субстанция есть то, что пребывает неизменно, напротив, явления проносятся и меняются в каждое мгновение. Явление, — пишет Лопатин, — есть состояние изменения, преходящий способ бытия вещи. Другими словами, явление есть то, что выражает текучую сторону действительности. Длительность психических явлений есть условие их сознаваемости. Чтобы психическое явление было осознано, необходимо, чтобы оно действительно длилось, состояло из серии явлений абсолютно мгновенных и замещающих друг друга. «Все мои состояния, как бы ни были они близки к настоящему моменту, уже не существуют совершенно так же, как нет вчерашнего восхода солнца, нет моей вчерашней прогулки, нет моего вчерашнего голода»[43], — пишет Л. М. Лопатин, — называя это свойство непрерывной исчезаемостью явлений. Это позволяет сделать вывод о том, что каждое явление или ряд явлений совершаются во времени и проходят вместе с ним.

Однако, о времени Л. М. Лопатин утверждает парадоксальное положение: «Действительность времени заключается в его нереальности»[44]. Это понятно, ведь составные части, из которых слагается время (прошлое и будущее) не обладают реальным бытием — прошлого уже нет, а будущего еще уже нет. «Время действительно лишь настолько, насколько нереально все, что его составляет, и если бы, наоборот, его составные части получили реальность, оно потеряло бы всякую действительность»[45]. Иными словами, время есть лишь созданная схема неудержимой текучести явлений, которая и вносит порядок в их последовательность.

Если коренное свойство явлений, — пишет Лопатин, — состоит в непрерывном исчезновении всего, что в нем дано, бытие субстанциальное характеризуется, напротив, «постоянством своего пребывания». «Субстанция пребывает в своих изменениях, она остается одной и той же, тогда как её явления, действия, состояния каждое мгновение становятся другими, — это означает, что она имеет бытие сверхвременное»[46].

---

[43] Там же. С. 269.

[44] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 2: Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. С. 295.

[45] Там же. С. 296.

[46] *Лопатин Л. М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 32. С. 274.

Явления подлежат закону непрерывного исчезновения настоящего в прошлом, напротив, субстанция возвышается над этим законом. Субстанция находится не вне своих явлений, а в них, как пребывающий источник реализуемой в них энергии. «Время есть необходимая форма деятельности каждой конечной субстанции и взаимодействия таких субстанций между собой»[47].

Ещё одним подтверждением неотъемлемости свойства сверхвременности у субстанции есть неуничтожимость каких бы то ни было субстанций. «Уничтожение субстанций, точнее неразложимых элементов действительности (в форме материальных атомов, внутренно духовных монад и др.) представляет в наших глазах величайшую несообразность, которую мы можем вообразить себе разве лишь в качестве непостижимого чуда. Мы понимаем уничтожение только того в вещах, что принадлежит к категории явлений, но уничтожение субстанциального в них кажется абсурдом, возмущающим разум»[48]. Иными словами, субстанция выше времени, она возвышается над переходом из реального настоящего в нереальное прошлое, между тем, уничтожение есть именно реализация такого перехода.

Л. М. Лопатин утверждает, что в результате таких рассуждений возникает необходимость признать субстанциальность даже в самых элементарных фактах сознания: «Уже самое простое и кратковременное ощущение представляет собой акт синтеза, объединяющий настоящее с прошлым»[49]. Каждый такой синтезирующий акт обладает действительным внутренним единством и лишь в этом качестве одного акта связывает прошлое с настоящим, относясь и к тому, и к другому как к вещам, одинаково для него реальным. Иными словами, в актах психического синтеза последовательность моментов прямо и непосредственно выражается субстанциальная сила души. Психический синтез выражает сверхвременные отношения только потому, что в нём непосредственно реализуется единство личности.

Из понимания времени, явлений и их отношения ко времени следует, что для сознания времени необходимо, чтобы во временном процессе пребывало то, что не поглощается и не исчезает во времени. Время

[47] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 2: Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. С. 305.

[48] *Лопатин Л. М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 32. С. 276.

[49] Там же. С. 281.

нельзя осознать и понять посредством того, что само временно. Сознание времени, — пишет Лопатин, — есть «субстанциальная функция души».

Субстанциальная сила должна обладать памятью, как «сознанием реальности прошлых состояний» в их истинном порядке, и восприятием времени, как различие между пережитым и тем, что переживается, и как постоянное предвосхищение будущего и стремление к нему.

Единство сознания и связанное с ним сознание реальности времени Лопатин рассматривает как трансцендентальные факты внутреннего опыта. В них непосредственно воспринимается внутреннее тождество сознающего существа. Они представляют собой «нечто первоначальное в нашей душевной жизни». Они — условие опыта, а не продукт, всё, что входит в наш опыт, как составной элемент, пропускается через их призму.

Л. М. Лопатин приходит к выводу, что «наша душа, раскрывается в нашем опыте как единая, пребывающая, деятельная субстанция, которая сознает себя в этих качествах». Эти качества представляют одновременно и условия, и элементы содержания душевной жизни. «В опыте нашего сознания мы всегда имеем дело с его субстанциальным носителем, и, воспринимая явления духа, мы воспринимаем самый дух, поскольку он реализуется через них в своих подлинных признаках»[50].

Таким образом, на основе критического анализа монистического взгляда на природу человека, опровержения параллелистической теории профессор Лопатин обосновывает необходимость признания дуализма в вопросе соотношения души и тела человека.

Доказав субстанциальность души человека, Л. М. Лопатин подчеркивает её сверхвременное бытие, а это является одним из признаков её бессмертия.

[50] *Лопатин Л. М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 32. С. 296.

Источники и литература

1. *Борисова И. В.* Профессор философии // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 3–18, 548–552.

2. *Введенский А.* Судьбы философии в России. М., Типо-литография товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1898. 43С.

3. *Гайденко П. П.* Диалектический процесс как отношение мысли к данности (учение «динамического спиритуализма») (Л. М. Лопатин) // Идеалистическая диалектика в XX столетии (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики). М., 1987. С. 48–67.

4. *Горбунова И. Г.* Этическая концепция Л. М. Лопатина: Дисс... канд. филос. наук. СПб, 2004. 151 С.

5. *Громов А. В.* Теория творческой причинности в философии Л. М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006.

6. *Ермишин О. Т.* Лопатин против Соловьева (к истории одного спора) // История философии. 1999. № 4.

7. *Ермишин О. Т.* Метафизика человеческого бытия в философии Л. М. Лопатина. Дисс. ...канд. филос. наук. М., 1997.

8. *Козлов А. А.* Понятие бытия и времени. По поводу книги Л. Лопатина «Положительные задачи философии» // Свое Слово. № 4. Киев: Типография и Фототипия В. И. Штейна, 1892. С. 131–167.

9. *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1: Область умозрительных вопросов. М., 1911. 435 С.

10. *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 2: Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. 391 С.

11. *Лопатин Л. М.* Параллелистическая теория душевной жизни // Вопросы философии и психологии. М., 1895. Кн. 28. С. 374.

12. *Лопатин Л. М.* Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 30. С. 649.

13. *Лопатин Л. М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 32. С. 274.

14. *Огнев А. И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 31.

15. *Паульсен Ф.* Введение в философию. Издание Московского Психологического Общества, 1894. С. 318.

16. *Половинкин С. М.* Русская религиозная философия: избранные статьи. СПб., РХГА, 2010.

17. *Рубинштейн М. М.* «Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина» // Логос. Книга вторая и третья. 1911–1912. С. 243–280.

18. *Торнуев А. С.* Философская антропология Л. М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб, 2005. 143 С.

19. *Троицкий И. В, свящ.* Анализ проблем онтологии в философском наследии Л. М. Лопатина // Христианское чтение. СПбДА, 2012. № 2. С. 186–216.

20. *Трубецкой Е. Н.* Москва в конце восьмидесятых и в начале девяностых годов. Лопатинский кружок // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. М., 1996. С.460–461.

21. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М., Русская цивилизация, 2009. 843 С.

Priest Igor Troitsky. **The Basis for the Duality of Human Nature and the Substantiality of the Soul in the Philosophical Writings of Leo Lopatin.**

This article discusses the philosophical formulations of Leo M. Lopatin, a Russian philosopher, president of the Moscow Psychological Society and editor of the journal *Voprosy Filosofii i Psikhologii* (*Questions in Philosophy and Psychology*) in pre-revolutionary Russia. The author has analyzed the philosophical writings of Lopatin and summarized his main views on the nature of man. Based on a critical analysis of the monist view of the nature of man, the concept of substance dualism is defended. The author presents Lopatin's proof of the substantial nature of the human soul.

***Keywords*:** Absolute, antropology, will, dualism, spirituality, soul, unity, idealism, Leo Lopatin, materialism, metaphysics, monism, theory of parallels, causality, substance, spiritualism, creation, body, philosophy, Christianity, human

Priest Igor Troitsky — postgraduate student at Saint Petersburg Theological Academy (i_troisky@mail.ru).

Священник Михаил Легеев,
иеромонах Мефодий (Зинковский),
иеромонах Кирилл (Зинковский)

«ВПЕРЁД К ОТЦАМ» ИЛИ «НАЗАД В БУДУЩЕЕ»? ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ В БОГОСЛОВИИ XX ВЕКА

«Методология церковной истории ещё не выработана; это задача для церковной мысли» (Лосский В. Н. Соблазны церковного сознания // Лосский В. Н. Боговидение. Минск, 2007. С. 238).

«Прежде всего историк-христианин будет рассматривать историю одновременно и как тайну, и как трагедию, — тайну спасения и трагедию греха. Он будет настаивать на всестороннем характере нашего понятия о человеке» (Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 707).

«Церковь есть общество грядущего… как если бы кто путешествовал по времени в обратном направлении» (Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 195–196).

«Жизнь человечества парадоксальна до такой степени, что никакой ум человеческий уже не может ясно уразуметь происходящее в истории» (Софроний (Сахаров), архим. Человечество и его история // Таинство христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 200).

В то время как экклезиология представляет собой главную проблемную область богословия XX века, ключом к современной экклезиологии, по мнению авторов настоящей статьи, выступает богословие истории. Таким образом, основные тенденции богословской мысли прошедшего столетия характеризуются в значительной степени и даже, прежде всего, своим отношением к истории — к тому, какими историческими закономерностями могут быть описаны Церковь и человек в их отношениях с Богом и миром. Несмотря на кажущуюся простоту вопроса, попытки своего, оригинального ответа на него были даны ключевыми направлениями мысли

Священник Михаил Легеев — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич) — доктор богословия, преподаватель кафедры «Педагогики и теории образования» ОЦАД на базе РХГА (rev.methody@yandex.ru).

Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич) — доктор богословия, преподаватель кафедры «Педагогики и теории образования» ОЦАД на базе РХГА (ierej.cyril@mail.ru).

и виднейшими богословами. Диаметрально противоположные акценты при ответе на этот вопрос, обозначенные такими течениями как «неопатристический синтез» и «евхаристическая экклезиология», находят попытки их сближения, объединения и примирения у таких богословов как протопресвитер Иоанн Мейендорф и архимандрит Софроний (Сахаров), открывая возможность для создания «догматического языка экклезиологии» в рамках строгих понятий догматической мысли.

Ключевые слова: единая Церковь, община, богословие истории, историософия, неопатристический синтез, евхаристическая экклезиология, эсхатология, Предание, развитие богословия.

1. Введение. Об историческом развитии богословия

Можем ли мы говорить о тенденциях в богословии XX века?

Генеральная линия современной богословской мысли есть, безусловно, экклезиология. Но что такое экклезиология в своём современном развитии и простирании, сама богословская наука часто представляет лишь в самых общих и интуитивных чертах. В чём отличие современной экклезиологии от, скажем, экклезиологии святых Игнатия Антиохийского и Киприана Карфагенского? И почему все черты современной экклезиологии мы уже находим у этих древних святых и, *одновременно с этим*, те экклезиологические проблемы, которые ставит перед церковным сознанием история сегодня, принципиально иные — глубже, шире и полноводнее проблем, поставленных на заре христианства?

Для ответа на этот вопрос обратимся к истории Церкви, Промыслу Творца о Ней в ходе человеческой истории, к внутри-временно*м*у со-бытию церковного сообщества с Богом. Образ горчичного дерева, представляющий нам самого Христа Спасителя (преп. Ефрем Сирин, преп. Симеон Новый Богослов, преп. Феодор Студит)[1], из которого вырастает грандиозное историческое дерево Церкви, изображает разные исторические периоды, эпохи её вызревания и роста. Семя, корни, ветви, почки, соцветия, плоды, семена… — каждое из них *по-своему* и в новых реалиях

[1] *Симеон Новый Богослов, преп.* Catecheses, Oration 34, line 307; B. Krivochéine and J. Paramelle, Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses, Sources chrétiennes 113. Paris: Éditions du Cerf, 1965, p. 296; *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие, «Но Господь, дабы сделать ясным и несомненным, что Он воспринял тело, сравнил душу Свою (Самого Себя) с зерном (горчичным), которое посеяно в земле и из земли заимствовало себе тело, где и укрылась птица», Творения в 8-ми тт. Т. 8. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Отчий дом, 1995. (Репринт: б/м., б/г.) С. 165.

окружающей среды, изменяющегося времени года и, вместе с тем, внутренней зрелости являет *одну и ту же полноту* совершенной природы Семени. Семя здесь есть образ Ипостасного Логоса, а семена — образ человеческих ипостасей. И именно в смысле и плане ипостасного (а для Церкви и соборно-ипостасного) контекста — выходящего экзистенциально за контекст природы[2], лежащего в некоторой совершенно иной смысловой плоскости — следует понимать слова Христовы: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и *больше сих сотворит*» (Ин. 14:12).

Образ растущего дерева представляет собой историю как самой Церкви — живого Организма, развивающегося от Божественного Семени-Христа, так и её Предания — то есть всего того, что составляет накопленный исторический жизненный опыт Церкви. Предание с внешней, видимой стороны охватывает совершенно конкретные одухотворенные «вещи» и события — конкретных людей, их освященные мысли, чувства и желания, слова и труды, деяния и наследие, тексты и исторические документы. С внутренней же, невидимой стороны, Предание неуловимо, его оживотворяет и питает Сам Дух Святой. Именно к Нему восходит дух многих церковных членов, усваивающих, каждый в свою меру, «ум Христов» (1 Кор. 2:16). Дух составляет в своём единстве невидимую основу Предания, а упомянутые освященные человеческие мысли, чувства, слова и дела составляют постоянно прирастающие «душу» и «плоть» Предания, *передаваемого* из поколения в поколение, обогащающегося новым одухотворенным содержанием, но вместе с тем, являющим в себе то же самое Тело Христово. Область вероучения, церковных догматов, составляет важнейшую часть видимой стороны Предания Церкви — ту часть Предания, которая способна направлять дух человека к Богу.

Приведённый образ дерева оказывается многомерен. Он представляет как саму Церковь, так и её Предание, как область догматов, так, наконец, и экклезиологию. Из всего сказанного следует тот простой вывод, что одно и то же учение Церкви о самой себе в различных исторических реалиях со-бытия Церкви с окружающим миром, равно как и в различных исторических реалиях зрелости самой Церкви, представляет спектр разнообразных вопросов и богословских формул, которые в силу общей закономерности истории имеют тенденцию к накоплению и расширению.

[2] См. подробнее об этом: *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во. О. Абышко, 2014. С. 176–182.

Почему же, как показывает практика, именно экклезиология оказалась наиболее долго развивающейся областью вероучения, тогда как такие области богословия как учение о Святой Троице, Христе и даже отдельном человеке как церковном члене оказались, при всей их таинственности и потенциальной бесконечности, исторически, так сказать, «исчерпанными» — доведёнными ходом исторической жизни Церкви и исторического развития её Предания практически до предельно возможной для земного нашего ограниченного бытия ясности? Не потому ли, что именно предмет экклезиологии — Церковь — окажется вполне исчерпанным лишь с окончанием её истории, которая в своём течении согласно Промыслу Божию всё время открывает новые и новые грани церковного бытия, требующие своего богословского осмысления?

2. Жизнь Церкви в истории как «двигатель» экклезиологической проблематики

При поиске побудительных мотивов исторического развития экклезиологии, прежде всего, обратим внимание на наиболее общие закономерности общего хода истории. Они могут быть представлены разными моделями и образами; некоторые из них будут носить *линейный*, некоторые *цикличный* характер, в то время как самые сложные системы имеют, как правило, *спиралевидную* схему развития?[3]

Духовно «завоевав» окружающий её мир, Церковь, несмотря на любые нестроения, внутренние катаклизмы, расколы и прочее — до определённого исторического момента — была духовной обладательницей экумены — культурного ядра человеческого сообщества, заключённого в словах «обитаемая вселенная». Любые расколы, включая самые значительные, наподобие монофизитства, были (даже, несмотря на их порой грандиозные размеры) всё же содержательно периферийным, а значит и маргинальным явлением на просторах этой «вселенной».

Раскол 1054 года принципиально изменил ситуацию, разделив мир христианства на два внешне разнозначных ядра. Эта утрата в XI веке

[3] «Ничего из пришедшего в бытие нет совершенно неподвижного по своему [природному] логосу..., все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно» (*Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну // О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 59–60. (Амбигва II.). См. также об этом: *Мефодий (Зинковский) иером., Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. М., 2012. № 4(61). С. 69–106.

Церковью экумены внешнего мира стала провозвестником ещё более многократного будущего внешнего умаления, кенозиса Церкви при неизменном сохранении ею невидимой кафоличности и полноты. Утрата Церковью экумены поставила перед её самосознанием, хотя и в достаточно удалённой перспективе, новые экклезиологические вопросы — вопросы исторических судеб её собственного развития. Историческая модель жизни и развития Церкви в истории, *в её отношении с внешним миром, который она воцерковляет и одухотворяет*, представленная линейными образами лествицы, восходящей к Богу, женщины, непрестанно молодеющей и усовершаемой в своей духовной силе и славе[4] и т. д., и применёнными к самому этому внешнему воцерковляемому миру, оказалась уже неспособной объяснить новую экклезиологическую реальность — реальность бытия Церкви в мире некогда обретённой и вновь утраченной экумены и реальность её собственной исторической зрелости.

Следующим исторически значимым переломным моментом для экклезиологии стало падение Константинополя в XV веке. Грекоязычный мир неожиданно оказывается перед лицом совершенно невиданной ранее экклезиологической ситуации — бытия Церкви в разцерковлённом и даже враждебном мире. Вследствие этих событий в не менее новой ситуации, требующей богословского осмысления, оказывается русский мир Церкви. «Второй Рим» как воцерковлённое государство и после 1054 года представлял бытие Церкви в ½ экумены, хотя бы и номинально; «третий Рим» — пребывает в реалии утраченной экумены. К эпицентру этой экклезиологической проблематики сходятся все значимые события (как богословского, так и церковно-практического плана) XVI—XVII веков: собственно идея «Москва — третий Рим» инока Филофея; богословие отношений Церкви и мира даже в предельно отрешённых от мира проявлениях церковной жизни, таких как монашество, преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого; реформы патриарха Никона, стремящегося нивелировать именно внешний разрыв между двумя православными «мирами», и другие, сопутствующие, события.

Начавшееся в Греции в XVIII веке движение колливадов, впоследствии, уже в XIX веке, перекинувшееся (хотя и в других формах) и на русскую почву, стало новым поворотным пунктом и провозвестником перемен в экклезиологическом бытии, а, следовательно, и самосознании Церкви. Движение за частое причащение засвидетельствовало образовавшийся

[4] См.: *Пастырь Ерма* // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 175–176. Видение 3, 10–13.

разрыв между практикой, относящейся к историческим и экклезиологическим реалиям уже ушедшей эпохи (эпохи воцерковлённых социумов, а не просто отдельного человека, эпохи, породившей столпников и грандиозные человеческие усилия в аскетическом соделывании собственного спасения), *и между потребностями той Церкви, историческое движение которой, как выяснилось, может быть описано совсем другими моделями*: икономии и кенозиса, исторического подражания Христу, восходящего на Голгофу… а с другой стороны, упадка внешних сил, дряхления Церкви в своей человеческой «оболочке» — «впадение в детство» остатков воцерковлённого мира, который требовал уже вновь не твёрдой пищи, но молока[5]. Таким образом, вопрос о частоте причащения и мере подготовки к нему, поставленный колливадами, явился не столько сакраментологической, сколько экклезиологической проблемой своей эпохи.

И, наконец, уже в конце XIX века, произошёл тот скачок, который вылился в грандиозный всплеск богословия в XX столетии, ядром и закваской которого была и остаётся экклезиология. При достижении некоего критического момента, с потерей воцерковлённой государственности, разрушением «Святой Руси», Церковь внешним, видимым образом как будто окончательно «затерялась» на просторах мировой экумены (оставаясь по-прежнему кафолическим и неделимым целым, бесконечно превышающим все элементы или «осколки» обступившего её мира). С некоторым даже историческим опережением во внешнецерковном плане этот процесс сопровождался сопутствующим подобным экспоненциально увеличивающемуся снежному кому колоссальным ростом числа христианских (и нехристианских) конфессий и, как следствие этого, возникновением, прежде всего в среде протестантизма, такого явления как экуменизм, стремящегося осмыслить и предотвратить очевидно осознаваемый путь христианства и человечества в целом «в никуда».

Именно тогда возникает весь мегакомплекс так или иначе связанных с экклезиологией богословских идей (которые подспудно вызревали уже и в XIX столетии): исторической свободы человека, границ Церкви, значении ипостасного (личного, личностного) бытия человека в его отношении с экклесией и социумом, с собственной природою, с энергиями, с Богом и с другими человеческими ипостасями (такова подоплёка

[5] Далеко не случайно, что именно Климент Александрийский, описывавший младенческий период бытия древней Церкви и много потрудившийся для воцерковления социума той эпохи, употреблял евхаристический образ молока. См.: *Климент Александрийский.* Педагог. М.; Нью-Йорк, 1996. С. 57. Гл. 1.6.

христианского персонализма). Встаёт вопрос и о том, что же такое Церковь? Что есть богоподобное соборно-ипостасное бытие, и как осмыслить экклезиологию в рамках строгих понятий универсального догматического категориального аппарата. И где начинается «не Церковь»? Именно этим вопросом задаётся проблематика границ Церкви наряду с осознанием все более раскрывающейся сложностью, многомерностью и неоднозначностью поднятых новым временем тем. Наконец возникает насущная необходимость осмыслить и проговорить ту связь, которая существует между экклезиологией, антропологией и учением о Святой Троице — которая и в древности волновала церковную мысль[6], но теперь встала перед ней в новом контексте экклезиологического круга вопросов.

В рамках этого своеобразного «большого взрыва» экклезиологической мысли и возникают некоторые тенденции, характерно обозначающие важные акценты, некие опорные точки тех векторов движения современного богословия, которые во взаимном диалоге могут оказаться способны с такой ясностью и полнотой изобразить догмат о Церкви, с какой некогда сделали это великие каппадокийцы в отношении догмата о Святой Троице, явившие нам некую парадигму богословия на все времена и для всех насущных вопросов.

3. Тенденции в экклезиологии новейшего времени и их мотивы

В настоящей статье мы не претендуем на то, чтобы дать исчерпывающий обзор экклезиологической проблематики современности. Наша задача — лишь некий эскиз к «богословскому портрету» эпохи.

Как мы отметили выше, именно история, непрерывное и до настоящего времени неоконченное историческое течение Предания выступает подоплёкою не только экклезиологических проблем современности, но и экклезиологии в целом. Как представляется, в силу этого, само *чувство истории* Церкви, характер её богословской рецепции, её видение и отношение к ней являются важнейшими факторами при классификации экклезиологических взглядов вообще и взглядов наших современников или почти современников, в частности. Теория христианской историософии и практика церковной истории подтверждают верность этой мысли. Так, преп. Максим Исповедник отмечает в своих *Вопросоответах*

[6] От Климента Александрийского и Тертуллиана до Евагрия Понтийского и блаж. Августина Иппонского.

к Фалласию, что «следует придерживаться смысла, (а не буквы) написанного. Ибо… то, что некогда происходило прообразовательно» в истории…, ради нас «было записано в наставление» (1 Кор. 10:11) духовное, — и это записанное ***постоянно соответствует происходящему***»[7]. Этот отмеченный св. Максимом эффект соответствует упомянутой нами выше спиралевидной схеме развития.

Тема истории, исторического движения, исторического развития, даже «диалектики»[8], занимает значимое место в трудах богословов XX века. В*и*дение же истории церковного развития, равно как и расстановка акцентов, смысловых приоритетов в значении этой истории, различны. При всём многообразии современного православного богословия, отправную точку которого следует полагать в начале XX столетия, две тенденции мысли, два наиболее общих подхода занимают в нём главенствующее положение: неопатристический синтез и евхаристическая экклезиология. Каждое из этих течений внутри себя неоднородно; более того, представители этих разных направлений порою испытывали взаимное влияние друг друга, и, тем не менее, в наиболее глубинных и принципиальных точках своего подхода эти течения представляют собой два полюса общецерковной мысли. Отношение к истории в её догматической рецепции наиболее точно характеризует это различие.

3.1. Неопатристический синтез и его отношение к истории

«Вперёд — к прошлому и через прошлое!» — таков пафос богословия, да и самой жизни прот. Георгия Флоровского, одного из основателей неопатристического синтеза, символической фигуры для богословия XX века. Именно его знаменитое выражение «Вперёд к отцам»[9] стало лозунгом целого направления мысли, известного под именем «неопатристического синтеза». Наиболее яркие и заметные представители этого направления мысли составляют ряд догматистов, оставивших после себя, помимо прочего наследия, систематические труды по догматическому богословию: прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский, преп. Иустин

[7] *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I–LV // Творения. В 2-х тт. М.: Мартис, 1994. Т. 2. С. 178. Вопрос 52.

[8] См.: *Сильвестр, еп. Малеванский.* Опыт православного догматического богословия. В 5 тт. СПб.: Об-во памяти игумении Таисии, 2008. Т. 1. С. 41, 46.

[9] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 641. Часть II, 9, 3.

Попович, прот. Думитру Станилоэ. Некоторые их соратники и ученики, такие как архим. Софроний (Сахаров) или митр. Антоний (Блюм), также внесли немалый вклад в богословие этого направления.

Всех этих авторов отличает не только чувство ценности истории, исторического развития Церкви, её Предания — но и *чувство ценности и значимости именно исторического преемства*, так сказать, «диалектической работы» Церкви в истории[10], чувство значимости и глубокой исторической закономерности каждого этапа, даже каждого момента жизни *единой Церкви* в истории, несмотря на то, очевидны или далеко не очевидны нам причины тех или иных исторических событий или явлений.

Так говорит об этом В. Н. Лосский: «Расслабление церковного сознания, грех уныния по отношению к Церкви, *неверие в* ***полноту Её сил во всякий момент истории*** — не новость... Достаточно почитать древних историков или иные свидетельства современников, которые за частными несовершенствовами не умели распознать *золотую линию Церкви*»[11]. От лица всего вышеозначенного богословского направления, именуемого неопатристическим синтезом, В. Н. Лосский утверждает мысль о неизменной святости этой «золотой линии Церкви», преемственно проходящей через всю историю. Эта линия представляет собой парадоксальное сочетание, казалось бы, несочетаемого — историзма Церкви и её неотмирности, вне- и надисторичности, метаисторичности: «Верность... халкидонскому догмату о Церкви заставляет исповедовать *одновременно* ***исторический****, конкретный характер Церкви и вместе с тем Её* ***самобытность*** *по отношению к миру...* ибо Она не от мира»[12].

В Церкви «нет разрыва между временным и вечным»[13]. Надмирность Церкви, её эсхатологический опыт, оказывается инсталлирован, встроен в историю, пропитывает историческое спиралевидное движение церковной жизни. Так, «эсхатология может “начинаться” лишь с “конца”. Но этот конец — конец не неподвижный, не предел: конец — это непрестанно возобновляющееся начало бесконечного пути к соединению»[14].

[10] См.: *Сильвестр, еп. Малеванский.* Опыт... С. 41, 46.

[11] *Лосский В. Н.* Соблазны церковного сознания // Боговидение. Минск, 2007. С. 242–243.

[12] *Лосский В. Н.* Соблазны... С. 238.

[13] *Флоровский Г., прот.* Два завета // Цивилизация и христианство. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 168.

[14] *Лосский В. Н.* Господство и Царство (эсхатологический этюд) // Боговидение. Минск, 2007. С. 491.

Таково, прежде всего, в рамках данного историософского подхода в*и*дение и чувство эсхатологии.

Также и характер церковной миссии, специфического отношения Церкви с миром в каждую конкретную историческую эпоху неслучаен — он выражает срединный путь, «золотую линию Церкви». Упрёки, брошенные Церкви в цезарепапизме или уранополитизме, историческом «зависании» или нездоровом модернизме (и в конечном счёте почти в любом случае — в уходе от истории), не состоятельны. «Одни упрекают Её (Церковь) в... компромиссе с новым миром; другие обвиняют Её в монофизитском формализме, в канонопоклонстве. Но их нападки на Церковь основаны на недоразумении; в действительности они борются между собою»[15]. «Пробный камень христианства, — говорит митр. Антоний (Блюм), — такое отношение, такое положение, когда мы равно безразличны как к победе, так и к поражению, когда ни победа, ни поражение не имеют для нас иного содержания, иного значения, чем Гефсимания, Голгофа, Воскресение и Вознесение Христа — таинства славные и таинства трагичные»[16]. Эта фраза характеризует подлинное отношение Церкви к своим историческим судьбам, к тому пути, который проходит она от обладания экуменой до кенозиса, нищеты и умаления перед внешним миром.

Опыт Церкви многоразличен и многомерен. Важность и ценность реального исторического опыта жизни Церкви в прошлом, святость и значимость этого опыта в его генеральной, выражаемой жизнью всецелой и единой Церкви, линии — именно таково чувство истории, выражаемое неопатристическим синтезом. Именно в этом смысле отец Георгий Флоровский говорит о неиссякаемой современности прошлого. В прошлом — источник будущего. Именно оно, прошлое, подобно семени, содержит в себе *сущностную полноту* будущего, и раскрытие этой полноты всегда органично — таков путь Церкви в истории. «Церковь — это Богочеловек, продолженный во все века»[17]; это продолжение Христа в своих членах и составляет исторический путь Церкви.

Полнота ипостасных отношений, полнота соборно-ипостасного бытия Церкви также созидается в истории. Она зависит от свободы

[15] *Лосский В.Н.* Соблазны... С. 243.

[16] *Антоний (Сурожский), митр.* Взаимоотношения Церкви и мира с православной точки зрения // Труды: в 2-х тт. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 736.

[17] *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005. С. 10.

не только Бога, но и каждого конкретного человека, входящего в русло Божественного плана и при этом воспринимающего в свои личные бытие и образ действия Божественную энергию и Божественную жизнь. Именно в истории свободных отношений Бога и человека вызревает эта ипостасная полнота.

3.2. Евхаристическая экклезиология и её отношение к истории

Совершенно противоположный призыв мог бы стать лозунгом другого важного направления в богословии XX века: ***«Возвращение в Отечество — через будущее и в будущем!»***. *«Истинным… отечеством (Церкви) является не история, а эсхатология»*[18], — эти знаковые слова митрополита Иоанна (Зизиуласа) представляют собой резкий контраст по отношению к тем акцентам, которые характеризуют представителей неопатристического синтеза.

Протопресвитер Николай Афанасьев, основатель и вдохновитель этого течения, получившего с его лёгкой руки именование «евхаристической экклезиологии», смещает акценты экклезиологической мысли, обращаясь к теме полноты экклезиологического бытия — той полноты, которая заключена в единственном совершенном (и совершающем все прочие таинства) таинстве Евхаристии[19], но и той полноты, которая ожидает Церковь в её эсхатологической встрече со Христом. Эти акценты имеют своих предшественников (например, можно указать на патриарха Сергия (Страгородского)[20]), а также находят своих последователей, наиболее яркими из которых оказываются протопресвитер Александр Шмеман и митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас).

Сюжет небезызвестного фильма «Назад в будущее» являет отрицание истории; само название его выступает своего рода символом тотального отрицания истории. Несмотря на это, призывающая, казалось бы, к тому же евхаристическая экклезиология не отрицает историю. Или, было

[18] Иоанн (*Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 187.

[19] Оно есть «совершение совершений… (тогда как) каждое из (прочих) иерархических совершений (т. е. таинств), будучи несовершенным, (ещё) не совершенствует наше приобщение и присоединение к Единому» (*Дионисий Ареопагит, св.* О церковной иерархии // О церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетейя, 2001. С. 53. Гл. 3.).

[20] См. об этом в след. статье: *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. 30.09.2015. С. 146–151.

бы лучше сказать, будет упрощением свести позицию этого направления к отрицанию истории. «Церковь никогда не равнодушна к истории... Церковь является в мире и истории как смысл истории»[21], — эти слова протопресвитера Николая Афанасьева могли бы раз и навсегда развеять всякие подозрения, если бы вопрос об отношении к истории ставился в таком простом ракурсе.

Однако, тот процесс, который епископ Сильвестр Малеванский назвал «диалектической работой» Церкви в истории, значение и непреложность исторического преемства церковного опыта, отношение к Преданию как реальному жизненному опыту Церкви, актуальному в каждый момент её истории и истории её отношений с миром и являющемуся источником для последующей жизни Церкви, — всё это неприметно ускользает от взгляда представителей евхаристической экклезиологии. Антиномия ухода от истории или подчинения истории, согласно протопресвитеру Н. Афанасьеву, или искушение ухода от нового или подчинения новому, на взгляд протопресвитера А. Шмемана, — таковы соблазны, стоящие перед Церковью, которые она в те или иные периоды своего исторического бытия не смогла преодолеть.

«Насколько бесспорна реальность исторического процесса, настолько *спорно участие Церкви в этом процессе*»[22], — так ставится под сомнение, если не перечёркивается, многовековой опыт церковного бытия в отношениях Церкви с миром. «Церковное сознание либо склонялось к полному отказу Церкви от участия в истории, либо, наоборот, — брало в свои руки весь исторический процесс»[23], «Основным... соблазном (теократического идеала Византии[24]) был... антиисторизм, нечувствие Византией христианства как пути и истории»[25]. Подобные цитаты можно было бы продолжать — все они показывают принципиальный взгляд на дело Церкви в истории и отношение её к истории как на череду ошибок. Если В. Н. Лосский говорит о *халкидонском подходе* Церкви к истории как о «золотой линии Церкви», то протопресвитер А. Шмеман ставит Ей в упрёк чуть ли не это же самое: «Нечувствие

[21] *Афанасьев Н., протопр.* Проблема истории в христианстве // Церковь Божия во Христе. М.: Из-во ПСТГУ, 2015. С. 107.

[22] *Там же.* С. 104.

[23] *Там же.* С. 104.

[24] А, следовательно, и Церкви той эпохи.

[25] *Шмеман А., протопр.* Судьба византийской теократии // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 623.

и непонимание истории есть результат основного греха византийской теократии: *смешения абсолютного с относительным, Божественного с человеческим*»[26].

По мысли протопресвитера А. Шмемана, смешение божественного и человеческого состояло в Византии в том, что такие предикаты Церкви как вечность, святость, единственность были отнесены и к царству как таковому. Отец Александр утверждает «полное нечувствие» Византии к «иноприродности Церкви государству» и отрицает «догматизирование» имперского бытия, усвоение империи по отношению к Церкви и христианской истории таких качеств как необходимость и вечность[27]. На наш взгляд, здесь налицо, прежде всего, утрирование и преувеличенное обобщение, но также и некоторое противоречие отца Александра своим собственным мыслям, высказанным в других его сочинениях. Так, в «Историческом пути Православия» он отмечал, что, начиная с эпохи императора Константина, «христианство действительно становится судьбой мира, так что на глубине уже все, что бы ни совершилось в нем, так или иначе, связано с христианством, решается по отношению к нему. В этом непреходящее значение той эпохи»[28]. Но ведь уже поэтому государственное устроение все-таки становится не только необходимым спутником, но и важным фактором жизни христианской общины.

При этом стоит отметить, что даже и в Церкви в Ее историческом путешествии такие категории, как «вечность», «святость», «единственность» остаются предметом веры и духовного созерцания. Более того, отнесение этих предикатов к царству земному не было характерной «болезнью» всей Византии, ее богословов и философов. И, в конце концов, тот факт, что государство стало необходимой, «длящейся» на протяжении всего исторического пути Церкви категорией христианской истории, подтверждает не только сама история как таковая, но и святоотеческая мысль о государстве или сильном правителе как «удерживающем». Так, в комментариях на книгу пророка Даниила и на 2 Фес 2:7[29] большинство святых отцов и учителей древней Церкви

[26] *Там же.* С. 623.

[27] *Шмеман А., протопр.* Судьба византийской теократии… С. 623.

[28] *Шмеман А., протопр.* Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993. (Репринт: Нью-Йорк, 1954.) С. 133. Гл. 3, 3.

[29] «Тайна беззакония уже в действии, только [не совершится] до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий (ὁ κατέχων»).

говорили о государстве (римском) как о силе, удерживающей приход антихриста. Так, святитель Иоанн Златоуст писал: «когда прекратится существование римского государства (ἀρχὴ ἡ Ῥωμαϊκὴ), тогда он (антихрист) придет»[30].

Поляризация составляющих бытие Церкви «элементов» — Божественного и тварного, человеческого[31], — приводит к тому, что для евхаристической экклезиологии становится нечувствительна идея многомерности бытия Церкви, обнимающего в себе «пшеницу и плевелы»[32], а потому несводимого к единственной модели Церкви как совершенного евхаристического бытия со Христом[33]. *Исторически путь Церкви есть не только путь со Христом, но и ко Христу* — именно путь Церкви — организма, соборно-ипостасной реальности, проживающей внутри себя сложные исторические процессы отношений человека и Бога[34]. Идея движения Церкви ко Христу — и именно её движения как Церкви, а не как недо-церкви или какого-то нецерковного бытия — малопонятна для всех представителей евхаристической экклезиологии, слишком увлечённых «идеальной составляющей» церковного бытия и расчленяющих идеальное от неидеального в историческом ракурсе[35].

Надмирность и неотмирность Церкви, её эсхатологический аспект акцентируются здесь как главный двигатель истории Церкви.

[30] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на второе послание к Фессалоникийцам. Беседа 4. *Joannes Chrysostomus Scr. Eccl.*, In epistulam ii ad Thessalonicenses (homiliae 1–5). {2062.163} (A. D. 4–5) Volume 62. Page 486, line 37.

[31] «Идеальный элемент» в Евхаристии, равно как и в эсхатологическом будущем совершенном со-бытии со Христом, с одной стороны, и весь прочий церковный опыт, с другой стороны, носящий на себе отпечаток несовершенства и человеческих ошибок.

[32] Ср.: Мф. 13:24–30.

[33] См.: «В Церкви мы видим эти два образа человека: себя грешного и *однако* не разлучённого со Христом, и Христа… Он может нас вобрать в Себя, какими мы есть, а не какими мы могли бы быть или должны бы быть» (*Антоний (Сурожский), митр.* Церковь и Евхаристия // Труды: в 2-х тт. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 468, 470.)).

[34] См. об этом в статье: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклезиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157.

[35] Ярким примером такого «расчленения» является противопоставление человеческих ипостасей как «экклезиологических» или «церковных» и «биологических», предложенное митрополитом Иоанном Зизиуласом в одном из своих сочинений. См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / предисл. протопр. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 46.

Одновременное пребывание Церкви в эсхатологии и в истории («У христианина нет выбора между эсхатологией и историей, так как он должен принять одно и другое, если он желает оставаться в Церкви»[36]) означает для протопресвитера Николая Афанасьева, выражающего здесь в общих чертах позицию и своих последователей, лишь *миссию Церкви миру, но никак не внутренний историзм самой Церкви.*

Будущее, *эсхатон*, наконец, евхаристическая встреча со Христом, представляет собой, с точки зрения представителей евхаристической экклезиологии, подлинную и единственную опору экклезиологического бытия. Возврат к этой опоре, к этой «исходной точке», представляет собой самоидентификацию Церкви. Здесь — её Отечество, бесконечное начало, источник её бытия. Такая радикализация экклезиологии, акцентирование эсхатологически-евхаристического аспекта в ущерб к исторически-евхаристическому, убивает её внутреннюю, личную историю, историю отношений человека и Бога *внутри Церкви*, сводя понятие об историзме к отношению Церкви с внешним миром.

Определённого апогея эта тенденция достигает в трудах последнего крупного представителя евхаристической экклезиологии — митрополита Иоанна (Зизиуласа). Обращаясь к триадологической тематике в её связи с экклезиологией и опираясь на принцип приоритетности ипостаси над сущностью, он выступает с идеей «конституирования» (установления) Божественной сущности Святой Троицы общением Божественных Лиц[37]. Эта мысль, не имеющая оснований в святоотеческом богословии, служит платформой для экклезиологических (и в том числе исторических, составляющих область богословия истории) выводов: по образу троического бытия[38] и Церковь, «конституирует» своё настоящее из будущего — жизнь Церкви в истории, её «различные установления и служения…

[36] *Афанасьев Н., протопр.* Ей, гряди, Господи Иисусе! // Церковь Божия во Христе. М.: Из-во ПСТГУ, 2015. С. 698.

[37] См., например: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна // Страницы. 1997. № 2. Вып. 1. С. 42, 44. Согласно И. Зизиуласу, Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога», *Letham R.* The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P&R Publishing, 2001. P. 463. Подробнее об этом: *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие Личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014. С. 158–182.

[38] В котором вневременные и предвечные, но при этом личностно иерархичные отношения Лиц Святой Троицы служат прообразом уже временны*х* и исторических отношений внутри Церкви.

не могут быть не связаны самым тесным образом с эсхатологической общиной»[39].

Евхаристия является образом этой общины[40]. Настоящая жизнь Церкви есть проекция её будущей соборно-ипостасной полноты, «состояние после конца — вот, что сообщает бытие началу»[41]. «Онтология эсхатологическая, — полагает митр. Иоанн, — определяет нашу *сущность* не по нашему прошлому, а по будущему»[42].

Рассмотренная в контексте строгих догматических понятий, эта мысль вступает в противоречие с церковным учением об ипостаси Христа Спасителя, которая содержит в себе всю полноту человеческой сущности — всецелой, всесовершенной и всеобоженной человеческой природы, сущности Церкви[43]. Нося в себе вечность[44], ипостась Христа есть, прежде всего, основание Церкви — Его постоянное и живое присутствие, сохраняемое и передаваемое из прошлого через настоящее в будущее.

«Будущее не определяется прошлым»[45], — эти слова, несомненно, встретили бы одобрение догматистов XX века, представителей неопатристического синтеза, если бы в них было заключено понятие об ипостасной свободе человека. «Будущее не зависит от прошлого»[46], — а вот с этим уже вряд ли могли бы согласиться В. Н. Лосский или отец Г. Флоровский, утверждавшие, что хотя будущее и не определяется прошлым, но зависит от него, как от своего источника.

Следующая мысль, вообще довольно типичная для всех представителей евхаристической экклезиологии, показывает, насколько удивительно сочетаются в этом направлении мысли исторические прозрения и недочувствие истории: «Удобное устройство в истории, мирские почести

---

[39] *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 269.

[40] См.: *Там же.*

[41] *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология… С. 195.

[42] *Там же.* С. 198.

[43] Об этом свт. Григорий Нисский говорит так: «Познавший, что Христос есть глава Церкви (Еф. 5 :23), пусть прежде всего размышляет о том, что всякая глава с подлежащим ей телом единоприродна и единосущна (ὁμοφυής ἐστι καὶ ὁμοούσιος)» (*Григорий Нисский, свт.* К Олимпию о совершенстве. PG 46 273A.).

[44] «Слово стало плотию, то есть соделалось Богочеловеком. Истина эта — главная истина Церкви, основание Церкви» (*Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви // Собрание творений: в 4-х тт. М.: Паломник, 2007. Т. 4. С 441.).

[45] *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология… С. 195.

[46] *Там же.* С. 195.

и слава не свойственны её (Церкви) природе. Если Господь её был распят, то и она (Церковь) не может не быть распятой»[47]. Но как возможно имевшее место в истории удивительное сочетание исторического торжества Церкви (в формах воцерковлённой экумены или же отдельных социумов, наподобие Святой Руси), *безусловно временное*, и — кенозис Церкви, её историческое в макромасштабе истории уподобление страданиям и смерти Спасителя? К ответу на этот вопрос данное направление мысли оказывается ещё не готовым.

И вместе с тем, некоторая глубокая правда содержится в позиции представителей евхаристической экклезиологии, поднявших проблему Церкви как совершенного подобия человека Богу. Опасный тезис «Церковь есть не то, что она есть и чем была, а то, чем она будет»[48] заставляет задуматься, а что же такое Церковь во всей многомерности этого понятия. Поиск этой провозглашённой «Церкви» внутри исторической Церкви составляет главную задачу этого направления мысли. Проблема соотношения единой Церкви, Церкви как общины и Церкви как отдельного человека была этим направлением поставлена (с предложением разных вариантов ответов), но, на наш взгляд, не решена.

(Продолжение статьи — в следующем выпуске.)

[47] *Там же.* С. 189.
[48] *Там же.* С. 196.

Источники и литература

1. *Антоний (Сурожский), митр.* Взаимоотношения Церкви и мира с православной точки зрения // Труды: в 2-х тт. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 730–753.

2. *Антоний (Сурожский), митр.* Церковь и Евхаристия // Труды: в 2-х тт. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 466–482.

3. *Афанасьев Н., протопр.* Ей, гряди, Господи Иисусе! // Церковь Божия во Христе. М.: Из-во ПСТГУ, 2015. С. 686–700.

4. *Афанасьев Н., протопр.* Проблема истории в христианстве // Церковь Божия во Христе. М.: Из-во ПСТГУ, 2015. С. 104–112.

5. *Григорий Нисский, свт.* К Олимпию о совершенстве. PG 46 273A.

6. *Дионисий Ареопагит, св.* О церковной иерархии // О церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетейя, 2001. С. 10–181.

7. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1876. СПб., 1877.

8. *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Творения в 8-ми тт. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Отчий дом, 1995. Т. 8. (Репринт: б/м., б/г.).

9. *Иерофей (Влахос), митр.* Впечатления после «Святого и Великого Собора». URL: http://www.pravoslavie.ru/96352.html. (дата обращения: 06.10.2016).

10. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / предисл. протопр. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

11. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 203–298.

12. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна // Страницы. 1997. № 2. Вып. 1. С. 36–47.

13. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 170–202.

14. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005.

15. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви // Собрание творений: в 4-х тт. М.: Паломник, 2007. Т. 4.

16. *Кирилл (Зинковский), иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.

17. *Климент Александрийский.* Педагог. М.; Нью-Йорк, 1996.

18. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклезиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157.

19. *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.

20. *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. 30.09.2015. С. 146–151.

21. *Лосский В. Н.* Господство и Царство (эсхатологический этюд) // Боговидение. Минск, 2007. С. 480–493.

22. *Лосский В. Н.* Соблазны церковного сознания // Боговидение. Минск, 2007. С. 237–243.

23. *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну // О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 51–383, 396–462.

24. *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I–LV // Творения: в 2-х тт. М.: Мартис, 1994. Т. 2.

25. *Мейендорф И., протопр.* Единство Церкви и единство человечества // Живое Предание. М.: Паломник, 2004. С. 205–236.

26. *Мейендорф И., протопр.* Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 39–71.

27. *Мейендорф И., протопр.* Кафоличность Церкви // Живое Предание. М.: Паломник, 2004. С. 28–157.

28. *Мейендорф И., протопр.* Смысл Предания // Живое предание. М.: Паломник, 2004.

29. *Мейендорф И., протопр.* Христианское благовестие и социальная ответственность: православное Предание в истории // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 300–327.

30. *Мейендорф И., протопр.* Что такое Вселенский Собор? // Живое Предание. М.: Паломник, 2004. С. 72–101.

31. *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие Личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.

32. *Мефодий (Зинковский), иером. Кирилл (Зинковский), иером.* Иерархическая антропология преподобного Максима Исповедника. Церковь и время. М., 2013. № 3(64). С. 59–83.

33. *Мефодий (Зинковский) иером., Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер синергии. // Церковь и время. М., 2012. № 4(61). С. 84–86.

34. *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во. О. Абышко, 2014.

35. *Пастырь Ерма* // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 222–247.

36. *Сильвестр, еп. Малеванский,* Опыт православного догматического богословия: в 5 тт. СПб.: Об-во памяти игумении Таисии, 2008. Т. 1.

37. *Симеон Новый Богослов, прп.* Poeta et Theol., Catecheses. Sources chrétiennes, 113.

38. *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.

39. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь — Паломник, 2000.

40. *Софроний (Сахаров), архим.* Человечество и его история // Таинство христианской жизни. М.-Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 173–214.

41. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Москва, Институт русской цивилизации, 2009.

42. *Флоровский Г., прот.* Два завета // Цивилизация и христианство. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 165–181.

43. *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 671–707.

44. *Чурсанов С. А.* Богословское понимание личности как методологическая основа современной православной антропологии // Развитие личности. М.: Изд-во МПГУ, 2006. Ч. 1: № 3. С. 115–138; Ч. 2: № 4. С. 55–70.

45. *Шмеман А., протопр.* Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993. (Репринт: Нью-Йорк, 1954.)

46. *Шмеман А., протопр.* Судьба византийской теократии // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 616–630.

47. *Шмеман А., протопр.* Церковь и история // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С.

48. *Joannes Chrysostomus Scr. Eccl.*, In epistulam ii ad Thessalonicenses (homiliae 1–5). {2062.163} (A. D. 4-5) Volume 62.

49. *Letham R.* The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P&R Publishing, 2001.

Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). **"Forward to the Fathers" or "Back to the Future"? Two Directions in 20th Century Theology.**

While ecclesiology is the main field of study for theological scholarship in the 20th century, the key to contemporary ecclesiology, according to the authors of the present article, may be found in the theology of history. Thus, the main directions of theological thought of the past century are characterized primarily with respect to their relationship to history, that is, what historical patterns may be used to describe the Church, man, and the relations with God and the world. Though this questions seems simple at first glance, attempts at original answers have been formulated in the key directions of theological though by the most noted theologians. Diametrically opposed accents set forth in answering this question, given in such schools of thought at the "neo-patristic synthesis" and "eucharistic ecclesiology", have been subjected to attempts at synthesis, unification and reconciliation by such theologians as Protopresbyter John Meyendorff and Archimandrite Sophronius (Sakharov). This has opened up an opportunity for the creation of a "dogmatic language of ecclesiology" strictly within the bounds of dogmatic thought.

***Keywords*:** unity of the Church, community, Theology of History, philosophy of history, neo-patristic synthesis, eucharistic ecclesiology, eschatology, Tradition, development of theological thought.

Priest Mikhail Legeyev — Candidate of Theology, Assistant Professor at Saint Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

Hieromonk Methodius (Zinkovsky Stanislav Anatolyevich) — Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (rev.methody@yandex.ru).

Hieromonk Cyril (Zinkovsky Yevgeny Anatolyevich) — Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (ierej.cyril@mail.ru).

Иеромонах Афанасий (Букин)

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ МИТРОПОЛИТА ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА)

В статье рассматривается один из базисных принципов, закладываемых митрополитом Пергамским Иоанном (Зизиуласом) в основу своей экклезиологии. Зизиулас предлагает тринитарное видение Церкви. А потому оно может быть рассмотрено в двух аспектах — христологическом и пневматологическом. В данном случае рассматривается христологическая сторона вопроса. Это связано не с ее большей или меньшей важностью, а с хронологическим принципом. Сам Зизиулас именно с этого начинает излагать свою экклезиологическую систему. В связи с этим основные положения его учения о Церкви будут рассмотрены именно в свете христологического видения. Подобный подход позволяет увидеть как положительные, так и отрицательные стороны богословия владыки Иоанна.

Ключевые слова: догматическое богословие, экклезиология, христология, митрополит Иоанн (Зизиулас)

Введение

В XX в. ключевой темой богословских дискуссий была экклезиология. В этих дискуссиях можно выделить две ключевые фигуры, протоиерея Георгия Флоровского и протопресвитера Николая Афанасьева, которые оказали серьезное влияние не только на русскую богословскую мысль и даже не только на православное видение Церкви, но и практически на весь христианский мир.

Одним из их учеников является митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). Протоиерей Георгий Флоровский был его учителем во время учебы в докторантуре Гарварда[1], а от протопресвитера Николая Афанасьева он воспринял идею того, что в качестве центрального явления в бытии Церкви и почти тождественного с ней

Иеромонах Афанасий (Букин Михаил Андреевич) — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской Духовной Академии (mabukin@gmail.com).

[1] См.: Предисловие к русскому изданию // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия: сборник статей по православной экклезиологии. Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. С. 7–8.

выступает Святая Евхаристия[2]. Долгое время Зизиулас был сопредседателем православно-католической комиссии по богословскому диалогу[3], а также на протяжении нескольких десятилетий был преподавателем догматического богословия в различных университетах по всему миру[4]. А потому, учитывая его влияние как преподавателя и видного иерарха, представляется важным быть в курсе его богословского видения.

На данный момент на русском языке имеется мало исследований, посвященных его экклезиологии. Среди них следует особо выделить относительно недавно переведенную на русский язык работу Мирослава Вольфа[5], которая хотя и является весьма подробной и обстоятельной, однако, ввиду конфессиональной принадлежности автора, представляет собой в каком-то смысле взглядом извне. Весьма интересны также работы Андрея Шишкова[6] и Александра Солонченко[7], однако рассматриваемый нами аспект в них либо не затрагивается вовсе, либо упоминается как бы мимоходом.

В данной статье мы хотели бы обратить внимание не столько на отдельные положения экклезиологии Зизиуласа, сколько на то, какие принципы он закладывает в основу этих положений, а именно на христологические основания богословской системы владыки Иоанна.

---

[2] См.: *Александров В. В.* Богословие отца Николая Афанасьева // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: сборник статей. М., 2015. С. 43.

[3] См.: Архиепископ Иов (Геча) сменил митрополита Иоанна (Зизиуласа) на посту сопредседателя православно-католической комиссии по богословскому диалогу // Агентство религиозной информации «Благовест-Инфо». URL: http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=68627 (дата обновления: 30.06.2016; дата обращения: 29.09.2016).

[4] См.: Предисловие к русскому изданию // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия… С. 8–9.

[5] *Вольф М.* По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы. Черкассы, 2012.

[6] *Шишков А. В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. / СПб, 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 32–40; *Он же.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. / М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. Серия I: Богословие. Философия. Вып. 1 (57). С. 25–38.

[7] *Солонченко А.* Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Портал Богослов.Ru. Ч. 1. URL: http://www.bogoslov.ru/text/4415073.html; Ч. 2. URL: http://www.bogoslov.ru/text/4428043.html; Ч. 3. URL: http://www.bogoslov.ru/text/4441793.html; Ч. 4. URL: http://www.bogoslov.ru/text/4458121.html.

Основные положения

Вслед за протоиереем Георгием Флоровским[8] он делает особый акцент на связи экклезиологии с христологией, даже предлагая взгляд на учение о Церкви как на органический раздел христологии[9]. Это не означает, что в экклезиологии отрицается фундаментальное положение, занимаемое Святым Духом и в целом Святой Троицей, которая является основанием Церкви. Здесь, по мнению владыки Иоанна, вопрос ставится несколько иначе, речь идет о том, с чего следует начинать при рассмотрении Церкви: «с феномена Церкви как "общества", или со значения личности Христа как Воплощенного Слова, Который содержит в Самом Себе "многих"? Этот вопрос имеет жизненную важность для изучения единства Церкви»[10]. *Таким образом, христология является тем основанием, с которого следует начинать разговор о единстве Церкви.*

Зизиулас указывает на раннехристианское понимание Господа Иисуса Христа как центра единства кафолической Церкви, распространенной по всему миру. И именно с Ним должно соотносить епископов, возглавляющих местные Церкви во всех концах земли[11]. *Единство вселенской Церкви состоит не во взаимном дополнении частей или в демократическом союзе большинства, но в совпадении в «мысли*[12] *Иисуса Христа»*[13] *епископов отдельных местных Церквей*[14].

По мнению одного из исследователей богословия владыки Иоанна, «в основе всего учения митрополита Иоанна (Зизиуласа) лежит диалектика "одного" и "многих". Все части его богословской системы демонстрируют ориентацию на отношения между "одним" и "многими"»[15]. И это очень близко к правде. В связи с христологическим видением

[8] См.: *Флоровский Г. В., прот.* Христос и Его Церковь. С. 601–602. Сам Зизиулас ссылается на работу отца Георгия «Le Corps du Christ vivant» в книге La sainte Église universelle. Confrontation oecumenique, 1948, P. 12. Cf.: *Zizioulas J. D.* Eucharist, Bishop, Church. P. 16; P. 35, note 39.

[9] Cf.: *Zizioulas J. D.* Eucharist, Bishop, Church. P. 15.

[10] Ibid. P. 16.

[11] Cf.: Ibid. P. 162.

[12] Зизиулас, цитируя эти слова, оставляет непереведенным греческое слово γνώμη, которое можно перевести как ум, сознание, мысль, воля (См.: Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М., 1958. Т. I. С. 327–328).

[13] *Игнатий Антиохийский, сщмч.* Послание к Ефесянам. Гл. III // Писания мужей апостольских. СПб., 2007. С. 387.

[14] Cf.: *Zizioulas, J. D.* Eucharist, Bishop, Church. P. 154.

[15] См.: *Солонченко А.* Исторические и богословские предпосылки…

митрополит Иоанн рассматривает Церковь как корпоративную Личность Христа, включающую в Себя многих[16]. По его мнению, в исторических основаниях Церкви и Божественной Евхаристии глубоко укоренена взаимосвязь последней с сознанием того, что *благодаря Евхаристии «многие» объединяются не в какое-то абстрактное единство, но в Тело Христово* (см. 1 Кор 10:16; 12:27; Еф 1:23; 4:12–16; 5:30; Кол 1:18–24). И тем самым многие формируют не нечто одно, а именно «одного Господа» (Еф 4:5)[17].

Как полагает Зизиулас, эта взаимосвязь «многих» и «Одного», указывает на то, что исторические основания единства в Евхаристии восходят к иудео-христианской традиции раба Божия или раба Господня, соотносящейся с сознанием своего единства народом Израиля, с которой, по его мнению, ассоциировал себя Иисус Христос[18]. Владыка указывает на то, что в Евангелии от Луки (Лк 22:37) (ср. Ис 53:12) Господь определенно соотносит Себя с личностью раба Божия, как и в прочих местах, связанных со страданиями Иисуса Христа, а также на удивительное соответствие истории раба Божия со страданиями Господа (Мф 27:38 или Мк 15:27 или Лк 23:32, 39 в соотнесении с Ис 53:9)[19]. Если для синоптиков в этом отношении наиболее характерным является обращение к образу раба Божия, то евангелист Иоанн Богослов в евхаристическом контексте использует образ Сына Человеческого (см. Ин 6). Однако при различии терминологий налицо единое сознание того, что *в Евхаристии «многие» становятся «Одним», а «Один» включает «многих» — народ Божий*[20]. Таким образом, утверждает Зизиулас, связь Евхаристии с пониманием единства «многих» с «Одним», предлагающим Себя от их имени, «является столь же древней, сколь и само христианство»[21]. Исходя из этого, он считает возможным говорить о «корпоративной личности»[22]

---

[16] Cf.: *Doyle D. M.* Communion Ecclesiology: Vision and Versions. Maryknoll, New-York, 2000. P. 160.

[17] Cf.: Zizioulas J. D. Eucharist, Bishop, Church. P. 54.

[18] Cf.: Ibid.

[19] Cf.: Ibid. P. 71, note 47.

[20] Cf.: *Zizioulas J. D.* Biblical aspects of the Eucharist // Eucharistic Communion and the World. P. 13–14.

[21] *Zizioulas J. D.* Eucharist, Bishop, Church. P. 54.

[22] В различных русских изданиях работ Зизиуласа и исследователей его богословия приводятся различные переводы этого термина: «коллективная личность» (См.: *Вольф М.* По подобию нашему. Церковь как образ Троицы. С. 87, прим. 11), «совокупная личность» (См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. С. 134) и, наконец, «корпоративная личность» (См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. С. 145,

Христа[23], используя терминологию, предложенную библеистом Генри Робинсоном[24], для объяснения такой особенности семитского мышления, как естественный переход от «одного» ко «многим» и наоборот[25].

В отношении Христа речь идет о Его восприятии с одной стороны как индивидуальности — открывшего Себя миру исторического Иисуса Христа, воплощенного Бога-Слова, а с другой стороны — Христа как Церкви[26]. Эта концепция является ключевой для понимания экклезиологии митрополита Иоанна, однако, как отмечает М. Вольф, даже его ученик и толкователь Пол Макпартлан, указывает на недостаточную ясность этой концепции в ее приложении ко Христу[27]. «Многие» в лице Церкви и «Один» Христос становятся одним Телом Христовым именно в Евхаристии, в ней расстояние между Христом и Церковью перестает существовать[28]. Поэтому в экклезиологии Зизиуласа именно Евхаристия занимает центральное место как идеальное Таинство единства и видимое воплощение тайны Церкви[29].

Являясь экклезиологическим действием, Евхаристия выявляет Церковь, и потому Зизиулас считает неоправданным служение Литургий отдельно для учащихся, или детей, или представителей какой-нибудь профессии, потому что *в церковной общине должны преодолеваться все естественные и социальные разделения*[30]. Совершение таких Литургий нарушает единство Церкви. Не могут быть экклезиологическими в Церкви и такие явления как филетизм или национализм, это опять же вносит

прим. 7). Мы решили отдать предпочтение последнему, с одной стороны как наиболее часто встречающемуся, а с другой стороны как филологически более оправданному, т. к. в нем пусть и в заимствованной из латинского форме сохраняется понятие тела (corpus), которое является важным для понимания экклезиологии в целом и богословия владыки Иоанна в частности.

[23] Cf.: *Zizioulas J. D.* The Mystery of the Church in Orthodox Tradition // The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. P. 142.

[24] Зизиулас ссылается на его работу: *Robinson W. H.* The Hebrew Conception of Corporate Personality. Berlin, 1936. См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. С. 145, прим. 7.

[25] См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. С. 134.

[26] См.: *Шишков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии. С. 30.

[27] См.: *Вольф М.* По подобию нашему. Церковь как образ Троицы. С. 86, прим. 11.

[28] См.: Там же. С. 120.

[29] См.: Там же. С. 86.

[30] См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие // Церковь и Евхаристия. С. 283.

в нее разделение, упраздняет единство[31]. Если на евхаристическом собрании имеет место какого-либо рода дискриминация, возвышение одних над другими, или ограничение по отношению к какой-либо группе лиц по национальному, половому, социальному, возрастному или профессиональному признаку, то оно с точки зрения владыки не может быть в подлинном смысле названо Евхаристией[32].

Единство Церкви никогда не является единством нас в противоположность к ним, но это такое единство, при котором я имею свое бытие, мы имеем наше бытие и они имеют свое бытие, но при этом все мы одно во Христе[33]. Хотя существуют церковные объединения, доступные для социологического исследования, они никоим образом не являются основанием церковного единства, а скорее являются проявлениями единства во Христе, если, конечно, они не противопоставляют себя Церкви. Вот почему святой может быть отделен от конкретной «общины», однако находиться в подлинном кафолическом единстве с Церковью. Церковь при этом не является каким-то новым сообществом, наряду с другими сообществами, противопоставляя себя им; она не представляет собой и «третью расу», наряду с «еврейскими» и «греческими» сообществами, так же как христиане не составляют некий биологически третий пол, ни мужской, ни женский. *Экклезиологическое бытие, таким образом, в самом себе включает полноту многообразия истинного бытия, оно усваивает без поглощения все разнообразие форм бытия*[34].

Только при рассмотрении Евхаристии как откровения Церкви в ее идеальном и историческом единстве, а епископа в первую очередь как того, кто возглавляет евхаристическое собрание, которое объединяет Церковь Божию в пространстве и времени, можем мы распознать в каждом из них их глубокое экклезиологическое содержание[35]. Тогда из единства Церкви в Евхаристии вытекает и ее единство в епископе[36]. Очень важным считает Зизиулас тот факт, что в ранней Церкви, особенно у сщмч. Игнатия Антиохийского, заметен сильный акцент на необходимости сохранения

---

[31] См.: *Он же.* Вместо послесловия: о явлении Церкви в истории // Церковь и Евхаристия… С. 316.

[32] См.: *Он же.* Бытие как общение. С. 261, в т. ч. прим. 11.

[33] Cf.: *Brown A.* On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology // The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church. P. 75.

[34] Cf.: Ibid. P. 75.

[35] Cf.: *Zizioulas J. D.* Eucharist, Bishop, Church. P. 14.

[36] Cf.: Ibid. — P. 68.

одной Евхаристии, под руководством одного епископа, совершаемой на одном престоле[37]. И как он показывает, это не мечтательные рассуждения, а подлинная реальность первых веков[38]. Причем такое мышление сохранялось и впоследствии после возникновения приходских общин, возглавляемых пресвитерами. Так или иначе, но в совершаемой ими Евхаристии всегда обозначалась[39] и по сей день обозначается связь с Литургией епископа, возглавляющего епархию. Пресвитер совершает Евхаристию от имени епископа, который остается единственным подлинным главой тела Церкви Божией. Как он образно выражается, *отдельные седалища сопрестолия (σύνθρονος), рассеялись, но не сформировали отдельных центров евхаристического единства, они стали радиусами того же самого круга вокруг единственного центра, занимаемого епископом*[40].

Ключевая проблема

Кроме того, на епископа Зизиулас переносит концепцию «корпоративной личности», предложенную им для рассмотрения взаимоотношений Христа и Церкви. Сам он говорит, что возможность того, что в епископе «один» становится «многими», а «многие» становятся «одним», является тайной христологии и пневматологии, тайной Церкви и одновременно тайной Евхаристии[41]. Исследователи отмечают, хотя напрямую это и не утверждается владыкой Зизиуласом, что, епископ в его богословской системе становится корпоративной личностью своей общины[42].

Согласно П. Макпартлану[43], мы можем усмотреть некоторую эволюцию взглядов митрополита Иоанна. Если в 1969 г. он говорит о том, что «епископская коллегиальность есть не коллективное единство, а единство в тождестве»[44], то уже в 1982 г. он утверждает, что как отдельные

[37] Ср., напр., *Игнатий Антиохийский, сщмч.* Послание к Филадельфийцам. Гл. IV. // Писания мужей апостольских. С. 426.

[38] Cf.: *Zizioulas J. D.* Eucharist, Bishop, Church. P. 159.

[39] Cf.: Ibid. P. 220–225.

[40] Cf.: Ibid. P. 227.

[41] Cf.: *Zizioulas J. D.* The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist // Eucharistic Communion and the World. P. 108–109.

[42] См.: *Шишков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии. С. 31; *Вольф М.* По подобию Нашему… С. 136; *McPartlan P.* The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue. USA, 2006. P. 186.

[43] Cf.: *McPartlan P.* The Eucharist Makes the Church. P. 203–211.

[44] *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. С. 171.

члены общины местной Церкви объединяются в «одном» епископе, являющем собой Христа, так и «многие» местные Церкви должны объединяться в одну, чтобы их Евхаристия была экклезиологически верна[45]. При этом принцип «одного» и «многих» распространяется не только на епископа, который собирает в себе многих членов своей общины. Первый среди епископов области в соответствии с 34-м правилом свв. Апостолов делает то же самое на уровне митрополичьего округа[46]. Нечто подобное Зизиулас допускает и на уровне вселенской Церкви[47]. Однако это не право юрисдикционной власти над другими общинами, а скорее координационное право регуляции отношений между всеми общинами[48]. *Он видит допустимым первенство на вселенском уровне при условии, что при этом каждая местная Церковь распознается как кафоличная, т. е. полноценная и самостоятельная, и вместе с тем проявляется единство и единственность Церкви во всем мире.* В таком случае служение вселенского primus было бы не только полезным, но даже необходимым для единой Церкви[49]. При этом П. Макпратлан подчеркивает, что *следует с осторожностью говорить о переносе Зизиуласом принципа «корпоративной личности», действующего в отдельно взятых местных Церквях на местные Церкви по всему миру*[50].

Заключение

В заключение следует отметить, что экклезиологические воззрения митрополита Зизиуласа основаны на идее того, что христология лежит в основании церковного единства. При этом, по сути, в основе этого видения лежат библейские концепции раба Божия (или раба Господня) и Сына Человеческого, перенося которые на взаимоотношения Христа и Его Церкви, Зизиулас переформулирует в единую концепцию «одного»

[45] Cf.: *Zizioulas J. D.* The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist. P. 109.

[46] Cf.: *Zizioulas J. D.* Primacy in the Church: An Orthodox Approach // The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. P. 269.

[47] Критику этого видения митрополита Зизиуласа можно увидеть в документе, принятом на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 года. См.: Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» // Патриархия.ru. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html (дата обновления: 26.12.2013; дата обращения: 01.02.2016).

[48] Cf.: Ibid. P. 270.

[49] Cf.: Ibid. P. 273.

[50] Cf.: *McPartlan P.* The Eucharist Makes the Church. P. 209.

и «многих». Исходя из этого, им формулируются следующие положения. Единство Церкви заключается в христоцентричном единомыслии епископов, возглавляющих церковные общины. Разделение епархии на приходы под управлением пресвитеров не упраздняет единства в епископе. Состоя из многочисленных членов, Церковь становится единой в Едином Христе посредством Евхаристии, более того в ней Церковь и Христос становятся тождественными. Как не разделяется Христос, так не должна разделяться Евхаристия, по какому бы то ни было социальному или естественному принципу. Несколько выходя за рамки собственно христологии, владыка Зизиулас переносит принцип «один–многие» на епископа и даже на Вселенскую Церковь, это положение его богословской системы следует назвать наиболее спорным и наименее богословским обоснованным.

Источники и литература

Источники

1. Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в Синодальном переводе с комментариями и приложениями). М.: РБО, 2008. 2047 с.

2. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 280 с.

3. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2012.

4. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия: сборник статей по православной экклесиологии / Пер. с греч. Иером. Леонтия (Козлова). Богородице-Сергиева Пустынь, 2009.

5. Писания мужей апостольских / предисл. Р. Светлова. СПб.: Амфора, 2007.

6. *Zizioulas J. D.* Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries / trans. by E. Theokritoff. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2001.

7. *Zizioulas J. D.* Eucharistic Communion and the World / ed. by L. B. Tallon. London: T&T Clark, 2011.

8. *Zizioulas J. D.* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / ed. by fr. Gregory Edwards. — 1st ed. — Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010.

Литература

9. *Александров В. В.* Богословие отца Николая Афанасьева // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: сборник статей / Протопресвитер Николай Афанасьев; [сост. А. А. Платонов; сост, пер., ред. В. В. Александров; пер. свящ. Ф. Парфенов]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 23–46.

10. *Вольф М.* По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы / пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2012.

11. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий, под. ред. С. И. Соболевского. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

12. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3 т. / М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. Т. 1: очерки из истории догмата о Церкви.

13. *Флоровский Г. В., прот.* Христос и Его Церковь // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение / Общ. ред. В. Писляков. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 600–615.

14. *Шишков А. В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб, 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 32–40.

15. *Шишков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. Серия I: Богословие. Философия. Вып. 1 (57). С. 25–38.

16. *Brown A.* On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology // The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church.

17. *Doyle D. M.* Communion Ecclesiology: Vision and Versions / Maryknoll, New-York: Orbis Books, 2000.

18. *McPartlan P.* The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue / 2nd edition. USA, VA, Farefax: Eastern Christian Publications, 2006.

Электронные ресурсы

19. Архиепископ Иов (Геча) сменил митрополита Иоанна (Зизиуласа) на посту сопредседателя православно-католической комиссии по богословскому диалогу // Агентство религиозной информации «Благовест-Инфо». — URL: http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=68627 (дата обновления: 30.06.2016; дата обращения: 29.09.2016).

20. Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» // Патриархия.ru. — URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html (дата обновления: 26.12.2013; дата обращения: 01.02.2016).

21. *Солонченко А.* Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Портал Богослов.Ru. — Ч. 1. — URL: http://www.bogoslov.ru/text/4415073.html (дата обновления: 02.02.2015; дата обращения: 12.10.2015).

22. *Солонченко А.* Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Портал Богослов.Ru. — Ч. 2. — URL: http://www.bogoslov.ru/text/4428043.html (дата обновления: 10.02.2015; дата обращения: 12.10.2015).

23. *Солонченко А.* Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Портал Богослов.Ru. — Ч. 3. — URL: http://www.bogoslov.ru/text/4441793.html (дата обновления: 19.02.2015; дата обращения: 12.10.2015).

24. *Солонченко А.* Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Портал Богослов.Ru. — Ч. 4. — URL: http://www.bogoslov.ru/text/4458121.html (дата обновления: 04.03.2015; дата обращения: 12.10.2015).

Hieromonk Athanasius (Bukin). **Christological background of the ecclesiology of John Zizioulas, metropolitan of Pergamon.**

The author investigates the basic principles of the ecclesiology of John Zizioulas. He proposes a Trinitarian view of the Church. So it may be examined from two directions: the Christological and the pneumatological. In this article, the Christological aspect is considered. It is not because of its any greater importance, but simply due to chronological order. Zizioulas himself starts to develop his ecclesiological system with this aspect. Therefore the main positions of his doctrine of the Church are considered from the Christological point of view. Such an approach allows one to see both positive and negative aspects of the theology of John Zizioulas.

Keywords: systematic theology, ecclesiology, Christology, John Zizioulas.

Hieromonk Athanasius (Bukin) — Master of Theology, postgraduate student at Saint Petersburg Theological Academy (mabukin@gmail.com).

А. А. Волков

ЕПИСКОП ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ И ЕГО ТРАКТАТ DE ECCLESIASTICIS OFFICIIS КАК ИСТОЧНИК СВЕДЕНИЙ О ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

В статье рассказывается о латинском отце Церкви и христианском писателе конца VI — начала VII в. епископе Исидоре Севильском. Указываются основные этапы его биографии, а также кратко повествуется о литературном наследии святого Исидора. Основная часть статьи посвящена трактату De ecclesiasticis officiis — своеобразной средневековой энциклопедии христианского богослужения. Несмотря на то, что Исидор Севильский написал данное сочинение в молодые годы, De ecclesiasticis officiis является одним из важнейших его произведений для исследователей истории богослужения. Именно в этом трактате содержатся ценные сведения о литургической практике на территории Пиренейского полуострова, которые невозможно почерпнуть из других источников. В статье описываются события, связанные с возникновением этого произведения, дается его общая характеристика, раскрываются его содержание и структура. Акцент делается на тех главах, которые имеют непосредственное отношение к литургической традиции Испанской Церкви и свидетельствуют о ее древних обрядах, и прежде всего о таинствах Евхаристии и Крещения.

Ключевые слова: история богослужения, латинская литургика, испано-мосарабский обряд, вестготский обряд, Исидор Севильский.

Сведений о древнем христианском богослужении, практиковавшемся на территории Пиренейского полуострова и примыкающих к нему областей, сохранилось немного. Самые ранние литургические книги, отражающие эту богослужебную практику, которую в научной литературе принято называть испано-моса́рабским обрядом, восходят к концу VII — началу VIII в.[1] Информацию о более раннем периоде можно почерпнуть из актов Толедских и некоторых других древних испанских церковных Соборов, которые упоминают ту или иную особенность

Андрей Алексеевич Волков — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия (andrew@canto.ru).

[1] Древнейшей книгой является Вестготский орационал Verona, Bibl. Capit., cod. LXXXIX. Рукопись содержит тексты богослужения суточного круга, а также три формуляра мессы. Издания: Orational Visigótico / ed. J. Vives, J. Claveras. Barcelona, 1946. 434 p. (орационал); Les misses dels folis preliminars de l'Oracional hispánic de Verona / ed. M. S. Gros // Miscel·lània Litúrgica Catalana. Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1978. Vol. I. P. 53–68 (мессы).

богослужения. Одним из наиболее ценных источников по ранней истории литургической традиции Пиренейского полуострова является сочинение святого Исидора, епископа Севильского (Гиспальского, лат. Isidorus Hispalensis, ок. 560 — 4.04.636), озаглавленное им De ecclesiasticis officiis («О церковных служениях»)[2].

Исидор Севильский принадлежал к знатному роду и происходил из аристократической романо-испанской семьи. Еще до его рождения родители Исидора вместе со старшими детьми Леандром, Фульгенцием и Флорентиной переселились из Нового Карфагена (в наст. время г. Картахена) в столицу провинции Бетика — Гиспалис (Севилью). Согласно источникам, отец Исидора, Севериан, состоял на государственной службе у вестготского короля и, возможно, был губернатором Карфагенской провинции. Переселение в Гиспалис произошло около 554 г. или чуть ранее. Вскоре после рождения Исидора его отец умер, а мать вместе с дочерью Флорентиной избрали монашеский путь в одном из монастырей провинции. Исидор был оставлен на попечение старшего из братьев — Леандра[3].

Леандр позаботился не только о воспитании, но и о хорошем образовании Исидора, став его наставником в светских и церковных науках. После того как Леандр был избран епископом Гиспалиса, Исидор продолжил обучение в епископской школе при кафедре брата. Средневековые источники сообщают, что он проявлял необыкновенное усердие к занятиям: освоил гуманитарные и точные науки, преподававшиеся в то время, изучил философию и богословие, а также овладел латинским, греческим и еврейским языками. Около 590 г. Исидор поступил в монастырь, а через какое-то время стал помогать епископу Леандру в церковных делах. В 599 г., во время болезни старшего брата, по его воле Исидор фактически стал исполнять обязанности епископа. После смерти Леандра в 600 г. Исидор был выбран его преемником на кафедре, став епископом Гиспалиса и митрополитом Бетики. В это время он инициировал масштабную работу по созданию церковных школ и образованию духовенства не только в своей епархии, но и во всем Вестготском королевстве.

[2] Издано Ж. П. Минем в 83-м томе Латинской патрологии: PL 83. Col. 737–778 (liber primus), 777–826 (liber secundus); новое издание: Sancti Isidori Episcopi Hispalensis. De ecclesiasticis officiis / ed. Ch.M. Lawson // CCSL CXIII. Turnholti: Brepols, 1989. 160 p.

[3] См.: *Crouch J. T.* Isidore of Seville, St. // The New Catholic Encyclopedia: in 15 vol. Detroit [etc.]: Gale, 2003. Vol. 7. P. 602–605; *Фокин А. Р.* Исидор Севильский // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2011. Т. 27. С. 224–238.

Будучи епископом, Исидор Севильский вел активную церковную и государственную деятельность. Он принимал участие в работе церковных Соборов и был председателем на двух из них — в 619 г. в Гиспалисе и в 633 г. на IV Соборе в Толедо. Светские правители, и в том числе вестготские короли, считали необходимым иметь с ним хорошие отношения, а в важных политических решениях опирались на его поддержку.

Святой Исидор умер в Гиспалисе в возрасте примерно 76 лет, после продолжительной болезни[4]. Согласно дошедшим до нас известиям, в последние дни жизни он занимался благотворительностью, ежедневно принимал множество нищих и нуждающихся у себя в епископской резиденции. Перед смертью он публично исповедался, испросил прощения у окружающих и близких и повелел раздать свое имущество нищим. Умер Исидор 4 апреля 636 года. Почитание его как святого возникло на территории Пиренейского полуострова до Великого Раскола 1054 г. и зафиксировано в древних литургических календарях[5].

Литературное наследие Исидора Севильского обширно. Он оставил после себя энциклопедические, экзегетические, догматико-полемические, церковно-канонические, аскетические, исторические сочинения[6]. Наиболее известны его работы: Etymologiae sive Origines («Этимологии, или Начала»), De natura rerum («О природе вещей»), De fide catholica contra Iudaeos (рус. «О вере кафолической против иудеев»), Differentiis, состоящая из двух частей — De differentiis verborum и De differentiis rerum («О различии слов» и «О различии вещей»), Sententiae («Сентенции»), а также Chronicon и Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Sveborum («Хроники» и «История готов, вандалов и свевов»). Исидор хорошо знал труды латинских авторов разных эпох; благодаря своей образованности и начитанности он по праву считается одним из крупнейших ученых раннего Средневековья. Его нередко называют основателем средневекового энциклопедизма. В ряду работ святого Исидора трактат De ecclesiasticis officiis является своеобразной краткой энциклопедией

[4] *Crouch J. T.* Isidore of Seville, St... P. 603; *Фокин А. Р.* Исидор Севильский... С. 227.

[5] Память святого Исидора указана в списке Кордубского календаря 961 г. и в других древних рукописях мосарабского периода. См.: *Férotin M.* Étude sur neuf calendriers mozarabes // Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle / ed. M. Férotin. Paris, 1904. P. 450–497. (Codex G).

[6] На русском языке обзор основных сочинений Исидора Севильского с краткой характеристикой каждого из них см.: *Фокин А. Р.* Исидор Севильский... С. 228–234.

церковного богослужения. Это сочинение представляет исключительный интерес для тех, кто желает получить информацию по древней литургической традиции Испании «из первых рук». Сведения из него впоследствии были включены в шестую и седьмую книги «Этимологий».

Трактат De ecclesiasticis officiis был составлен святым Исидором в молодости, во время учебы в епископской школе при Севильской кафедре. Точное время написания трактата выяснить не представляется возможным, однако известно, что это произошло в период между III и IV Толедскими Соборами[7]. В настоящее время его датируют промежутком между 589 и 615 гг. Как следует из предисловия[8], св. Исидор начал работать над трактатом по просьбе епископа Фульгенция (скорее всего, речь идет о его старшем брате). Фульгенция интересовали сведения об источниках церковной богослужебной традиции и о христианских учителях, которыми они были введены. В ответ св. Исидор посылает сочинение, составленное, как он утверждает, на основе трудов «древнейших авторов», снабженное его собственными комментариями. Как признает автор, характерной чертой его трактата является систематичность и краткость изложения, «для укрепления авторитета веры»[9]. Язык сочинения ясен и прост, что является свойством почти всех его ранних работ[10].

Литературная традиция, очень хорошо известная св. Исидору, повлияла на это произведение. Не вызывает никакого сомнения, что ему был знаком трактат Цицерона De officiis[11], равно как и одноименное произведение епископа Амвросия Медиоланского[12]. От содержащейся в риторическом трактате Цицерона совокупности этических норм, необходимых для благородного выполнения обязанностей, присущих публичной службе, святой Амвросий в своем своде духовных наставлений перешел к нормам, необходимым для достойного исполнения христианских правил. Заимствовав название «De officiis» и дополнив его уточнением

[7] III Толедский Собор состоялся в 589 г., IV Толедский Собор — в 633 г.

[8] Epistola missoria. PL 83. Col. 737.

[9] Idem.

[10] *Crouch J. T.* Isidore of Seville, St…

[11] *M. Tulli Ciceronis.* De officiis / ed. M. Winterbottom. Oxford, New York: Typogr. Clarendoniano, 1994. XVIII, 172 p. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

[12] *Ambrose.* De Officiis: in 2 vol. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary / ed. I. J. Davidson. Oxford: Oxford University Press, 2002. XXV, 982 p. (Oxford early Christian studies).

«ecclesiasticiis», Исидор Севильский использовал оба трактата в качестве общей модели для своего собственного сочинения[13].

Одним из основных источников для св. Исидора, как становится видно при знакомстве с произведением, являются тексты Библии. Автор использует авторитет Священного Писания, ссылаясь как на Ветхий, так и на Новый Завет и часто цитируя их. Помимо библейских книг, источниками для сочинения послужили труды христианских писателей, известные святому Исидору. Он не всегда называет имена конкретных авторов и не приводит их тексты дословно, но в строках его сочинения безошибочно угадываются мысли Киприана Карфагенского, Иеронима Стридонского, Григория Богослова, Иоанна Кассиана и других, а более всего — Августина Иппонского[14]. Скорее всего, речь идет о тех авторах, с которыми он мог познакомиться в библиотеке кафедрального собора во время своего обучения и многие сочинения которых, по свидетельству его биографов, он мог цитировать наизусть[15].

Труд предваряется кратким посланием, обращенным к епископу Фульгенцию. Затем следует первая книга, под названием De origine officiorum («О происхождении служб»), состоящая из 45 глав. После небольшого предисловия Исидор последовательно рассказывает о храме и богослужении, различных элементах церковных служб, суточном круге, церковном годе и постах. Вторая книга — De origine ministrorum («О происхождении служителей») состоит из 27 глав. В целом она посвящена церковным служителям и различным группам верующих, участвующих в богослужении. С первого взгляда кажется, что, разделяя трактат на две книги, автор хотел последовать одному из классических приемов риторики, отдельно рассказав «о вещах» и отдельно — «о персонах» (лат. De rebus и De personis)[16]. Однако по мере чтения становится видно, что Исидор не придерживался этого принципа слишком строго.

Повествование начинается с объяснения, что означает слово «христианин», а также что такое «Церковь» и почему она называется «кафолической» (книга I, глава 1). Очевидно, что Исидор считает необходимым,

[13] *Pinell J.* El tratado de Isidoro // Liturgia hispánica. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998. P. 108–111.

[14] Idem.

[15] *Фокин А. Р.* Исидор Севильский... С. 225.

[16] *Pinell J.* El tratado de Isidoro... P. 109.

прежде чем перейти к рассказу о богослужении, дать соответствующие разъяснения о сообществе людей, которые его совершают. Следующая глава посвящена храму в библейском понимании (I, 2).

Затем речь идет о хоре как о группе церковных певчих (I, 3). Святой Исидор отсылает читателя к эпизодам из священной истории, и прежде всего — к переходу Моисея через Красное море во время бегства евреев из Египта. За повествованием о певчих следует разъяснение о видах песнопений: Исидор последовательно рассказывает о «песнях», «псалмах», «гимнах», «антифонах», «молитвах» и «респонсориях» (I, 4–9). В этих главах он не ограничивается примерами из Священного Писания и прибегает к свидетельству древней церковной традиции. Повествуя о псалмах, Исидор упоминает блаженного Августина, первый раз прямо ссылаясь на его «Исповедь». В главе о «гимнах» он упоминает епископов Илария Пиктавийского и Амвросия Медиоланского. Далее он демонстрирует свою осведомленность о происхождении антифонного пения у греков и латинян и рассказывает о способе респонсорного исполнения. Установление церковной молитвы Исидор прямо возводит ко Христу, указывая на то, как Он научил Своих учеников молитве «Отче наш» (Мф 6:9–13 и Лк 11: 2–4).

В трех следующих главах говорится о Священном Писании (I, 10–12). Исидор повествует о публичном чтении библейских книг за богослужением, о делении на Новый и Ветхий Завет и о библейских авторах. Здесь же он касается вопроса канона Священного Писания. Говоря о Библии, святой Исидор дает в этих главах гораздо более подробные разъяснения, чем в начале книги.

Раскрыв тему Священного Писания, Исидор Севильский возвращается к богослужебной практике. Глава, которая следует далее, называется De laudibus («О хвалах»; I, 13). Фактически, это первая глава, в которой автор прямо касается литургической традиции древней Испанской Церкви[17]. После изложения общих вопросов, связанных с хвалебными

[17] Обращает на себя внимание тот факт, что последовательность начальных глав сочинения (4–12), несмотря на то, что в них прямо не говорится о богослужении древней Испании, в целом согласуется с устройством испанской Евхаристии. В литургических книгах испано-мосарабского обряда чин мессы начинается с пения псалмического антифона, затем исполняется гимн Gloria и следует молитва, далее читается Священное Писание из книг Ветхого и Нового Завета, которое сопровождается пением библейских песен и псалмов. После чтения Евангелия следует хвалебный антифон с пением «Аллилуия», как об этом пишет святой Исидор в главе 13. Подробнее об устройстве и содержании мессы испано-мосарабского обряда см.: *Волков А. А.* Чинопоследование литургии оглашенных по печатному мосарабскому миссалу 1500 г. // Религиоведение. Благовещенск, 2015. № 1. С. 3–14.

песнопениями и со смыслом пения «Аллилуия», он переходит к конкретным богослужебным обрядам. Упомянув о хвалебном пении в литургической традиции Северной Африки, он говорит о песнопении, используемом на мессе современного ему испанского обряда. Исидор указывает, что пение хвалы с «Аллилуия» во все время года, кроме периода Четыредесятницы, является древней испанской традицией[18]. Также он уточняет структуру хвалебного песнопения: возглашению «Аллилуия» предшествует псалмический стих[19]. Это свидетельство Исидора Севильского согласуется с содержанием сохранившихся литургических книг испано-мосарабского обряда. Laudes — именно так называется песнопение, которое исполняется в этом месте на мессе после чтения Священного Писания[20].

Затем Исидор повествует о приношении Даров (I, 14). Он не пишет в трактате прямо, что приношение следует за хвалебным песнопением. Однако он расположил главы так, что последовательность излагаемых тем совпадает с последовательностью соответствующих элементов евхаристического богослужения. Это подтверждается и дальнейшим текстом трактата, описывающим молитвы, следующие за приношением, в том порядке, в котором они исполняются на мессе.

Следующая часть сочинения является одним из наиболее важных литургических свидетельств Исидора Севильского. Речь идет о главе, названной De missa et orationibus («О мессе и молитвах»; I, 15). В ней последовательно, одно за другим, описываются семь молитвословий, составляющих важнейшую часть Литургии верных. Первой называется oratio admonitiones, смысл которой состоит в увещевании народа к молитве. Затем следует воззвание к Богу о принятии молений и приношений. Третья — молитва о здравствующих, принесших дары, и об усопших. Четвертая — молитва о примирении друг со другом перед целованием мира. Пятая молитва называется «возношение для освящения приношения». Исходя из известного нам по литургическим рукописям устройства этой

[18] «Verumtamen apud nos secundum antiquam Hispaniarum traditionem praeter dies jejuniorum, vel Quadragesimae omni tempore cantatur Alleluia» (PL 83. Col. 751).

[19] «Quod vero post consummatam psalmorum, sive lectionum praedicationem Alleluia in fine cantatur» (Ibid.).

[20] Такое положение песнопения засвидетельствовано во всех рукописях и печатных изданиях литургических книг испано-мосарабского обряда. Структура песнопения в богослужебных книгах также совпадает с описанием святого Исидора: оно состоит из псалмического стиха и припева «Аллилуия». Подробнее см.: *Волков А. А.* Чинопоследование литургии оглашенных... С. 8.

части мессы можно понять, что речь идет о первой молитве анафоры. Но далее Исидор указывает на пение Hosanna in excelsis, из чего становится ясно, что под пятой молитвой на самом деле подразумеваются два (или даже три, с учетом Oratio post Sanctus) элемента анафоры. Шестая молитва названа автором confirmatio sacramenti («утверждение», «уверение», или «подтверждение таинства»). В ней священник просит, чтобы «приношение, освященное Духом Святым, стало бы Христовым Телом и Кровью»[21]. В качестве седьмого элемента Исидор называет молитву «Отче наш» и объясняет ее содержание.

Глава De missa et orationibus — это древнейшее свидетельство, где четко и последовательно изложено устройство центральной части евхаристического богослужения испано-мосарабского обряда. Если соединить эту главу с предыдущими и дополнить двумя последующими, фактически мы увидим порядок мессы, который согласуется с чином, известным нам по литургическим книгам более позднего времени. Говоря о наиболее важных элементах Литургии, нельзя не заметить, что Исидор Севильский не упоминает Institutio (повествование о Тайной вечере в анафоре). Однако это можно легко объяснить тем, что св. Исидор останавливается только на изменяемых частях богослужения. В таком случае упоминание о пении Hosanna in excelsis можно интерпретировать как указание на изменяемую молитву после гимна «Санктус» (лат. Oratio post Sanctus), а упоминание «Отче наш» — как указание на изменяемый эмболизм перед молитвой Господней (лат. Ad orationem Dominicam). Добавив к этому благословение, о котором речь пойдет в главе 17, мы получаем девять изменяемых элементов евхаристического богослужения, которые первый раз документально засвидетельствованы в формулярах месс из Вестготского орационала и которые повторяются в испанской «Книге месс»[22]:

[21] «Porro sexta exhinc succedit confirmatio *[conformatio]* sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini confirmetur *[conformetur]*» (PL 83. Col. 753). Эти слова святого Исидора служат одним из древнейших на Западе свидетельств о наличии в латинской традиции евхаристической молитвы, являющейся по сути эпиклезой.

[22] Liber missarum — испано-мосарабский сакраментарий. Сохранилась почти полная рукопись этой богослужебной книги; в настоящее время она находится в капитулярной библиотеке и архиве кафедрального собора Толедо (Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.3, кон. XI–XII в.). Издание: Liber missarum de Toledo y libros místicos: in 2 t. / ed. J. Janini. Toledo, 1982. T. 1. P. 3–433.

Isidorus	**Missa**
Молитва увещевания	Oratio
Вторая молитва	Alia oratio
Молитва о верных, живых и усопших	Post nomina
Молитва примирения перед целованием мира	Ad pacem
Возношение (первая молитва анафоры)	Inlatio
Молитва на гимн «Санктус»	Post Sanctus
Молитва о претворении Даров	Post pridie
Молитва на «Отче наш»	Ad orationem Dominicam
Благословение	Benedictio

После главы De missa et orationibus следуют главы о Символе веры (I, 16) и о благословениях (I, 17). Исидор называет символ Никейским, однако еще III Толедский Собор постановил, что за богослужением должен исполняться символ Константинопольский. Говоря о благословении, св. Исидор утверждает необходимость трехчастного молитвословия, обосновывая это авторитетом Священного Писания. Интересно, что именно трехчастную структуру имеет благословение, которое содержится в литургических книгах и должно быть произнесено перед Причастием. Замыкает ряд глав, отведенных мессе, достаточно продолжительное повествование о жертвенном значении Евхаристии (I, 18).

После этого Исидор Севильский касается вопросов суточного богослужения. Трактат продолжают пять глав (I, 19–23), посвященных службам третьего, шестого и девятого часов, вечерне, повечерию, бдению, утрене. В них содержится общая информация о каждом богослужении, описывается его содержание и значение, а также приводятся свидетельства из Библии и церковного Предания. В главе об утрене Исидор ссылается на рассказ Иоанна Кассиана о богослужении в Вифлеемском монастыре.

Затем следуют главы, связанные с литургическим временем. Первые из них рассказывают о воскресном дне и субботе (I, 24–25). Далее описываются праздники Рождества Христова и Богоявления (I, 26–27). Период Четыредесятницы представлен Пальмовым воскресеньем (I, 28), Страстным четвергом Вечери Господней (I, 29), Страстной пятницей (I, 30) и Великой субботой (I, 31). Говоря о Пасхальном времени, Исидор касается богослужения в самый день Воскресения Христова, а также на Вознесение и Пятидесятницу (I, 32–34). Заканчивается повествование о литургическом

годе главами, посвященными памятям мучеников и праздникам в честь освящения храма (I, 35–36).

В завершение первой книги Исидор Севильский рассматривает вопросы, связанные с христианским постом и со временем, установленным для воздержания[23]. В этой части трактата речь идет о Великом посте (I, 37), о посте Пятидесятницы (I, 38), о сентябрьском посте (I, 39), посте в ноябрьские и январские календы (I, 40–41). Главы 42–44 посвящены обычаю трехдневного поста и воздержанию в другое время, а также различиям, которые наблюдаются в разных Поместных Церквях. Последняя глава книги первой содержит рассуждения святого Исидора об употреблении мяса и рыбы (I, 45).

Вторая книга трактата, как уже было сказано, посвящена церковным служителям и служениям. Она состоит из меньшего числа глав, хотя размер многих из них превосходит размер глав первой книги. Вероятно, что вторая книга была написана позже и не предназначалась для епископа Фульгенция. Считается, что сочинение De ecclesiasticis officiis могло иметь хождение как в цельном, двухчастном виде, так и в виде двух отдельных книг[24].

Информации о богослужении в этой части трактата гораздо меньше. Основное ее содержание — рассказ об иерархических чинах, обязанностях и задачах церковнослужителей, а также о различных группах верующих и о христианских Таинствах. Книга начинается главами о клириках (II, 1–3), о тонзуре (II, 4), о священно- и церковнослужителях и их степенях: епископе, хорепископе, пресвитере, диаконе, хранителе, субдиаконе, чтеце, псаломщике, экзорцисте, аколите и ризничем (II, 5–15). Затем повествуется о монахах, кающихся, девствующих, вдовых, брачных, катехуменах и готовящихся к Крещению (II, 16–22). Далее следуют главы о Символе веры и правиле веры, применительно к тем, кто хочет стать членом Церкви (II, 23–24). Завершает книгу рассказ о церковных Таинствах, среди которых выделяются Крещение (II, 25), Миропомазание (II, 26) и Рукоположение (II, 27).

С точки зрения истории богослужения наиболее ценным является свидетельство Исидора Севильского о таинстве Крещения и о том,

[23] Перевод этой части трактата на русский язык см.: *Криницына Е. С.* Пост и воздержание от пищи в трактате Исидора Севильского «О церковных службах» // Церковь и время. 2012. №(2)59. С. 78–97.

[24] Там же.

что ему предшествует. Если собрать воедино главы 21–25 второй части книги, а также добавить информацию из 28-й главы книги первой, то мы получим цельную информацию о практике Крещения во времена святого Исидора. Прежде всего, становится ясно, что катехумены проходили два этапа оглашения: первый связан с включением в число катехуменов, второй — с непосредственной подготовкой к Крещению (так наз. competentes[25]). Во время оглашения произносились экзорцизмы, освящалась соль и происходило помазание елеем. В Пальмовое воскресенье (праздник Входа Господня в Иерусалим) совершался обряд «передачи символа» (лат. traditio symboli) и омывания главы. Обряд Крещения включал чин отречения от сатаны, исповедание веры и погружение в купель по ступеням (три ступени вниз и три ступени вверх). После прочтения тринитарной формулы крещаемый выходил из купели и совершалось помазание елеем и возложение рук. Из текста можно понять: во время Крещения практиковалось единократное погружение, что согласуется со свидетельствами других церковных писателей и постановлениями древних испанских Соборов. Совершал обряд епископ[26].

В целом трактат представляет собой своеобразный средневековый «учебник литургики», часто сбивчивый и не всегда последовательный. Его предназначение — указать вкратце на основные службы и элементы богослужения, на лиц, его совершающих, а также дать библейское и историческое обоснование литургической практике. Сочинение Исидора Севильского не дает исчерпывающей информации по всем вопросам богослужения, а повествование часто носит общий характер. Но по причине того, что литургических вестготских книг этого периода не сохранилось, De ecclesiasticis officiis святого Исидора Севильского оказывается незаменимым источником для изучения древней традиции. Кроме этого трактата и некоторых канонов церковных Соборов вестготской Испании, других свидетельств о богослужении данного периода на территории Пиренейского полуострова у исследователей нет. Наиболее ценными являются главы 13–17 книги первой, раскрывающие

[25] Ср. с «готовящимися ко просвещению» в византийской традиции.

[26] См. подробнее об оглашении и Крещении в древней Испании: *Pinell J.* El ordo baptismi // Liturgia hispánica. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998. P. 256–257; *Idem.* La Semana santa // Ibid. P. 282–321; на рус. яз.: *Ткаченко А. А.* Испано-мосарабский обряд // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2011. Т. 27. С. 590–591.

содержание и повествующие об устройстве евхаристического богослужения испано-мосарабского обряда конца VI — начала VII в. Что же касается второй книги, то здесь следовало бы выделить информацию о Таинствах, и прежде всего — о Крещении и связанных с ним вопросах, содержащуюся в главах 21–25.

Источники и литература

Источники

1. Sancti Isidori Hispalensis. De ecclesiasticis officiis // Patrologiae cursus completus: Series Latina. In 221 t. T. 82 / ed. J. P. Migne. Paris, 1850. Col. 737–826.

2. Sancti Isidori Episcopi Hispalensis. De ecclesisticis officiis / ed. Ch.M. Lawson. Turnholt: Brepols, 1989. 160 p. (Corpus christianorum, Series latina; CXIII).

3. Liber missarum de Toledo y libros místicos: in 2 t. / ed. J. Janini. Toledo, 1982. T. 1. P. 3–433.

Литература

4. *Crouch J. T.* Isidore of Seville, St. // The New Catholic Encyclopedia: in 15 vol. Detroit [etc.]: Gale, 2003. Vol. 7. P. 602–605.

5. *Férotin M.* Étude sur neuf calendriers mozarabes // Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle / ed. M. Férotin. Paris, 1904. P. 450–497.

6. *Pinell J.* Liturgia hispánica. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998. 324 p.

7. *Волков А. А.* Чинопоследование литургии оглашенных по печатному мосарабскому миссалу 1500 г. // Религиоведение. Благовещенск, 2015. № 1. С. 3–14.

8. *Криницына Е. С.* Пост и воздержание от пищи в трактате Исидора Севильского «О церковных службах» // Церковь и время. 2012. № 2 (59). С. 78–97.

9. *Ткаченко А. А.* Испано-мосарабский обряд // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2011. Т. 27. С. 584–596.

10. *Фокин А. Р.* Исидор Севильский // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2011. Т. 27. С. 224–238.

Приложение

Св. Исидор Севильский. «О церковных служениях». Глава 15. «О мессе и молитвах» (перевод А. А. Волкова)

CAPUT XV. *De missa et orationibus*

Ordo autem missae, et orationum, quibus oblata Deo sacrificia consecrantur, primum a sancto Petro est institutus, cujus celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis. *Prima* earumdem oratio admonitionis est erga populum, ut excitentur ad exorandum Deum. *Secunda* invocationis ad Deum est, ut clementer suscipiat preces fidelium oblationesque eorum. *Tertia* autem effunditur pro offerentibus, sive pro defunctis fidelibus, ut per idem sacrificium veniam consequantur.

Quarta post haec infertur pro osculo pacis, ut charitate reconciliati omnes invicem digne sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur, quia non recipit dissensionem cujusquam Christi indivisibile corpus. *Quinta* deinde infertur illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque coelestium universitas provocatur, et *Hosanna in excelsis* cantatur, quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit.

Глава XV. О мессе и молитвах

Чин же мессы и молитв, которыми освящается жертвенное приношение Богу, установлен вначале от святого Петра, сей же чин совершается одним и тем же образом по всей земле. *Первая* из молитв — это наставление народу, чтобы побудить его на молитву к Богу. *Вторая* — возвание к Богу, да милостиво примет молитвы верных и приношение их. *Третья* же изливается за приносящих или об усопших верных, чтобы посредством этой жертвы им было бы подано прощение.

Четвертая после этого произносится на целование мира, чтобы все, примирившись друг со другом, достойно соединились бы в таинстве Христова Тела и Крови, и чтобы никем не раздиралось невидимое Тело Христово. Затем произносится *пятая* — возношение во освящение приношения, в которой также собором земных созданий и небесных сил возглашается хвала Богу и воспевается «Осанна в вышних», ибо от Спасителя, Который рожден от колена Давидова, спасение достигло даже до небес.

Porro *sexta* exhinc succedit conformatio (confirmatio) sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur (confirmetur). Harum ultima est oratio, qua Dominus noster discipulos suos orare instituit, dicens: *Pater noster, qui es in coelis.* In qua oratione, ut sancti Patres scripserunt, septem petitiones continentur; sed in tribus primis aeterna poscuntur: in sequentibus quatuor temporalia, quae tamen propter aeterna adipiscenda petuntur.

Далее следует *шестая* как подтверждение (запечатление) Таинства, чтобы приношение, которое Богу приносится, освященное Святым Духом, стало бы Христовым Телом и Кровью. Из них последняя является молитвой, которой Господь наш научил молиться учеников Своих, говоря: «*Отче наш, Который на небесах*». В этой молитве, как святые отцы писали, содержится семь прошений, а именно: в первых трех о вечном просится, а в следующих четырех о временном, которое, однако, служит для достижения вечного.

Nam cum dicimus: *Sanctificetur nomen tuum, Adveniat regnum tuum, Fiat voluntas tua, sicut in coelo, et in terra;* hic quidem ista tria inchoantur; sed in illa vita sperantur, ubi sanctificatio Dei, et voluntas, et regnum in sanctis suis immortaliter permanebit. Jam vero panis quotidianus, qui vel animae, vel carni tribuitur, hic exposcitur; hic etiam post subsidium cibi venia de exemplo fraternae indulgentiae postulatur; hic, ne in peccati tentationem incidamus, exposcimus. Hic, post omnia, ut a malis liberemur, Dei auxilium imploramus. Illic autem nihil istorum est.

Ибо когда мы говорим: «*Да святится имя Твое*», «*Да приидет Царствие Твое*», «*Да будет воля Твоя как на Небе, так и на земле*», то, начиная с этих трех, уже в этой жизни возлагают надежду на то, что Божественное освящение, воля и царство будут пребывать в Его святых вечно. Далее же здесь усердно просится о хлебе насущном, который подается как душе, так и телу; здесь же после необходимой пищи молятся о прощении, приводя в пример снисхождение к братиям; и, наконец, мы умоляем, чтобы не впасть нам в греховное искушение. И после всего испрашиваем Божественную помощь, чтобы избавиться нам от зла. В этих [прошениях] уже нет того, что было в первых.

Hanc itaque orationem Salvator docuit, in qua et spes continetur fidelium, et confessio peccatorum; de qua propheta praedicens, ait: *Et erit, omnis qui invocaverit nomen Domini salvus erit* **(Joel. II, 32)**. Hae sunt autem septem sacrificii orationes commendatae evangelica apostolicaque doctrina, cujus numeri ratio instituta videtur vel propter septenariam sanctae Ecclesiae universitatem, vel propter septiformem gratiae Spiritum, cujus dono ea quae inferuntur sanctificantur.

Итак, этой молитве научил Спаситель, в ней есть и надежда верующих, и исповедание грехов; о ней, предвосхищая, говорил пророк: «И будет: всякий, призывающий имя Господа, спасется» (Иоил 2:32). Эти же семь молитв для приношения заповеданы евангельским и апостольским учением. Смысл установления такого числа видится или по причине седмеричного единства Святой Церкви, или по причине семичастности благодати Духа, даром Которого освящается то, что приносится.

***Andrey Volkov*. Bishop Isidore of Seville and his treatise De ecclesiasticis officiis as a source of information about the liturgical tradition of the ancient Church.**

This article is dedicated to Isidore, bishop of Seville, a Latin Father of the Church and a Christian writer of the late VI and early VII century. The article outlines his biography and tells about his literary heritage. The article is primarily focussed on the treatise De ecclesiasticis officiis, a kind of medieval encyclopaedia of Christian worship. Despite the fact that Isidore of Seville wrote this essay in his younger years, De ecclesiasticis officiis is one of the most important works of this author. It is unique among medieval sources in containing important information about the divine service in the territory of the Iberian Peninsula in the early Middle Ages. The article also describes the events associated with the appearance of this work, as well as discusses its general characteristics, contents and structure. The emphasis is being placed on those chapters of De ecclesiasticis officiis that are directly related to the liturgical tradition of the Spanish Church and testify to its ancient rites, primarily of the Baptism and the Eucharist.

***Keywords*:** history of Christian worship, Latin liturgy, Hispanic-Mozarabic rite, Visigothic Rite, Isidore of Seville, Baptism, Eucharist, Mass.

Andrey Alekseyevich Volkov — Graduate student at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies (andrew@canto.ru).

Диакон Александр Тодиев

К ВОПРОСУ О ДОХРИСТИАНСКОМ ИУДАИЗМЕ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА В СВЕТЕ ИУДЕЙСКОЙ МЕЖЗАВЕТНОЙ АПОКАЛИПТИКИ[1]

Автор статьи актуализирует вопрос об истоках дохристианского иудаизма святого апостола Павла. Предполагается, что знание Савла иудея является предпосылкой для понимания Павла христианина. Опираясь, в частности, на материал иудейской апокалиптики периода Второго храма (3 Езд и 2 Вар), автор на примере концепций «двух веков» и «мессианского века» делает вывод о возможной взаимосвязи между авторами означенных апокалипсисов и апостолом Павлом в плане школы и традиции. Отмечены также и существенные расхождения, главное из которых состоит в христологической реинтерпретации Апостолом апокалиптического богословского наследия.

Ключевые слова: Святой апостол Павел, Гамалиил, Третья Книга Ездры (3 Езд), Сирийский апокалипсис Варуха (2 Вар), иудейская межзаветная апокалиптика, литература Второго храма, эсхатология, концепция «двух веков», концепция «мессианского века».

Иудейская апокалиптическая литература межзаветной эпохи (III в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.) как особая литературно-богословская традиция стала тем новым способом, которым Израиль продолжал выражать свои неизменные надежды. Апокалиптическая письменность стала зарождаться по мере того, как нарастал кризис традиционной ветхозаветной концепции воздаяния: Израиль после вавилонского плена скрупулезно исполнял Закон, но при этом продолжал незаслуженно страдать.

В результате бесконечной смены одного языческого ярма другим (Вавилон, Персия, Македония, Рим) становилось все более ясно, что никакими собственными силами не удастся исправить существующий порядок вещей. В рамках настоящего миропорядка избавление виделось невозможным. Надежда была лишь на радикальное вмешательство Бога в мировую историю, поэтому главной особенностью апокалиптики является ее эсхатологический дуализм, резко разделяющий два века

Диакон Александр Александрович Тодиев — старший преподаватель кафедры Библеистики Московской духовной академии, преподаватель Перервинской духовной семинарии (al.todiev@ya.ru).

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 16–04–00407а.

(мироздания) — нынешний и будущий. Данное мировоззрение ясно описано в апокрифической Второй Книге Варуха (далее — 2 Вар) и в неканонической Третьей Книге Ездры (далее — 3 Езд): «Бог не сотворил не один век, а два» (3 Езд 7:50; см. также: 3 Езд 4:26–27; 6:7–10; 7:12–13, 29–31, 113; 8:1, 46; 2 Вар 14:13; 15:8; 83:8). Нынешний век (*olam hazze*) есть время владычества богоборческих сил, время обнаружения и развития зла и греха; по исполнении времен на смену его явится будущий век (*olam habba*), в котором будут господствовать правда, мир и радость. Эти два века антагонистичны по отношению друг к другу. Таким образом, апокалиптика периода Второго Храма — это историософия в ее простейшей форме.

Допуская четкое различие между двумя веками, иудейские апокалиптические литературные памятники, однако, не дают точного ответа на вопрос: когда наступят дни Мессии, в течение настоящего или будущего века? Тем не менее, в периоде Второго храма можно усмотреть следующую закономерность: древнейшее мнение (III–I вв. до Р. Х.) отождествляло мессианское царство с будущим веком, который мыслился финальной эпохой мировой истории; это воззрение преимущественно представлено в Книге пророка Даниила, «Книге Стражей» (1 Енох 6–36), «Притчах Еноха» (1 Енох 37–71) и в «Книге видений» (1 Енох 83–90). Очевидно, последователи данной концепции не интересовались тем, что могло лежать за пределами мессианского века, ибо он, как таковой, уже представлял собой кульминационную реализацию их национальных религиозных и политических идейных стремлений. На данном этапе это идеализированное царство Израиля было всецело синонимично понятию «будущий век» и мыслилось в рамках земного порядка.

Римляне сломили надежду на победное восстановление древнего государственного порядка естественным путем. Римская оккупация только подтверждала невозможность широкомасштабного обновления иудейского общества. Тогда осуществление этих надежд целиком перешло в сферу религиозных представлений, и идеал прошлого пришлось перенести в отдаленное будущее. Иудеи стали ожидать после дней Мессии высшего, небесного блаженства и полного обновления мира. В напряженном ожидании нового века, которым жила апокалиптика периода Второго Храма, Мессия играл роль живого моста, соединяющего оба века и переводящего за собою мир из старого века в новый.

Наличие мессианского века или его эквивалента является характерной чертой для заметной части иудейской апокалиптической

письменности периода Второго Храма. Несмотря на то, что понятия *olam hazze* и *olam habba* остаются базовыми для апокалиптического мировосприятия, представление о мессианском веке как разрыве с настоящим веком и в какой-то степени инициировании будущего века наводит на мысль, что для существенной части иудейской апокалиптики представляется релевантной именно тройная схема (настоящий век / мессианский век / будущий век).

Непосредственно важным для предмета настоящей статьи является тот факт, что четкое учение о временном мессианском веке мы находим лишь в двух апокалипсисах, написанных на рубеже I столетия по Р. Х.: 3 Езд и 2 Вар, уже после такого знакового события, как разрушение Иерусалима.

В двух отмеченных апокалипсисах и в некоторых раввинистических писаниях, хотя нет учения о двух пришествиях Мессии, тем не менее, подобный сценарий достигается путем разграничения пришествия Мессии и всеобщего воскресения мертвых. Между двумя событиями поставляется промежуточный период мессианского века. Данная схема событий соответствует тому, что Г. Шёпс называет «пост-мессианским положением вещей»[2]. Думается, она была знакома апостолу Павлу. Вероятно, именно так он мыслил эпоху, в которой сам жил, и которая началась для Церкви Христовой. Вера Апостола в то, что, хотя в лице Иисуса Назарянина Мессия уже пришел, это пришествие не совпадает с «концом дней», показывает, что апостол Павел был богословом, мировоззрение которого обуславливалось концепцией «двух веков», и что он видел разницу между промежуточным периодом мессианского века и *olam habba*.

Иудейская межзаветная апокалиптика не предполагала смерть, воскресение, вознесение и возвращение Мессии[3]. Апостолом Павлом межзаветная эсхатологическая схема была христологически переосмыслена. В частности, в пост-мессианский период необходимо было учитывать и событие Второго Пришествия Христа Спасителя, отождествив его

[2] *Schoeps H. J.* Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History. London, 1961. P. 97.

[3] Однако в 2 Вар 30:1 читаем следующее: «И будет после того: когда исполнится время прихода Помазанника, и он вернется в славе, тогда все те, кто уснули в надежде на него, поднимутся». Ю. Аржанов считает, что отмеченная идея второго пришествия Мессии не самостоятельна, но здесь сказывается влияние христианской эсхатологии (*Аржанов Ю. Н.* Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра. СПб., 2011. С. 105).

с общим воскресением мертвых. Между двумя пришествиями поставлялся мессианский век, который становится переходным звеном от *olam hazze* к *olam habba*. В этот период, согласно 3-й книге Ездры, Мессия должен пребывать с народом Божиим на земле до наступления Царства Божия: «Ибо откроется Сын Мой Иисус с теми, которые с Ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет. А после этих лет умрет Сын Мой Христос и все люди, имеющие дыхание. И обратится век в древнее молчание на семь дней, подобно тому, как было прежде, так что не останется никого. После же семи дней восстанет век усыпленный, и умрет поврежденный. И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души. Тогда явится Всевышний на престоле суда, и пройдут беды, и окончится долготерпение» (3 Езд 7:28–33; см. также: 3 Езд 12:31–34; 2 Вар 40:1–3).

Начальными моментами будущего века будут воскресение мертвых и всеобщий суд: «День же суда будет концом времени сего и началом времени будущего бессмертия, когда пройдет тление, прекратится невоздержание, пресечется неверие, а возрастет правда, воссияет истина» (3 Езд 7:113–114).

Суд же должен совершиться, и с ним новый век начаться только после того, как закончится царство Мессии (см. 3 Езд 7:31–33). Из вышеприведенных цитат видно, что век Мессии будет ограниченным по времени и продлится до Страшного Суда. Автор 3-й книги Ездры обнаруживает очевидную склонность относить дни Мессии к настоящему веку или, по крайней мере, считать их прелюдией или переходным моментом от настоящего века к будущему. З. Мовинкель (S. Mowinckel) называет царство Мессии «финальным этапом настоящего века и переходным эоном»[4]

В сирийском апокалипсисе Варуха (2 Вар), автору которого 3-я книга Ездры, возможно, служила источником, мы находим дополнительную информацию касательно той функции, которую мы определили для временно-ограниченного мессианского века в 3-й книге Ездры, потому что в общих чертах концепции этих двух книг схожи. Отрывки 2 Вар 29:1–30:1; 40:1–3; 72:1–74:4, очевидно, повествуют о временном мессианском веке. Протоиерей А. В. Смирнов пишет о том, что «различие от воззрений Ездры состоит лишь в том, что дни Мессии получают здесь

[4] *Mowinckel S.* He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids, 2005. P. 325.

большую независимость и самостоятельность; они несколько выделяются от настоящего века и рассматриваются как промежуточный период от настоящего к веку будущему»[5].

Согласно 2 Вар 74:2–3 мессианский век представляет собой смешение, или взаимопроникновение свойств настоящего и будущего веков: «Ибо это время — конец всему, что тленно, и начало тому, что нетленно. Поэтому в нем будет то, о чем было сказано прежде. Поэтому оно будет далеким от тех, кто зол, и близким тем, кто не умрет». Мессианский век в поздний период Второго храма имеет свое самостоятельное положительное значение, которое не следует преуменьшать; он уже предначинает эсхатологическое будущее, хотя и не тождествен грядущему веку. Согласно 3 Езд 7:30–31, дни Мессии принадлежат формально к настоящему веку, если исходить из теории «двух веков», но век Мессии уже дает наслаждение (см. 3 Езд 7:28) и открывает собой блага будущего века. Это — не просто водораздел, или черта, на воображаемой линии истории, но полноценный период времени. Век Мессии в своих свойствах принадлежит как настоящему, так и будущему векам. Эти наблюдения существенны для исследования концепции «двух веков» в богословском наследии апостола Павла.

Вышеотмеченное смешение свойств двух веков как одна из главных характеристик мессианского века позволяет провести параллель с учением апостола Павла о сосуществовании «новой твари» во Христе Иисусе (2 Кор 5:17; Гал 6:15; Еф 2:10; Тит 2:14) в настоящем «лукавом веке» (Гал 1:4; 2 Кор 4:4; Еф 6:12; 2 Тим 4:10). Учение о смешении свойств двух веков в мессианском веке является отличительной особенностью Павловой эсхатологии.

Апостол Павел описывает мессианский век, или период между двумя пришествиями Христа, как один из аспектов «великой благочестия тайны» (1 Тим 3:16), как «тайну Христову» (Еф 3:4; 4:3), то есть как таинственное участие верующих в Воскресении Христовом (Флп 3:10; ср. Откр 20:6), «в святости Его» (Евр 12:10), «в наследии святых во свете» (Кол 1:12) и в Царстве Его (Кол 1:13). Отныне стала возможной новая форма существования для верующих: «жизнь Иисусова» (2 Кор 4:10–11), или «жизнь во Христе» (Рим 8:2; см. 2 Кор 5:17). Таинственная «жизнь во Христе» стала новшеством не только для иудаизма периода Второго

[5] *Смирнов А. В., прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб., 2010. С. 255.

Храма, но и для всего мира, потому что о тайне сей «от вечных времен было умолчано» (Рим 14:24).

В промежуточный период между двумя пришествиями Мессии для верующих сосуществуют «настоящий лукавый век» (Гал 1:4) и «Царство Сына» (Кол 1:13). Верующие все еще живут в присутствии смерти и зла; они подвластны различным искушениям лукавого. Устои и нормы настоящего века не могут становиться нормами для христиан, ибо они антагонистичны (Рим 12:1–2)[6].

По мысли апостола Павла, именно те, кто уверовал во Христа и «запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия нашего» (Еф 1:13–14; см. также: Рим 8:23) уже не живут лишь в настоящем веке, но в области взаимопроникновения, или сопряжения, двух веков[7]; они уже вкусили «дара небесного» (Евр 6:4) и «сил будущего века» (Евр 6:5). Христиане пребывают «в Адаме» (1 Кор 15:22) и продолжают быть в Адаме, пока живут на Земле. Но они также и уже «во Христе», ибо после Воскресения Христова: «Кто во Христе, *тот* новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17). Христиане — люди, живущие в другой сфере бытия, для которой апостол Павел имеет соответствующие термины.

Основной термин Апостола для изображения нового существования христиан — «во Христе» (Рим 8:1; 1 Кор 15:22; 2 Кор 5:17; Гал 3:28). Соответственно, кто не имеет закона «духа жизни во Христе Иисусе», тот находится под властью «закона греха и смерти» (Рим 8:2) и числится в группе тех, кто «в Адаме» (1 Кор 15:22). Те же, кто «во Христе» получают даром оправдание и искупление (Рим 3:24; Еф 1:7), стали «живыми для Бога»

[6] Учение о двух веках перерастает в этический дуализм в святоотеческом толковании. Век сей равнозначен духу века сего, а будущий век — духу Христову. «Дух Христов противоположен духу века сего» (*Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 9–16). М., 2006. С. 265).

[7] Профессор А. И. Сидоров описывает феномен сопряжения в настоящем времени свойств обоих веков догматическим термином «перихоресис», то есть общение свойств (communicatio idiomatum). В догматическом богословии термин означает следующее: в лице Господа Иисуса Христа каждое Его естество передает свои свойства другому, именно — свойственное Ему по человечеству усвояется Ему как Богу, а свойственное по Божеству усвояется Ему как человеку. Свойства обоих естеств соединены и взаимно друг друга проникают. См. *Сидоров А. И.* Митрополит Макарий (Оксиюк) и его церковно-научная деятельность [вводная ст.] // *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. vii. Думается, данные догматические термины являются подходящими для правильного осмысления соотношения двух веков в области православного библейского богословия.

(Рим 6:11) и получателями «дара Божия — жизни вечной во Христе Иисусе» (Рим 6:23), свободны от всякого осуждения (Рим 8:1), освящены во Христе Иисусе (1 Кор 1:2), являются новым творением и примирены с Богом (2 Кор 5:17–18), наследуют «благословение Авраамово», будучи сынами Божьими (Гал 3:14, 26; ср. Еф 1:5), оживотворены и посажены на небесах во Христе Иисусе (Еф 2:6). Общество всех верующих становится «одним телом во Христе» (Рим 12:5), в Котором нет уже различий по расовой, половой и классовой принадлежности (Гал 3:28; 5:6). Те, кто уже «во Христе» как единое Тело Христово, ожидают будущего завершения своего спасения, воскресения тела (1 Фес 4:16; 1 Кор 15:16–23), чтобы, как подытожил св. ап. Иоанн Богослов, «наследовать всё» (Откр 21:7).

Здесь следует заметить, что существенным отличием между апокалиптикой и новозаветным апостольским благовестием является именно тот факт, что первая зачастую разобщает человечество, противополагая Израиль другим народам[8], а второе, наоборот, проповедует во Христе совершенное преодоление всякого конфликта, разделения и преграды (см. Еф 2:14; Гал 3:27–29) между иудеями и язычниками.

Таким образом, намечается следующее положение: в эсхатологии апостола Павла наблюдаются аналогичные черты с эсхатологией, которая предполагает измененную концепцию «двух веков», полагая посередине веков временный промежуточный мессианский век (3 Езд, 2 Вар и ранние пласты Мишны). Тем не менее, мы не в праве говорить о полной аналогии между концепцией мессианского века в межзаветной апокалиптике и у св. Павла Апостола, так как самые заключающиеся в них положения в корне различны. Они соотносятся как «тень» и «истина». Ветхозаветным мессианским откровениям как «многочастным и многообразным» (Евр 1:1) нельзя придавать то же значение, что и совершенному Откровению в Сыне, «в последние дни» (Евр 1:2). Христиане стоят перед фактом и живой Личностью Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа.

Тем не менее, ветхозаветное Откровение Божие, будучи динамичным и постепенным, многочастным и многообразным — позволяет говорить

[8] См., например: «Для нас создал Ты век сей. О прочих же народах, происшедших от Адама, Ты сказал, что они ничто, но подобны слюне, и все множество их Ты уподобил каплям, каплющим из сосуда. И ныне, Господи, вот, эти народы, за ничто Тобою признанные, начали владычествовать над нами и пожирать нас. Мы же, народ Твой, который Ты назвал Твоим первенцем, единородным, возлюбленным Твоим, преданы в руки их. Если для нас создан век сей, то почему не получаем мы наследия с веком? И доколе это?» (3 Езд 6:55–59).

о нем в подобиях, типологиях и традициях. В таком случае, если послания апостола Павла по времени написания являются более ранними, чем означенные выше межзаветные литературные памятники, то вопрос о литературной зависимости Апостола даже, в принципе, не стоит. Но может стоять вопрос об общности школы, традиции или общего мировоззренческого образования.

К. В. Еммет (C. W. Emmet), цитируя мнение К. Г. Монтефиоре (C. G. Montefiore)[9], считает, что проблематика 3-й книги Ездры принадлежит к другой школе, чем палестинский иудаизм, и соприкасается во многом с кругом проблем посланий апостола Павла. Другими словами, она представляет собой иудаизм диаспоры[10]. Палестина того времени была пропитана эллинизмом и вавилонизмом, которые оказали огромное и разностороннее воздействие на идеологическую оригинальность и чистоту палестинского иудаизма.

А. С. Варшавский подчеркивает тот факт, что два великих реформатора дохристианского иудаизма — Ездра и равви Гиллель — были родом из Вавилонии[11]. Гиллель, председатель великого иерусалимского синедриона и глава академии раввинов, родом из Вавилонии, был по линии отца из колена Вениаминова, как и апостол Павел. Его учителями были раввины Шемая и Автолион, которые были потомками эллинистов, или даже прозелитов; Талмуд называет их «потомками язычников»[12]. Его внук и преемник в сане «наси» св. прав. Гамалиил I († 50 г.) был учителем св. ап. Павла (см. Деян 22:3). Сравнение 3-й книги Ездры и богословия апостола Павла позволяет, в продолжение мысли К. Г. Монтефиоре, предположить, что дохристианский иудаизм апостола Павла не принадлежал к типу традиционного палестинского иудаизма. Тем не менее, по мысли У. Д. Дэйвиса, из этого не следует, что он не мог быть представлен в том же идеологическом центре палестинского иудаизма — Иерусалиме.

В этот период в Иерусалиме не наблюдается разительной дихотомии между палестинским и эллинистическим иудаизмом[13]. В продолжение

[9] *Montefiore C. G.* Judaism and St. Paul: Two Essays. London, 1914. P. 90–96, 164.

[10] *Emmet C. W.* The Fourth Book of Esdras and St. Paul // The Expository Times. 1916. Vol. 27. P. 555.

[11] *Варшавский А. С.* Гиллель Вавилонский: его жизнь и деятельность. Одесса, 1897. С. 6.

[12] Там же. С. 7, 38.

[13] *Davies W. D.* Unsolved New Testament Problems. The Jewish Background of the Teaching of Jesus: apocalyptic and Pharisaism // The Expository Times. 1948. Vol. 59: June. P. 233.

мысли Дэйвиса, В. П. Фёрниш (V. P. Furnish) подчеркивает, что палестинский иудаизм времен апостола Павла, будучи глубоко эллинизированным во многих отношениях, был сложным явлением. Поэтому сложно сказать определенно, в каком именно течении обращался Апостол до своего призвания на пути в Дамаск[14].

Ввиду обозначенных богословских параллелей намечается вывод, что апостол Павел, до своего обращения ко Христу и автор 3-й книги Ездры принадлежали к одному течению в иудаизме периода Второго Храма. Л. Буйе считает, что богословские аналогии между 3-й книгой Ездры и посланиями Апостола объясняются общим источником, в особенности, если 3-я книга Ездры вышла (как это, по-видимому, и было) из окружения Гамалиила, в котором апостол Павел получил свое первоначальное религиозное образование[15]. К. В. Еммет пишет: «Если бы ап. Павел не стал христианином, то написал бы подобный апокалипсис, как 3 Езд, а Ездра стал бы верным продолжателем богословия ап. Павла, если бы принял христианскую модель решения тех проблем, которыми он был озадачен»[16]. В продолжение этой мысли Г. Бокачини (G. Boccaccini) называет автора 3-й книги Ездры «Павлом без Христа» и верным свидетельством того, в какую меру отчаяния пришло бы человечество без милости Христа[17].

Интересно, что святитель Амвросий Медиоланский, в сочинении «De bono mortis» («О благе смерти»), излагая учение о состоянии душ после смерти, считает, что апостол Павел в вопросах частной эсхатологии показывает тщательное знакомство именно с 3-й книгой Ездры, в частности (14:9), а не с писаниями античных философов. Святитель говорит: «Кто же тогда первый, Платон или Ездра? Апостол Павел следует сказанному Ездрой, а не Платоном. Ездра, вторя обращенному к нему откровению,

---

М. Хенгель подчеркивает: «Палестинский иудаизм эллинистически-римского периода должен быть включен в разряд эллинистического иудаизма» (*Hengel M.* Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Philadelphia, 1981. Vol. I–II. P. 311–312).

[14] *Furnish V. P.* On Putting Paul in his Place // Journal of Biblical Literature. 1994. Vol. 113 (1). P. 9.

[15] *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 148. См. об этом: *Gry L.* Les Dires Prophétiques d'Esdras (IV Esdras). Paris, 1938. P. cxx–cxxiv.

[16] *Emmet C. W.* The Fourth Book of Esdras and St. Paul. P. 556.

[17] *Boccaccini G.* The Evilness of Human Nature in *1 Enoch*, *Jubilees*, Paul and *4 Ezra*: A Second Temple Jewish Debate // Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction after the Fall / eds. M. Henze, G. Boccaccini. Leiden, 2013. P. 74.

открыл, что праведники будут с Христом и святыми, и только после этого [платонов] Сократ говорит, что спешит к своим богам и лучшим богам»[18].

Заключение. Апостол Павел по собственному своему признанию добровольно отказался от своего прошлого в иудействе, надо полагать, в том числе, и от всего того, что касается научно-богословского багажа: «Что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа» (Флп 3:5–8).

Однако он не отказался от «надежды Израилевы» (Деян 28:20; см. также: Деян 26:6–7), он не обретал иного Бога, но сохранил верность Богу отцов своих, и, как «всякий книжник, наученный Царству Небесному», он «подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13:52; см. также: Песн 7:14). Господь не желал, чтобы человек забывал то, что он знал до того, как пришел к Нему. Он просто должен смотреть на свои знания в новом свете и употреблять их в новом служении, потому что новое и старое соединено и связано между собою. Так и Апостол вынес из своей сокровищницы «старое», то есть ветхозаветную форму или парадигму, поэтому допустимо сравнивать его богословие с современными ему иудейскими авторами, в частности с 3-книгой Ездры. Он выносит также и «новое» — дух и полноту Нового Завета, которыми наполняются образы Ветхого Завета.

Выше были обозначены возможные параллели между эсхатологическими идеями апостола Павла и двумя иудейскими апокалипсисами классического римского периода: 3 Езд и 2 Вар, которые касаются концепций «двух веков» и мессианского века.

В западной библеистике уже стало нормой при малейшей замеченной параллели между двумя авторами горячо доказывать, что один из них, непременно, вдохновлен творением другого. Этот подход отличается от методологии православной библейской науки, для которой «параллель» необязательно означает влияние, а влияние не есть еще источник. Предложенная реконструкция дохристианского иудаизма апостола Павла остается гипотетической, особенно в свете следующей аксиомы св. Павла христианина: «древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17).

[18] *Амвросий Медиоланский, свт.* О благе смерти / пер. Е. П. Аристова // ΣΧΟΛΗ. 2014. Vol. 8 (2). С. 190. (De Bono Mortis: PL 14, 591 B).

Допуская общность воспитания, школы, или традиции, между ним и авторами означенных апокалипсисов, следует говорить о всецелой христологической реинтерпретации и осмыслении иудейских эсхатологических доктрин в богословии апостола Павла: для него, как и для полноты Церкви Христовой, Мессия уже пришел, мессианский век уже начался. Необходимо подчеркнуть главное расхождение между 3 Езд, 2 Вар и Павловыми посланиями: Ездра, так же, как и Варух, и раввины-таннаи оперируют лишь абстракциями, задаются бесчисленными вопросами, ибо «умы их ослеплены» (2 Кор 3:14), «покрывало лежит на сердце их» (2 Кор 3:15), тогда как апостол Павел, обратившийся «ко Господу» (2 Кор 3:16), знает все ответы, действует «с великим дерзновением» (2 Кор 3:12) и «открытым лицем» взирает «на славу Господню» (2 Кор 3:18), ибо покрывало с его лица было снято Христом (2 Кор 3:14).

Источники и литература

Священное Писание и патристика

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2000.

2. *Амвросий Медиоланский, свт.* О благе смерти / пер. Е. П. Аристова // ΣΧΟΛΗ. 2014. Vol. 8 (2). С. 136–197. (De Bono Mortis: PL 14, 567 A — 596 A).

3. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 9–16). М.: Правило веры, 2006. 544 с.

Апокрифы

4. *Аржанов Ю. Н.* Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / пер. с сир. Ю. Н. Аржанова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. 239 с.

Литература

5. *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. 232 с.

6. *Варшавский А. С.* Гиллель Вавилонский: его жизнь и деятельность. Одесса: Изд. Я. Х. Шермана, 1897. 62 с.

7. *Сидоров А. И.* Митрополит Макарий (Оксиюк) и его церковно-научная деятельность [вводная ст.] // *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. М.: Паломник, 1999. LV, 674 с.

8. *Смирнов А. В., прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 536 с.

9. *Boccaccini G.* The Evilness of Human Nature in 1 Enoch, Jubilees, Paul and 4 Ezra: A Second Temple Jewish Debate // Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction after the Fall / eds. M. Henze, G. Boccaccini. Leiden: Brill, 2013. P. 63–79.

10. *Davies W. D.* Unsolved New Testament Problems. The Jewish Background of the Teaching of Jesus: Apocalyptic and Pharisaism // The Expository Times. 1948. Vol. 59: June. P. 233–240.

11. *Emmet C. W.* The Fourth Book of Esdras and St. Paul // The Expository Times. 1916. Vol. 27. P. 551–556.

12. *Furnish V. P.* On Putting Paul in his Place // Journal of Biblical Literature. 1994. Vol. 113 (1). P. 3–17.

13. *Gry L.* Les Dires Prophétiques d'Esdras (IV Esdras). Paris: P. Geuthner, 1938. CXXVI, 474 p.

14. *Hengel M.* Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Vol. I–II. Philadelphia: Fortress Press, 1981. 649 p.

15. *Montefiore C. G.* Judaism and St. Paul: Two Essays. London: Max G., 1914. 240 p.

16. *Mowinckel S.* He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. 528 p.

17. *Schoeps H. J.* Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History. London: Luterworth press, 1961. 303 p.

Deacon Aleksandr Todiyev. **About pre-Christian Judaism of the Saint Apostle Paul in the light of Judaic Inter-testamental Apocalyptic.**

The author actualizes the question about the origins of the pre-Christian Judaism of the Apostle Paul. It is assumed that our knowledge of Saul the Jew is a precondition of understanding Paul the Christian. Relying, in particular, on the material of Jewish apocalyptic of the Second temple period (4 Ezra and 2 Baruch), the author on the example of the concepts of "two ages" and "Messianic age" draws a conclusion about a possible continuity between the authors of the aforesaid apocalypses and the Apostle Paul in terms of school and particular tradition. Significant differences are also marked, the most important of which is the Apostle's Christological reinterpretation of the apocalyptic theological heritage.

***Keywords*:** Saint Apostle Paul, Gamaliel, 4 Ezra, 2 Baruch, Jewish Intertestamental Apocalyptic, the Literature of Second Temple period, Eschatology, the Conception of Two Ages, the Conception of Messianic Age.

Deacon Aleksandr Aleksandrovich Todiyev — Senior lecturer at Moscow Theological Academy, Lecturer of the Department of Biblical Studies at Perervinskaya Theological Seminary (al.todiev@ya.ru).

С. В. Соловьев

О ЗАПРЕТЕ ХРИСТА НА ПОЧЕТНЫЕ ЗВАНИЯ ῾РАВВΪ, ΔΙΔΆΣΚΑΛΟΣ, ΠΑΤΉΡ, ΚΑΘΗΓΗΤΉΣ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

В статье рассмотрены иудейские почетные обращения ῥαββί, πατὴρ и καθηγητὴς из Мф 23:8-10 в историческом контексте в связи с запретом Иисуса Христа на них. Определены семантические значения обозначенных обращений и выявлены контекстуальные употребления в Священном Писании и других источниках. Предприняты попытки охарактеризовать иудейскую модель учительства в конце периода Второго Храма и рассмотреть почетные обращения в свете полученных сведений. В этот период сложилась особая модель учительства, на формирование которой повлияло учение о двух Торах — устной и письменной. Основываясь на устной Торе, учитель мог формулировать новые правила и передавать их своим ученикам. С течением времени некоторые правила закреплялись как «священное предание», таким образом, складывались «предания старцев» в виде галахические и агадические установлений, записанные позже в Талмуде. Каждое из почетных обращений отражает определенную область авторитета: ῥαββί (учитель), διδάσκαλος (наставник) — учительный авторитет; πατὴρ (отец) — авторитет священника, родоначальника либо уважаемого всеми человека; καθηγητὴς (наставник, вождь) — высокое положение организатора или вождя. Запрет Христа своим ученикам на почетные звания можно понять как предостережение от знакомой им модели учительства, в которой титулы играли важную роль.

Ключевые слова: почетные обращения, иудаизм, учитель, наставник, отец, Тора, Галаха, власть, книжники, фарисеи.

В Мф 23:8-10 Иисус Христос запрещает своим ученикам именоваться такими почетными обращениями, как «равви» (ῥαββί), отец (πατὴρ) и наставник (καθηγητὴς). Согласно Евангелию от Матфея запрет звучит при Иерусалимском храме перед Пасхой и крестными страданиями. На основании повествования можно сказать, что к началу речи в Мф 23 присутствовали: Иисус и его ученики, собрание фарисеев с учениками[1],

Соловьев Сергей Викторович — магистр богословия, аспирант СПбДА, преподаватель и секретарь кафедры Библеистики в Самарской духовной семинарии (solove_90@mail.ru).

[1] Поскольку в Мф. 23 не упоминается прямо о присутствии книжников и фарисеев, то некоторые экзегеты полагают, что они отсутствовали. См. Василий (Богдашевский), еп. Деятельность Христа Спасителя от входа в Иерусалим до Пасхи Страданий // Труды Императорской Киевской Духовной Академии. 1914. Т. Ш. С. 215. Книжники и фарисеи

а также, учитывая место беседы (ориентировочно портик Соломон), торговцы и покупающие при Иерусалимском храме и, предположительно, первосвященники и старейшины. Непосредственно запреты на почетные звания адресованы ученикам Христа как будущим учителям, при этом упоминание об учениках фарисеев (Мф 22:16) намекает на присутствие учителей из фарисеев, что делает речь Христа еще более полемичной. Совокупность почетных обращений — отец, учитель, наставник — говорит о том, насколько широка и авторитетна была власть иудейский учителей из книжников и фарисеев, потому что как будет видно далее, каждое из этих именований отражает дополнительные оттенки духовного и социального авторитета.

На основании запрета почетных званий в Западной Церкви проходили дискуссии и даже возникали канонические правила[2]. Очевидно, что Христос запрещает не просто формальные почетные обращения к иудейским учителям, а под этими обращениями подразумевает определенную модель учительства, которая сложилась в эпоху Второго Храма. О том, что запрет Христа направлен на иудейскую модель учительства, говорит тот факт, что «равви» — типично иудейское обращение — в отличии от διδάσκαλος не упоминается в Новом Завете по отношению к последователям Христа. К тому же Христос противопоставляет «фарисейским» принципам учительства новый принцип: «*Больший из вас да будет вам слуга*» (Мф 23:11), потому что *«кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится»* (Мф 23:12). В раннехристианском учении обращения «отец» и «учитель» наполнились новым содержанием, проникнутым идеей смиренного пастырского служения: *«Младшие, повинуйтесь пастырям; все же, подчиняясь друг другу, облекитесь смиренномудрием, потому что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Пет 5:5).*

Исходя из того, что запрет Христа на иудейские почетные звания мотивирован не полным запретом на формальные звания, а критическим отношением к иудейским учителям с целью предостеречь своих учеников от некоторых недостатков, можно выделить характерные черты иудейских учителей.

упоминаются ранее в Мф. 22., а об из уходе ничего не сказано. В этом вопросе более взвешено мнение святителя Иоанна Златоуста, что книжники и фарисеи оставались после того, как Он «заградил им уста». Иоанн Златоуст, свт. Толкование на евангелие от Матфея // Иоанн Златоуст, свт. Творения в 12 т. Т. 7. СПб., 1901. С. 726.

[2] См. Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А. П. Лопухина в 7 т. Т. 6. Издание 4. М., 2009. С. 454.

Характерные черты иудейских учителей

Как отмечает И. Вейнберг, в период Второго Храма произошли изменения в системе образования: на смену монологического метода, в основе которого были слово учителя и слушание учеников, пришел диалогический метод обучения. Преподаватели в школах стали уделять больше места приемам интерпретации текстов Танаха, умению дискутировать и аргументировать, а беседа и диспут между учителем и учащимися заняли видное место в образовании[3].

Кроме изменений в методе образования на образ иудейских учителей повлияла концепция о двух Торах — письменной и устной. Устная Тора представляет общее название устной галахической и аггадической традиции.

Между учителями не было полного согласия в понимании Торы, они спорили и не соглашались друг с другом по некоторым вопросам, так рождалось множеством казуистических частных толкований и определений. Несмотря на разногласия, учителя черпали свой авторитет от Моисея, с которым говорил Бог, и тем утверждали свою правомочность. Так как «предания старцев» позволяли разногласия по некоторым вопросам Торы, то возникали различные традиции толкования и рождались школы, например, школа Шаммая и школа Гиллеля (сер. I в. до Р. Х.- нач. I в. по Р. Х.), основатели которых в Талмуде именуются «отцами мира»[4].

В спорах обычно затрагивались темы ритуальной чистоты, брака и развода, соблюдения субботы, личной жизни и др. Иудейского учителя отличала развитая эрудиция, компаративные навыки, обширные знания традиции и искусство толкования.

Неемия Гордон выделяет четыре принципа фарисеев: учение о двух Торах, абсолютная власть раввинов, иррациональное толкование, священная традиция[5]. Следует рассмотреть эти принципы подробнее.

1. Учение о двух Торах: устная и письменная Тора, начало которых от Моисея, а значит одинаково авторитетные. О статусе устной Торы

[3] *Вейнберг И.* Введение в ТАНАХ // Сайт истории еврейского народа / URL: http://jhistory.nfurman.com/traditions/tanah003_2.htm (дата обращения 26.09.2016)

[4] Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод на русский Н. А. Переферковича. Т. 4. С. 406.

[5] *Гордон Н.* Еврейский Иешуа в сравнении с греческим Иисусом. Видеолекция во время лекционного тура по США, январь 2005 г. // Эсхатос / URL: http://esxatos.com/neemiya-gordon-evreyskiy-ieshua-grecheskiy-iisus (дата обращения 5.09.2016).

проф. Ианнуарий (Ивлиев) пишет: «Фарисейский раввинизм приписывает Халахе такой же авторитет как Торе. Согласно b. T. Nidda 45a рабби Акиба учит: «Как вся Тора — закон Моисею с Синая, так и малейшее предписание — повеление Моисею с Синая». Чтобы исторически обосновать это приравнивание, Халаху возводят к Моисею как тайное устное предание (Aboth 1. 1)[6]. Хотя сама концепция окончательно сформулирована в Талмуде, однако о высоком статусе галахических норм свидетельствует уже Иосиф Флавий: «Фарисеи передали народу, на основании древнего предания, множество законоположений, которые не входят в состав Моисеева законодательства»[7]. Каждый учитель, апеллируя к устной Торе, мог формулировать новые ритуальные правила и передавать их своим ученикам. Правила часто повторяющиеся с течением времени закреплялись как «священное предание», которое позже было записано (ок. 200 года до РХ) как галахические и агадические установления и толкования в Талмуде.

2. Абсолютная власть раввинов[8]. ***Второй принцип вытекает из первого: поскольку фарисейские учителя знают Закон Моисеев и посвящены в устную Тору, то верное истолкование и применение закона принадлежит им. «В Мидраше Сифре на Второзаконие §1. 54*** сказано, что если вас наставляют, «что правое это левое, а левое это правое, то вы должны подчиняться им”»[9]. Человек может сомневаться в правоте фарисеев, но должен подчиниться им, так как они обладают авторитетом толкования Писания. Верное понимание Закона зависит от коллегиального решения и наличия безошибочной логики. Это хорошо иллюстрирует рассказ о мудреце Элиэзер[e10], который после трех чудес и голоса с небес не смог убедить других мудрецов в ритуальной чистоте печи. Его оппоненты мудрецы были впечатлены произошедшим, но не приняли доказательств, потому что придерживались принципа «следовать большинству» (Исх. 23.2). «Тора не на небесах — сказано во Второзаконии

[6] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангельская этика // Предание / URL: https://predanie.ru/arhimandrit-iannuarij-ivliev/book/216848-evangelskaya-etika/ (дата обращения 25.08.2016).

[7] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности в 2 тт . М.: Ладомир, 2002. Т. 2. С. 49.

[8] Называя фарисеев раввинами, Неемия Гордон, не подразумевает анахронизм в этом вопросе, т. е. не путает период фарисеев с периодом раввинистического иудаизма. Фарисеи им рассматриваются как идейные предшественники раввинов, аналогично именуемые «равви».

[9] *Гордон Н.* Еврейский Иешуа в сравнении с греческим Иисусом...

[10] Мудрец Элиэзер Бен-Гиркан был одним из выдающихся учеников раввина Йоханана Бен-Закая.

(Втор 30:12), поэтому Бог не принимает участия в толковании Закона, а мудрец не может вмешиваться в истолкование Закона лишь на том основании, что ему это открыто свыше, но только на основании логического довода, принятого большинством[11]. Это учение лишает Бога на право голоса толковать Писание.

*3. **Иррациональное толкование*** или толкование по Мидрашу. Это толкование, основанное на восприятии Торы как «божественный код», который растолковать способны только раввины при помощи своих знаний, власти и средств. Такой метод позволяет игнорировать исторический контекст и филологические особенности текста.

*4. **Священная традиция*** или «обычай Израиля — это закон». На еврейском языке этот принцип называется кратко minhag, (מִנְהָג от глагола נהג — водить, буквально — обычай). Какой-либо обычай, если он повторяется в обществе Израиля снова и снова, со временем становится священной традицией и переходит в устный Закон. Примером может послужить традиция ношения кистей цицит, головного убора кипы, использование тфилина и др., а также все правила связанные с этой традицией. В Евангелиях Иисус Христос различает заповеди Божии (Мк 7:9, см. также Мк 7:13) от заповедей человеческих (Мф 15:9, см. также Мк 7:7). С точки зрения Иисуса Христа некоторые нормы из фарисейского предания противоречат заповеди Божией, например, постановления о «корване» (Мк 7. 9-13; Мф 15. 4-6) отменяют заповедь обеспечивать родителей, чтобы соблюсти свое предание. Учителя не только искажают заповедь, еще и «связывают бремена тяжелые и неудобоносимые и возлагают на плечи людям» (Мф 23:4), — то есть призывают своих последователей исполнять галахические правила. Кроме того, Христос вскрывает тщеславные стремления иудейских учителей, лицемерное поведение, социальную несправедливость к вдовам и особенности казуистичного мышления.

Почетные звания

Перевод таких терминов, как ῥαββί, πατὴρ, καθηγητὴς сопряжен с трудностью буквального перевода на другой язык. В первую очередь необходимо пояснить эти термины в литературном и историческом контексте.

[11] *Дов-Бер Хацкелевич* Талмудическая диалектика, // Лехаим, январь 2000 ШВАТ 5760 — 1 (93) / URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/93/hask.htm (дата обращения 5.09.2016).

Греческое слово ῥαββί передает еврейское обращение רַבִּי, которое означает «мой господин» или «мой учитель» (от прилагательного רב — большой, великий, старший) [12]. Один раз у евангелиста Иоанна встречается форма ραββουνι (Ин. 20:16), что буквально «Великий мой!» или «Учитель мой!». Уже во время земной жизни Спасителя вокруг учителей собирались ученики, которые в Евангелиях встречаются у некоторых фарисеев (Ин 1:38; Мф 26:25; Ин 3:2), Иоанна Крестителя (Мк 2:18) и Иисуса Христа (Мк 6:45).

Слово ῥαββί многократно используется в Новом Завете в качестве обращения к Иисусу Христу (Мк. 9:5; Мф. 26:49; Ин. 1:49 и др.); один раз к Иоанну Крестителю (Ин. 3:26), а также в запрете Христа к ученикам называться равви (Мф. 23:8).

В Ветхом Завете выделяется религиозное значение учителей, которые призваны открыть людям Божью волю и привести их к познанию истины (Моисей: Исх 24:12; Захария: 2 Пар 26:5 и др.). Священник Ездра назван «учитель закона Бога небесного» (Ездр 7:21). Чистоте учения и праведности жизни придается большое значение, например, пророк Иеремия говорит о духовных лицах, среди которых и учителя закона, исполняющих свои обязанности без участия, формально: «Священники не говорили: «где Господь?», и учители закона[13] не знали Меня, и пастыри отпали от Меня, и пророки пророчествовали во имя Ваала и ходили во след тех, которые не помогают» (Иер 2:8). В данном месте учители закона на языке оригинала дословно «держатели закона». Возможно, это те иудеи, которые ответственны за верную передачу содержания закона. Копированием письменного закона занимались специальные писцы (סִירְפוֹס), отступление от истины которых также иногда попадало под критику пророков: «Как вы говорите: «мы мудры, и закон Господень у нас»? А вот, лживая трость книжников[14] [и его] превращает в ложь» (Иер 8:8). Кроме держателей закона и его переписчиков встречаются еще мудрецы[15], занятые толкованием закона: «Посрамились мудрецы, смутились и запутались

[12] *Baker W.* The Complete Word Study Dictionary: Old Testament. Chattanooga., 2003. P. 1028.

[13] Евр.: וְתֹפְשֵׂי הַתּוֹרָה. Глагол תפשׂ имеет значение «держать, схватывать». Причастие имеет соответственно значение «хранители, обладатели». Буквально выражение וְתֹפְשֵׂי הַתּוֹרָה переводится «хранители закона». Данный глагол выступает в том же сопряженном состоянии и в Иез. 38:4: תֹּפְשֵׂי חֶרֶב «владетели/обладатели мечей». В русском переводе перевели «учители», что является интерпретацией переводчиков.

[14] Евр. סֹפְרִים причастие в значении писец, переписчик.

[15] Евр. חָכָם мудрый, умелый, искусный, опытный.

в сеть: вот, они отвергли слово Господне; в чем же мудрость их?» (Иер 8:9). По слову пророка, служителей, уводящих людей от Бога, ждет осуждение и наказание (Иер. 8:9). Подобная критика говорит о том, что пророки не редко видели отступление от Закона Моисеева путем искажающего толкования в угоду личных или политических выгод.

После Вавилонского плена священник Ездра особое внимание уделял чтению и толкованию закона Моисеева, потому что народ в плену забыл его (Неем 8:1-8). В связи с этим возрос авторитет книжных людей, способных распространять закон путем переписывания и обучения ему. Со временем деятельность книжников принесла свои плоды и появились благочестивые иудеи хасидеи, которые большинством ученых считаются предшественниками фарисеев. Фарисеи стремились к идеалу святости через исполнение закона, который истолковывался галахическими правилами.

Сложно определить время появления обращения «отец», поскольку в каноне Ветхого Завета оно отсутствует, а слово רב встречается только как прилагательное, например, великий царь (Дан. 2:10) или множество плодов (Дан 4:9). Однако можно установить круг лиц и специфику их деятельности, к которым первоначально обращались «равви». Обращение возникло в межзаветный период и его появление связано с изменениями в иудейском обществе. Рост роли книжников и фарисеев — своего рода богословов и практиков — можно считать основной причиной появления образованных иудеев, способных быть учителями для народа. Царь Александр Яннай (125 — 76 до Р. Х.), лежа на смертном одре, поучал обеспокоенную жену Саломею словами: «Фарисеи могут сильно повредить в глазах иудеев тому, кто относится к ним недружелюбно, равно как могут оказать поддержку тому, кто к ним отнесется ласково. Дело в том, что народ им очень верит, если они из зависти говорят о ком-нибудь дурно» [16]. Вполне возможно, что высокая популярность фарисеев послужила к распространению почетных обращений в их адрес.

Обращение «равви» при земной жизни Христа было общеупотребительным в адрес иудейских учителей. Определенно не установлено, нужно ли было этим учителям получать особое образование и лицензию на право преподавания, подобно как в талмудическом иудаизме. Титул «раввин» тогда, конечно, не присуждали в академиях, однако от учителя требовалось знание Писания, которое можно было получить

[16] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности… Т. 2. С. 49. С. 64.

при храме или у ног учителя, а также общественное признание. «Только соблюдающий Тору иудей, — пишет Давид Фридман про учителей современников Христа, — хорошо образованный или специально поставленный учить, заслуживал такого наименования, особенно среди фарисеев. Титул «равви» в Израиле первого века свидетельствовал о роли человека как признанного (определенным крылом или сектой иудаизма) учителя»[17].

Христос, по свидетельству иудеев, не учился Писанию (Ин 7:15), однако знал его и учил как власть имеющий (Мф 7:29), поэтому Его подобно другим учителям называли «равви». Несмотря на то, что народ воспринимал Христа как одного из «равви», однако сам Иисус называл себя учителем не иудейским термином «равви», но «διδάσκαλος» (Мф 23:8), что в широком смысле означает каждого, кто передает знания.

Термин καθηγητής (наставник), использовалось как обращение и, возможно, как титул. В Мф. 23:10 слово καθηγητής Синодальный перевод передает как «наставник» — словом синонимичным учителю, только с более широким значением. Первичное значение слова καθηγητής — проводник; буквально — руководитель, вождь; в переносном смысле — наставник, учитель[18]. В переводе GeCL[19] это рельефно выделено: «Пусть не называют Вас вождями, ибо есть у вас один лишь Вождь, и это Христос, обещанный Спаситель» (Мф. 23:10).

Христос в некотором роде ставит вопрос, который ясно разрешился в книге Деяний: Кому принадлежит истинная власть в Израиле? Старейшинам и учителям израильским, или Мессии и его апостолам по доверенности от Него? Началом коренного отделения апостолов от учителей иудейских послужил запрет старейшин на право учить об Иисусе (Деян 4:18) и решительный ответ апостолов: «Справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?» (Деян 4:19). Учительство иудейское, не признающее Иисуса за Мессию, в Евангелии сравнивается со слепым поводырем (Мф 15:14). Такое руководство неоднократно попадает по критику, Христос предупреждает об их отверженности. Взамен для Нового Израиля назначается апостольское руководство, во всем верное своему Учителю, посланное научить все народы. (Мф 28:19).

---

[17] *Фридман Д.* Иисус и апостолы исполняли Закон // Сайт истории еврейского народа / URL: http://jhist.org/code/05-106.htm (дата обращения: 17.02.2016).

[18] *Баркли Н. Стайн. Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. Пособие для переводчиков Священного Писания. М., РБО. 1998. С. 634.

[19] Die Gute Nachricht — перевод Библии на немецкий язык.

Обращение «отец» (πατὴρ) соответствует еврейскому אָב, которое в Новом Завете встречается в арамейской форме Ἀββᾶ (Мк 14:36) (по-арамейски ܐܒܐ «ава»). Слово отец в Священном Писании употребляется в прямом и переносном смыслах: биологический отец (Быт 9:18), родоначальник, (Быт 4:21), Бог Отец (Мал 2:10), благодетель (Иов 29:16; 31:18), добрый господин (4 Цар 5:13), или правитель (1 Цар 24:12; Ис 22:21), духовный отец (Ин 8:44), отцы во Христе (1 Кор 4:15; 1 Ин 2:13). Отцом также называли священника или пророка, если его почитали и доверяли как руководителю (Суд 17:10; 4 Цар 2:12; 13:14). Последнее употребление обращения «отец» в качестве духовного лидера было общеупотребительным при земной жизни Иисуса Христа в среде книжников и фарисеев.

Иоахим Иеремиас в подтверждение мнения об общеупотребительности обращения «авва» в начале I в по Р. Х. приводит случай с Ханан ха-Нехба из таннаического трактата[20]: «Когда мир нуждался в дожде, то посылали к нему мудрецы своих маленьких питомцев и те вцеплялись в края его одежды и вопили: «Отче, отче, дай нам дождя!» Обращался он к Святому, благословен Он: «Владыка мира! Сделай ради вот этих, которые не отличают Отца, который дает дождь, от отца, который не дает дождя»[21]. Видимо обращение «авва» берет свое начало от детского лепета, затем распространилось как повседневное обращение не только маленьких детей, но и взрослых к своему отцу. Уже во времена предшествующие новозаветным, это обращение вытеснило библейское אָבִי «ави» и получило широкое распространение в Палестине в адрес уважаемых людей, что в частности подтверждает пример случай Ханан ха-НехбаВидимо[22]. В раввинистической литературе встречается слово «отец» в качестве титула известных раввинов. В Талмуде Гиллель и Шаммай именуются «отцами мира»[23]. Очевидно, что понятие отцовства с древности стало шире, чем просто родственные узы, и предполагало отношения между отцом и «сыновьями» похожие на семейные. В Мф 23:9 термин родства «отец» относится к почтительному обращению. Возможен следующий перевод: «Не удостаивайте никого на земле почетным обращением «отец», единственный, кто заслуживает такого обращения, — это

[20] *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. М., 1999. С. 86.

[21] Вавилонский Талмуд. Трактат Таннаит. Издание Штейнзальца. Москва/Иерусалим. 1998. С. 244.

[22] *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета… С. 86.

[23] Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод на русский Н. А. Переферковича. Т. 4. С. 406.

Отец ваш Небесный»[24]. Здесь очевиден категорический запрет «никого». Следует обратить внимание на то, как понимали этот запрет святоотеческие экзегеты: «Отец у нас — один Бог на небесах, — резюмирует Евфимий Зигабен, — а отцы плотские и духовные — скорее содействователи и слуги Его в рождении нас. Итак, говорит: отцом себе по преимуществу и в собственном смысле никого не называйте на земле, потому что такой Отец — на небе»[25]. Иероним Стридонский толкует запрет в отношении слепых учителей, тогда как другие, причастные через усыновление к истинному учителю Христу, могут называться несвойственными их природе званиями отец и учитель, ибо так поступали апостолы (2 Кор 5:2)[26].

Заключение

Полемика Христа с иудеями, в особенности критика книжников и фарисеев и запрет на иудейские почетные звания — все это привело к постепенному отделению последователей Христа от во многом тогда господствующей фарисейской традиции толкования Писания и благочестия. Под критику подпадает относительно не старая традиция учителей из книжников и фарисеев со своей исторической особенностью в отличие от древних учителей, таких как Моисей (Втор. 31:22) и Ездра (Ездр. 7:21). Основная черта фарисейской модели учительства — дискуссионная работа над Торой, основанная на высоком авторитете галахических и агаических норм. Критические высказывания Христа в адрес иудейских учителей определили путь развития христианского образования как путь отличный от раввинистического.

Иисус Христос запрещает своим ученикам усваивать себе иудейские почтенные обращения, очевидно, не с формальной стороны, а в виде фарисейской модели учительства, которая имела место в иудаизме I в. Запрет разрывает связь смыслового содержания обращений с существующей традицией учителей и усваивает это содержание Богу. Каждое из рассмотренных почетных обращений отражает определенную область авторитета: ῥαββί (учитель) — учительный авторитет; πατὴρ (отец) — авторитет священника, родоначальника либо уважаемого всеми

[24] *Баркли Н. Стайн. Ф.* Комментарии... С. 633.

[25] Толкование Евангелия от Матфея и толкование Евангелия от Иоанна / Зигабен Евфимий. — СПб.: Общество свт. Василия Великого, 2000. С. 282-283.

[26] *Иероним Стридонский, свт.* Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея // Творения блаженного Иеронима Стридонского в 19 ч. Ч. 16. (Кн. 26.). Киев, 1903. С. 238.

человека; καθηγητὴς (наставник, вождь) — высокое положение организатора или вождя.

Иудейские почетные титулы могли препятствовать христианам реализовать братство, у членов которого один отец — Бог. Христос объясняет, каким образом соотносится власть фарисейская с той властью и почтением, которую установил Он: *«Кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится»* (Мф 23:12). Принцип власти «*больший из вас да будет вам слуга*» (Мф 23:11) говорит о том, что власть в Церкви оказывается перевернутой в сравнении с существующей иудейской, а также светской. Новое учительство со смирение и любовью призвано помочь избежать таких ошибок как лицемерия, тщеславия и легализма.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2000.

2. Вавилонский Талмуд. Трактат Таннаит. Издание Штейнзальца. Москва/ Иерусалим, 1998.

3. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности в 2 тт . М.: Ладомир, 2002.

4. Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод на русский Н. А. Переферковича в 7 т. Т. 4. Издание второе. СПб.: Сойкин, 1910.

Литература

5. *Баркли Н. Стайн. Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. Пособие для переводчиков Священного Писания. М., РБО. 1998. С. 634.

6. *Василий (Богдашевский), еп.* Деятельность Христа Спасителя от входа в Иерусалим до Пасхи Страданий // Труды Императорской Киевской Духовной Академии. Т. III.,1914.

7. *Вейнберг И.* Введение в ТАНАХ // Сайт истории еврейского народа / URL: http://jhistory.nfurman.com/traditions/tanah003_2.htm (дата обращения 26.09.2016).

8. *Дов-Бер Хацкелевич* Талмудическая диалектика, // Лехаим, январь 2000 ШВАТ 5760 — 1 (93) / URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/93/hask.htm (дата обращения 5.09.2016).

9. *Иоаннуарий (Ивлиев), архим.* Евангельская этика // Предание / URL: https://predanie.ru/arhimandrit-iannuarij-ivliev/book/216848-evangelskaya-etika/ (дата обращения 25.08.2016).

10. *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. М.: Восточная литература, 1999.

11. *Иероним Стридонский, свт.* Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея // Творения блаженного Иеронима Стридонского в 19 ч. Ч. 16. (Кн. 26.). Киев, 1903.

12. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на евангелие от Матфея // Иоанн Златоуст, свт. Творения в 12 т. Т. 7. СПб., 1901.

13. *Гордон Н.* Еврейский Иешуа в сравнении с греческим Иисусом. Видеолекция во время лекционного тура по США, январь 2005 г. // Эсхатос / URL: http://esxatos.com/neemiya-gordon-evreyskiy-ieshua-grecheskiy-iisus (дата обращения 5.09.2016

14. Толкование Евангелия от Матфея и толкование Евангелия от Иоанна / Зигабен Евфимий. — СПб.: Общество свт. Василия Великого, 2000.

15. Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А. П. Лопухина в 7 т. Т. 6. Издание 4. М., 2009.

16. *Фридман Д.* Иисус и апостолы исполняли Закон // Сайт истории еврейского народа / URL: http://jhist.org/code/05-106.htm (дата обращения: 17.02.2016).

17. *Baker W.* The Complete Word Study Dictionary: Old Testament. Chattanooga: AMG Publishers, 2003.

Sergei V. Solovyov. **Concerning Christ's Injunction Against the Honorific Titles of ῥαββί, διδάσκαλος, πατὴρ, καθηγητὴς in Their Historical Context.**

The author of this article considers the Jewish honorific titles ῥαββί, διδάσκαλος, πατὴρ and καθηγητὴς, as used in Mt 23:8–10, in their historical context and in connection with the injunction of Jesus Christ against their use. The semantic meaning of these titles and the context of their usage in Sacred Scripture and other sources are identified. Each of the titles reflects a concrete sphere of authority: ῥαββί (Rabbi), διδάσκαλος (teacher) — the authority of a teacher; πατὴρ (father) — the authority of a priest, tribal elder or some other respected person; καθηγητὴς (guide) — the high authority of a leader. The Pharisees had a well-formulated model of discipleship based in its formulation on their doctrine of the two Torahs — the oral and the written. Appealing to the oral Torah, the teacher was able to formulate new rules and transmit them to his disciples. With time, some of these new rules came to be considered established as "sacred tradition" and, in this way, the "traditions of the elders" were formulated as the Halakha and Aggadah texts recorded later in the Talmud. As a result of a dishonest interpretation of the commandments of the Torah by some Jewish rabbis, some of the Halakha laws could violate the commandments. Christ's injunction to his disciples against these honorific titles can thus be understood as an injunction against a particular model of discipleship, characterized by its legalism, vainglory and hypocrisy.

Keywords**:** Jesus Christ, Judaism, teacher, rabbi, father, Torah, Halakha, authority, scribes, Pharisees, honorific titles.

Sergei Viktorovich Solovyov — Master of Theology, postgraduate student at Saint Petersburg Theological Academy, Secretary of the Department of Biblical Studies at Samara Theological Seminary (solove_90@mail.ru).

Иеродиакон Владимир (Палибрк)

ПАРАДИГМА ПОСТМОДЕРНА В РОМАНЕ «БЕСЫ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье анализируется становление парадигмы постмодерна, означающей в размышлениях мыслителей традиционно-религиозного толка (Дугин, Генон) состояние демонизации общества и человека, на примере романа Ф. М. Достоевского «Бесы». Композиция романа «Бесы» вращается вокруг следующей оси — показать постмодернистское состояние русской интеллигенции, становящейся сосудом демонов, вследствие увлечения безбожно-аморальным социализмом. В «Бесах» Достоевский сумел показать, как постпетровская беспочвенная интеллигенция оторвалась от своих метафизических корней, и, чтобы выздороветь, она должна прийти ко Христу. Беспочвенность русской интеллигенции отражается так, что она, с одной стороны, оторвалась от Христа, а с другой — от своего народа. Не удивляет, что в запрещенной главе Тихон хочет, чтобы Ставрогин для искупления своего преступления принял подвиг тайного монашества. Возвращение к своей национальной почве, возвысившейся над народом интеллигенции, возможно только через возвращение ко Христу. Демоническое вторжение, как отличающийся знак эпохи постмодерна описал в своем романе-трагедии великий прозаик никак не в ключе агонии безысходности, так как Христос в его романах всегда рядом с грешниками, ожидая их с протянутой спасительной десницы. Особенность демонологии Достоевского в том, что несмотря на описание ужаса бесовского вторжения в человеческий мир и воздействия на людей, мир сам не превращается полностью в бесовскую структуру и дьявольское произведение, в котором не было бы места для теодицеи и антроподицеи. Слово Божие слышится во всех романах «великого пятикнижия», даже и в «Бесах». На него откликнулся Степан Трофимович Верховенский, что само по себе свидетельствует о сотериологическом конце повествования.

Ключевые слова: Парадигма постмодерна, роман-трагедия «Бесы», Ф. М. Достоевский, демоническое вторжение, спасение, Охристовленная Россия, Постмодернистко-Гадаринская Европа.

Методологический принцип разделения истории на несколько фундаментальных эпох имеет особое значение в историософской науке. Прогрессистский взгляд на историю выявил Гегель учением, что история является процессом развертывания абсолютной идеи. Процесс движения

Иеродиакон Владимир (Палибрк) — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (borispalibrk@yahoo.com).

истории диалектичен — это процесс конфликта и борьбы — тезис и антитезис — который разрешается в осуществлении гармонии и примирения — синтез.

Всемирная история как прогресс в сознании свободы, по Гегелю, осуществит свою цель только тогда, когда носителем мирового духа станет германский народ: «Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны». Против этой прогрессистской модели в исторической науке возражал Н. С. Трубецкой, чьи историософские взгляды составляют ядро евроазийского мировоззрения. Фундаментальные категории, с которыми оперирует европейская историографическая наука, такие как «европейский космополитизм»; «требование всеобщей европеизации в силу того, что романо-германская культура является общечеловеческой культурой» представляют, по Трубецкому, «общероманогерманский шовинизм», свидетельствующий о том, что европейская наука находится во власти «эгоцентрической психологии»[1].

Современный отечественный философ А. Г. Дугин, продолжая идти по пути разоблачения евроцентрического видения мира, дает свою концепцию исторического развития. Базовая идея, входящая в концептуальный узел его историософского мировоззрения, определяется как «религиозный принцип». Модель прогресса западнического либерализма — полярная противоположность духовной практике традиционного общества.

Итак, А. Г. Дугин делит историю человеческой мысли на три фундаментальные категории, он их называет парадигмами:

1) традиционное общество или **парадигма премодерна**;

2) общество Нового времени или **парадигма модерна**;

3) постиндустриальное общество или **парадигма постмодерна**.

Описывая эти явления как три самостоятельные парадигмы, А. Г. Дугин особое внимание уделяет феномену «смена парадигмы». Русский философ обращает внимание на то, что мы сегодня живем в эпоху «парадигмального сдвига». Человечество переходит из состояния эпохи модерна в эпоху постмодерна. Однако, прежде этого, произошел первый фазовый переход — смена парадигмы, когда эпоха Нового времени (модерн) заняла место Традиционного общества (премодерн). В центре парадигмы премодерна стоит **религия**. Для идейных творцов

[1] См.: *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество // Классика геополитики, XX век: Сб. М.: «Издательство АСТ», 2003. С. 9.

нового мира и нового человека существенным явился следующий посыл: для того, чтобы возникла идея прогресса, человечество должно освободиться от всех закабаляющих практик древнего мира, в том числе и от всех сакрализованных форм бытия.

Так, например, создатель социологии Огюст Конт полагал, что прогресс в социальной жизни человечество приобретает только тогда, когда переходит с традиционно-теологической стадии на современно-научную. Вместо Бога (присущего парадигме премодерна), человек модерна выбрал в качестве предмета обожествления свой Разум, так как основной лейтмотив эпохи Просвещения заключался в призыве: «Мы разрушим царство религии и построим царство разума»[2].

Весь пройденный путь в рамках парадигмы модерна, есть ни что иное, как догматизация науки и превращение ее в своего рода суррогат религии[3]. Против этой новой гуманистической религии выступили французские постструктуралисты. Эти философы-постмодернисты (Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Лиотар, Ж. Делез, Ф. Гваттари и пр.) обвинили модерн в том, что он не справился с поставленной задачей. А. Г. Дугин объясняет, что постмодернисты начали говорить, что после смерти Бога, случившейся в модерне, человек сам стал диктатором, и эту диктаторскую функцию утвердил в качестве новой гуманистической религии. «Фуко продолжает ницшеанскую программу борьбы с суевериями, худшими из которых являются суеверия «субъекта» и «Я», — пишет отечественный знаток французского постструктурализма А. В. Дьяков[4]. Заметим также, что логика разоблачения субъекта в рассуждениях Ницше, привела постструктуралистов к дискурсу «смерти субъекта», «смерти человека».

[2] *Дугин А. Г.* Постфилософия — три парадигмы в истории мысли. URL: http://www.platonizm.ru/book/export/html/124. (дата обращения: 01.04.2016).

[3] Как говорил Эрнст Мах «наука превратилась в церковь», понимая под этим догматическое мнение сциентистов об истинности научных теорий. Пол Фейерабенд определяет науку как «наиболее современный, наиболее агрессивный и наиболее догматический религиозный институт». В разоблачении сциентического культа немецкий философ Курт Хюбнер написал замечательную книгу «Критика научного разума», в которой ему удалось уловить тонкую параллель между научной моделью и мифом. Постструктуралист Фуко, вслед за Ницше, критикует научное сознание, потому что оно представляет собой форму аскетического идеала. «Как и аскетический идеал, — пишет об этой ницшеанско-фукольдианской критике сциентического культа отечественный философ А. В. Дьяков, — наука зиждется на преувеличенной оценке истины, т. е. на вере в недевальвируемость и некритикуемость истины». См.: *Дьяков А.* В. Философия пост-структурализма во Франции. Нью-Йорк: Издательство «Северный Крест», 2008. С. 82.

[4] *Дьяков А.* В. Философия пост-структурализма во Франции… С. 82.

Французский традиционалист Ренне Геннон так рассматривал эту трехчастную конструкцию исторической реальности: премодерн, модерн, постмодерн, представляя ее в образе Яйца Мира. «Генон описывает вселенную как "яйцо" у которого в золотом веке, в условиях традиционного общества верхушка открыта, а во Вселенную поступают световые лучи Божества, пронизывающие всю Вселенную, наполняющие ее высшим духовным смыслом»[5].

Закрытие Яйца Мира сверху — это эпоха материализма, Просвещения, Нового времени — т. е. это парадигма модерна. Открытие Яйца Мира снизу происходит в постмодерне. «Генон называет это вторжением «орд гогов и магогов», - пишет Дугин по этому поводу, - проникающих в среднее пространство Яйца Мира из-под нижней скорлупы и начинающих разъедать ткань реальности. Генон в «Царстве количества и знаках времени» говорил о таком явлении, как великая пародия, когда наступают открытость и отсутствие четкой фиксации какого-то конкретного предмета относительно себя самого, распыляется даже материалистическая естественнонаучная идентичность объектов. Тогда дает о себе знать демонически изворотливая многомерность предметов — ироничных, мигающих, заставляющих себя потреблять, требующих, чтобы их снимали»[6].

Однако, так как задача нашей работы исследовать постмодернизм в романе «Бесы» Ф. М. Достоевского, нам придется резко повернуть вектор нашего движения в сторону идейно-художественного замысла русского писателя, задав следующий вопрос: в этом требовании смерти человека со стороны постструктуралистов разве не слышен отголосок демонического дискурса, ибо дьявол «человекоубийца от начала» (Ин. 8;44). В этом своем требовании отказаться непременно от любой формы субъективности не находится ли опасность стать на сторону вечного врага человеческого рода? Можно ли следующие слова, относящиеся к Фуко, отнести и к Достоевскому: «Он (Фуко — прим. В. П.), подобно Ницше, «**устал от человека**» (выделено мной) и от всего, что с ним связано.

Поэтому он отказывается от человека в нигилистическом жесте, открывая, что сила (побуждение, желание, действование) не нуждается в непреходящем действующем субъекте, как не нуждаются в нём силы

[5] *Дугин А. Г.* Радикальный Субъект и его дубль. URL: http://www.platonizm.ru/book/export/html/124. (дата обращения: 01.04.2016).

[6] Там же.

природы»[7]. С. И. Фудель, русский религиозный мыслитель, отзываясь о Достоевском, пишет: «Любовь к человеку — ключ к художественному творчеству Достоевского... Достоевский не мог не любить каждого, чувствуя, что за каждым стоит Христос»[8].

«Демоническое вторжение», как отличающийся знак эпохи постмодерна описал в своем романе «Бесы» Ф. М. Достоевский. Евангельский пассаж об исцелении гадаринского бесноватого он вложил в качестве эпиграфа своего романа-трагедии. В замечательной статье «Бесы и большевистская революция» Ф. А. Степун объясняет, что Достоевский в этом своем произведении раскрыл метафизические основы большевизма. По его мнению, это художественное произведение сложилось вследствие раздумий Федора Михайловича о «неизбежности столкновения между «европейским антихристом» и «русским Христом»; и вопросом, всегда волнующим его «не заразиться ли Россия западными ядами атеизма, позитивизма и социализма».

В христианстве существует традиция, восходящая к блаженному Августину, называть дьявола обезьяной Бога. Здесь имеется в виду то, что дьявол творит некие пародии на чудеса, чтобы добиться полного подчинения себе человека. Как Бог творит чудеса, чтобы спасти человека, так и дьявол творит ложные чудеса, чтобы обмануть и погубить его. Больше всего, дьявол пытается делать пародию на Таинство Боговоплощения. Поглотить собой, своей демонической энергией человека, все его существо, составляет план «Великой Пародии» падшего ангельского мира.

«Наша брань не против крови и плоти, — пишет апостол Павел, — но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф.6:12). Апостол говорит «против духов злобы поднебесной», указывая этим на место их пребывания «под небесами». Ниспавши с небес, они не упали полностью на землю, ибо Христова Церковь не позволяет им полностью «воплотиться», «вочеловечиться», превратить человеческое общество в Дяволополис.

Идейный замысел романа «Бесы» состоит именно в том, чтобы показать, как человеческий полис превращается в Дяволополис — город

[7] *Дьяков А. В.* «Открытая философия»: Фуко и Ницше. URL: http://www.jkhora.narod.ru/2007-01-05.pdf. (дата обращения: 03.04.2016).

[8] *Фудель С. И.* Наследство Достоевского // Фудель С. И. Собр. соч.: в 3 т. М., Русский путь, 2005. Т. 3. С. 137.

Лжи и существующего небытия. Темные супостатские силы охватывают собой героев Достоевского — от Кириллова и Ставрогина, до Верховенского, Шигалева и Шатова. Демоническая составляющая их личности выявляет себя в их деструктивном действии. Бес Ставрогина мучит Лизу, предлагая ей вспышку слепой страсти вместо настоящей любви. Бес Кириллова мучит его самого, толкает его в нигилистический эксперимент, предлагая беспричинное, метафизическое самоубийство. В лице Шатова бес подвергает христианство ироническому дискурсу, поскольку навязывает своему адепту «веру в народ-богоносец без веры в Бога». Можно сказать, что идейный замысел автора «Бесов» был в том, чтобы художественно представить, как люди, «одержимые инфракорпоральными демонами» (понятие А. Г. Дугина) разрушают мир. Личность, одержимая демоном, уничтожает себя (Кириллов), или ближнего (Ставрогин), или Россию (Верховенский), или христианство (Шатов).

Нас, впрочем, занимает, собственно, другой вопрос: указал ли Достоевский на выход из надвигающейся опасности — демонизации человека и общества? Не парализовал ли сотериологическую составляющую художественной интуиции Достоевского тот мистический ужас раздвоения, который наполняет собой героев этого романа-трагедии? Не провозгласил ли в своем пророческом произведении Федор Михайлович окончательную победу дьявола над человеком, или все-таки указал на возрождающий человека свет, который «во тьме светит и тьма не объяла Его» (Ин. 1:5). В произведениях Достоевского художественный центр тяжести, или сила изображения — религиозно обоснованы. Несомненно, что вся композиция романа «Бесы» вращается вокруг следующей оси — показать постмодернистское состояние русской интеллигенции, становящейся сосудом демонов, вследствие увлечения безбожно-аморальным социализмом.

Однако, несмотря на то, что это произведение представляет собой чистую трагедию зла, Достоевский строит свою идейно-художественную постановку так, что его герой, находящийся под властью метафизического зла, все-таки может добраться до божественного света. Не хотел ли отечественный писатель, в сцене исповеди Ставрогина, показать, что постпетровская беспочвенная интеллигенция оторвалась от своих метафизических корней, и, чтобы выздороветь, она должна прийти ко Христу. Беспочвенность русской интеллигенции отражается так, что она, с одной стороны, оторвалась от Христа, а с другой — от своего народа. Не удивляет, что в запрещенной главе Тихон хочет, чтобы

Ставрогин для искупления своего преступления принял подвиг тайного монашества. Возвращение к своей национальной почве возвысившейся над народом интеллигенции, возможно только через возвращение ко Христу. «Он (Достоевский — прим. В. П.) требовал от художественного произведения не только передачи «действительного», но и предчувствия будущего», — пишет А. Л. Бем[9].

Становится очевидным, что за сюжетным построением исповеди Ставрогина (не выпущенной из-за категорического запрета Каткова, тогдашнего редактора «Русского Вестника» а против воли самого писателя), которую рисует Достоевский-художник, скрывается прозорливое убеждение Достоевского-мыслителя, что только Христос может снять трудное бремя отщепенства с революционной интеллигенции, и вернут ее оправданную и очищенную на народную почву. Трагедия Ставрогина, по мнению Мережковского в том, что не доводит до конца ни своей веры, ни своего безверия. С другой стороны, нам кажется, что Мережковский не прав, заявляя, что «не столько Ставрогин убивает себя, сколько Достоевский убивает его»[10]. В этом смысле, не ближе ли истине Сергей Иосифович Гессен, предпочитающий относить мысли высказывающиеся Тихоном самому Достоевскому, что даже самое страшное преступление будет прощено Христом — «если только достигнете того, что простите сами себе». «По Достоевскому, — пишет Гессен, — Бог выше добра и зла, и эта основная идея отрицательного богословия высказывается в данном случае Тихоном для того, чтобы показать Ставрогину возможный еще и для него путь спасения»[11].

«Бесы» являются результатом пророческого видения Достоевского, как одержимая таинственными бесовскими силами, революционная интеллигенция разрушает христоликую Россию. По верному замечанию Степуна «всем должно быть ясно, что «Бесы» гораздо в большей степени произведение пророческое, чем злостно-сатирическое»[12] Достоевский не придумывает трагическую смерть Ставрогина, а он лишь созерцает как (чем) заканчивается утопическое безумие — выхолостить из народного тела религиозную составляющую и превратить Россию

[9] Вокруг Достоевского: В 2 т.: О Достоевском: сб. ст. под ред. А. Л. Бема / сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. М.: Русский путь, 2007. Т. 1. С. 384.

[10] *Мережковский Д. С.* Л. Толстой и Достоевский. Наука, М., 2000. С. 184.

[11] *Гессен С. И.* Трагедия зла (философский образ Ставрогина). URL: htp://odinblago.ru/path/36/3 (дата обращения: 03.04.2016).

[12] *Степун Ф. А.* Встречи. Аграф, М., 1998. С. 75.

в испытательный полигон перевернутой, секулярной эсхатологии. Построить Царствие Божие на земле без Бога. Осчастливить человека без Бога и против Бога. Совершенно очевидно, что здесь можно повторить мысль С. И. Фуделя о том, что творец «Бесов» «до последней минуты старается найти в преступниках возможность спасения»[13].

Поэтому в уста Тихона Достоевский вкладывает страшные слова из Откровения ап. Иоанна Богослова: «И Ангелу Лаодикийской церкви напиши: «так говорит Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия: знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих. Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Откр. 3:14–17). Этими словами автор желает, по всей видимости, последний раз предупредить атеистически настроенную интеллигенцию, что дорога религиозного опошления и нравственного раздвоения ведет в тупик и в самоуничтожение.

Другой момент в этом романе-трагедии, кроме «Исповеди Ставрогина», выражающий метафору сотериологического выхода, представляет брак Ставрогина с Марьей Тимофеевней Лебядкиной. «Подходя к вопросу о женитьбе Ставрогина, — пишет Ф. А. Степун, — трудно не видеть, что обостряющее фабулу романа загадочное венчание Ставрогина с хромоножкой таит в себе веру Достоевского в то, что исцелиться от всех своих духовных недугов опустошенная безверием революционная интеллигенция может только соприкоснувшись с народом и матерью-землей, веру в которую исповедует хромоножка»[14].

В судьбе Степана Трофимовича Верховенского, Достоевский показывает, как вера русского человека в прогресс и воодушевленные западной культурой оборачиваются духовным прозрением и восстановлением веры в духовно-культурный потенциал собственного народа. Перед смертью случайная попутчица, которой он рассказывает всю свою жизнь, читает ему Евангелие, и он сравнивает одержимого, из которого Христос изгнал бесов, вошедших в свиней, с Россией. Известный факт, что художественный прием чтения Священного Писания русский писатель использовал, для того, чтобы сотериологически обострить фабулу романа. Это особенно заметно в романе «Преступление и наказание». В основу этого произведения легла идея о том, что для того чтобы

[13] *Фудель С. И.* Наследство Достоевского // Фудель С. И. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3… С. 61.

[14] *Степун Ф. А.* Встречи… С. 78.

искупить грех, человек должен пройти через добровольное страдание. Соня Мармеладова читает Раскольникову евангельский пассаж о воскресении Лазаря, внушая тем самым читателю мысль о том, что Достоевский верил в то, что духовное разложение человека, сколько бы не было его нравственно-духовное тело охвачено тлением, не может остановить бесконечную божественную любовь подать прощение ищущему.

Идейное содержание, а может быть и развязку художественного замысла, вложенную в роман-трагедию «Бесы», дает Евангельский рассказ об исцелении гадаринского бесноватого. В судьбе бесноватого проглядывается всемирно-историческая судьба России. Бесноватый — это либеральная европеизированная постпетровская интеллигенция, не имеющая власти над собой, одержима бесом европоклонства. Одержимый падает к ногам Христа и тогда нечистые силы в нем кричат Христу: «Зачем Ты пришел? Оставь нас, уйди!» И Спаситель спрашивает: «А как вас звать» — «Нам имя легион», т. е. целое полчище сидит в этом человеке — в русской интеллигенции. Однако любвеобильный Богочеловек исцеляет бесноватого, позволив демонам войти в стадо свиней. А дальше происходит что-то очень страшное. Услышав от пастухов о случившемся, люди спешат ко Христу. И тут происходит ужасная вещь: вместо того, чтобы прославить Христа и обрадоваться исцелению человека, Гадаринцы увидев, что их свиньи погибли, обращаются ко Христу и говорят: «Уйди из наших пределов». Именно это является состоянием постмодерна — человечество, которое выбирает материальную прибыль и благополучие, а не Христа. Человек постмодерна — это человек лишенный вертикального измерения экзистенции. В этом смысле Гадара — это метафора Дьяволополиса, где люди служат идолу Мамоне, деньгам, а не Христу. Постмодернистская Гадара — западноевропейский мир, подобно гадаринским жителям, не хочет принять Христа, поскольку не хочет расстаться с неолиберальной экономической моделью и Россией, одержимой бесами.

Исцеленный — русская интеллигенция, готова пойти за Христом, но Он ей говорит: «Нет, иди к своим, расскажи им, что случилось». Исцеленная и укрепленная Христом русская интеллигенция должна вернуться к своему народу и свидетельствовать ему о Христе. Охристовленная Россия тогда должна помочь Гадаринской Европе, охваченной духом пустоты и небытия, так как кинувшиеся в море демоны не погибли вместе со свиньями, а вернулись в постмодернистско-гадаринскую Европу, потому что там не было Того Который единственно мог бы остановить их вторжение.

Идея Русского Христа найдет свое высшее выражение в образе князя Мышкина — главного героя романа «Идиот». Сегодняшнему расщепленному русскому человеку — Ставрогину, Достоевский предпочитает сострадательного благородного князя как олицетворение грядущего русского Христа[15]. Будем надеяться, что в глазах «прогрессивного» западного человека он не будет выглядеть как «Идиот».

Источники и литература

1. *Достоевский Ф. М.* Бесы. Азбука, СПб., 2010.

2. *Дугин А. Г.* Радикальный Субъект и его дубль. [электрон ресурс]. URL: http://www.platonizm.ru/content/dugin-radikalnyy-subekt-i-ego-dubl. (дата обращения: 30.03.2014).

3. *Дьяков А. В.* Философия пост-структурализма во Франции. Нью-Йорк: Издательство «Северный Крест», 2008.

4. *Дьяков А. В.* «Открытая философия»: Фуко и Ницше. [электрон ресурс] URL: http://www.jkhora.narod.ru/2007-01-05.pdf. (дата обращения: 30.03.2014).

5. *Жирар Р.* Достоевский: от двойственности к единству. ББИ, М., 2013.

6. Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1: О Достоевском: сб. ст. под ред. А. Л. Бема / сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. М.: Русский путь, 2007.

7. *Степун Ф. А.* Встречи. М., Аграф, 1998.

8. *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество. М., «Лань», 2013.

9. *Фудель С. И.* Наследство Достоевского // Фудель С. И. Собр. соч.: в 3 т. М., Русский путь, 2005. Т. 3.

[15] Идею о том, что Россия будет спасать Европу мы находим на страницах «Дневника писателя»: «Европа постучит в нашу дверь и будет просить ее спасти, когда наступит ее последний час и существующему порядку вещей будет грозить гибель. Она обратится к нам за помощью не без некоторого права, она потребует, чтобы мы ей эту помощь оказали. Она нам скажет, что мы составляем часть ее самой, и что, следовательно, один и тот же порядок вещей у нее, и у нас. Что мы не даром учились у Европы 200 лет и хвастались, что мы европейцы. Стало быть, спасая ее, мы спасем сами себя. Будущее Европы принадлежит России» (Цит. по: Достоевский в архивах Свободы: к 130-летию со дня смерти писателя. Передача третья. электрон ресурс. URL: http://www.svoboda.org/content/transcript/2299721.html. (дата обращения: 03.04.2016).

Hierodeacon Vladimir (Palibrk). **The Paradigm of Post-Modernism in F. Dostoevsky's Novel Demons.**

The author of this article analyzes the construction of the paradigm of Post-Modernism based on F. Dostoevsky's novel *Demons*. Post-Modernism is defined here as the state of the demonization of man and society from the point of view of traditionally and religiously minded thinkers such as A. Dugin and R. Guénon. The plot of *Demons* is centered around an attempt to show the postmodern state of the Russian intelligentsia, which is becoming a vessel for demons because of its fascination with atheistic and amoral socialism. In *Demons*, Dostoevsky is able to show how the intelligentsia of the Post-Petrine era has become separated from its metaphysical roots and how it, in order to be healed, must return to Christ. The separation of the intelligentsia from its roots is revealed both in its separation from Christ, on the one hand, and from its nation, on the other. It is thus of no surprise that in the censored chapter, Tikhon wishes for Stavrogin to atone for his crime by accepting the struggle of monasticism in secret. A return to one's national roots is possible only through a return to Christ. Demonic possession as a representative symbol of the era of Post-Modernism is described by the author, however, without any agony of despair since Christ in Dostoevsky's novels is always next to the sinner and awaits the sinner's conversion with a stretched out salvific right hand. Thus, a characteristic feature of Dostoevsky's demonology is that despite the terror of demonic possession of the human world and the demonic influence on people, the world itself does not become a demonic structure and retains room for theodicy and anthropodicy. God's Word can still be heard in all of the novels of Dostoevsky's "Greatest Five", even in *Demons*. The fact that Stepan T. Verkhovensky was able to respond to it testifies to the sotereological end of this narrative.

***Keywords*:** paradigm of post-modernism, *Demons* (novel), Fyodor Dostoyevsky, demonic interference, salvation, Russia with Christ, Post-Modern Europe.

Hierodeacon Vladimir (Palibrk) — postgraduate student at Saint Petersburg Theological Academy (borispalibrk@yahoo.com).

Т. В. Зальцман

ПРИХОДСКАЯ ОБЩИНА КАК ОСНОВАНИЕ РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ[1]

В статье проведен разносторонний анализ приходского социального служения в контексте институционализации церковной социальной деятельности. Приходское социальное служение представлено в качестве необходимой составляющей жизни христианской общины. Обозначены и проанализированы основные актуальные проблемы приходского социального служения, а также перспективы данного вида социальной деятельности в решении проблем церковной и общественной жизни.

Ключевые слова: Приход, приходская община, Русская Православная Церковь, социальное служение, социальная деятельность, институционализация, взаимопомощь, гражданское общество

Начиная с февраля 2011 года, когда Архиерейским Собором Русской Православной Церкви был принят документ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви»[2], можно говорить о росте числа церковных социальных работников, социальных проектов и социально ориентированных православных организаций. Идет активный процесс институционализации социального служения как одной из форм социальной деятельности Русской Православной Церкви. На сегодняшний момент стихийное социальное взаимодействие переходит в фазу формулирования социальных норм и правил, также появляются некоторые процедуры и алгоритмы деятельности, с ними связанные[3].

Финалом процесса институционализации можно будет считать создание четкой статусно-ролевой структуры социального служения,

Татьяна Валерьевна Зальцман — к. и.н., доцент, заведующая кафедрой социальной работы Миссионерского Факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (tvzaj@yandex.ru).

[1] Статья подготовлена в рамках проекта «Проблемы и перспективы институционализации церковной социальной деятельности в современной России» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

[2] О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html (дата обращения: 22.02.2016).

[3] *Новикова С. С.* Социология: история, основы, институционализация в России // Библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Novik/ (дата обращения: 22.02.2016).

одобренной большинством участников этого социального процесса и регламентированной конкретными правилами. И если сама структура, благодаря регламентирующим документам, в целом уже сформирована, необходимо выявлять, анализировать и фиксировать появляющиеся правила, так как без этого взаимодействие внутри структуры будет порождать конфликты, а формирование общего профессионального и культурного пространства и передача информации новым участникам социального служения будет затруднена.

«Догматических препятствий (по крайней мере, в области христологии и экклезиологии) к институционализации церковного социального служения мы не видим. А основания для создания у нас такого церковного института — очевидны»[4], — отметил диакон Олег Вышинский, преподаватель кафедры социальной работы ПСТГУ, в своем выступлении на III Международной конференции «Церковь и бедные. Католики и православные в служении милосердия», проходившей в Москве в 2012 году.

Различные формы социальной деятельности Православной Церкви, и, прежде всего, Русской Православной Церкви, фактически на всем протяжении ее истории оказывали значительное влияние, как на жизнь самой Церкви, так и на конкретно-исторический контекст социальных отношений, хотя социальный аспект бытия Церкви в православной традиции никогда не имел статуса первостепенного объекта вероучительного осмысления. Самостоятельной цели у церковного социального служения нет, вся социальная деятельность подчинена общецерковным целям, которые сводятся к главной — Спасение человечества в целом и отдельных людей — в частности[5], но в то же время церковное социальное служение является неотъемлемой стороной жизни Церкви, как Богочеловеческого организма, которое оказывает влияние, как на жизнь Церкви, так и на жизнь современного российского общества в целом.

В качестве основного субъекта церковного социального служения в документах РПЦ и выступлениях Патриарха чаще всего обозначается *приход*: «Если вера без дел мертва, то каждый приход должен совершать

[4] *Вышинский О. Л., диак.* Богословие социального служения // Милосердие. Православный портал о благотворительности и социальной деятельности.URL:https://www.miloserdie.ru/article/bogoslovie-socialnogo-sluzheniya/ (дата обращения: 22.02.2016).

[5] *Зальцман Т. В., Заровный О. В.* О миссионерстве в церковной социальной работе: постановка проблемы // Социальное служение Русской Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы международной научно-практической конференции, 5–7 июня 2014 г. СПб.: СПбГИПСР, 2014. С. 144.

добрые дела. Это наш долг, точно такой же, как совершать Божественную службу, причем важно, чтобы мы совершали их как община, как приход, с тем, чтобы люди вовлекались в доброделание»[6]. И дополняет в другой проповеди: «Православный приход, православная община, совершающая Святую Евхаристию, соприкасающаяся с Царствием Божиим силой Святого Духа, должна быть местом милосердия, благотворительности, реальной любви, и, может быть, в первую очередь, к нуждающимся прихожанам — к тем, кто рядом с нами. Тем, кто, может быть, не поест сегодня после этой Божественной литургии. Тем, кто, может быть, будет ежиться от холода, потому что одежда плохая. Тем, кто неизвестно в каких обстоятельствах живет. А ведь очень часто люди, которые приходят в храм, одиноки и не имеют того, что имеют другие, ибо здесь ищут помощи. И Господь может послать эту помощь только через нас, нашими руками. Вот тогда, милосердно откликнувшись на боль и страдания другого человека, мы обретем возможность быть услышанными Богом, Его Пречистой Матерью и получить по молитвам нашим»[7].

Приход и община часто выступают в качестве синонимов, под которыми подразумевается сообщество, обладающее особой формой социальности и являющееся один из элементов церковной иерархии[8]. Понятие прихода сформулировано в Уставе Русской Православной Церкви: «*Приходом является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Приход является каноническим подразделением Русской Православной Церкви, находится под начальственным наблюдением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля*»[9].

[6] Патриарх Кирилл призвал готовить приходских молодежных лидеров в системе духовного образования // Патриархия. Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: http://www.pravoslavie.ru/news/58312.htm (дата обращения 9.02.2016).

[7] Патриарх Кирилл. Православная община должна быть местом реальной любви // Православие и мир. URL: http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-pravoslavnaya-obshhina-dolzhna-byt-mestom-realnoj-lyubvi/ (дата обращения 9.02.2016).

[8] *Удовиченко М. В.* Процессы религиозной социализации и социальной идентичности индивида в современном православном приходе: к проблеме категориальной определенности // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 5. URL:http://cyberleninka.ru/article/n/protsessy-religioznoy-sotsializatsii-i-sotsialnoy-identichnosti-individa-v-sovremennom-pravoslavnom-prihode-k-probleme-kategorialnoy#ixzz40b3BK85X (дата обращения: 22.02.2016).

[9] Устав Русской Православной Церкви // Патриархия. Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/133141.html (дата обращения: 22.02.2016).

А понятие «община» чаще встречается в неофициальных документах и православной литературе, в исследованиях богословов. В 2014 году была предпринята попытка подготовить «Проект положения о православных общинах», который на сегодняшний момент официально не принят и находится на стадии обсуждения.

Автор проекта, председатель просветительского отдела Ташкентской и Узбекистанской епархии протоиерей Сергий Стаценко, от определения «приход» переходит к определению «община», которая в том числе должна сыграть свою роль и развитии церковного социального служения: «Община верующих — это объединение людей, представляющее наиболее неравнодушную и деятельную часть храмового прихода или другого сообщества верующих православных христиан, *объединенных целью активного* служения Богу и *помощи ближним* (выделено нами — Т. З). Главным критерием, определяющим православную общину, является консолидация людей по семейному типу, где все члены этой большой семьи объединены ее Главой — Господом Иисусом Христом. Данный критерий определяет цели, задачи и методы служения и жизни людей в Общине»[10]. В Общине назначаются ответственные, в том числе, и за благотворительность, и социальное служение. В социальной работе реализуется вторая главная задача деятельности Общины, как на уровне отдельных людей, так и на уровне социальных учреждений. Социальная работа может проводиться во взаимодействии с государственными органами, общественными и частными учреждениями.

Важно отметить, что «критерием братской любви в Общине является всемерная взаимопомощь членов Общины друг другу, как на уровне бытовой жизни, так и на уровне духовного развития». А также то, что «работа Общины предполагает оказание помощи своим членам во всех сферах жизни, в том числе: в трудоустройстве, в получении профессиональных навыков, поддерживает нуждающихся членов материально, берет на себя заботу об осиротевших детях, о престарелых, больных и одиноких людях, обеспечивает юридическую поддержку, помогает освоению православного вероучения и приобретению навыков духовной жизни», так как «всесторонняя забота членов Общины друг о друге является главным христианским содержанием ее существования»[11].

[10] *Стаценко С., прот.* Проект положения о православных общинах // Православие.ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/77527.html (дата обращения: 22.02.2016).

[11] Там же.

Для церковной общины характерны: 1) общие верования и ценности, разделяемые ее членами, 2) наличие развитой системы социальной поддержки и взаимопомощи, 3) наличие взаимодействия ее членов между собой, 4) совместное участие людей в молитвах и таинствах (евхаристическая община)[12], поэтому для них естественно и социальное служение.

Раннехристианские общины дают нам образец такого устроения, так как любовь, направленная к Богу и ближним, наполняла все аспекты жизни и рождала братские отношения: «У множества уверовавших было одно сердце и одна душа. Эта нравственная настроенность у большинства членов общины была настолько интенсивна, настолько содержательна, что невольно выливалась во вне: « братское сожитие и взаимная поддержка, в чем жили все верующие и что особенно проявлялось в общественном богослужении и взаимном услуживании»[13].

Первым христианам были особенно близки слова Христа, те, которые призывают к любви, милосердию, благотворению. «Братство есть любовь на почве равенства; служащая любовь есть “прощать и давать” <…> Новый язык, лежавший на устах христиан, был языком любви <…> Но это не был только язык: он был силой и делом; они действительно рассматривали себя как братья и сестры и поступали сообразно с этим. <…> “Смотрите, как они любят друг друга и как готовы каждый из них умереть за другого”, — говорили язычники по словам Тертуллиана. Значит, действительно исполнялись слова: “По тому узнают, что вы Мои ученики, что вы любовь имеете друг к другу”. Таким образом, Евангелие сделалось социальным благовестием. Проповедь, захватывавшая внутреннее существо человека, отрешавшая его от мира и соединявшая его со своим Богом… была вместе с тем проповедью солидарности и братства. <…> Евангелие одухотворяет непреодолимое влечение, какое имеет человек к человеку, и возводит общественные связи от простого собрания в область нравственно-необходимого. Оно возвышает достоинство человека и побуждает преобразовать это существующее общество <…> Это ясно предносилось уму великого апостола язычников; в своих маленьких

[12] *Забаев И. В., Пруцкова Е. В.* Община православного храма: пространственная локализация и факторы формирования // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. № 41 (3). URL: http://cyberleninka.ru/article/n/obschina-pravoslavnogo-hrama-prostranstvennaya-lokalizatsiya-i-faktory-formirovaniya-na-primere-g-moskvy (дата обращения: 22.02.2016).

[13] *Соколов П.* Агапы или вечери любви в древнехристианском мире // URL: http://esoline.ru/article/475 (дата обращения: 22.02.2016).

общинах, в которых каждый носил тяготы другого, он созерцал в духе новое человечество…. В несущественную видимость разрешались в этих общинах противоположности между иудеем и язычником, варваром и греком, знатным и низким, богатым и бедным».[14]

Примером для всех членов общины являлся епископ, который должен был быть одновременно образцом веры, а также защитником самих христианских общин и человеком, способным оказать помощь нуждавшимся.

В общинах была общая касса, которая наполнялась еженедельными добровольными взносами: «В первый день недели каждый из вас пусть отлагает у себя и сберегает, сколько позволит ему состояние» (1 Кор.16:2). Кроме этого, обязательными были агапы — вечери любви[15]: Агапы первой Церкви были высшим радостным выражением тесной взаимной связи членов Церкви, выражением теснейшего общения любви, <…> чувством живого касания к царству Божию, сознания принадлежности …при полном и всеобщем равенстве через Христа. Это были трапезы не отдельных лиц, не отдельных семей, но всего христианского общества, как одной наитеснейшей, связанной семьи»[16], « …богатые приносили яства, а бедные, ничего не имевшие, приглашались ими и таким образом вкушали пищу все вместе»[17].

Но и в то время людей надо было настраивать на правильные отношения, учить этому. Об этом свидетельствует отрывок, где Апостол обличает коринфян в том, что они, собираясь в Церковь, делятся на группы — или по семьям или по знакомым — забывая бедных, чем разрушалась самая цель установления этих вечерь любви: «Ибо, во-первых, слышу, что, когда вы собираетесь в церковь, между вами бывают

[14] *Спасский А. А.* Новый труд проф. А. Гарнака по истории распространения христианства // Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/s/spasskij_a_a/text_1905_novyj_trud_garnaka.shtml (дата обращения: 22.02.2016).

[15] *Параманов С., иером.* Закон Любви. Как жить по-православному // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/zakon-lyubvi-kak-zhit-po-pravoslavnomu#o_prikhode_i_prikhozhanakh (дата обращения: 22.02.2016).

[16] *Соколов П.* Агапы или вечери любви в древнехристианском мире. Сергиев посад, Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1906 // URL: http://esoline.ru/article/475 (дата обращения: 22.02.2016).

[17] *Аверкий (Таушев), архиеп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Четвероевангелие // Православная энциклопедия «Азбука веры» URL: http://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/rukovodstvo-k-izucheniyu-svjashennogo-pisanija-novogo-zaveta-chetveroevangelie (дата обращения: 22.02.2016).

разделения, чему отчасти и верю. Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные. Далее, вы собираетесь, так, что это не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похвалю» (1 Кор. 11:17–34).

Позднее агапы переходят из общины и дают начало благотворительной деятельности в светских учреждениях. Это было обусловлено тем, что эсхатологический характер первохристианства начал постепенно стираться и исчезать, христиане стали входить в общественную жизнь, начали понимать ее положительные стороны и свою роль в ней[18].

В общине благотворительностью занимались диаконы, которые были связаны со всеми членами общины, знали их материальное положение и другие особенности. В последствии некоторые социальные функции стали выполнять диаконисы, хотя их деятельность была ориентирована не только на членов общин.

В фундаментальном исследовании немецкого историка и философа Адольфа Гарнака (1851–1930) «Миссия и распространение христианства в первые три века»[19] социальное служение общин представляется как Евангелие Любви и Деятельной помощи нуждающимся по категориям и видам этой помощи:

– милостыня вообще и ее связь с богослужением;

– поддержка учащихся и служащих в общинах;

– поддержка (помощь и содержание) «вдов», т. е. одиноких и беспомощных женщин, сирот;

– поддержка (помощь, содержание и лечение) больных, бедняков, нищих, беспомощных, беспризорных и нетрудоспособных;

– забота о пленных, узниках, заключенных, томящихся и страдающих в тюрьмах, сосланных на тяжкие каторжные работы в шахтах, на рудники и т. п.;

– забота о погребении бедных, бездомных, одиноких и беспризорных;

---

[18] *Соколов П.* Агапы или вечери любви в древнехристианском мире. Сергиев посад, Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1906 // URL: http://esoline.ru/article/475 (дата обращения: 22.02.2016).

[19] *Гарнак А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / пер с нем., вступ. статья и комм. проф. А. А. Спасского. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007.

– забота о рабах и находящихся в рабском принуждении и угнетении;

– забота, попечение, участие и оказание помощи пострадавшим во время стихийных бедствий (пожаров, наводнений, засухи, неурожая, голода; от землетрясений и морских катаклизмов; во время повальных болезней, эпидемий (чумы и т. п.);

– помощь нуждающимся в нахождении им работы;

– забота о странниках и пришельцах из других мест и общин или из дальних стран[20].

Именно благодаря благотворительности, которой занимались христианские общины, понятие «братство» обретало конкретный смысл — ответственность. Как сказано в послании апостола Иакова: «Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: “идите с миром, грейтесь и питайтесь”, но не даст им потребного для тела: что пользы? Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак.2:15–17). «Благотворительность была делом всех. Братья-христиане не могли пассивно полагаться на помощь официальных властей. Мало было просто пожертвовать деньги — надо было жертвовать собой и своим временем. Они учились этому, еще когда готовились к принятию крещения, ибо вера открывала им истинную семью со всеми ее радостями и горестями». Будущим христианам обязательно задавались такие вопросы: «Почитаете ли вы вдов? Посещаете ли больных? Творите ли всевозможные добрые дела?»[21] Таким образом, уже при крещении нового члена общины вопрос о его отношении к социальному служению был крайне важным.

Как отмечает иеромонах Серафим (Параманов) в книге «Закон Любви. Как жить по-православному», общинная благотворительность не исключала частной благотворительности, которая лучше всего реализуется именно на церковной почве, так как «дающий приносит этот дар Богу, а нуждающийся получает его от Бога, и в этом молитвенном единении и состоит духовная польза для обоих». Кроме этого, христианство

[20] *Долгова Н. Б.* Философский смысл дифференциации конфессионального и внеконфессионального понимания социального служения церкви // Известия ПГУ им. В. Г. Белинского. 2012. № 27. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/filosofskiy-smysl-differentsiatsii-konfessionalnogo-i-vnekonfessionalnogo-ponimaniya-sotsialnogo-sluzheniya-tserkvi (дата обращения: 22.02.2016).

[21] *Параманов С., иером.* Закон Любви. Как жить по-православному. // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/zakon-lyubvi-kak-zhit-po-pravoslavnomu#o_prikhode_i_prikhozhanakh (дата обращения: 22.02.2016).

говорит о необходимости духовной помощи в отношении своих ближних, а именно: «советовать своему ближнему, направлять его, учить, утешать, прощать ему, с терпением сносить его и молиться за него», что требует «нравственного настроения и навыка, который можно приобрести и укрепить лишь в великой христианской школе — в церковно-приходской общине, которая одна способна развить должный дух религиозно-церковной общительности между людьми»[22].

Таким образом, именно на приходах, в общинах для верующих людей созданы наиболее благоприятные условия для благотворительной деятельности, воспитания милосердия и разнообразной социальной деятельности, в то время как другие уровни (синодальный, епархиальный и благочиннический) вторичны.

В связи с тем, что формирование приходской жизни, общин в нашей стране только начинается, необходимо акцентироваться на важных и первостепенных вещах. С конца 1990-х гг., когда происходило возрождение церковно-приходской деятельности в России, осмысление, поиск содержания деятельности специалистов социальной сферы ведется как в русле светского, так и религиозного подходов[23], с большим акцентом в сторону современных и на первый взгляд, более убедительных научных подходов.

Сейчас, как и во многие кризисные периоды истории нашей страны и Русской Православной Церкви, необходимо учить своих прихожан «творению любви», что потребует «жертвенности и подвига лично от всех нас»[24]. Как отмечал протоиерей Николай Афанасьев, именно *«на труде и подвиге — личном, в своей душе, в своей жизни, и в обществе — в осуществлении приходского служения, единства, братского делания — строится действительная реальность православного прихода».*[25] Эти слова, написанные в 30-х годах XX века, сегодня актуальны, так как после периода активного строительства храмов, необходимо сосредоточиться на устроении церковной жизни каждого прихода.

---

[22] Там же.

[23] *Склярова Т. В.* Специфика профессиональной деятельности социальных педагогов в религиозных общинах // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология 2007. Вып. 1. С. 58–86.

[24] *Афанасьев Н., прот.* О церковном воспитании // Азбука воспитания. Сайт для родителей. URL: http://azbyka.ru/deti/o-tserkovnom-vospitanii-nikolaj-afanasev (дата доступа: 22.02.2016).

[25] Там же.

«Парадокс современной жизни в том, что …. Церковь выпадает из жизни человека: он о ней помнит, он знает, что она существует, но не знает, как ему быть с ней, где найти ей место. « Еще трагичнее, что большинство просто утрачивает понимание церковной жизни и отождествляет ее с литургической жизнью, которая полностью удовлетворяет религиозные потребности современного атомизированного человека, но парадокс заключается в том, в том, что литургическая жизнь без настоящей церковной жизни становится ацерковной <…> Даже в Евхаристии, которая, по существу, есть общественное богослужение и только как таковое может совершаться, человек не выходит из своего одиночества. К Чаше подходят люди не только не связанные любовью, но чужие и друг другу, и священнику. Таких незнакомых или малознакомых ему людей священник исповедует»[26].

Низкие показатели таких характеристик общества, как солидарность и социальная ответственность, являются печальными реалиями в целом постсоветской России, а не только Церкви. В связи с этим не наблюдается конструктивных тенденций в области формирования культуры различных форм участия рядовых граждан в общественной жизни. Выдвигаемые идеи в сфере развития гражданской взаимопомощи, построения эффективного местного самоуправления чаще всего остаются теоретическими конструкциями и крайне редко обращаются в реальную практику. В качестве характерных черт современного российского общества можно назвать атомизированность и атмосферу всеобщего недоверия — как между гражданами, так и по отношению к социально-политическим институтам. И, несмотря на то, что большая часть россиян ощущает опасность подобной ситуации, общенаправленного движения в сторону гражданской консолидации по-прежнему не наблюдается[27].

Многие исследователи связывают это с тем фактом, что в «информационном поле» идея гражданского общества и сопутствующие ей идеи солидарности и социальной ответственности присутствуют в основном

[26] Там же.

[27] *Астэр И. В.* Причины одиночества и его социально-антропологические последствия // Credo new. 2010. № 4. С. 206; *Мчедлова М. М.* Общественная солидарность: проекция исторической памяти // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения.. 2013. № 1. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/obschestvennaya-solidarnost-proektsiya-istoricheskoy-pamyati (дата обращения: 22.02.2016).

в контексте западных рационально-индивидуалистических трактовок[28]. Например, солидарность понимается как социальная ответственность, как необходимое условие социальной стабильности, а, следовательно, материального благополучия. Такие дефиниции вступают в резкое противоречие с особенностями менталитета большей части российского общества.

Православие, оказавшее существенное, а, по мнению некоторых ученых — первостепенное, влияние на формирование социокультурной парадигмы существования российского общества, сделало одной из основных его характеристик некоторый подсознательный идеализм мировосприятия[29]. «Русский человек хочет не просто найти свое место в общей социальной системе, но и непременно свое место во всем мироздании, соотнести свое дело с духовным деланием многих предшествующих поколений, судить об успешности своей работы, сверяясь с вечными духовно-нравственными ориентирами», — пишет О. Решетников[30]. Но этот поиск также затруднен, так как наше общество было подвергнуто активной и агрессивной секуляризации, поэтому религиозная традиция была практически уничтожена, поэтому общение людей друг с другом затруднено. Даже на приходах, где подразумевается тесное взаимодействие, контакты друг с другом сведены к минимуму. В больше степени преобладает индивидуальное усвоение религиозных ценностей[31] через православные книги, интернет, радио- и телепередачи, а часто человеку оказывается достаточно личного общения со священником в процессе исповеди, в то время как другие прихожане и жизнь храма в целом не интересны и не нужны.

В связи с этим реализация любых проектов, в том числе социальных, требующих совместных усилий, практически невозможна на православных приходах. Часто социальные проекты реализуются лишь «горсточкой» активистов, которые имеют колоссальную нагрузку, но не могут

---

[28] *Там же.*

[29] *Цуриков В. И.* О неоднозначном характере влияния православия на русскую ментальность. // 2013. № 5. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/o-neodnoznachnom-harakterevliyaniya-pravoslaviya-na-russkuyu-mentalnost (дата доступа: 22.02.2016).

[30] *Решетников О. В.* Социальное служение в местных сообществах как фундамент развития институтов гражданского общества // Местное право. Научно-практический журнал местного самоуправления и муниципального права. 2013. № 4-5. — с. 91-113.

[31] *Забаев И. В., Пруцкова Е. В.* Община православного храма: пространственная локализация и факторы формирования. // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. № 41 (3). URL: http://cyberleninka.ru/article/n/obschina-pravoslavnogo-hrama-prostranstvennaya-lokalizatsiya-i-faktory-formirovaniya-na-primere-g-moskvy (дата обращения: 22.02.2016).

никому перепоручить или делегировать поручения. Многие прихожане на практике оказываются не готовы к исповеданию собственной веры не только на словах, но в делах, поэтому не готовы откликаться на предложения включаться в те или иные приходские начинания. Мы наблюдаем тот же процесс «атомизации», о котором писалось выше, который необходимо преодолевать.

Протоиерей Андрей Ткачев так пишет о потенциале прихода для гражданского общества: «Гляньте, православные, лучше на собственные приходы. Разве это не возможная платформа для гражданского общества? Если мы вокруг своих приходов территорию уберем, это разве не "оно"? А если мы своих одиноких стариков на частичное (хотя бы) довольствие поставим, разве это не "оно"? Ведь нас — миллионы! Было бы нас только два процента населения, то и тогда мы могли бы сказать: "Вокруг нас чисто. Вокруг нас — мир. Дети наши присмотрены, старики ухожены. Чем мы не гражданское общество или часть его?"»...

Любая социальная нагрузка на приход (дом престарелых, тюрьма, порядок в парке, etc,) есть гражданское общество, явившее себя не через секулярные механизмы, а через евхаристическую общину... Появление очередного такого братства означает появление очередной дееспособной гражданско-общественной единицы. Это — община людей, способных к коллективному труду на общую пользу.[32]

С другой стороны, сложность формирования приходской жизни, а как следствие и социальной деятельности на приходе, является следствием неправильных установок и/или недостаточного знания основ своей веры и воцерковленности участников. Так, при организации церковной социальной деятельности в большей степени ориентируются на достижения, теории и концепции, выработанные в рамках светской науки, нежели на святоотеческом предании и работах православных богословов. Почему так происходит — это вопрос отдельного исследования, но, несомненно, это является фактором, влияющим на социальное служение. На приходах, как правило, выстроена четкая вертикаль власти: настоятель — клирики — алтарники — избранные миряне (клирос, староста, помощники, знакомые настоятеля, благотворители, представители властей) — остальной народ[33].

[32] *Ткачев А., прот.* Гражданское общество // Собрание проповедей прот. Андрея Ткачева http://www.andreytkachev.com/grazhdanskoe-obshhestvo (дата обращения: 22.02.2016).

[33] *Великанов П., прот. Ртищев Ф., свящ.* О жизни приходской [29 января 2015 г.] // Богослов. ру URL: http://www.bogoslov.ru/text/4408505.html (дата обращения: 22.02.2016).

Координация и контроль церковно-социальной работы находятся в компетенции настоятеля. Непосредственное администрирование и выполнение этой работы должно быть возложено на штатного приходского социального работника, получающего зарплату за свою деятельность. Таким образом, появляются новые должности членов прихода, не отраженные в действующем Уставе. Наряду с приходским социальным работником, храмам рекомендовано ввести в штат и оплачивать работу молодежного работника, катехизатора и миссионера. Такая ситуация для некоторых приходов оказывается тяжелым финансовым бременем, особенно если учесть, что усиление деятельности вышеуказанных специалистов приведет к увеличению затрат. Так, например, социальная работа прихода включает в себя тринадцать направлений деятельности, многие из которых ресурсоемкие, требующие дополнительных ресурсов как материальных, так и нематериальных:

1. Формирование группы добровольцев, готовых и способных осуществлять приходскую социальную деятельность.
2. Духовная, а в отдельных случаях и материальная поддержка добровольцев, особо посвятивших себя делам милосердия на приходе.
3. Организация обучения лиц, принявших на себя обязанности добровольцев.
4. Составление и постоянное обновление списка нуждающихся в помощи прихожан: одиноких, престарелых, хронически тяжело больных, инвалидов, членов многодетных, а также неполных и социально неблагополучных семей и других подобных лиц; приходской социальный работник должен лично знать таких людей и организовывать помощь им, привлекая к этому добровольцев.
5. Работа вне приходской общины, предполагающая избрание одного или нескольких направлений, с ведома благочинного и на основании указаний правящего архиерея, в соответствии с возможностями прихода.
6. Сбор средств как внутри прихода, так и вне его для финансирования социальных приходских программ.
7. Забота об информационном обеспечении приходской социальной деятельности посредством размещения информации на приходских сайтах, в приходских периодических изданиях и в светских СМИ.
8. Воспитание детей и молодежи прихода через предоставление им возможности посильно участвовать в социальных инициативах, а также через соответствующие программы обучения в воскресных школах.

9. Привлечение сотрудников государственных социальных и медицинских учреждений к приходской социальной деятельности с учетом того, что эти светские специалисты могут стать квалифицированными соработниками Церкви в деле реализации ее социальных проектов.

10. Духовная поддержка лиц, находящихся в социальных и медицинских учреждениях, как из числа персонала, так и из числа опекаемых.

11. Участие в различных социальных программах и мероприятиях, осуществляемых в этих учреждениях; инициирование подобных мероприятий.

12. Вовлечение в социальные и благотворительные акции, в том числе приуроченные к церковным и некоторым государственным праздникам, как можно большего числа людей.

13. Оборудование храмов средствами, обеспечивающими доступ в них лиц с ограниченными возможностями, и полноценное участие этих людей в богослужении[34].

Социальную деятельность на приходе, согласно Уставу могут осуществлять братства и сестричества, которые создаются лишь с согласия настоятеля и по благословению епархиального архиерея. Их цель — это привлечение прихожан не только к участию в заботах и трудах по поддержанию храмов в надлежащем состоянии, но и к благотворительности, милосердию, религиозно-нравственному просвещению и воспитанию.

Документ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви»[35] определяет, что участниками организованной социальной работы на приходском уровне кроме сестер милосердия могут быть: координатор социальной деятельности, доброволец (волонтер), жертвователь, член попечительского совета. Таким образом, задается статусно-ролевая структура приходского социального служения, каждый участник которой должен играть свою важную роль.

Количество приходских социальных работников по косвенным признакам увеличивается, однако официальных, опубликованных данных нами найдено не было. Косвенным признаком является

[34] О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви // Патриархия. ру URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html (дата обращения: 22.02.2016).

[35] Там же.

увеличивающиеся количество приходских социальных работников, желающих повысить свою квалификацию на курсах, организованных при Синодальном отделе по церковной благотворительности и социальному служению совместно с ПСТГУ[36].

Однако на сегодняшний день не совсем ясно, находятся ли приходские социальные работники на выделенных должностях или являются совместителями, а также как долго человек работает в должности. Также до сих пор четко не определены показатели деятельности приходского социального работника. Учитывая, что приходы очень разные, возможности и потребности в социальной деятельности также сильно отличаются друг от друга, трудно унифицировать данную деятельность и сформулировать критерии эффективности социальной работы.

Для организации приходского социального служения необходимы свободные помещения, человеческие ресурсы, финансовые средства для оказания материальной помощи, богословские и специальные знания для оказания помощи, достаточно широкий круг общения, который позволит искать варианты решения проблем и помощников.

Наличие достаточного большого круга общения — «сети» — является как условием для развития социальной деятельности на приходе, так и ее следствием, что подтверждается социологическими исследованиями[37]. Изучение «социальных сетей — то есть связей между людьми из конкретных приходов, указывают на то, что в тех приходах, где начинается социальная деятельность, количество связей увеличивается, что в свою очередь увеличивает возможность участия людей в социальной деятельности. Причем не только членов конкретного прихода, но и других людей, часто даже не воцерковленных. Так, по данным «Orthodox Monitor» пятая часть опрошенных россиян принимали участие в такой деятельности, при этом наиболее часто речь шла именно о церковной социальной работе — помощи нуждающимся, многодетным семьям, больным, старикам, бездомным, заключенным, сиротам и т. п. (13%). Помимо готовности участвовать в церковной социальной

[36] Обучение церковной социальной работе 2015–2016 // Официальный сайт Синодального отдела по благотворительности и социальному служению. URL: http://www.diaconia.ru/kurs2016 (дата обращения: 22.02.2016).

[37] Социологи поняли, как создать милосердный приход [29.01.2014] // Милосердие. ру URL: https://www.miloserdie.ru/article/sociologi-ponyali-kak-sozdat-miloserdnyj-prihod-2 (дата обращения: 22.02.2016).

деятельности, появляется желание участвовать и в других видах деятельности, организованных церковью, храмом, приходом или религиозной общиной»[38].

Путем вовлечения в социальное служение, в оказание посильной помощи человеку, находящемуся рядом, христианин «учится преодолевать деперсонализацию и отчуждение человека человеком, открывать удивительный мир Другого, с его внутренней болью и радостью, с недостатками и достижениями… Не случайно одно из имен Церкви — кинония (общение), так как в ней происходит взаимообщение верующих с Богом и друг с другом»[39]. Таким образом, социальное служение на приходе является и способом привлечения в храм новых прихожан, и свидетельством христианской веры в обществе.

В качестве примера можно привести социальную деятельность больничного храма царевича Димитрия при Первой градской больнице, в которую вовлекалось и вовлекается значительное количество людей. Первоначально деятельность осуществлялась в рамках Свято-Димитриевского сестричества, а потом появилась необходимость создать РОО «Милосердие», службу добровольцев (2006), а в последствии и Общество Друзей милосердия (2008) и Свято-Димитриевское братство (2013). В настоящее время в различных учреждениях, входящих в Сестричество и опекаемых им, трудится в общей сложности около 200 человек. Основная деятельность Сестричества сосредоточена на медико-социальном служении[40]. В обществе Друзей милосердия в конце 2015 года было 5836 человек. В службе добровольцев более 1000 человек. Благодаря этим организациям поддерживаются не только приходские социальные проекты, но и 25 проектов православной службы «Милосердие».

Таких активных приходов, как Храм царевича Димитрия при Первой градской больнице, не очень много. Есть приходы, где не выделены

[38] *Забаев И. В., Пруцкова Е. В.* Община православного храма: пространственная локализация и факторы формирования // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. № 41 (3). URL: http://cyberleninka.ru/article/n/obschina-pravoslavnogo-hrama-prostranstvennaya-lokalizatsiya-i-faktory-formirovaniya-na-primere-g-moskvy (дата обращения: 22.02.2016).

[39] *Астэр И. В.* Принципы социального служения // Социальное служение Русской Православной Церкви. История, теория, организация /под ред. Астэр И. В., Галушко В. Г. СПб.: СПбГИПСР, 2011. С. 56.

[40] Свято-Димитриевское сестричество // Храм благоверного царевича Димитрия при Первой градской больнице. URL: http://stdimitry.ru/sisterhood.html (дата обращения: 22.02.2016).

конкретные направления деятельности, нет инфраструктуры для оказания помощи нуждающимся, нет регулярных мероприятий. Однако может быть развита взаимопомощь прихожан, и можно говорить о наличии сплоченной приходской общины. Такие приходы не рассказывают о своей деятельности и часто испытывают затруднение при формировании официальных отчетов, не включены в базу данных по социальному служению, так как не классифицируют происходящее на приходе как социальное служение, считая это естественным состоянием нормальной православной общины.

В таких общинах священники через своих прихожан помогают получать медицинскую помощь, находят сиделок к больным, помогают с поиском нянь, поддерживают многодетные семьи, помогают во время богослужения причащать детей. Активную роль в этом играют жены священников, пожилые прихожане. Усиливает взаимообщение на приходе наличие большого количества многодетных семей, а также браки между прихожанами. Все знают друг друга, беспокоятся, если человек пропускает службы. После воскресных служб организуются трапезы для всех прихожан, где в неформальной обстановке люди общаются. В таких приходах, имеющих все признаки общины, специальный человек для координации взаимопомощи обычно не нужен.

В таких «общинных» храмах особым образом решается вопрос с организацией доступной среды. Обычно здесь проектируются лишь те элементы доступной среды, которые необходимы конкретному прихожанину, либо доступность обеспечивается за счет физической помощи конкретных людей (коляска заносится на руках, помогают те, кто оказывается рядом). В таких приходах люди не стесняются просить о помощи друг друга, и поэтому прихожане из таких храмов не видят необходимости в приспособлении храма для всех, считая это излишним.

Основные проблемы, затрудняющие развитие приходской социальной работы на современном этапе:

1. *Неправильное распределение сил и делегирование полномочий.*

Для осуществления социальной деятельности, к которой призван современный православный приход, необходима совместная работа всех его членов — от настоятеля до рядового прихожанина.

Излишняя концентрация всех дел в руках священников может лишь затормозить развитие. Именно эта проблема стала особенно актуальна в конце XIX — XX вв. Архиепископ Серафим (Чичагов) так писал

накануне революции: «Одному священнику в приходе немыслимо справиться со всеми делами: без сомнения, приходская деятельность потому и замерла, что священники были одиноки в своей работе и не привлекали к общему делу своих прихожан»[41].

Современные документы, принятые на съездах и различных совещаниях, настоятельно рекомендуют привлекать к социальному служению, тем более приходскому, рядовых прихожан.

2. *Жесткость приходской структуры.*

Должность не является традиционной для структуры прихода, и не все стремятся сделать социального работника таким же полноправным членом.

Эти опасения часто являются следствием слишком активной социальной деятельности некоторых мирян. Социальные работники излишне сильно концентрируются на социальной составляющей, что может превратить храм лишь в еще один пункт по оказанию социальных услуг, что будет дезориентировать тех, кто приходит за помощью. Также это порождает иждивенческое отношение к храму и его ресурсам, увеличивает финансовое бремя на прихожан и благотворителей храма и что совсем недопустимо — отодвигает на второстепенную роль, умаляет богослужебную деятельность.

3. *Отсутствие ресурсов.*

Многие настоятели не имеют финансовых ресурсов, чтобы платить зарплату приходскому социальному работнику, как рекомендуется в документах, а привлекать добровольных помощников не получается.

4. *Непонимание сущности церковного социального служения.*

Сейчас многие люди, с сострадающим сердцем, желанием помогать другим, реализуют себя в светских социальных проектах, в то время как приходские социальные работники ощущают, сетуют на нехватку людей и денег[42]. Протоиерей Николай Афанасьев отмечал, что «….религиозная социальная потребность, не будучи удовлетворена в церкви, найдет свой выход в других общественных союзах и легче всего — в государстве.

[41] *Серафим (Чичагов), архиеп.* О возрождении приходской жизни // Милосердие. ру URL: https://www.miloserdie.ru/article/arhiepiskop-serafim-chichagovbr-o-vozrozhdenii-prihodskoj-zhizni (дата обращения: 22.02.2016).

[42] *Пантелеимон, еп. Орехово-Зуевский.* Отсутствие людей и денег — не главные проблемы церковной благотворительности. Вебинар. [17.12.2015] // URL: http://www.diaconia.ru/otsutstvie-lyudej-i-deneg-ne-glavnye-problemy-cerkovnoj-blagotvoritelnosti (дата обращения: 22.02.2016).

Всякое учение о благодатном характере государства, о его положительных религиозных задачах открывает возможность вступления на такой путь»[43].

Проблема современного уровня религиозности заключается в том, что в России те, кто считает себя православными, на самом деле не являются подлинными верующими. Они лишь обозначают свою идентичность как подданных государства[44], поэтому фактического утверждения православной системы ценностей или формирования религиозной культуры не происходит, так как не подтверждаются реальными делами[45]. В то время как элементы религиозной культуры, в первую очередь дела милосердия, активно используются различными общественными организациями и движениями и тем самым привлекают к себе значительно большее количество сторонников, чем чисто православные, так как «не отягощаются» богослужебной жизнью, не требуют кардинального изменения жизни, какое повлечет за собой настоящее воцерковление — процесса мистического вхождения в церковную жизнь и живого приобщения к духовной и культурной традиции. Воцерковление показывает, что христианин из **номинального** превращается в христианина **реального**, жизнь Церкви становится в полной мере и его жизнью.[46]

Однако доля непосредственно воцерковленных россиян, принимающих регулярное участие в таинствах, богослужениях и приходской жизни, ничтожно мала[47], так же мало и людей, которые понимают служение ближнему как неотъемлемую часть своей жизни как христианина, к которой надо понуждать, заставлять себя заниматься.

---

[43] *Афанасьев Н., прот.* О церковном воспитании // Азбука воспитания. Сайт для родителей. URL: http://azbyka.ru/deti/o-tserkovnom-vospitanii-nikolaj-afanasev (дата обращения: 22.02.2016).

[44] *Зоркая Н. А.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65.

[45] *Забаев И. В., Пруцкова Е. В.* Социальная сеть православной приходской общины: возможности применения анализа социальных сетей в социологии религии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия . 2013. № 48 (4). URL: http://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnaya-set-pravoslavnoy-prihodskoy-obschiny-vozmozhnosti-primeneniya-analiza-sotsialnyh-setey-v-sotsiologii-religii (дата обращения: 22.02.2016).

[46] *Нектарий (Морозов), иером.* На пути к Богу // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/katehizacija/na-puti-k-bogu-ieromonax-nektarij-morozov.shtml (дата обращения: 22.02.2016).

[47] *Жосул Е.* В графе поставить крест [09 фев 2016] // Expert Online. URL: http://expert.ru/2016/02/9/v-grafe-postavit-krest (дата обращения: 22.02.2016).

На проблемы профессионального самоощущения указывают социологические исследования, проведенные Р. В. Кононенко[48]. Так, что приходские социальные работники переживают дилемму «сакральное — мирское», когда моральный долг и работа по найму находятся в дисгармонии, возникает противопоставление «человек — должность». Например, исходя из христианских установок, он должен поддерживать каждого; с другой стороны, профессионализация его труда требует рационализации помощи, контроля нужд прихожан. Социальные работники испытывают стыд, когда получают деньги за работу в церкви, так как это «дело сердца» и на первом месте находится не должностной, а человеческий аспект, кроме этого, людям трудно представить, как можно вписать в должностные инструкции Евангельские заповеди.

5. *Отсутствие традиций семейного и приходского социального служения.* Социальное служение должно стать элементом религиозной социализации, как взрослых, так и детей.

Необходимы примеры для подражания, ведь «дела назидают гораздо больше слов, назидают даже без каких бы то ни было слов. В то время как слова, делами не подтвержденные, неминуемо приводят к оскудению веры в тех, кто их слышит, видя при том, насколько они зачастую расходятся с делами»[49]. В настоящее время во многих храмах на виду лишь деятельность, относящаяся к ритуальной стороне жизни церкви: записки, свечки, поклоны, почитание икон. В проповедях значительное место занимают вопросы, аскетики, библиистики, в то время как информация о помощи и взаимопомощи, поездках в социальные учреждения и пр. передаются тайно, от одного «знающего» к другому, а большая часть прихожан информацией практически не владеет.

Многие прихожане на самом деле не понимают, насколько нуждается в Церкви лично он и насколько он сам нужен Церкви, поэтому у человека и не возникает желания стать частицей, клеточкой Церкви[50]. Приходская социальная деятельность должна быть постоянной. Для того, чтобы появилась привычка, прихожанин должен иметь возможность

[48] *Кононенко Р. В.* Дилеммы профессионализации приходской социальной работы в государстве благосостояния // Журнал исследований социальной политики. 2013. Т. 11. № 3. С. 369–376.

[49] *Нектарий (Морозов), иером.* На пути к Богу // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/katehizacija/na-puti-k-bogu-ieromonax-nektarij-morozov.shtml (дата обращения: 22.02.2016).

[50] Там же.

регулярно участвовать в социальном служении и начать с дел, которые ему под силу.

Качественные интервью Р. В. Кононенко показывают, что «вовлечение прихожан в добровольчество становится не только средством, но и важной целью деятельности приходского социального работника, поскольку помогает сплотить местное сообщество». Разумеется, таким потенциалом интеграции обладает, прежде всего, именно регулярная волонтерская деятельность, а не разовые акции помощи нуждающимся[51].

Если же говорить о воспитании у детей культуры, то здесь без примера не обойтись. Ведь в детях очень развито чувство реальности, поэтому если ребенок поймет, что то, в чем его воспитывают, есть какая-то надстройка над реальной жизнью и не имеет в этой жизни никаких корней, то церковное воспитание или вызовет глубокое разочарование, или навсегда останется иллюзией, способной только породить бесплодный и вредный для религиозной жизни эстетизм[52]. Настоящее социальное служение на такой почве вырасти не сможет.

6. *Отсутствие возможностей для обсуждения социальной деятельности среди прихожан друг с другом и со священниками.*

Участники социального служения: добровольцы, благотворители, сами координаторы, нуждаются в разъяснении сущности их деятельности, этических дилемм, возникающих в процессе деятельности, духовных искушений. Если этого не происходит, то люди достаточно быстро доходят до эмоционального выгорания.

Кроме этого, допускаются ошибки в практической деятельности в работе с людьми. Отсутствие общения друг с другом и с другими профессионалами, столкнувшись с трудностями, многие прекращают заниматься благотворительностью, разочаровываются в людях, черствеют. В то же время, в связи с тем, что церковные социальные работники вынуждены самостоятельно решать крайне сложные социальные проблемы, самооценка участников часто оказывается неадекватно завышенной. Это порождает не критичность к своей деятельности, а также к тем задачам и целям, которые приходится решать. Вследствие этого затрудняется формирование представления о себе и объективной оценки

[51] *Кононенко Р. В.* Дилеммы профессионализации приходской социальной работы в государстве благосостояния // Журнал исследований социальной политики. 2013. Т. 11. № 3. С. 369–376.

[52] *Афанасьев* Н., *прот.* О церковном воспитании // Азбука воспитания. Сайт для родителей. URL: http://azbyka.ru/deti/o-tserkovnom-vospitanii-nikolaj-afanasev (дата обращения: 22.02.2016).

других служб и специалистов, особенно если речь идет о представителях государственных организаций и системы образования[53].

Многие специалисты социальных служб, в том числе и на уровне прихода, не могут спокойно воспринимать критику, защищаясь от нее, испытывают страх осуждения и оценки. Что является следствием неправильного восприятия своей деятельности, его роли в Церкви и обществе, а также отражением серьезных внутренних духовных проблем человека. Необходимо на приходе создавать условия для свободного обсуждения конкретной практики и, обязательно, вопросов духовного развития участников социального служения.

Священник должен быть включен в эту дискуссию. Он должен говорить не только о чисто религиозных вопросах, но и о повседневной жизни, о том, что волнует людей. Но для того, чтобы на эти вопросы отвечать компетентно и убедительно, надо быть хорошо знакомым с жизнью людей и, питаясь, с одной стороны, вдохновением от богослужения, от алтаря, от благодати Божией, с другой стороны, священник должен все время вслушиваться в то, что говорят люди, жить их жизнью, скорбеть вместе с ними, когда их посещают скорби, радоваться их радостям. Тогда слово священника будет не абстрактным и оторванным от жизни, оно будет основываться на собственном жизненном опыте священника и сопрягаться с жизненным опытом людей[54].

7. *Низкий уровень образования тех людей, которые занимаются церковным социальным служением.*

Особенностью современной церковной жизни является то, что сегодня приходская община, особенно в городе, состоит из очень разных людей. Это люди с разным семейным и социальным положением, жизненным опытом, люди с особенностями в развитии и т. д.

И если раньше различия между людьми вписывались в границы обыденного опыта, так как прихожане не так сильно отличались друг от друга, то сегодня надо иметь специальные знания об особенностях людей, особенностях общения с представителями государственных социальных, образовательных, медицинских учреждений. Все это требует

[53] *Зальцман Т. В.* Особенности взаимодействия вузов и церковных социальных учреждений // Социальное служение Русской Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы международной научно-практической конференции, 4–6 июня 2015 г. СПб.: СПбГИПСР, 2015. С. 159–163.

[54] *Иларион, митрополит Волоколамский.* «Служение священника — служение жертвенное». URL: http://www.patriarchia.ru/db/ text/3659143.html (дата обращения: 20.02.2016).

систематизации, обобщения и подбора форм обучения, которые позволят усвоить эти знания в достаточно короткий период времени.

Несмотря на активно развивающуюся диаконическую деятельность, сложность и многоаспектность возникающих социальных проблем, не многие осознают необходимость в развитии диаконического образования. В целом для всей социальной сферы, а также приходской социальной деятельности необходимы специалисты высокого уровня, знакомые с христианскими традициями оказания помощи и взаимопомощи, а также конкретными навыками работы с мигрантами, инвалидами, безработными, семьями и другими категориями населения; для управленческой, консультационной деятельности.

Профессионализация приходской социальной работы требует получения специализированных знаний. В первую очередь социальные работники ощущают нехватку знаний конкретных технологий: как искать средства, как работать с добровольцами, как помогать просителям. В меньшей степени социальные работники ощущают необходимость теоретических знаний. В то же время именно системные знания, в том числе и теоретические, позволяют правильно оценивать результативность и эффективность своей работы, перспективы своего служения, его трудности и опасности.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что приходская социальная деятельность находится на определенном этапе институциализации. Сейчас идет процесс формирования структурно-ролевой системы. Определены основные участники приходского служения, их основные функции. Приходская социальная работа испытывает определенные трудности. В данном исследовании было сформулировано семь таких трудностей, которые необходимо преодолеть, чтобы перейти на следующую качественно новую ступень.

Необходимо понимать, что социальное служение, взаимопомощь и поддержка, являются обязательными элементами христианской общины. Церкви нужны люди, готовые потрудиться ради Бога. Такой труд дает христианину больше, чем он отдает в процессе служения. При этом надо следить за тем, чтобы социальная деятельность не превращала храм в какую-то социальную организацию или досуговый центр для встреч по интересам. Приходская социальная деятельность также уникальна, как уникален и своеобразен сам приход, уникальность надо сохранять и развивать.

Источники и литература

1. Аверкий (Таушев), *архиеп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Четвероевангелие // Православная энциклопедия «Азбука веры» URL: http://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/rukovodstvo-k-izucheniyu-svjashennogo-pisanija-novogo-zaveta-chetveroevangelie (дата обращения: 22.02.2016).

2. Астэр И. В. Принципы социального служения // Социальное служение Русской Православной Церкви. История, теория, организация / под ред. Астэр И. В., Галушко В. Г. СПб.: СПбГИПСР, 2011. С. 56.

3. Астэр И. В. Причины одиночества и его социально-антропологические последствия // Credo new. 2010. № 4. С. 206.

4. Афанасьев Н., *прот.* О церковном воспитании // Азбука воспитания. Сайт для родителей. URL: http://azbyka.ru/deti/o-tserkovnom-vospitanii-nikolaj-afanasev (дата обращения: 22.02.2016).

5. *Великанов П., прот., Ртищев Ф., свящ.* О жизни приходской [29 января 2015 г.] // Богослов. ру URL: http://www.bogoslov.ru/text/4408505.html (дата обращения: 22.02.2016).

6. *Вышинский О. Л., диак.* Богословие социального служения // Милосердие. Православный портал о благотворительности и социальной деятельности. URL:https://www.miloserdie.ru/article/bogoslovie-socialnogo-sluzheniya/ (дата обращения: 22.02.2016).

7. *Гарнак А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / пер. с нем., вступ. статья и комм. проф. А. А. Спасского. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007.

8. *Долгова Н. Б.* Философский смысл дифференциации конфессионального и внеконфессионального понимания социального служения церкви // Известия ПГУ им. В. Г. Белинского. 2012. № 27. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/filosofskiy-smysl-differentsiatsii-konfessionalnogo-i-vnekonfessionalnogo-ponimaniya-sotsialnogo-sluzheniya-tserkvi (дата обращения: 22.02.2016).

9. *Жосул Е.* В графе поставить крест [09 фев 2016] // Expert Online. URL: http://expert.ru/2016/02/9/v-grafe-postavit-krest (дата обращения: 22.02.2016).

10. *Забаев И. В., Пруцкова Е. В.* Община православного храма: пространственная локализация и факторы формирования // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. № 41 (3). URL: http://cyberleninka.ru/article/n/obschina-pravoslavnogo-hrama-prostranstvennaya-lokalizatsiya-i-faktory-formirovaniya-na-primere-g-moskvy (дата обращения: 22.02.2016).

11. *Зальцман Т. В.* Особенности взаимодействия вузов и церковных социальных учреждений // Социальное служение Русской Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы международной научно-практической конференции, 4–6 июня 2015 г. СПб.: СПбГИПСР, 2015. С. 159–163.

12. *Зальцман Т. В., Заровный О. В.* О миссионерстве в церковной социальной работе: постановка проблемы // Социальное служение Русской Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы международной научно-практической конференции, 5–7 июня 2014 г. СПб.: СПбГИПСР, 2014. С. 144.

13. *Зоркая Н. А.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65.

14. *Иларион, митрополит Волоколамский.* «Служение священника — служение жертвенное». URL: http://www.patriarchia.ru/db/ text/3659143.html (дата обращения: 20.02.2016).

15. *Кононенко Р. В.* Дилеммы профессионализации приходской социальной работы в государстве благосостояния // Журнал исследований социальной политики. 2013. Т. 11. № 3. С. 369–376.

16. *Мчедлова М. М.* Общественная солидарность: проекция исторической памяти // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2013. № 1. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/obschestvennaya-solidarnost-proektsiya-istoricheskoy-pamyati (дата обращения: 22.02.2016).

17. *Нектарий (Морозов), иером.* На пути к Богу // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/katehizacija/na-puti-k-bogu-ieromonax-nektarij-morozov.shtml (дата обращения: 22.02.2016).

18. *Новикова С. С.* Социология: история, основы, институционализация в России // Бибилиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Novik/ (дата обращения: 22.02.2016).

19. О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html (дата обращения: 22.02.2016).

20. Обучение церковной социальной работе 2015–2016 // Официальный сайт Синодального отдела по благотворительности и социальному служению. URL: http://www.diaconia.ru/kurs2016 (дата обращения: 22.02.2016).

21. *Пантелеимон, еп. Орехово-Зуевский.* Отсутствие людей и денег — не главные проблемы церковной благотворительности. Вебинар. [17.12.2015] // URL: http://www.diaconia.ru/otsutstvie-lyudej-i-deneg-ne-glavnye-problemy-cerkovnoj-blagotvoritelnosti (дата обращения: 22.02.2016).

22. *Параманов С., иером.* Закон Любви. Как жить по-православному // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/zakon-lyubvi-kak-zhit-po-pravoslavnomu#o_prikhode_i_prikhozhanakh (дата обращения: 22.02.2016).

23. Патриарх Кирилл призвал готовить приходских молодежных лидеров в системе духовного образования // Патриархия. Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: http://www.pravoslavie.ru/news/58312.htm (дата обращения: 9.02.2016).

24. Патриарх Кирилл: Православная община должна быть местом реальной любви // Православие и мир. URL: http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-pravoslavnaya-obshhina-dolzhna-byt-mestom-realnoj-lyubvi/ (дата обращения: 9.02.2016).

25. *Решетников О. В.* Социальное служение в местных сообществах как фундамент развития институтов гражданского общества // Местное право. Научно-практический журнал местного самоуправления и муниципального права. 2013. № 4–5. с. 91–113.

26. Свято-Димитриевское сестричество // Храм благоверного царевича Димитрия при Первой градской больнице. URL: http://stdimitry.ru/sisterhood.html (дата обращения: 22.02.2016).

27. *Серафим (Чичагов), архиеп.* О возрождении приходской жизни // Милосердие. ру URL: https://www.miloserdie.ru/article/arhiepiskop-serafim-chichagovbr-o-vozrozhdenii-prihodskoj-zhizni (дата обращения: 22.02.2016).

28. *Склярова Т. В.* Специфика профессиональной деятельности социальных педагогов в религиозных общинах // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология 2007. Вып. 1. С. 58–86.

29. *Соколов П.* Агапы или вечери любви в древнехристианском мире // URL: http://esoline.ru/article/475 (дата обращения: 22.02.2016).

30. Социологи поняли, как создать милосердный приход [29.01.2014] // Милосердие. ру URL: https://www.miloserdie.ru/article/sociologi-ponyali-kak-sozdat-miloserdnyj-prihod-2 (дата обращения: 22.02.2016).

31. *Спасский А. А.* Новый труд проф. А. Гарнака по истории распространения христианства. // Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/s/spasskij_a_a/text_1905_novyj_trud_garnaka.shtml (дата обращения: 22.02.2016).

32. *Стаценко С., прот.* Проект положения о православных общинах // Православие.ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/77527.html (дата обращения: 22.02.2016).

33. *Ткачев А., прот.* Гражданское общество // Собрание проповедей прот. Андрея Ткачева http://www.andreytkachev.com/grazhdanskoe-obshhestvo (дата обращения: 22.02.2016).

34. *Удовиченко М. В.* Процессы религиозной социализации и социальной идентичности индивида в современном православном приходе: к проблеме категориальной определенности // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 5. URL:http://cyberleninka.ru/article/n/protsessy-religioznoy-sotsializatsii-i-sotsialnoy-identichnosti-individa-v-sovremennom-pravoslavnom-prihode-k-probleme-kategorialnoy#ixzz40b3BK85X (дата обращения: 22.02.2016).

35. Устав Русской Православной Церкви // Патриархия. Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/133141.html (дата обращения: 22.02.2016).

36. *Цуриков В. И.* О неоднозначном характере влияния православия на русскую ментальность // 2013. № 5. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/o-neodnoznachnom-haraktere-vliyaniya-pravoslaviya-na-russkuyu-mentalnost (дата обращения: 22.02.2016).

***Tatyana Zal'tsman*. Parish Community as the Place of Social Ministry.**

The article gives a comprehensive analysis of the parish social ministry in the context of the institutionalization of the church social activities. Parish social ministry is presented as a necessary part of the Christian community. The main current problems of the parish social ministry, as well as the prospects of this type of social activities in solving the problems of the Church and social life are identified and analyzed.

***Keywords*:** parish, the parish community, Russian Orthodox Church, social activities, mutual aid, civil society, social work, social ministry.

Tatyana Valeryevna Zal'tsman — Candidate of History, Associate Professor, Chair of the Department of Social Work at the Missionary Faculty of Saint Tikhon Orthodox University (tvzaj@yandex.ru).

Диакон Олег Вышинский

ВЛИЯНИЕ СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКОВНОГО СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ НА ДУХОВНОЕ УСТРОЕНИЕ ЕГО СОВЕРШИТЕЛЕЙ: РЕЗУЛЬТАТЫ ЭМПИРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ[1]

Данная статья представляет результаты анализа и систематизации интервью с экспертами по церковному социальному служению на круглом столе, посвященном проблеме влияния дел милосердия на духовное устроение человека. При всей неоднозначности поставленной проблемы из-за невозможности прямого объективирующего анализа духовных явлений, автор делает попытку определить меру этого влияния и сформулировать критерии оценки духовного устроения участников церковного социального служения.

Ключевые слова: дела милосердия, церковное социальное служение, социальное служение, помогающая деятельность, спасение, духовное устроение, личность, внутреннее делание, рефлексия.

Введение. Процессы развития и институционализации такой деятельности, как церковное социальное служение, ставят перед её организаторами и руководителями комплекс сложных и ответственных задач, в число которых входят такие как: организация мониторинга эффективности работы, организация супервизии — контролирующего обучения, или обучающего надзора, а также — разработка мер противодействия такому явлению, как профессиональное выгорание.

Содержательно, методологически и методически церковное социальное служение во многом напоминает такую научно-практическую деятельность, как социальная работа, поэтому те меры, методы и рецепты, которые были выработаны внутри социальной работы, как правило, применимы и в церковном социальном служении. Однако последнее имеет ряд существенных особенностей, которые позволяют говорить о недостаточности для церковного социального служения наработок, существующих в социальной работе, как научно-практической деятельности.

Диакон Олег Леонидович Вышинский — старший преподаватель кафедры Социальной работы Миссионерского Факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (vysha@yandex.ru).

[1] Статья подготовлена в рамках проекта «Проблемы и перспективы институционализации церковной социальной деятельности в современной России» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

Существенно интересующей нас особенностью церковного социального служения являются особенности целеполагания этой деятельности в сравнении с целями и задачами светской социальной работы. Церковное социальное служение не имеет своей собственной цели, оно по своей сути инструментально, т. е. подчинено стратегическим задачам деятельности Церкви. Достижение улучшения качества жизни благополучателя, что является приоритетной задачей в светской социальной работе, в церковном социальном служении является не единственным и не безусловным позитивным ожидаемым результатом. Оно может быть таковым лишь при соблюдении следующего условия: достижение или сохранение духовно-нравственной пользы как для благополучателей, так и для самих совершителей данного служения. Об этом говорили и писали многие иерархи и богословы.

Пишет диакон Павел Сержантов, ссылаясь на Авву Дорофея: «*Мы привыкли все свое внимание сосредотачивать на делах, точнее на деятельности человека, на ощутимом результате нашей деятельности. Конец — делу венец. Такой подход оправдан часто, но не всегда. Вот что пишет о духовной жизни авва Дорофей: "Всякое дело... есть осьмая часть искомого; а сохранить свое устроение, если и случится от этого не исполнить дела, есть три осьмых с половиною". Не будем входить в детали, что именно в позднеантичном быту времен аввы Дорофея означало «три осьмых с половиною»*[2]*. Сосредоточимся на другом. Сохранить свое устроение в 3,5 раза важнее, чем довести дело до конца! Невыгодно "терять три осьмых с половиною для того, чтобы сохранить одну осьмую". Вот какой практический вывод. Невыгодно доводить дело до конца ценой утраты устроения. Как это? Например, я намерен построить дом — и упорно довожу дело до финала. Однако в ходе строительных работ я перессорился со всей родней и своим лучшим другом. В созданный ценой больших усилий дом близкие люди не хотят ко мне приходить. Я на них смертельно обижен. Это значит, что мое внутреннее устроение поменялось, оно пронизано злопамятством и гневом на родных».*[3]

В качестве примера из истории можно привести, цитату из «Особого мнения», епископа Гермогена (Долганова), члена Святейшего Синода 1903–1912 гг., священномученика. Вопрос, который тогда обсуждался

[2] Преподобного отца нашего аввы Дорофея Душеполезные поучения. М., 2012. С. 116.

[3] *Сержантов Павел, диак.* Что полезно знать про духовное устроение // PRAVMIR.RU Православие и мир. Ежедневное интернет-издание о том, как быть православным сегодня. URL: http://www.pravmir.ru/chto-polezno-znat-pro-duhovnoe-ustroenie/ (дата обращения 1.08.2016).

в Синоде, касался инициативы Великой Княгини Елисаветы Фёдоровны восстановления в Церкви чина диаконисс. В частности, Великой Княгиней предлагалось ввести чин диаконисс «по одеянию» — это был некий шаг в сторону институциализации церковного социального служения. Епископ Гермоген — один из двух членов Синода, которые выступили против. Его аргументы были следующие: *«От "диаконисс по одеянию" требуется лишь внешняя сторона служения: благотворение, врачевание, просвещение — при отсутствии духовно-нравственных или аскетических обетов внутренней непререкаемой дисциплины, вследствие чего "посвященная Богу часть души и жизнь должна висеть над бездной страстей и предоставлена быть неверным стихиям"»*[4].

В качестве примеров из современной нам церковной жизни можно привести следующие суждения. Профессор МДАиС А. И. Осипов в своей книге «Путь разума в поисках Истины» пишет о церковном социальном служении: *«Церковная социальная деятельность может только в том случае быть служением Церкви (а не мірской деятельностью) и принести духовное благо людям, когда она будет основана на искреннем стремлении ее служителей исполнить главную заповедь Евангелия и тем самым проповедовать имя Христово. Ибо апостол Павел писал: "Если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы" (1 Кор 13:3). Для Церкви нет других причин социальной активности, кроме проповеди христианской любви и обращения на путь спасения каждого человека через научение его и словом, и примером жизни своих чад»*[5].

Председатель Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению, епископ Орехово-Зуевский Пантелеимон, выступая в 2014 г. в Милане на конференции «Между верой и разумом: социальная доктрина Церкви и ее вселенское значение», сказал: *«Нужно жить не для того, чтобы сделать много дел, создать богадельню, службу помощи бездомным, больницу, накормить всех голодных, а для того, чтобы спасти свою душу. А душа спасается исполнением двух главных заповедей: любви к Богу и любви к ближнему»*[6].

---

[4] Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. Письма, дневники, воспоминания, документы. М., 1995. С. 226.

[5] *Осипов А. И.* Путь разума в поисках Истины. М., 2010. С. 237.

[6] *Пантелеимон, еп. Орехово-Зуевский.* Церковная благотворительность — дело профессионала или образ жизни христианина? // Сайт Отдела по церковной благотворительности и социальному служению. URL: http://www.diaconia.ru/cerkovnaya-blagotvoritelnost-delo-professionala-ili-obraz-zhizni-khristianina (дата обращения: 02.02.2016).

Поскольку достижение духовно-нравственной пользы совершителями служения и благополучателями является как условием, так и критерием состоятельности этой деятельности, на её организаторов и руководителей ложатся непростые обязанности. Им необходимо контролировать деятельность совершителей этого служения на предмет соответствия содержательной части этой деятельности означенному условию-критерию. А для контроля над другими руководителю также необходимо понимать актуальность проблемы собственного духовного устроения.

Однако понятие духовно-нравственной пользы на настоящий момент является категорией скорее субъективной, и разработанные методы объективного или даже квази-объективного контроля над получением или сохранением духовно-нравственной пользы участниками (как совершителями, так и благополучателями) на настоящий момент обнаружить не удалось. А кроме этого, необходимо помнить о том, что с позиций святоотеческой аскетики, оценка духовного преуспеяния — меры духовно-нравственной пользы — (как собственной, так и чужой) — дело всегда чрезвычайно рискованное.

Как писал свт. Феофан Затворник, *«Не следует слишком заниматься собою. Отцы святые говорят: "Не меряй себя!.. Лучшая мера: "Ничего нет"..." Господи, даждь положити начало благое!.. Господи, имиже веси судьбами спаси мя!.. И мысль всякую гоните о мерении себя, а, задняя забывая, совсем как бы его не было, — в передняя простирайтесь. Враг наводит на то, чтоб мерять себя, чтобы самомнение возбудить и испортить все дело. Всегда говорите себе: "Ничего нет, нечего мерять"»*[7].

Исходя из вышеизложенного, можно сформулировать следующую проблему. Проблема, видимо, состоит в том, что характерной чертой церковного социального служения является ориентация этой практической деятельности, в т. ч. на достижение духовно-нравственной пользы, при невыясненной возможности контроля достижения данного результата. Поэтому актуальным представляется вопрос: как выяснить, насколько церковное социальное служение способствует главной цели христианской жизни — получению или сохранению духовно-нравственной пользы самих совершителей этого служения? Как организовать наблюдение и исследование данного влияния?

Также открытым остаётся вопрос, каким образом содержательная часть церковного социального служения может влиять на изменение

[7] *Феофан Затворник, еп. Тамбовский и Шацкий.* Собрание писем. М., 1898. Вып. II. С. 93.

духовного устроения совершителей этого служения? Не поняв логики этого влияния, невозможно разработать меры по улучшению этого влияния или устранению помех таковому.

Однако логика этого влияния с точки зрения святоотеческой аскетики также труднодоступна однозначному рациональному объяснению. Авва Дорофей, говоря о стяжании некоторых христианских добродетелей, многократно подчёркивает непостижимость путей их приобретения: *«...Когда кто хорошо обучится искусству и занимается им, то, по мере упражнения в оном...приобретает некоторый навык, а сказать не может и не умеет объяснить, как он стал опытен в деле; душа приобрела навык...постепенно и нечувствительно, через упражнение в искусстве. Так и в смирении: от исполнения заповедей бывает некоторая привычка к смирению, и нельзя это выразить словом... самое же смирение Божественно и непостижимо»*[8]. *«... говорят, что один брат спросил некоторого старца: "Что мне делать отче, для того, чтобы бояться Бога?" Старец отвечал ему: "Иди, живи с человеком, боящимся Бога, и тем самым, что он боится Бога, научит и тебя бояться Бога"»*[9].

Основные теоретические предпосылки. Отправным термином для наших рассуждений является понятие «духовное устроение» христианина. С точки зрения диакона Павла Сержантова, этот термин «медиапассивен»[10]: он отражает с одной стороны — внутренний строй духовной жизни на определённый момент — т. е. статику, а с другой стороны — процесс «обустраивания» — т. е. некую динамику. Однако, поскольку христианские писатели-аскеты говорят о типах духовного устроения, как разновидностях некоего состояния, и мы намерены говорить о «динамике духовного устроения», условно примем этот термин за синоним слова «состояние», т. е. некоторую статическую характеристику.

Динамику духовного устроения можно рассматривать в разных системах координат. Одной из таких систем координат можно считать типологию духовного устроения, данную древней аскетической традицией «раб–наёмник–сын»[11]. Недостатком данной типологии для применения на практике можно считать её отвлечённую умозрительность и недостаток иллюстративного материала, наглядно представляющего данные

[8] Преподобного отца нашего... С. 84–85.

[9] Преподобного отца нашего... С. 105.

[10] *Сержантов Павел, диак.* Что полезно знать... http://www.pravmir.ru/chto-polezno-znat-pro-duhovnoe-ustroenie/ (дата обращения 1.08.2016).

[11] *Преподобного отца нашего ... С. 55, 58.*

типы духовного устроения. Иллюстрации, даваемые аскетической литературой, касаются, в основном, случаев из монашеской жизни, экстраполяция которых на реальность современного церковного социального служения представляется затруднительной, за редким исключением.

Кроме того, эта типология охватывает очень узкий круг: христиан, сознательно вставших на путь подвижничества, причём, не только новоначальных, но и в значительной мере преуспевших, которых счёт — на единицы. Люди не воцерковлённые, неверующие или сомневающиеся данной типологией не рассматриваются, а таких людей среди адресатов церковного социального служения — подавляющее большинство, и значительная часть их — среди совершителей.

Значительно более универсальной системой координат представляется охватывающая весь возможный спектр состояний духовной жизни человека тримерие: «нижеестественное — естественное — вышеестественное», которую находим у св. Марка Подвижника в «Слове о думающих оправдаться делами», гл. 90[12]. Эту концепцию развивает в своей работе «Богословские основания социальных наук» С. А. Чурсанов[13], говоря об онтологических уровнях реализации свободы человека, давая характерные признаки каждого уровня.

Нижеестественный уровень характеризуется кругом мотивов, определяемых страхом смерти, которые сводятся к двум вариантам: ориентация на удовольствия: «… станем есть и пить, ибо завтра умрём» (1 Кор 15:32), и стремление избежать страдания любой ценой: «…кожу за кожу, а за жизнь свою отдаст человек все, что есть у него; но простри руку Твою и коснись кости его и плоти его, — благословит ли он Тебя?» (Иов. 2:4–5). Проявляются эти установки в сосредоточнении своей жизни на себе, обособлении от окружающих (в первую очередь — от Бога, но этого может быть не видно), борьбе за жизненные ресурсы.

Естественный уровень характеризуется, прежде всего, отвержением мотивов вышеупомянутого свойства. Выражается в поведенческих стереотипах, характеризуемых понятиями «благородство», «порядочность» (в противовес «подлости»). На этом уровне человек свободно, в полной мере реализует себя, свои таланты и достоинства, учитывая свои слабости и недостатки, т. е. свою свободу «быть самим собой». Также этот уровень характеризуется свободой воли — возможностью человека к свободному целеполаганию и устройству своей жизни в соответствии с поставленными целями.

[12] Добротолюбие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. I. С. 546.

[13] *Чурсанов С. А.* Богословские основания социальных наук. М., 2014. С. 87–97.

Вышеестественный уровень характеризуется недетерминированностью не только нижеестественными мотивами, но и своей природой: умом, желаниями, волей. Личность человека превосходит свой природный ум, принимая Откровение, превосходит волю, свободно отсекая её в практике послушания (что принципиально отличается от практики подчинения, предполагающей возможное несогласие с чужой волей, которую приходится выполнять), превосходит желания, приобретая над ними власть (желать то, что угодно Богу). Маркером вышеестественного уровня реализации свободы является любовь к иному по причине его инаковости, имеющая свой характерный признак — жертвенность, т. е. готовность служить всем содержанием своей индивидуализированной природы, включая и саму жизнь.

Важной стороной духовного устроения кроме онтологического уровня реализации свободы является сторона внутреннего мира личности, именуемая «системой/иерархией ценностей». О важности формирования такой иерархии говорит Евангелие: *«...где сокровище ваше, там будет и сердце ваше»* (Мф. 6:19–21). Послание ап. Павла к Коринфянам говорит также о том, что даже при единстве в главном — единстве веры во Христа, у верующих могут быть разные системы ценностей: *«Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит на нем; но каждый смотри, ка́к строит. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но та́к, как бы из огня».* (1 Кор. 3:10–12).

Разность этих систем обусловлена не только добротностью одних и негодностью других, в числе добротных систем ценностей тоже может наблюдаться существенная разница, как между золотом, серебром и драгоценными камнями. В бесконечном разнообразии равно честных вариантов систем ценностей проявляется беспредельное доверие Бога к Человеку, как соработнику.

Словарь «Богословская антропология» определяет понятие «ценности» как «определяющие конструкты внутреннего мира человека»[14].

[14] Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 696.

Однако ценности, как понятие и как явление рассматривается не только теологией, но и секулярными гуманитарными науками.

Теорией ценностных ориентаций занимались психологи: Ш. Шварц (Израиль)[15], М. Рокич (США)[16], и другие. В России методику диагностики ценностных ориентаций М. Рокича развил И. Г. Сенин.[17] Методика последнего автора была использована группой исследователей в Санкт-Петербурге для оценки влияния воспитательно-образовательной среды на духовное развитие курсантов Санкт-Петербургского Университета МВД [18]. В упомянутом докладе не приведены подробно ход и результаты данного исследования, из-за чего возможны сомнения в обоснованности и валидности опубликованных выводов.

Сомнения в возможностях данной методики для адекватной оценки «духовного развития» усиливаются после прочтения текста опросника, используемого в методике. Среди утверждений, приведённых в опроснике, практически полностью отсутствуют те, которые всерьёз заинтересовали бы практикующих верующих, материал опросника полностью исключает область взаимоотношений человека с Богом, или иной сверхъестественной реальностью. Кроме того, при отсутствии развёрнутого определения понятия «духовное развитие» остаётся невыясненным вопрос: что под этим термином подразумевают авторы — психологи? Однако сам подход диагностики ценностных ориентаций — несомненно, интересен и при адаптации методики к реальностям церковной жизни, возможно, даст относительно репрезентативные результаты.

Наиболее важным представляется выбор методов сбора информации. Познать духовное устроение человека, и тем более — динамику этого устроения, руководствуясь данными объективирующих методов невозможно, ибо личность, обладая богодарованной свободой, всегда может уклониться от роли объекта познания, а духовная жизнь предполагает также общение с Личным Богом, непостижимым в Его Сущности.

---

[15] *Шварц Ш.* Культурные ценностные ориентации: природа и следствия национальных различий // Психология. 2008. № 2. С. 36–67.

[16] *Рокич М.* Природа человеческих ценностей. New York , 1973. 153 с.

[17] *Сенин И. Г.* Психодиагностика ценностно-ориентационной сферы личности как метод социально-психологического исследования. Кандидатская диссертация. Ярославль, 2000. 189 с.

[18] *Гончарова Н. А.* Влияние воспитательно-образовательной среды на духовное развитие личности // Социальное служение Русской Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы. Материалы международной научно-практической конференции. СПб, 2014. С. 210–213.

О духовной жизни человек может только рассказать, добровольно и искренне раскрывшись в субъект-субъектном контакте, основанием для которого, помимо формальных и функциональных обязанностей, является, главным образом, добрая воля участников и взаимный интерес друг ко другу, что принудительно обеспечить невозможно, и этим, казалось бы, нарушаются весьма важные принципы методологии любого исследования — верифицируемость и воспроизводимость метода исследования со всеми его деталями.

При выборе метода сбора информации необходимо учитывать и такой фактор, как социальная желательность, т. е. такой эффект деформации самоотчётов, психических реакций в ситуации оценки со стороны (тестирование, анкетирование, беседа, наблюдение) под влиянием порой неосознаваемых установок показать себя в социально благоприятном аспекте[19]. Поэтому методами эмпирического исследования для познания человека в церковном социальном служении могут служить методы, либо исключающие восприятие респондентом данной ситуации, как некоего испытания: включённое наблюдение, скрытое интервьюирование (общение с минимизацией формальных признаков интервью), либо не предполагающие социальных последствий (как негативных, так и позитивных) для респондента, например, анонимное анкетирование (с гарантией абсолютной анонимности, предполагающей невозможность в т. ч. косвенного «вычисления» личности респондента).

Методика исследования. Для поиска подходов к решению вышеуказанных вопросов, в рамках проекта «Проблемы и перспективы институционализации церковной социальной деятельности в современной России» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ, участниками этого проекта — диаконом Олегом Вышинским — старшим преподавателем кафедры Социальной работы ПСТГУ и Ремезовым Василием — студентом той же кафедры, в рамках Всероссийской научной конференции «Феофан Затворник — основатель христианской психологии», в рамках секции: «Социальное служение — практика добрых дел» был проведён круглый стол с участием православных священнослужителей, психологов, педагогов, медиков, руководителей проектов церковного социального служения, студентов РХГА и СПбГИПСР.

Организаторы круглого стола обратились к участникам за помощью в разрешении вышеприведённого противоречия между настоятельной

[19] Энциклопедический словарь по психологии и педагогике // Сайт «Академик». URL: http://psychology_pedagogy.academic.ru/17575 (дата обращения: 9.08.2016).

необходимостью разработки методов оценки влияния содержательной части церковного социального служения на духовное возрастание его совершителей — с одной стороны, и аскетическими требованиями отказа от оценки степени своего или чужого духовного преуспеяния — с другой. Участникам также было предложено поделиться своим видением образа или логики влияния содержательной части церковного социального служения на духовное устроение его совершителей.

Участники круглого стола отвечали как устно, так и письменно. Было заполнено десять опросных листов и озвучено десять выступлений (помимо вступительного слова), по ходу которых ведущим (диакон Олег Вышинский) задавались уточняющие вопросы.

Первый вопрос, заданный участникам круглого стола был сформулирован следующим образом:

Вопрос № 1. Можно ли оценить степень духовного возрастания совершителей церковного социального служения, и, если можно, то по каким критериям?

Результаты письменного опроса и интервью:

Участники (имена участников изменены) по-разному ответили на вопрос: нужна ли оценка влияния содержательной части церковного социального служения на духовный рост его совершителя. Вот мнение одного из участников — психолога:

«Считаю, что любая оценка в таком служении не будет полезна, т. к. для совершителя важна полезная конструктивная обратная связь, безоценочность. Оценка делает любое дело ограниченным той самой оценкой» (Антонина Е., психолог).

Другая участница, Екатерина Г., также психолог считает, что такая оценка «*открывает немощи*» совершителя служения.

Социальный педагог, работающая с трудными подростками Евгения А. считает, что оценивать нужно, но *«оценить, как влияет на тебя благотворительность — сложно...».*

Специальный психолог, работающая в школе для детей с ДЦП, Мария К. написала, что оценивать влияние содержательной деятельности церковного социального служения на духовное устроение его совершителя нужно, и аргументирует это так: «*Если у человека усугубляется гордыня на пути церковного социального служения, то, наверное, стоит задуматься о своей душе, жизни».*

Психолог Мария О. и педагог Лариса С. считают, что *«оценка со стороны необходима, самооценка — опасна».*

Педагог Валерия Б. считает, что оценка духовного уровня (и соответственно изменений этого уровня) как самим человеком, так и сторонним наблюдателем, даже духовником, близко знающим человека, невозможна. Духовник, впрочем, может увидеть нечто настораживающее и скорректировать духовную жизнь своего чада, но и он оценить его духовное состояние не может: «*Духовник может увидеть его неверные шаги и скорректировать. Но дать оценку... Мы ведь очень изменчивы. Сегодня мы поднялись к Богу, завтра мы низко пали. Сегодня мы были милосердны, а завтра мы обнаружили, что мы были милосердны к дальним, а по отношению к тому человеку, который рядом и умирает, я был совсем немилосерден».*

Расхождения в ответе на вопрос о допустимости и желательности оценки влияния содержательной части церковного социального служения на духовный рост его совершителя, можно объяснить несогласованностью терминов. Термин «оценка», видимо, нуждается, в особом уточнении, либо в замене на более однозначный.

Некая часть участников под этим словом понимали суждение в категории качества: похвала — порицание, другая часть имела в виду объективное отслеживание признаков, доступных некоему измерению. На некорректность постановки вопроса об изменениях духовной жизни в категории качества, и предпочтительность ориентации на некие очевидные критерии, или «индикаторы» указала Евгения Р.: «*При вопросе о том, как изменилась степень милосердия мне вспоминается мультфильм про Простоквашино: "мохнатость повысилась". Эти вопросы стоят не вполне корректно — нужны некие индикаторы. Вопрос — стали ли вы милосерднее, действительно может поставить в тупик, как изменилась степень милосердия — человек оценить себя не может. Нужны индикаторы, а они — непонятны. Правильнее было бы поставить вопрос так: что в вас изменилось? Стали ли вы терпимее, как изменились ваши отношения с близкими? С коллегами? С благополучателями? Если мы берём категории внутренней жизни, "Возлюби Бога" — это чисто умозрительно, а отношения с ближними — конкретный критерий...».*

Участники круглого стола предложили следующие индикаторы изменения духовного устроения совершителей социального служения:

Повышение порога раздражительности, изменение внешних проявлений эмоций. Рассказывает участник круглого стола Евгения Р.,

работавшая с алкоголе- и нарко зависимыми: *«...Был у нас воспитанник, который был очень гневливый. С криминальным прошлым из-за наркотиков. Он даже за себя не ручался. Очень быстро переходил от слов к кулачному бою, мог дать в лоб, в глаз... В процессе выздоровления он болезненно это переживал, каялся, и вот недавно в пылу спора сказал кому-то резкое слово, тут же осёкся: "Господи, прости меня, согрешил, сказал раздражённо!"».*

У описываемого подопечного изменился порог в сторону повышения: раздражители, на которые ранее реакцией была немедленная импульсивная агрессия, вызывают уже значительно более сдержанную и отсроченную реакцию, и даже эту реакцию подопечный оценивает критически. Этот пример показывает динамику онтологического уровня реализации свободы: от нижеестественного к естественному: будучи прежде детерминированным зависимостью от наркотиков, человек пересматривает стиль общения с окружающими в сторону отказа от привычной агрессии (как способа оградить свою зону комфорта от вторжения иного субъекта со своими интересами и требованиями), и даже в какой-то мере к вышеестественному: покаяние, как изменение ума, происходит при условии отказа от пользования силами своей индивидуализированной природы — своего ума, своей воли, своих желаний.

В нашем случае этот отказ был единственным способом ухода от нижеествественных мотивов поведения, завладевших естественными силами природы подопечного, и можно сказать, что возврат человека от нижеестественного состояния к естественному может происходить через вышеестественное (веру, послушание).

Изменение исповедуемой системы ценностей.

Та же участница рассказала историю о подопечном, который был вором-карманником. До реабилитации он оправдывал свой образ существования, даже считая себя при этом верующим, но в процессе реабилитации его взгляды изменились: *«Через полгода мы встретились, рассказывает: "До реабилитации я думал, что верю в Бога. Когда пожил здесь — понял: не верил. Раньше думал, что я — правильный пацан, если ворую, то только у чужих, наглых и мордатых, и если я у них взял и ещё с кем-то поделился, то я вообще — молодец. Пожил на приходе, понял, что воровать нельзя даже у наглых и мордастых — они наши непознанные братья"».*

А свою прежнюю квалификацию карманника он теперь использует для того, например, чтобы доставить человеку приятный сюрприз: *«Он работал на трапезе как-то, я попросила у него конфетку и спросила:*

ты действительно — крутой карманник? А когда спросила повторно про конфетку, он ответил: "А она у тебя в кармане"». В данном случае мы видим изменение иерархии т. н. «инструментальных ценностей», или «ценностей-средств», согласно классификации М. Рокича.

Исповедуя прежде убеждение в возможности решать проблему имущественного неравенства криминальным образом, подопечный изменил впоследствии отношение к данному средству, как к ценности. Иллюстрации участницы касаются изменений духовного устроения благополучателей проекта, в котором она работает, однако в нашем случае это не принципиально, эти критерии могут быть релевантными и для субъектов церковного социального служения.

Изменение отношений с близкими: *«Меняются их отношения с близкими: они в состоянии как-то выстроить свою собственную жизнь, восстановить собственную семью. Жена, которая не хотела иметь с человеком дела, принимает его обратно».* О какой динамике духовного устроения говорит этот индикатор, имеющий внешний событийный характер, говорить трудно без анализа конкретных ситуаций.

Изменение локуса контроля — с экстернального на внутренний.

«...Вот у нас тоже был, мягко говоря, хулиган, у него была ко мне просьба, мы назначили встречу. Он мне звонит и говорит: Вы мне в понедельник назначили? Я говорю — да, назначила, но только в следующий. Он мне отвечает: "Простите, видимо я услышал то, что сам хотел услышать". Тоже — мера внимания к самому себе, вместо того чтобы упрекнуть меня в недостаточно чёткой артикуляции, он сразу списал всё на свою ошибку». Экстернальный локус контроля является характерным признаком эгоистического обособления человека от окружающих с сопутствующим враждебным к ним отношением. Изменение локуса контроля в сторону внутреннего несомненно свидетельствует о выходе человека за пределы нижеестественнного уровня реализации свободы, т. е. отражает положительную динамику духовного устроения.

Способность отождествить себя с адресатом твоего служения и умение видеть себя, как в зеркале, в адресате твоего служения. Об этих критериях на круглом столе говорил священник Леонид (СПб): *«...Из моего опыта я понял, что каждый человек мне на исповеди озвучивает мои собственные проблемы. Что бы ни говорил человек, он говорит про тебя. Но мы-то сразу становимся в оппозицию — советы давать. Я один раз так понял, что исповедующийся рассказывает мне обо мне самом, что не сдержал слёз, ничего не сказал человеку, только грехи отпустил, как себе самому.*

Там тяжёлая была ситуация. Человек, увидев, что батюшка слушает его и плачет, сильно изменился, на него прямо благодать сошла, он ушёл, радуясь и веселясь, прямо-таки подпрыгивая...». Эта экстраполяция из области пастырского душепопечения также нам представляется уместной, т. к. речь идёт о субъект-субъектном контакте, что характерно и для церковного социального служения. Восприятие проблем ближнего, как своих собственных — по меньшей мере — признак отсутствия эгоистического средостения между человеком и ближним.

Об этом же говорит и Евгения Р.: *«...Мы начинаем понимать сами себя, когда мы отражаемся в глазах друг друга: когда я заглядываю в глаза другого, я в них вижу себя, и получаю более реальную обратную связь о себе, чем я бы сидел один дома среди книжек и гаджетов... церковное социальное служение позволяет "зрети своя прегрешения и не осуждати брата своего" за счёт большого количества актов взаимодействия с людьми, особенно с людьми сложной жизни, которые очень хорошо видят твои прегрешения, и дают тебе обратную связь...».*

Приобретение большей чувствительности (снижение порога чувствительности) к страданиям другого человека. Об этом говорит участница Надежда, психолог. Она же говорит и о таких критериях, как:

Изменение ответной реакции на агрессию извне — вплоть до полного отсутствия ответной агрессии или страха.

Чувство нежности к адресатам служения.

Изменение способа действия в конфликтных ситуациях. Это близко к критериям — повышение порога раздражительности и изменение внешних проявления эмоций (1) и изменение ответной реакции на агрессию (7).

Мотивация к продолжению служения и ожидания для себя (т. е. чего сам человек хочет достичь) от этого служения.

Таким образом, мы видим, что некая объективная диагностика в целях корректировки духовного устроения совершителя социального служения принципиально возможна, если отказаться от «интуитивности», и оперирования категориями качества, а руководствоваться определёнными обозначенными критериями, доступными количественному измерению, градации, или переводу в количественный эквивалент.

Эта задача представляется выполнимой, так как большинство данных критериев являются динамическими, отражающими некие изменения, и если представить их в качестве переменных, то, по крайней мере, каждая переменная будет иметь хотя бы два значения. Так, у Аввы

Дорофея в десятом поучении «О том, что должно проходить путь Божий разумно и внимательно», мы можем найти целый ряд значений такого выявленного нами критерия динамики духовного устроения, как способ действия в конфликтной ситуации (9): *«…Один святой старец сказал: “Ходите путём царским, и считайте поприща (вёрсты)… Поприща же (вёрсты) суть различные устроения, которые каждый всегда должен считать и замечать непрестанно: где он, до какой версты достиг, и в каком устроении находится?*

… Иной, когда услышит одно слово, смущается или отвечает пять слов или десять на одно слово, и враждует и огорчается. И когда спор прекратится, он продолжает иметь помыслы на сказавшего ему оное слово, и помнит зло, и жалеет, что он не сказал более того, что сказал, и готовит в себе ещё худшие слова, чтобы сказать ему. И постоянно говорит: “Зачем я не сказал ему того-то, зачем он мне это сказал, и я ему то-то скажу”, и постоянно гневается. Вот одно устроение…. Другой, когда услышит слово, хотя и смущается и также отвечает пять слов или десять на одно, и жалеет, что не сказал и других трёх худших, и скорбит и помнит зло, но по истечении нескольких дней изменяется. Другой проводит неделю в таком состоянии и переменяется, а иной изменяется и через день. Другой же оскорбляет, ссорится, смущается, смущает, и тотчас обращается. Видите, сколько различных устроений!

… Скажем и о тех, которые сопротивляются страсти. Иной, когда услышит слово, печалится, но не о том, что его оскорбили, а о том, что он не перенёс сей обиды: таковой находится в состоянии подвизающихся и сопротивляющихся страсти. Другой подвизается и трудится, но, наконец, побеждается понуждением страсти. Иной не хочет отвечать оскорбительно, но увлекается привычкою. Другой старается не сказать отнюдь ничего обидного, но скорбит о том, что ему досадили, однако осуждает себя за то, что скорбит, и раскаивается в сём. Иной не огорчается оскорблением, но и не радуется о нём. Вот эти все сопротивляются страсти…

… Наконец, желаем сказать и о тех, которые искореняют страсть. Иной радуется, когда его оскорбляют, но потому, что имеет в виду награду… Другой радуется, получая оскорбление, и думает, что он должен был претерпеть оскорбление, потому что он подал повод к тому… Другой не только радуется, когда его оскорбляют, и почитает виновным самого себя, но и сожалеет о смущении оскорбившего его. Бог да введёт нас в таковое устроение…

Видите ли, сколь обширны сии три устроения? Итак, каждый из нас пусть рассматривает, как я сказал, в каком он находится устроении"»[20].

— Выявить все, или, по крайней мере, некоторые возможные значения переменных, являющихся производными вышеуказанных критериев, нами предполагается в ходе дальнейшего исследования, которое будет включать в себя такие методы, как фокус-группы, экспертные интервью и проч.

Второй вопрос, который был вынесен для обсуждения участникам круглого стола, был сформулирован следующим образом:

Вопрос № 2. Каким образом дела церковного социального служения влияют на изменение духовного устроения его совершителей?

Участники круглого стола поделились своими соображениями относительно образа и логики влияния содержательной части церковного социального служения на изменения духовного устроения его совершителей. Суммируя сказанное участниками на круглом столе, можно вывести следующую логическую схему этого влияния.

Влияние это осуществляется, прежде всего, за счёт частоты субъект-субъектных контактов. Личность, как образ Божий, согласно определению С. А. Чурсанова[21], актуализируется в личностных отношениях. Как подчеркнули участники круглого стола:

«...Мы не просто делаем лучше, кормим голодного, посещаем заключённого или больного. Отличие социальной работы от социального служения в том, что мы стараемся актуализировать в нашем благополучателе образ Божий. Хотя бы тем, что мы стараемся в человеке это разглядеть. Человек к нам приходит часто во всём своём безобразии, но мы стараемся разглядеть в нём Образ Божий, и верим, что, несмотря на весь греховный опыт его жизни, это возможно, это в нём есть и может актуализироваться. А совершители церковного социального служения эту задачу могут выполнить, только если это в них самих актуализировано. Люди, которые приходят на это служение, должны понимать, что если я в самом себе этого не вижу и не стараюсь стяжать подобие Божие, то в этой отрасли — ничего не могу... Мы начинаем

[20] Преподобного отца нашего ... С. 185–198.

[21] *Чурсанов С. А.* Лицом к Лицу. М., 2014. С. 197.

понимать сами себя, когда мы отражаемся в глазах друг друга. Когда я заглядываю в глаза другого, я в них вижу себя, и получаю более реальную обратную связь о себе, чем я бы сидел один дома среди книжек и гаджетов, и мечтал бы о себе: какой же я прекраснодушный и т. п. И ещё есть момент, который, очень важен. Мало того, что церковное социальное служение позволяет "зрети своя прегрешения и не осуждати брата своего" за счёт большого количества актов взаимодействия с людьми, особенно с людьми сложной жизни, которые очень хорошо видят твои прегрешения и дают тебе обратную связь. Это служение производится общинным образом жизни братства, сестричества, коллектива, приходской общины... Сама Церковь строилась как община. И в этой общинной жизни человек старается сглаживаться, видеть собственные прегрешения, а не грехи другого человека. Когда в жизнь человека входят эти люди — сотрудники и благополучатели, даже если их двое или трое (а посреди них — Христос), то они стараются правильно строить отношения между собой, это — тоже очень полезно».

Вот ещё одна выдержка из обсуждений на круглом столе. Говорит Полина Д., педагог по специальности, бывший чиновник управления образованием:

«...Я очень благодарна благочинному, который очень мудро вел меня — чиновника, который привык, чтобы выполняли его приказы... А тут — какие приказы? Нужно взаимодействовать, сотрудничать. И эта деятельность выявила и гордыню, и тщеславие и самонадеянность — весь букет».

Содержательная часть церковного социального служения даёт обильный материал для «работы над ошибками» — рефлексии или внутреннего делания. Вот что говорят об этом участники:

«...Наше делание, служение и просто работа — правильное устроение своего сердца. В Евангелии сказано: "Какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит?". Эти слова для меня много значили, их полезно вспоминать, чтобы себя останавливать, когда ты ловишь себя на том, что действуешь ради самоутверждения, хочешь себя показать. Только балансируя на своей самости, превозмогая свои грехи, исповедуя их, падая и вставая: "Господи, благослови!" "Господи, укрепи!". Вместо "как хорошо получилось!" — "Слава Тебе, Господи!".. Вести самоанализ и видеть себя со стороны и останавливать, когда какая мысль приходит тщеславная и останавливать себя. Корыстная мысль — сразу — "Господи, помилуй!" Замедлишь в этих мыслях — Господь сразу отступает. Когда пропускаешь вперёд своё "Я", всё бывает совершенно иначе, чем задумано.

Рефлексия — я не люблю этого слова. Внутренний взгляд, он даёт возможность держаться...»

Но главный импульс к духовному возрастанию даёт личная встреча с Богом. Участники об этом говорили очень много, и их свидетельства можно условно разделить на три категории.

а) Встреча с Богом в Церкви, опосредованная в Её Таинствах и церковной жизни. Об этом говорят многие участники:

«...Воцерковлялась я постепенно. Сейчас я понимаю, мне хорошо было бы идти на это служение из очень крепкой общины. Нужно было жить в общине приходской. Взращивание на служение должно осуществляться в общине. Община должна быть крепкой. И она должна в какой-то момент поддержать этого человека, который выходит на некое служение. А как поддержать? Молитвенно. Без молитвенной поддержки на служение идти невозможно — потерпишь фиаско. Возрастание идёт постоянно. Учёба, литургическая жизнь, Таинства. Без благодати рта не откроешь... Начиналось так: был форум в «Орлёнке». Собрали преподавателей ОПК, методистов, заместителей директоров методических центров и т. д. И перед нами выступил батюшка — архимандрит Амвросий (Юрасов) — духовник женского монастыря в Иванове К нему со всей России приезжают, и не только с России.. И я — учитель Русского языка и литературы, впервые там услышала, что такое грех. Там у меня впервые была исповедь — за занавесом сцены. Я пошла к нему и как будто баню прошла — была вся мокрая: батюшка задавал вопросы. Приехала из «Орлёнка», пришла в свой храм, пошла к Причастию, меня священник спрашивает: «А Вы исповедовались?» Я — говорю: да я у самого архимандрита...А священник нашего храма стал меня останавливать. Я начитавшись книг — «Лествицу» и прочие, прошу у нашего священника — благословите 150 «Богородицу» читать? А он: «сколько можешь, столько и читай». Мудро...».

«...У меня, например, серьёзные изменения в духовной жизни начались с того, что я неделю смогла побыть в молчании, прочитать Евангелие и поразмышлять над вопросами, касающимися Евангелия. Слово Божие достигло сердца...».

б) Встреча, опосредованная систематическим духовным образованием, как считает Валерия Б., педагог, сестра милосердия:

«...Можно заниматься церковным социальным служением, можно быть в общине, приступать к Таинствам, общаться со священником, который меняет твою жизнь, но если нет регулярного духовного образования, возрастания в знаниях, если ты не выстроен в какой-то церковной системе,

то духовное возрастание человека, который стал на путь церковного социального служения, может приостановиться, заглохнуть. Если человек возрастает, он возрастает и через Таинства Церкви и через духовное руководство, и в т. ч. через духовное образование… Необходимо познавать некоторые вещи догматического характера. Ходить в Церковь, исповедать грехи и почитывать популярную литературу — недостаточно. Должна быть выстроена система образовательная. Важна не только догматика. Очень большое значение имеет Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Особенно, если преподаёт батюшка. На наших курсах он преподаёт не только какие-то знания об этом предмете, а преподаёт так, чтобы человек увидел себя на своём жизненном пути, в том числе и в служении. Любое знание даёт духовный опыт, который мы извлекаем из этого знания и умения этот опыт извлекая, применять его к себе. Из уст священника многие знания подаются по-другому, нежели от просто хорошо просвещённого человека. Это знание представляет собой совершенно другой посыл учительского знания. И другой эффект имеет на твою душу. Душа работает в момент получения этого знания. И это потом как-то проявится в твоей практической жизни. Взять, например притчу о Милосердном Самарянине, её многие знают, как Самарянин не остался равнодушным. Но вот если эту притчу рассказал батюшка — вот это даёт человеку не пройти мимо в реальной жизни. Я не знаю, почему, но это — так. Человек не просто умом понимает, но погружается в это знание, которое даёт человеку стать на путь служения. Постигает это церковно».

в) И, наконец, в жизни христиан, в т. ч. и совершителей церковного социального служения могут происходить события, которые воспринимаются ими как непосредственная личная встреча с Богом. Встреча двух личностей, даже людей — событие, которое недоступно фиксации никакими объективирующими методами.[22] Однако, такая встреча оставляет неизгладимый след в сознании того, кто её испытал, преподносит вполне осязаемые уроки. Вот что рассказывают участники о подобных встречах:

«Однажды, работая еще рядовым сотрудником «Автобуса Милосердия», я получил серьезный урок на всю жизнь. Вели мы зимой прием подопечных в районе Курского вокзала. Не знаю уж, что произошло, но «клиенты» вели себя особенно безобразно — хамили, матерились, чуть ли не дрались. Мы сделали пару раз внушение — как об стенку горох! Тогда мы приняли решение

[22] *Чурсанов С. А.* Лицом… С. 197–198.

прекратить прием. Бродяги взмолились, но мы были непреклонны: «В другой раз подумаете, как себя вести!» — и дали команду водителю на старт. Тут один из подопечных, вечно чумазый и пьяный Паша Х., в сердцах нам пожелал: «Да чтоб вы сломались!» И мы сломались. Автобус не завелся из-за под чистую разряженного аккумулятора. Пришлось нам бить челом все тем же подопечным, чтобы завели наш автобус «с толкача». Те оказались удивительно незлобивыми. Господь явно дал нам понять, Кому мы служим, и Кто действует нашими руками, Кто — Главный Субъект нашей деятельности»[23].

О таких вразумляющих Посещениях говорит та же Лидия Х., сотрудник реабилитационного центра для наркозависимых: *«...Бывает, начинаешь себя оценивать — а из практики приходит некий человек, некая ситуация с твоим участием, которая показывает, что ты не таков, каким себя только что представлял. Это — посещение Божие. Господь нас ведёт так, что в один момент ты видишь правду о себе. И эта правда, она диагностична: стал ли ты милосерднее или нет? Обмануть себя — сложно».*

Помимо вразумления и исправления такие встречи могут иметь значение чудесной поддержки и защиты, рассказывает Валерия Б.: *«Я, когда начинала работать с детьми сиротами, это было начало 90-х. Опыта у меня никакого не было, а тут вдруг стала директором детского дома. И мне дали 40 подростков. Можно сказать — бандитов, хулиганов с улицы. Дали здание бывшего детского сада, без оборудования. Мы оказались в очень сложных условиях. Я тогда была верующей, но у меня не было постоянного окормления. И с нами случился такой эпизод. Нам по гуманитарной помощи привезли очень красивые светильники. Мы их сразу развесили в группах. В группах были мальчики подросткового возраста лет по 13–14, все — на учёте в милиции, коррекционные и т. д. с признаками асоциального поведения. На следующий день выяснилось, что ни одного светильника ни в одной группе уже нет. Ребята их сняли, что они с ними сделали, можно было только предполагать. В коллективе педагогов поднялась волна протеста, негодования и злости, где-то даже ненависти. Хотя среди педагогов были и люди верующие, христиане. Вечером мы пригласили этих мальчиков к себе, сделали педагогический совет, сели и решили с этими мальчиками поговорить. Пристыдить больше всего, какое они безобразие натворили! Мальчики стали перед нами в эдакой защитной позе, они могли сорваться: для них понятия закрытого мира вообще не существовало. И потом у нас был женский коллектив, а они — мальчики... Мы сидели кругом*

[23] Об этом эпизоде также было написано: *Вышинский О. Л. диак.* Духовные, психологические и практические особенности помощи бездомным. М., 2014. С. 157.

и несколько человек попытались задать тон такого обвинительного характера. Я сначала сидела молчала, а потом поняла, что нужно остановить ситуацию и просто помолчать, помолившись Богу. Я попросила, чтобы пока никто не высказывался перед мальчиками, и мы просто помолчали какое-то время. А потом пришло какое-то слово Любви, я почувствовала к этим ребятам какую-то не свою Любовь. Нечеловеческую. Возмущение ушло на задний план, а Любовь появилась между нами. Были сказаны какие-то достаточно простые слова. Я их не помню и даже пересказывать не буду, потому что не в них суть. У мальчиков на глазах появились слёзы, и все молчали. Посидели, а потом мы их отпустили. На следующий день они принесли все светильники, сами развесили их на стены. И самое главное дело было не в этих светильниках. А в том, что с того момента мы начали слышать и понимать друг друга. Началась другая жизнь: дети стали меняться, стали меняться и мы. Это пример, когда социальное служение превращается в служение Богу. Богу и ближнему… Это было нечто необъяснимое. Это было то, что Господь хотел сделать среди нас. Говорят, иногда нужно успеть помолиться. А иногда в молитве ничего сказать не успеешь, только успеешь возвести глаза к Богу. Я всё больше убеждаюсь, что Господь всё творит вокруг нас. Мы думаем вот сейчас мы как начнём тут делать, а на самом деле это Господь делает посреди нас».

Похожую историю рассказала Надежда, психолог. История из опыта французского подвижника социального служения Жана Ванье, воспроизведённая с его рассказа, который непосредственно слышала Надежда:

«Одну историю Жан Ванье рассказывал про себя. Когда он организовал эту общину, там были очень тяжёлые больные, которые мешали жителям дома. Один из жильцов оказался очень агрессивным пришёл и стал угрожать Жану. Угрозы были серьёзные и реальные, а Жан — пожилой человек и, естественно, стал испытывать страх. Его помощница уже хотела вызвать полицию, в конце концов агрессор ударил Жана по уху. Далее Жан рассказывает: «Я слышу, как я говорю: — ты можешь ударить меня ещё раз, если хочешь». После этого обидчик протянул к нему руку и сказал: «Пойдём ко мне, выпьем апельсинового сока, у меня есть». Понятно, что это говорил не Жан, это говорил в нём Бог. Вот такой опыт…».

Общим в этих двух историях является критическая конфликтная ситуация, когда христианин, терпящий обиду, находится в состоянии растерянности, и безмолвной мольбы, «вопия» ко Господу, подобно Моисею перед переходом через Чермное море (Исх 14:15), и Сам Господь (в обеих историях подчёркивается пассивность повествующих в этот момент:

«...почувствовала какую-то не свою Любовь...», *«Я слышу, как я говорю...»*) влагает в уста Своих служителей нужные *«...какие-то очень простые слова...»*, которые, однако, действуют с непреодолимой силой.

Заключение. Духовное возрастание «потаённого сердца человека» (1 Пет 3:4), т. е. динамическая жизнь личности, этой, согласно определению С. А. Чурсанова[24], несводимой к природе онтологической основы человека, не поддающейся объективирующим методам наблюдения, подобна Евангельскому слову семени, которое человек бросил в землю и не знает, как оно растёт (Мк 4:26–27).

Когда же речь идёт о личной встрече человека с невидимым и непознаваемым Богом, неопределённость и необъективируемость этих отношений усугубляются. Это — область, описываемая преимущественно в апофатических категориях. Церковное социальное служение — напротив, деятельность, связанная с конкретными делами, совершаемыми конкретными служителями для конкретных же благополучателей. Эти дела описываемы, измеряемы, объективируемы. Однако корень этих описываемых, измеряемых, объективируемых дел лежит в реальности, не поддается точному описанию.

Это происходит по причине Богочеловечности Церкви и её Миссии, её служения, в которой соединено Божественное и человеческое неведомым для нас образом. Мы можем сказать, что церковное социальное служение призвано являть собой воплощённую духовную жизнь, духовную, невещественную жизнь, воплощённую в вещественных делах. И это коренным образом меняет наше отношение к возможности объективации духовных явлений, происходящих в нашей жизни. Личную встречу с Богом нельзя зафиксировать, текущую покаянную работу, или очередное падение личности человека мы зафиксировать тоже не можем. Однако встреча с Богом может происходить в связи с определёнными и описываемыми обстоятельствами в социальной жизни, и оставляет в душе человека неизгладимый след в виде вполне описываемого опыта. Текущая покаянная работа ведёт к формированию определённых навыков в виде динамических стереотипов на психофизиологическом уровне, разлагаемых на составляющие и доступных измерению.

Таким образом, церковное социальное служение мы можем сравнить с иконописью. Последняя стала возможна, когда Воплощение преодолело

[24] *Чурсанов С. А.* Лицом... С. 197–198.

ветхозаветный запрет на изображение Невидимого, ибо «Слово стало плотию» (Ин 1: 14). Так же, как в христологии Неизобразимый стал доступным к изображению, в экклезиологии в связи с Богочеловечностью Церкви, воплощённостью дел Любви (к чему призвано церковное социальное служение), необъективируемое может стать доступным объективации. Необходимы соответствующие методы.

Исходя из вышеизложенного, такая методология представляется возможной. Она складывается из методов сбора информации, упомянутых нами, и аналитических методов. Требования к методам сбора информации таковы, что они должны создавать обстановку и условия субъект-субъектного контакта и исключать эффект социальной желательности. К аналитическим методам можно отнести оценку динамики духовного устроения совершителя или адресата церковного социального служения. Эта динамика может быть оценена по степени выраженности изменения онтологического уровня реализации свободы личности, которую отчасти отражают некоторые выявленные нами индикаторы (перечень этих индикаторов может быть продолжен в ходе дальнейшей работы), если их представить в виде переменных. Также эту динамику возможно оценить в результате повторяющейся диагностики ценностных ориентаций, при условии усовершенствования существующих методик М. Рокича, Ш. Шварца, И. Г. Сенина.

Наилучшим образом духовное устроение человека и его динамику может определить священник в ходе Таинства Исповеди и душепопечительской деятельности. Информацию, полученную им в ходе совершения этого служения, и составляющую, следовательно, тайну исповеди, конечно, недопустимо использовать для каких-либо организационных целей третьими лицами (например — административным руководством службы или проекта). Однако решением этой проблемы могло бы стать внедрение в церковное социальное служение специального института пастырской супервизии, не находящегося в прямой вертикальной связи подчинения управляющим инстанциям церковного социального служения, но взаимодействующего с этими инстанциями в целях исследования проблем и выработки рекомендаций относительно улучшения состояния духовной составляющей церковного социального служения. Данный институт пастырской супервизии церковного социального служения может воспользоваться в т. ч. предложенными методами исследования влияния практики социального служения на духовное устроение его совершителей и адресатов.

Источники и литература

1. Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. 736 с.

2. *Вышинский О. Л. диак.* Духовные, психологические и практические особенности помощи бездомным. М., 2014. 160 с.

3. *Гончарова Н. А.* Влияние воспитательно-образовательной среды на духовное развитие личности // Социальное служение Русской Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: Материалы международной научно-практической конференции. СПб, 2014. С 210–213.

4. Добротолюбие. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. 5 томов.

5. Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы: письма, дневники, воспоминания, документы. М., 1995. 304 с.

6. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках Истины. М., 2010. 496 с.

7. *Пантелеимон, еп. Орехово-Зуевский.* Церковная благотворительность — дело профессионала или образ жизни христианина? [Электронный ресурс] // Сайт Отдела по церковной благотворительности и социальному служению. Режим доступа: URL: http://www.diaconia.ru/cerkovnaya-blagotvoritelnost-delo-professionala-ili-obraz-zhizni-khristianina (дата обращения: 15.08.2016).

8. *Преподобного отца нашего аввы Дорофея Душеполезные поучения. М., 2012. 415 с.*

9. *Рокич М.* Природа человеческих ценностей. New York , 1973. 153 с.

10. *Сенин И. Г.* Психодиагностика ценностно-ориентационной сферы личности как метод социально-психологического исследования: дис...канд. психол. наук: 19.00.05. 19.00.01. / Сенин Иван Геннадьевич; ЯрГУ. Ярославль, 2000. 189 с.

11. *Сержантов Павел, диак.* Что полезно знать про духовное устроение [Электронный ресурс] // Ежедневное интернет-издание о том, как быть православным сегодня PRAVMIR.RU. URL: http://www.pravmir.ru/chto-polezno-znat-pro-duhovnoe-ustroenie/ (дата обращения: 1.08.2016).

12. *Феофан Затворник, еп. Тамбовский и Шацкий.* Собрание писем. М., 1898. Вып. II. 260 с.

13. *Чурсанов С. А.* Лицом к Лицу. М., 2014. 264 с.

14. *Чурсанов С. А.* Богословские основания социальных наук. М., 2014. 200 с.

15. *Шварц Ш.* Культурные ценностные ориентации: природа и следствия национальных различий // Психология. 2008. № 2. С 36–67.

16. Энциклопедический словарь по психологии и педагогике // Сайт Академик. Режим доступа: http://psychology_pedagogy.academic.ru/17575 (дата обращения: 9.08.2016).

***Deacon Oleg Vyshinskiy*. Influence of the Comprehensive Activity of the Church Social Ministry on the spiritual state of ministers themselves: results of the empiric investigations.**

The article presents the results of the analysis and systematization of interviews with experts on Church social service at the roundtable discussion, dedicated to the problem of the influence of practice of help activity on the spiritual attitude (state of soul) of man. Despite the ambiguity of the problem because of the inability of direct objectivized analysis of spiritual phenomena, the author tries to estimate the influence and formulate evaluation criteria of the spiritual attitude of the participants in Church social service.

***Keywords*:** charity, Church social service, help activity, salvation, spiritual attitude (state of soul), inner (ascetic) work, reflection.

Deacon Oleg Leonidovich Vyshinskiy — Senior lecturer at the Department of Social Work at the Missionary Faculty of Saint Tikhon Orthodox University (vysha@yandex.ru).

В. В. Мильков

КОНЦЕПТ ЗЕМНОГО РАЯ В ПАМЯТНИКАХ ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ*

В статье на материалах трудов экзегетов, апокрифов и древнерусских произведений разных жанров рассматриваются бытовавшие в древнерусской книжности повествования о земном рае. Обращение к историческим источникам обнаруживает отсутствие у наших предков единообразных представлений на этот счет. Детально анализируются взгляды Василия Калики, который выступил в XIV столетии инициатором спора о земном рае. В связи с этим описываются все известные древнерусской книжности версии локализации земного рая: 1) географическая; 2) островная; 3) на границе феноменального с ноуменальным. Выявлены источники, которыми руководствовались авторы оригинальных русских сочинений о рае. Последние интерпретируются в сравнении со строго ортодоксальными произведениями средневековой отечественной книжности. Делается вывод, что воззрения Василии Калики, не смотря на апокрифически-легендарные экскурсы, вполне отвечают критериям, которые на данном проблемном поле задавались антиохийской традицией христианского богословия. Для сравнения характеризуются различные инварианты этой традиции, широко представленные в книжности Древней Руси.

Ключевые слова: Древняя Русь, земной рай, древнерусская книжность, апокрифы, Василий Калика, антиохийская традиция.

С распространением христианства в Древней Руси в общественном сознании формировались представления об удвоении бытия. В действительности четко разграничивались онтологически противоположные сферы: 1) этого (сотворенного, материального, временного) и 2) иного (трансцендентного, идеального, вечного) миров. Данная установка являлась основополагающей при формировании картины христианского Космоса, одним из важных элементов которого был рай. Но, согласно данным Св. Писания, рай относился к сфере сотворенного мира (библейские сведения о прародителях), одновременно о нем говорилось как о ноуменальной сущности (обещанное Христом Царствие небесное). Двойственность трактовки ставила древнерусских книжников

Владимир Владимирович Мильков — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (dr_milkov@mail.ru).

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ: «Танатологический дискурс русской словесности XI–XX веков в аспекте межкультурной коммуникации» № 16-04-00523а.

перед необходимостью обсуждать вопрос: «Чувственный рай, или разумен?»[1]. В середине XIV столетия между новгородским владыкой Василием Каликой (1330–1352) и тверским епископом Федором Добрым (упоминается с 1334 г.; оставил епархию в 1360 г.) даже разразился спор о «честномъ раю»[2]. Чтобы понять позиции спорящих сторон, полезно данные «Послания о рае» сопоставить с тем, как проблема рая трактовалась в других произведениях древнерусской книжности. Рассмотрим книжный контекст аргументов земной версии локализации рая, активным апологетом которой выступал Василий.

Из «Послания о рае» следовало, что какие-то силы в Твери настаивали на существовании мысленного рая, считая земной рай «погибшим». Василий узнал о происходивших в Твери спорах («распре») о рае и, ревнуя об истине, решил вмешаться и изложить соответствующее «Божественному закону» представление о рае. По словам новгородского епископа, тверской святитель признавал существование только мысленного рая, а рай земной, в котором жил Адам, считал погибшим: «Слыщахъ, брате, что повѣстуеши “Рай погиблъ, в нем же был Адамъ”»[3].

Непосредственно опровержению этих двух пунктов воззрений и посвящена большая часть «Послания». Чтобы разубедить своего оппонента в гибели рая, Василий Калика разворачивает систему доказательств. Первая группа аргументов — от Писания. Владыка обращает внимание, что, согласно Библии, рай был насажен на востоке в Эдеме, а свидетельств о гибели рая в Писании нет. В своей аргументации он отталкивался от библейского рассказа о насаждении рая на Востоке (Быт. 2:9). Кроме этого, он обращает внимание и на другие природные черты рая,

[1] Произведения с таким названием читаются в рукописях ГИМ. Син. № 951. Л. 225б (XV в.); ГИМ. Увар. № 566. Л. 177б (1495 г.); РГБ. Юд. № 2. 240б (XV в.). Ср. в «Беседе трех святителей»: «Души святыхъ егда от земли восходятъ в который восхищают рай в мысленный или в чювственный?» (*Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Казань, 1889. Т. I–II. С. 186). Проблемой того, где находится рай, задавался составитель «Вопросов князя Антиоха и ответов святого Афанасия Александрийского»: «Где хощем глаголати, яко есть рай, овии убо глаголют яко во Иерусалиме есть, овии же на небесах» (*Мочульский В. Н.* Апокрифический элемент в вопросах и ответах св. Афанасия к князю Антиоху. Одесса, 1900. С. 19). Вопрос о рае заострялся и в такой форме: «Слово: “Чувственный ли есть рай?”» (РГАДА. Ф. 196. № 378. Л. 100а–106а [1497 г.]).

[2] Послание Василия Новгородского Федору Тверскому о рае // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 6. С. 42.

[3] Послание… С. 42.

и с этой целью отсылает к паремейным текстам, которые свидетельствуют об истоке четырех великих рек из райских пределов. Здесь основанием служили тексты Быт. 2:10. С позиций следования библейскому первоисточнику, автор «Послания» напоминает, что именно в сотворенный Богом рай был введен человек (Быт 12:15), а затем, по вине Евы прародители оказались вне его врат, затворенных после грехопадения[4]. Ветхозаветный сюжет (Быт. 3:23–24) получил развитие в поэтическом «Плаче Адама о рае», который восходит к апокрифам об изгнании Адама и Евы из рая[5]. Завершает данный блок «Послания» напоминание об обещании Господа не погубить свое создание и в разум истины привести. Это трактуется как обещание вновь ввести человека в рай: «обѣща ему паки внити в раи»[6]. Согласно Василию, Господь после грехопадения Адама специально сохраняет рай, чтобы человечество, познав истину, вновь его обрело.

Далее в полемическом сочинении Василия приводятся апокрифические свидетельства, указывающие на существование земного рая. К верховьям Нила владыка относит область жительства «рахман» и уточняет, что область эта находится близ возвышающихся от земли до неба гор, которые образуют «мѣсто непроходимо есть человѣкомъ»[7]. Комментаторы видят в этом мотиве влияние «Хождения Зосимы к рахманам»[8], хотя описание праведного народа в окраинной части Вселенной встречается также в хрониках и «Александрии». Именно описания похода Александра Македонского связывают обитание рахман с райскими реками, а редакция *С* Псевдокалисфена подобно «Посланию» помещает область блаженных в Африке[9]. А. Н. Веселовским установлено влияние псевдокалисфеновской Александрии на «Хождение Зосимы», но о райских реках в нем речи не идет. Согласно апокрифическому повествованию о путешествии Зосимы, страна праведных локализуется за водной преградой

[4] Там же.

[5] Ср. близкие мотивы: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской АН. № 1. СПб., 1877. Т. XVII. С. 92–93; 210–211.

[6] Послание… С. 42.

[7] Там же. С. 44.

[8] *Демкова Н. С.* Комментарии к «Посланию Василия Новгородского Федору Тверскому о рае» // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. С. 517.

[9] *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. Вып. I: греко-византийский период // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской АН. № 2. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1886. Т. 40. С. 285–286.

(рекой Евмасион)[10]. Следовательно, больше оснований видеть влияние какой-то версии повествования о походе Александра, а не апокрифа.

Использование новгородским владыкой материалов двух других апокрифов из цикла о земном рае с целью доказательства его существования — бесспорно. Он ссылается на данные из «Хождения Агапия в рай», согласно которому визионер встретил в раю Илию и вынес на землю кусочек райского хлеба[11]. В пользу реальности земного рая, по Василию, свидетельствует факт пребывания близ его пределов святого Макария — персонажа апокрифического «Жития Макария Римского»[12]. Наконец, упоминается Ефросин, который принес в свой монастырь райские целебные яблоки. Этот апокрифический мотив заимствован автором «Послания» из проложного жития, приуроченного к 11 сентября. В этом же ряду оказывается апокрифический сюжет из «Успения Богородицы», в котором повествуется о принесенной ангелом ветви из рая[13].

«Хождение Агапия в рай», «Хождение Зосимы к рахманам» и «Житие Макария Римского» давно уже объединены исследователями в единый сюжетно-тематический цикл, по признаку общей для них веры в то, что рай существует непосредственно на земле[14]. Однако в этих произведениях отражено разное видение земного пространства на пути в рай.

Пожалуй, ближе всего к географическим сюжетам райской тематики стоит «Житие Макария Римского»[15]. Оно содержит много сведений об окраинных землях Вселенной, и эта информация была достоянием большого круга читателей благодаря включению текста в проложные и минейные чтения[16]. Текст построен как описание путешествия трех

[10] Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. М., 1997. С. 107–108, 111.

[11] Ср.: *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 635–640, 644–646.

[12] Ср.: Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. С. 116–123.

[13] Послание… С. 44.

[14] См.: *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги древней России // Сочинения. М., 1898. Т. 1. С. 223; *Веселовский А. Н.* Параллели к сказанию о рае // Филологические записки. 1875. Вып. III. С. 1–7; *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 92.

[15] Создание апокрифа относится к V–VI вв. Древнейшие русские списки относятся к XII в. Иногда главного героя повествования — Макария Римского — смешивают с личностью Макария Египетского (см.: *Веселовский А.* Н. Из истории романа и повести. С. 305 и след.; Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования. С. 116–124; *Мильков В.* В. Древнерусские апокрифы. С. 194–195).

[16] ГИМ. Хлуд. № 195; РНБ. Кир.-Бел. № 4/1081; РНБ. Сол. № 639/805 и др. В русской переделке памятника XVII в. героями-путешественниками выступают новгородские монахи, которым довелось самим увидеть земной рай, тогда как в апокрифическом прототипе

монахов, пустившихся на поиски земного рая, который мыслился там, где небо «прилежит к земле». Начальная часть повествования имеет четкий географический вектор, а описанное направление пути выглядит вполне достоверно: из монастыря Асклепия в Месопотамии, что между райскими реками Тигр и Евфрат, иноки направляются сначала в Иерусалим, а потом оттуда на восток, в Персию. На пути отмечаются города с христианскими святынями. После того, как путешественники вошли в землю Индийскую, описание приобретает фантастические черты. Путники попадают в таинственный мир, пути в котором неведомы. Двигаясь на восток, они достигли пределов, куда доходил Александр Македонский. Как и завоеватель, они минуют страну чудес, где им встречаются андрогины, песьеглавцы и пигмеи. Преодолев преграды встающей тьмы, иноки наблюдают юдоль печали и места, в которых мучались грешники. В смрадном озере, полном змей, стенали люди. Невдалеке окованные веригами огромные мужи страдали в опалявшем их пламени. На краю пропасти они видели жену, обвитую змеем, и слышали долетающий из глубин плач, с просьбами о милости.

Оттуда иноки вышли навстречу веющему из рая благоуханию. На подступах к раю, в двадцати поприщах от него, путешественники встретили Макария. Устройство недоступной райской обители им было открыто во сне. Горы там поднимались выше небес, воды озаряло мощное световое сияние, с четырех сторон дули чудесные четырехцветные ветры. Обратный путь также описан вполне географически достоверно[17]. Признаки историчности повествования объясняются жанровой спецификой произведения, претендующего на достоверность. Однако, лежащие за пределами освоенного и известного мира, подступы к раю предстают в вымышленных мифологических чертах. Фантастические образы находящейся на окраине тогдашней ойкумены страны незнаемой заимствованы из «Александрии»[18], с которой по охарактеризованным выше признакам «Житие Макария Римского» сопоставимо. Как видим, есть все основания относить «Житие» к группе текстов, в которых фантастическая география смыкается с реальной.

о рае повествуется лишь со слов ангела (См.: *Ржига В. Ф.* Новая версия легенды о земном рае // Byzantinoslavica. 1930. Roc. II. S. 374–385).

[17] См.: Памятники отреченной русской литературы / собраны и изд. Н. Тихонравовым. Т. 2. М., 1863. С. 59–66.

[18] *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. С. 316–318. Отмечается иная последовательность описания и незначительные отличия в деталях.

В других хождениях к раю географические реалии отсутствуют полностью. Места, которые преодолевают визионеры — сказочные. Даже направление путешествия не обозначено. Их ведет трансцендентная сила — либо непосредственно сам Бог, либо чудесные помощники, исполняющие свыше предназначенную им роль. Типичный пример — «Хождение Зосимы к рахманам», появившееся в русских переводах не позднее XIV в.[19] В нем описывается, как старец Зосима преодолевает многочисленные земные преграды (пустыню, угрозы лютых зверей, бури, землетрясения) и достигает непроходимой реки Евмасион. Облачную стену, ограждавшую рай, он преодолевает чудесным образом — на ветвях перенесших его деревьев. В обители блаженных, отделенной от мира пограничной рекой, Зосима наблюдает жизнь праведных людей[20].

В повествовании объединены мотивы рассказов об индийских брахманах (нагомудрецах), с которыми встречался во время своих походов Александр Македонский, и описание рехавитов — потомков Рехава, легендарного родоначальника одного из еврейских колен, о котором повествует «Иосипон». Насельниками рая оказываются вполне плотские и смертные праведники. В отличие от других описаний рахманской страны, в тексте апокрифа о хождении Зосимы всякие реалии локализации страны праведников полностью отсутствуют.

В не меньшей степени отстранено от реалий «Хождение Агапия в рай», которое довольно рано вошло в древнерусскую письменность[21]. Главный герой повествования в своем странствии к раю следует за орлом, преодолевая различные неведомые места, непроходимые леса и достигает главной преграды — моря. Водную преграду он пересекает на корабле, и в этом помогают ему чудесные корабельщики — сам Христос и двенадцать апостолов. В островную райскую обитель, огражденную стенами до неба, Агапий попадает через оконце. Земной рай открывается избраннику вне реального пространства мироздания. Ясно, что райская страна — это удаленная часть мироздания. Однако никаких намеков на ее пространственное расположение в произведении нет. Единственное, что связывает хождения Агапия и Зосимы с сакральной географией — это признание земной локализации рая. В отличие от прочих произведений райской тематики, о которых речь пойдет далее,

[19] РГАДА. Ф. 381. № 53 (т. н. Сильвесторовский сб.).

[20] См.: Памятники ... М., 1863. Т. 2. С. 81–92.

[21] Апокриф содержится уже в «Успенском сборнике XII–XIII вв.» (см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 462–463).

неведомые пространства этих апокрифических хождений географически обезличены.

Судя по деталям, которые Василий воспроизводил в своем тексте, апокрифы о земном рае находились в орбите чтения владыки. Однако автор «Послания» не ограничивался только каноническими и апокрифическими свидетельствами о локализации рая и ада в земном пространстве. Он подкрепляет книжные аргументы данными опыта. Владыка сообщает, что известные ему новгородцы непосредственно наблюдали места мучений и «были видоки тому на Дышучем мори, червь неусыпающий, и скрежет зубный, и рѣка молненая Морг, и что вода входить въ преисподняя и пакы исходить 3-жды днемь»[22]. Логика здесь такая: если «та вся мѣста мучимая не погибоша», так может погибнуть рай — «мѣсто се святое»[23].

Венчает многоступенчатую систему доказательств рассказ со слов Моислава-новгородца и сына его Иакова, которые доходили во время плаваний до места «святаго рая»[24]. По убеждению новгородского архиепископа, это доказывает, что рай существует в окраинной части Вселенной и к его приделам могут приблизиться не только герои апокрифических хождений, но и путешествующие в дальних краях современники[25].

Дополняющие друг друга аргументы призваны подтвердить реальность земного рая в прошлом и настоящем. Вывод: «вся дѣла Божиа нетлѣнна суть», насаженный на земле рай «не погиблъ и нынѣ есть», хотя проникнуть в него люди плотские не могут[26]. В конструкции повествования свидетельства от «видаков» убедительно удостоверяют незыблемость

---

[22] Послание… С. 44.

[23] Там же.

[24] Послание… С. 46.

[25] Направление плавания Моислава и Ильи не уточняется, а любые возможные направления плавания средневековых новгородцев исключают восточный вектор. Это могло бы свидетельствовать в пользу гипотезы об использовании Василием мотивов расхожих европейских легенд о плаваниях к раю (*Алексеев А. И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности. СПб.: Алетейя, 2002. С. 91–92). Описание островного рая в виде неприступной, излучающей свет горы, по наблюдениям исследователей, сопоставимо с соответствующими образами ирландских и немецких легенд (*Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XVIII–XXIV // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. № 6. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1891. Т. LIII. С. 93–97; *Sedel'nikov A. D.* Vasilij Kalika: L'histoire et la legende // Revue des etudes slaves. Fasc. 3–4. 1927. T. VII. P. 233; *Успенский Б. А.* Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта (представления о рае в середине XV в.) // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996. С. 118).

[26] Послание… С. 46.

буквы Писания. Система доказательств строится на принципе подкрепления достоверности книжных свидетельств данными жизненного опыта.

Некоторые исследователи считают, что Василий Калика был приверженцем идеи исключительного земного рая[27]. На самом деле мысленный рай для него является такой же реальностью, как и чувственный. На это совершенно точно обращали внимание Б. А. Успенский и А. И. Алексеев[28]. Согласно «Посланию», сохранявшийся на тот момент в пределах географического пространства чувственный рай рассматривался как исторический библейский рай, а что касается мысленного рая, то Василий Калика соотносил его с райским блаженством, которое ожидает праведников после второго пришествия Христа. Можно однозначно констатировать лишь то, что мыслимый рай для него, в отличие от чувственно воспринимаемого исторического рая, именно «мыслимый», т. е. в точном значении употребленного в произведении слова не просто «представляемый в воображении», а именно «ожидаем»[29].

В отечественной средневековой книжности, как уже говорилось, в большом количестве списков был распространен текст, в котором обсуждалась та же самая проблема, что и в «Послании» Василия Калики: **чювьственыи. ли есть раи. или разѹменъ. тлѣнѣ ли. или нетлѣненъ**[30]. Как видим, выяснение райской природы непосредственным образом замыкается на решение вопроса — является ли рай тленным, или нетленным. Именно этот аспект райской темы волновал новгородского владыку. Но есть и нюансы в постановке проблемы. Василий чувственный рай противопоставлял «мыленному» (т. е. воображаемому будущему). В анализируемом произведении идет речь о существовании как земного, так и небесного рая, которые уподоблены земному и небесному Иерусалимам: **Ꙗко же и два ерл҃ма повѣдаѣ. нб҃ныи и земныи. тако ж и два раа. единъ дх҃овны. а другии чювьственыи**[31]. В данном случае

[27] *Sedel'nikov A. D.* Vasilij Kalika: L'histoire et la legende. P. 230–23ё; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антицерковные еретические движения на Руси XIV– начала XVI века. М.: Л., 1955. С. 37; *Лончакова Г. А.* Послание Василия Калики Федору Доброму // Вопросы истории книжной культуры. Новосибирск, 1975. Вып. 19. С. 88.

[28] *Успенский Б. А.* Древнерусское богословие. С. 107, 112; *Алексеев А. И.* Под знаком конца времен. С. 90, 94–95.

[29] Глагол «мыслити», кроме значения «думать, размышлять» имеет еще значение «предполагать», что в нашем контексте раскрывается со значением ожидания (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1982. Вып. 9. С. 333).

[30] ГИМ. Син. № 951. Л. 175а.

[31] Там же.

«духовный» является синоним вынесенного в заглавие понятия «разумный рай» (т. е. рай невещественный, подлежащий духовному зрению)[32].

Между «Посланием» и текстом **чювьственыи. ли есть раи. или разумень** много общего. В обоих произведениях акцент делается на доказательства, которыми обосновывается существование земного рая. Чувственно воспринимаемый рай описывается как местопребывание прародителей. С земным раем связывается исток райских рек (Быт. 2:8–14).

Автор предупреждает, что если представлять сотворение рая невещественным, то это ведет не только к отрицанию существования Адама и Евы, но разрушает веру в достоверность свидетельств Св. Писания: **Аще ли и змии. и сады и рѣки. ино разумнѣ разумѣваѥ. то оуже нѣкако. и адама. и евгу. и въстлапи паче же пришбидѣти начнѣ бжтвеное писаѥ**[33]. Как мы помним, Василий Калика приводит тот же аргумент райских рек в пользу существования земного рая. Тезис о том, что рай не погиб, он обосновывает от противного, ссылаясь на отсутствие свидетельств о том в Писании. Автор комментируемого текста защищает само Писание от покушений на него сомневающихся в реальности бытийных свидетельств.

Природа ветхозаветного рая, тем не менее, оценивается им двояко, подобно тому как Адам пребывал здесь между тлением и нетлением: **да тако оубо бѣ и ада. посреди тлѣ и бестлѣпа. тако и бѣ раи есть**[34]. Полемика ведется с теми, кто понимал ветхозаветный рай исключительно «разумно», как нематериальную сущность. С точки зрения автора текста, если бы не существовало на земле воспринимаемого чувствами рая, то не было бы и источника, разделяющегося на четыре реки: **да аще оубо нѣ раа чювьствена на земли. то оуже ни источника. ни рѣ. ни .д. верховъ**[35]. Венчает пассаж уже известный нам логический прием. Если принимаются факты существования райского древа и события грехопадения, которое привело к появлению людей, то следует признать реальность земного рая. Тот, кто отрицает это, уподобляется «богопагубному Оригену».

Аргументация излагается от имени Дионисия Александрийского — епископа александрийского (247–264), главы александрийской

[32] *Срезневский А. И.* Словарь древнерусского языка. Т. III. Ч. 1. М., 1989. Стб. 56.

[33] ГИМ. Син. № 951. Л. 175а.

[34] Там же.

[35] Там же. Л. 176а.

огласительной школы: **Аще же рая не мироу҃скую часть сущщю наричеши. но в то҃ бывше. ни другими. и ѡ то҃ препочи бъ. писано есть. но ꙗко выше мирьское есть мѣсто. така ко земна҃ тамо. и созданаго члвка сведе. како ли к сему тамо созда ѡ҃ землꙗ бъ. всѧ звѣри селныꙗ. и птица нбныꙗ. иде же и члвка и жену. и веде ꙗ к нему видѣ҃. како ю про҃вѣть. гдѣ ли древо смр҃тоносивое. и прелестни҃ змию ту. да помышлю҃ оубо все. ꙗко не на нбси. но поистиннѣ на земли. насаже҃ есть раи. есть бо мѣсто въсточное село избрано**[36]. Главная мысль — место жизни прародителей нельзя мыслить на небе. Согласно библейским показаниям, не в области «выше мирской» был создан Адам и оттуда сведен на землю. Для Адама и Евы было специально выбрано место на востоке земли. Именно там, а не на небе, был «насажен рай». Далее следует перечисление имен великих рек и гор, которые обычно появляются в связке с сюжетом о райских реках, являясь его географической аранжировкой.

«Послание о рае» и комментируемый текст принадлежат к произведениям одного идейного круга. Они совпадают и по методам, и по содержанию аргументации. Но есть и отличия. Василий Калика совмещает изложение библейских фактов с апокрифическими сведениями. Исследователи в общем и целом сходятся во мнении, что наиболее значимыми аргументами для владыки новгородского были аргументы неканонического круга и даже легендарно-мифологические. В данном случае хотелось бы обратить внимание, что понятие земного рая укоренялось в общественном сознании не только на основании апокрифического чтения, но формировалось текстами авторитетной богословской классики.

Концепцию земного рая развивал Север иан Габальский[37]. Он суммировал базовые принципы антиохийского богословия[38], которые изложил в своем «Шестодневе»[39]. Идеи Севериана, благодаря переводной литературе, получили самое широкое распространение на Руси. Обширные извлечения из его трактата вошли в качестве составной

[36] Там же. Л. 127а–176б.

[37] Этот авторитетный в христианском мире богослов жил в конце IV – первой трети V вв. (ум. между 415–430 гг.). Начинал свою деятельность епископом города Габалы.

[38] *Zellinger J.* Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. Münster, 1916; Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 437–438; Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 330–332.

[39] В оригинале труд назывался «Шесть речей о мироздании» (PG. T. 56).

части в компилятивный «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, который стал доступен древнерусским книжникам, по крайней мере, с XII столетия. От XV–XVII вв. до нас дошло более 50-ти списков этого произведения[40]. С XV столетия в отечественной книжности появились как полные версии «Шестоднева» Севериана Габальского[41], так и краткие его редакции под названиями: «Беседы на Шестоднев Севериана Габальского», «Сказание Севериана епископа Габальского», «Повесть от Шестодневца Севериана Габальского»[42]. Совокупный тираж, с учетом фрагментов и извлечений в сборники смешанного содержания, выглядит весьма внушительным[43]. На этом фоне поднимавшаяся в древнерусской книжности тема земного рая не выглядит маргинальной.

И «Послание» Василия Калики, и полемические статьи в защиту концепции земного рая, выражали характерную для антиохийского богословия точку зрения, которая до древнерусского читателя доходила, в том числе, и в изложении Севериана Габальского. Все богословы, разделявшие основные принципы плоскостно-комарной космологии, считали, что рай находится в пределах дольней части мироздания, а точнее в недоступной окраинной зоне его. Север иан Габальский предложил собственную трактовку базовым постулатом, которые были общими

---

[40] *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 289–293.

[41] Старшие списки полной версии: ГИМ. Син. № 367; БАН. Яцимирск. № 13. 3. 18; РНБ. Сол. № 873/983; РГБ. Муз. № 921; РНБ. Соф. № 1450 (извлечения из 1–3, 6 и 4 Слов «Шестоднева» Севериана – Л. 59а–66б, начало XVI в.); РНБ. Сол. № 1186/1296 (см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание рукописей московской синодальной библиотеки. Отдел II. Ч.2. М., 1857. С. 628–631; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской АН. Т. LXXIV. № 1. СПб., 1903. С. 21; Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1986. С. 305. № 3384; Музейное собрание рукописей. Описание. М., 1996. Т. 1. С. 122; *Баранкова Г. С.* Шестодневы повествовательные // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. I. М., 1976. С. 167).

[42] РНБ. Погод. № 1941 (1472 г.) и РНБ. Погод. № 1613 (XVII в.); РНБ. Соф. № 1285; РГБ. Тр. № 760 (XV в.). (*Баранкова Г. С.* К вопросу о переводах Шестоднева Севериана Габальского в древнеславянской и древнерусской книжности // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2001. М., 2002. С. 5–46).

[43] Далеко неполный перечень разных версий текстов Севериана Габальского в древнерусском или славянском переводе см.: Космологические произведения в книжности Древней Руси. Часть II: Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций / Изд. подг. В. В. Мильков и С. М. Полянский. СПб., 2009. С. 92–93.

для него и таких крупных богословов как Ефрем Сирин, Иоанна Златоуст, Федор Мопсуэстийский, Феодорит Киррский[44].

Чтобы понять своеобразие понимания рая Севериаком Габальским, необходимо рассмотреть эту проблему в контексте общих воззрений христианского богослова на мироустройство. Подобно другим антиохийцам Севериан не принимал геоцентризма и исходил из того, что Земля плоская, а светила перемещаются горизонтально над ее поверхностью. В верхней части мироздания он выделял два неба: ледовую твердь, с разлитыми поверх ее водами и небо первого дня творения — ноуменальную сферу, выше которой находится только Божественная бесконечность. Разграничение ноуменальной и феноменальной сфер неба он объяснял сравнением с устройством головы, мысленная часть которой образно уподоблялась недоступной чувствам горней части мироздания, а физическое небо соотносилось с нёбом, по аналогии с которым можно мыслить видимую границу небесной сферы. Созданный Творцом мир Севериан уподоблял наглядному и понятному образу вселенского дома, потолком которого является твердь, а основанием земля[45]. Каким образом основание космической постройки связано с ее верхом, экзегет не проясняет. Вместе с тем он однозначно высказался о локализации рая в созданном Богом космическом доме.

Свое понимание рая Севериан Габальский изложил в экзегезе на шестой день творения, которая вошла в «Слово шестого дня» компилятивного Гексамерона Иоанна экзарха Болгарского[46]. Севериан отталкивается от библейского свидетельства о насаждении Богом рая на востоке в Эдеме. Эдем он трактует как прекрасное место, предназначенное

[44] Культура Византии. IV – первая половина VII в. С. 434-440; *Григорьев А. В.* Космологические и онтологические идеи Козьмы Индикоплова как отражение взглядов антиохийской богословской школы // *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 904–907; *Мильков В. В.* Космологические концепции и сведения в книжности Древней Руси // Древнерусская космология. СПб., 2004. С. 29–51; Космологические тексты плоскостно-комарной традиции в древнерусской книжности // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Часть II. С. 9–10, 14–16.

[45] Здесь и далее отсылки делаются на текст «Шестоднева» Севериана Габальского в компиляции Иоанна экзарха Болгарского по рукописи РГБ. МДА № 145 с указанием листа и страниц его публикации в оригинале и переводе. См.: *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев… Л. 41а–42б (С. 354–355 [683–684]). Ср.: Космологические произведения в книжности древней Руси. Часть II. С. 96–112. О космологии Севериана Габальского см.: Культура Византии. IV – первая половина VII в. С. 437–438; *Мильков В. В.* Космологические концепции и сведения в книжности Древней Руси. С. 49–50.

[46] В кратких версиях «Шестоднева» Севериана Габальского этот раздел опущен.

для блаженства. Экзегет убежден, что Адам создан был вне рая: **създа ѩ из земли вънѣ раѧ ... и положи его въ раи. вънесе и в готовъ домъ**[47]. После грехопадения Адам изгнан из рая, чтобы возделывать ту землю, из которой он был сотворен. Ход этого рассуждения приводит к выводу о том, что рай является частью земного пространства, причем о присутствии каких-либо преград, отделяющих место блаженства от остального пространства, в тексте Севериана речи не идет.

В понимании Севериана рай имеет огромные размеры: **ꙗко же не мала есть порода. ни малоу мѣроу имоущоу**[48]. Размеры слишком значительны, чтобы там прибывал только один Адам. Экзегет объясняет, на какую потребу **толикъ бѣ раи, для чего Бог толикоу ширину земли сътвори**[49]. По его представлениям, простирающийся до «края вселенныя» рай уготован патриархам, пророкам, евангелистам, святым, праведникам и всем благочестиво живущим. Севериан говорит и о существовании Царствия небесного[50]. Как соотносятся оба места блаженства Божиих избранников между собой, и каково их предназначение в перспективе постэсхатологического будущего автором не разъясняется. Соединение феноменального понимания рая с ноуменальным аспектом райской темы несомненно.

Согласно Севериану, обширные пространства земного рая находятся на восточной окраине Вселенной. Более точных географических привязок этого сакрального пространства не дается. Однако есть объекты, которые соединяют сакральную зону земного пространства с реальной географической средой обитания. Таковыми являются четыре реки, которые берут свое начало из орошавшего рай эдемского потока[51]. Введение мотива райских рек в его построениях является одним из аргументов, обосновывающих земную топографию рая.

Значимым для древнерусской книжности фактором распространения концепции земного рая была «Христианская топография» Козьмы Индикоплова, которая была создана в Александрии в 545–547 гг. Торговец, путешественник и писатель, живший в первой половине VI в., рассматривал земной рай в качестве элемента космоустроения и одновременно как географическую реалию. И в вопросах космоустроения,

[47] Шестоднев... Л. 265а (С. 637 [817–818]).
[48] Шестоднев... Л. 266а (С. 639 [818]).
[49] Там же.
[50] Шестоднев... Л. 256а (С. 626 [812]).
[51] Шестоднев... Л. 266а (С. 633 [818]).

и в суждениях о земной локализации рая, мыслитель опирался на базовые принципы антиохийского богословия.

Основные идеи Козьма заимствовал у Патрикия (Мар-Абы), а тот, в свою очередь, у Федора Мопсуэстийского[52]. В переводе с греческого «Космография» появилась на Руси не позднее рубежа XII–XIII столетий и прочно вошла в круг чтения древнерусских грамотников[53]. Первому исследователю рукописной традиции этого памятника накануне революции было известно 29 полных списков «Христианской топографии» XV–XVIII вв.[54] Ныне число выявленных копий значительно увеличилось (более 50-ти). Идеи произведения расходились в книжности благодаря многочисленным извлечениям в сборники смешанного содержания[55]. Отмечается влияние «Христианской топографии» на хронографические описания и «Палею Толковую». На этом основании исследователи относят труд к числу наиболее популярных и авторитетных у наших средневековых предков книг[56]. Некоторые авторы даже принимали разработанную Козьмой схему мироустройства единственной актуальной для Древней Руси космосхемой[57]. Древнейший из сохранившихся списков «Христианской топографии» ГИМ. Увар. № 566 (1495 г.) опубликован[58].

---

[52] *Пигулевская Н. В.* Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951. С. 134; *Она же.* Культура сирийцев в средние века. М.; Л., 1979. С. 182; *Удальцова З. В.* Козьма Индикоплов и его «Христианская топография» // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 467, 471–472; *Гукова С. Н.* Карта мира Козьмы Индикоплова // Вспомогательные исторические дисциплины. М., 1985. Вып. 17. С. 309–310.

[53] См.: *Дурново Н. Н.* Введение в историю русского языка. М.. 1969. С. 110; *Илюшина Л. А.* Христианская топография Козьмы Индикоплова // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 159; Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 7.

[54] См.: *Редин Е. К.* Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1916. Ч. 1. С. III–XV.

[55] *Jacobs Ang.* Kosmas Indicopleustes. Die Christiche Topographie, in slavischer Übersetzung // Byzantinoslavica. Praha, 1979. T. 40 (2). S. 183–198; *Пиотровская Е. К.* «Христианская топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции. СПб., 2004. С. 37–40; 221–223.

[56] См.: *Илюшина Л. А.* Христианская топография Козьмы Индикоплова. С. 158; *Пиотровская Е. К.* К изучению древнерусской версии «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова // Византийский временник. Т. 51. М., 1991. С. 106–107.

[57] См.: *Райков Б. Е.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. М.; Л., 1947. С. 11–45.

[58] Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997. Публикацию этого произведения в извлечениях см.: *Григорьев А. В.* Космологические и онтологические идеи Козьмы Индикоплова как отражение взглядов антиохийской богословской школы. С. 903–955;

Воззрения Козьмы Индикоплова на природу рая являются прямым следствием разработанной им в «Христианской топографии» модели мироустройства. Христианский мыслитель четко реализует в своем произведении принцип полярной онтологии, разводя ноуменальную (ангелы, Бог) и феноменальную (сотворенный материальный мир) сферы. С ноуменальной сферой связывается Царство Божие. Обитель праведных помещается Козьмой в самом нижнем ярусе сотворенного мира, при этом пространственная локализация рая несколько отличается от тех версий, которые рассмотрены были выше.

Мироздание в «Христианской топографии» представлено огромным домом с плоским и прямоугольным земным основанием, которое окружено Мировым Океаном, заключенным периметрально в края земные. В верхней части космического дома выделялись два элемента: комара небесного свода (небо первого дня творения), образно уподобленная крыше космического дома, и ледовая твердь (небо второго дня творения), символически названная потолком дома-Космоса. Козьма полагал, что связанные друг с другом твердь и небесная комара поддерживаются своеобразными космическими стенами, а те опираются на края земные (**краевї н҃бси wбои. с краи земными сѹть свѧзанї**). Мироздание, таким образом, рассматривалось замкнутым. Рай включен в пределы физического пространства, но вынесен за пределы ойкумены, туда, где небо сходится с землей[59].

Как и другие представители антиохийской традиции, Козьма Индикоплов являлся безусловным приверженцем концепции земного рая[60]. Буквалистски трактуя данные Св. Писания, он неоднократно обращается к теме земного рая в своем трактате[61]. Согласно «Христианской топографии» рай локализуется в крайней восточной части мироздания, на земле

Пиотровская Е. К. «Христианская топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции. С. 193–219; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Часть II. С. 22–86.

[59] Книга нарицаема Козьма Индикоплов. С. 67, 84, 108–109, 273. Об этом см.: *Мильков В. В.* Космологические тексты плоскостно-комарной традиции в древнерусской книжности // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Часть II. С. 6–8, 24–28.

[60] См.: Культура Византии: IV–первая половина VII в. С. 435–439; *Мильков В. В.* Церковные, народные и античные представления об ином мире в их отношении к апокрифическому образу рая // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 250–282.

[61] См.: Книга нарицаема Козьма Индикоплов. С. 67–70, 114. Описание земного рая по списку РГБ. Егор. № 314 (XVI в.). см. в изд.: Космологические произведения в книжности Древней Руси. Часть II. Л. 13а, 15б (С. 47, 50 [66, 68]).

отделенной от ойкумены Океаном: **И пакы wкр҃тъ, еже є҃с҃, wб оноу страноу и wкр҃тъ wкеана землю, иде же на в҆стоцѣ лежитъ рай, иде же и краи нб҃и свмзанъ с краи земными**[62].

Нет никакого сомнения, что земля райская, находящаяся об **оноу страноу wкеана** является частью физической реальности нижнего яруса сотворенного мира. Принцип земной локализации рая Козьма подкрепляет ссылкой на то, что из-за океанских райских мест дуют благовонные ветры и из той области **исходящє множество птичь**[63].

Хотя рай и рассматривается частью этого мира, он объявляется недосягаемым. В повествовании красочно повествуется о непреодолимости пучин Мирового Океана. Пределы земного рая оказываются так же недостижимы, как недосягаемо небо для простых смертных: **и немощно є҃ть прелетѣтї wкеана тако и на нб҃о на҃ взыти, тлѣнноумь соущ҃е**[64]. Рай для Козьмы — это место, где люди жили до потопа. Только один ковчег Ноя смог преодолеть водную преграду, отделяющую предместья библейского рая от той земли, по которой расселились потомки Ноя[65]. И послепотопная земля, и рай, где жили прародители, рассматриваются как имеющие одинаковую природу части физического пространства. Козьма Индикоплов прямо уподобляет их, когда говорит о перемещении рода Ноя с одной части земли на другую[66].

В «Христианской топографии» земной рай помещен в зону пограничья, где феноменальное пространство соприкасается с ноуменальной сферой. Козьма Индикоплов локализует его на пересечении вертикального и горизонтального измерений созданного Богом космического дома. Поэтому земной рай, представляющий собой особую область сотворенного мира, оказывается элементом космологии, а в своей материальной осязаемости обретает географическую определенность.

В этой двойственности земной рай выступает в качестве сакральной координаты бытия. С одной стороны, экзегеза на тему земного рая формировала постэсхатологические надежды человечества, а с другой — очерчивала предел пространственной досягаемости для людей при жизни. С точки зрения географии давалось ценностное разграничение частям дольнего мира, тогда как в космологическом контексте рай маркировал

[62] См.: Книга нарицаема Козьма Индикоплов. С. 67.
[63] Там же. С. 65.
[64] Там же. С. 70.
[65] Там же. С. 65.
[66] Там же. С. 69.

своим положением стык горней и дольней сфер. Вертикальная стратификация земля–небо как бы проецируется на горизонтальную плоскость земного пространства, разделенного на две неравнозначные части. Примыкающие к небу земные края наделялись особыми сакральными свойствами. Близостью к небу и ноуменальным сущностям можно объяснять особые характеристики заокеанской райской части мира (недосягаемость, благоухание, радость, веселье, вечная жизнь). В результате земной рай, как часть феноменальной сферы бытия, наделялся некоторыми несвойственными для сотворенной действительности качествами.

С кругом представлений о земном рае самым тесным образом связан сюжет о райских реках, необычайно широко распространенный в древнерусской книжности. Он входит в качестве составной части в тексты, дающие пространственные характеристики земного рая, а также существует в виде самостоятельных кратких повествований о четырех реках, которые включались в сборники смешанного состава и тематические подборки естественнонаучного характера. Благодаря этому сюжету сугубо богословская тема рая непосредственно смыкается с практической географией, поскольку в текстах присутствует описание мест и земель, по которым протекают райские реки. Естественно, что в разных контекстах географический аспект присутствует в разной степени. В богословских построениях Севериана Габальского, например, он весьма ограничен, а в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова этот аспект является органической частью грандиозного описания освоенного греками мира.

Козьма Индикоплов Фисон связывает с «индейской страной» и воспроизводит две гипотезы: согласно одной, Фисон — это река Инд, а по другой — Ганг. Свои воды Фисон несет **во индїискую поучїноу**. Геон, или Нил, согласно его описанию, **ѡ части ефїѡпьскы҃ приходѧщи всю ефиѡпїю и египетъ потокы иже к намъ пѹщаетъ**[67]. Тигр и Евфрат, по Козьме, берут начало в землях персидских и несут свои воды **до перьскїѧ пѹчины**[68]. Весьма показательно, что Козьма Индикоплов особое внимание уделяет Фисону. И это не случайно. О регионе, с которым связана река, он располагает достоверными сведениями. Фисон для него — **инꙋдискаа рѣка, которая впадает в поучиноу пꙋрьскоу**, а протяженностью своего течения образует границу между Персидой и Индией[69]. Далее Козьма уточняет, что таким названием

[67] Книга нарицаема Козьма Индикоплов… С. 313.

[68] Там же.

[69] Там же. С. 295.

рѣка прозывается оубо бжтвеныи писаниемъ. Она индїкїю и оунїю раздѣлметь ... wбьходящи всю землю евїлатьско[70]. Автор «Христианской топографии» не случайно столько внимания уделяет этой райской реке. Индия для Козьмы — это крайняя в пределах географического обозрения страна. В его землеописании она, таким образом, оказывается в ближайшем соседстве с земным раем, который расположен дальше на восток за Океаном.

Географический кругозор Севериана Габальского значительно уже, чем у Козьмы и ограничивается краткими и известными по другим источникам географическими характеристиками райских рек. В его описании начало рекам дает вытекающий из рая поток. Этот поток через подземные проходы по разным местам расходится. В Эфиопии он выходит рекой Нил (Геон). На западе — дает течение Фисону, который отождествляется с Дунаем. С восточными землями связываются Тигр и Евфрат. Север иан объясняет, почему **оутаено есть теченїе** этих рек. В его трактовке это устроено Богом промыслительно, дабы шедшие по рекам люди не обнаружили местонахождения рая (**не да ли възбреги рѣчныа шедъше обрящоуть раи**)[71]. В данном случае богослов проявляет проницательное предвидение практики устроения экспедиций с целью поиска рая (например, бенгальский царь Шаридип отправил экспедицию вверх по реке Ганг, уверовав что она вытекает из рая)[72]. В такой специфической форме проявлялась вера в существование земного рая. Как и другие представители антиохийского богословия, Север иан исходил из того, что земной рай недоступен для простых смертных. Но данная ремарка для нас важна в том плане, что Север иан Габальский, подобно Шаридипу, местоположение рая не выносил за пределы существующего земного пространства. В отличие от него многие христианские авторы, подобно Козьме Индикоплову, локализовали рай за водной преградой.

Репертуар сюжетов о райских реках в древнерусской письменности достаточно обширен. Остановимся на имевших наибольшую известность среди читателей текстах. В древнерусскую хронографическую компиляцию, которая вошла в обиход под названием «Летописец еллинский и римский», включен отдельным блоком рассказ о райских реках, который текстуально совпадает с **Єпифаево w анкyра**. Из этого текста можно

[70] Там же. С. 296.

[71] Шестоднев... Л. 266а (С. 633 [818]).

[72] *Мочульский В. Н.* Апокрифический элемент в Вопросах и Ответах св. Афанасия к князю Антиоху. С. 20.

было узнать об отождествлении библейских рек с крупнейшими реками мира и параллельно почерпнуть сведения о землях, сквозь которые эти реки протекают. Согласно параллельным чтениям, Фисон отождествляется одновременно с Гангом и Индом. Дается пояснение, что рахманы называют ее «Гангис», а еллины — «Индос»[73]. Путь этой библейской реки представлялся автору замысловатым: у Гадира (Гиблартара) она впадает в «великий Акиянъ, иже обходит всю землю»[74]. Река Геон отождествляется с Нилом, к течению которого примыкает Ефиопия[75]. Третья библейская река Тигр выходит из-под земли «между Кардиею и Армены ... и пробиется Асурьскую землю», а четвертая — Евфрат, также выходит из-под земли (имеются в виду подземные протоки от райских истоков) в Армении, откуда течет, «напаяющи Перъскую землю»[76].

Значительная географическая разобщенность рек, истоки которых отнюдь не простирались к крайнему востоку земли, требовала разъяснения принципа их связи с раем, и такое объяснение давала гипотеза о существовании подземных проходов. Именно эту трактовку и демонстрирует рассказ о четырех райских реках[77].

Еще один вариант рассказа **Ѡ рекѣ ѳ҃ в раи** читается в «Хронографе» конца XVI в. Согласно ему, из рая вытекает источник, который **едемѕское напоѭаше село**. Этот райский источник **на четыри чѧсти раздѣлѭщисѧ и бываетъ мати рекамъ великолитным**[78]. О Фисоне сказано, что эта река **ѡбходитъ всю землю евилатьскѹ**. Геон, он же Нил, назван рекой эфиопской, питающей нивы египетские. Тигр — назван рекой ассирийской, Евфрат оставлен без толкования[79]. В следующем сюжете, описывающем расположение четырех великих морей, поясняется механика движения райских вод. Источник райский здесь отождествляется с Океаном, окружающим землю[80]. Движение вод, таким образом, мыслится от рая

[73] Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1. С. 144.

[74] Там же. С. 144.

[75] Там же.

[76] Там же. С. 144–145. Ср. в вопросно-ответной подборке из собр. Вяземского № III : «... Тигръ бо и Ефратъ и Фисонъ отъ рая исходиста, скрываетъ же ся подъ земными проходы, начало паки прїемлюще отъ горъ арменскихъ горъ истекающее» (*Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Казань, 1880. Т. I–II. С. 111).

[77] По убеждению Козьмы Индикоплова, райские реки проходят под Мировым Океанам к своим истокам (см.: Книга нарицаема Козьма Индикоплов. Л. 17б).

[78] РГБ. Егор. № 202. Л. 38б.

[79] Там же. Л. 39а–40а.

[80] Там же. Л. 40а, 40б.

в Мировой Океан, откуда, надо полагать, подземными проходами питает истоки рек. Затем воды вновь через моря возвращаются в Океан.

Сведения о выходящих из Эдема реках достаточно часто встречаются в древнерусской переводной книжности. Кроме сборников, они входили в содержание «Александрии», а еще в разные версии космографических[81] и хронографических описаний[82]. Тема четырех рек в связи с земной топографией рая и историей Адама является постоянным мотивом редакций «Беседы трех святителей»[83]. Подобного рода землеописания чаще всего смыкаются с плоскостно-комарной космологий, помещающей рай в пределы физического пространства земли на востоке Вселенной. Не случайно сообщения о райских реках включались в сборники вместе с фрагментами из сочинения Козьмы Индикоплова[84], а также вместе с текстом «Послания Василия Калики о рае»[85]. Можно еще назвать широко распространенный сюжет «Имена великих рек», перечень которых начинается четырьмя райскими реками, а сам сюжет нередко соседствует в рукописных подборках со статьями о земном рае[86].

В общем и целом, сюжет о райских реках воспроизводит крупные географические ориентиры в виде земель и стран, находящихся на пути к земному раю. Нельзя не отметить значительной вариативности описания райских рек. По-разному объясняется их связь с истоком. Чаще всего предполагается существование подземных проходов к истокам либо непосредственно от рая, либо от Мирового Океана. Наблюдается разброс при отождествлении библейских названий с реальными земными реками (под Фисоном понимался то Инд, то Ганг, то Дунай).

Существует группа памятников, в которых путь к земному раю описывается в смеси географической конкретики с фантастикой. В этом аспекте характерны повествования о походах Александра Македонского.

---

[81] Например, РНБ. Сол. № 861. Л. 274а–275а. (XVII в.).

[82] Например, статья «О рае, реках и морях», в «Хронографе» XVII в. (РГАДА. Ф. 181. № 1. Л. 34а).

[83] См.: *Мочульский В. Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 101–104.

[84] См.: РНБ. Соф. № 1450 (XVI в.). Л. 112а.

[85] РНБ. Соф. . № 1449 (1602 г.). Л. 360а-361б (Характерно, что конвоем являются сюжеты о рахманах – Л. 352а–360а и «Послания Василя Калики о рае» – Л. 378а–382а).

[86] См.: РГБ. Юд. № 2. Л. 242б–243а. Ср.: РНБ. Сол. № 860/970. Л. 268а; ГИМ. Син. № 951. Л. 259б; Син. № 548. Л. 63а; Син. № 638. Л 319а. Статья о великих реках читается как в сборниках смешанного содержания, так и в палейных текстах, в частности в «Исторической Палее».

В «Хронике Георгия Амартола» Александр представлен завоевателем ассирийцев, персов, мидян и парфян. Достаточно подробно описывается Индия, до которой дошел завоеватель. Индия представлялась автору страной, находящейся в крайних восточных пределах заселенного пространства земли, вблизи которого расположен земной рай. Живущие в индийских пределах брахманы наделяются праведными качествами, которые сопоставимы с апокрифическими характеристиками живших близ пределов земного рая людей. Согласно повествованию, нагомудрецы брахманы ведут праведную и нестяжательную жизнь, не зная ни ремесел, ни торговли. Они все время проводят в молитвах. Женщины и мужчины живут по разным сторонам реки Ганг и только 40 дней пребывают вместе ради продолжения рода. В той стране благорастворенный воздух, в лесах обитают огромные змеи, бродят стада слонов, а в реке водятся «зубастые мучители» (крокодилы)[87]. Кроме этого описывается огромный остров Брахманский (возможно Цейлон), населенный благочестивыми долгожителями макробиями. Живут они в чистоте, блуда не знают, от вина и мяса воздерживаются, а питаются исключительно плодами, которые не оскудевают во все времена года[88]. Индия и Брахманский остров представлялись автору прилегающими к окружающему Землю Мировому Океану.

По сравнению с рассказом о завоеваниях Александра Македонского из «Хроники Георгия Амартола» более информативна в географическом отношении так называемая вторя хронографическая редакция «Александрии», являющаяся результатом компилятивной работы русского сводчика. Последний ссылался в своем повествовании на повесть о житии Александра, написанную учеником Эпиктета Арианом, но использовал также материалы Георгия Амартола, извлечения из «Сказания об Индийском царстве», «Физиолога», «Жития Макария Римского», «Откровения Мефодия Патарского» и ряда других источников[89].

---

[87] *Истрин В. М.* Книгы временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 48–49. Новейшее издание памятника: *Матвеенко В. А., Щеголева Л.* И. Книги временные и образные Георгия Монаха. М., 2006. Т. 1., Ч. 1. (серия: Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси). С. 140–141. Комментированный перевод см.: *Матвеенко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 52–53 (расширенное переиздание: *Матвеенко В. А., Щеголева Л. И.* Книги временные и образные Георгия Монаха. М., 2011. Т. 2., Ч. 1. С. 94–95).

[88] *Истрин В. М.* Книгы временныя и образныя Георгия Мниха. С. 48, 50.

[89] См.: Словарь книжников и книжности… С. 36.

Перед читателем этого компилятивного повествования предстают огромные пространства. Для нашей темы представляет интерес описание походов на восток: «И прешедшу ему на въстокы, обреете тамо нечистыея языки, еже суть Афетови внуцы»[90]. По мере приближения к окраинам ойкумены нарастают легендарные мотивы землеописания. Кроме нечистых народов в связи с походом Александра в Индию описывается много необычных людей и диковинных зверей[91]. Все это подано в рассказе как устрашающие преграды, которые должны были обратить вспять всякого, кто дерзнул «конець видѣти земли». Миновав страшные и пустынные места, он достиг страны, где солнце не сияет, но оттуда через темные врата подземным путем можно было попасть в землю блаженных. В отсутствие проводников Александру пришлось искать иные проходы в землю Индийскую, прилегающую к райским пределам. Через Малую Индию Александр прииде в землю Висаидьскую индийскыя власти ... Сквозѣ же ту землю и рѣка течет изъ рая Индосии»[92]. Отсюда, после битвы с Пором, Александръ мысляше приити къ рахманомъ, которые «далече бо суть отселении от Индикии, от Сирѣчьскыа, у Ганьгиа рѣцѣ живущее ... Ганьгиа же си рѣка, еже нарицается Фисонъ, иже в Писаниихъ лежить, единъ от четырии реченных, изидущих ис породы»[93].

Бросается в глаза почти полное отсутствие сведений об Индии, которая информатору рассказа, в отличие от других земель, известна в деталях не была. Поэтому в хронографическом повествовании — это полумифическая страна. Географическая скудность сведений о прилегающих к Фисону территориях восполняется рассказом «О великом острове Прованском» и «Сказанием Калановым», которые написаны со слов людей, познакомившихся с этими местами. Прованский остров — это остров долгожителей, однако его описание отличается от того, что дает «Хроника Амартола». Остров населяют питающиеся мясом крепкие ратники. Среди жителей нет убогих, «нъ вси богати». «Ту же суть и птица раискыя и чюдныя воня от всякого благоухания»[94]. О расположении острова сообщается, что он находится среди «моря того Чръмнаго индиискаго» (Эритрейского, называемого также Аравийским морем). Этот

[90] Летописец Еллинский и Римский. С. 131.
[91] Там же. С. 133–134.
[92] Там же. С. 139.
[93] Там же. С. 141.
[94] Там же. С. 142.

остров наделяется свойством притягивать к себе имеющие железные детали корабли[95].

Со слов Каламана описан второй остров великий, названный рахманским. На этом острове, со всех сторон омываемой райской рекой (видимо великим островом представлялось пространство Индостана, заключенное меду Индом, Гангом, Аравийским морем и Бенгальским заливом), в гармонии с природой и с собой «аки черноризци» живут незнакомые с достижениями тогдашней цивилизации нагомудрецы. Мужское население, согласно рассказу, занимает прибрежную с Мировым Океаном часть на одном из берегов впадающей в Океан райской реки Ганг, тогда как жены их живут на противоположной стороне той реки «в частех индийских»[96]. Здесь мы видим повторение уже известного нам по «Хронике Георгия Амартола» сюжета. Именно в сравнении хорошо видно, как составитель «Летописца Еллинского и Римского» в «Сказании Калановом», а затем и в последующих разделах компиляции, расцвеченных многочисленными занимательными подробностями, пытается совместить островную концепцию Индии с материковой. В результате блаженные рахманы у него и жителями большого острова и население Великой Индии, занимающее прибрежную часть обоих берегов реки Ганг[97].

Кроме названных описаний Индии в «Александрии» имеется также пространное повествование «О рахманах», включающее несколько разделов, в том числе и сюжет «О Дандамии игумене». В контекст описания встреч Александра с рахманами вплетены некоторые географические сведения, проясняющие представления средневекового читателя об Индии. Здесь говорится о том, как Александр, который «Европию же и Асию акы малу стану прешед», переправился через райскую реку, «юже зовут еллинѣ Фисон, а мури, ефиопы — Индос, а врахмани — Гангрия»[98]. Читатель из рассказа об Александре узнает о мудром аскетическом житии рахман, которые «суть сами индии, по воли отмещутся, акы черноризци»[99]. Узнает читатель и о том, что рахманы «живут близ Великиа Индиа на рѣцѣ Ганьгрии, яже течет изъ рая въ Акианъ великии, иже обходит всю землю». Тут же Океан называется рекой, «обходящи всю землю ту, еи же имя Еумелии, еи же глубина до бездны, връху же ея

[95] Там же.

[96] Там же. С. 143–144.

[97] Там же. С. 141–142; ср.: С. 151, 159.

[98] Там же. С. 146.

[99] Там же. С. 159.

облакъ воденъ до небесѣ»[100]. Здесь видно, как намеченная выше тема совмещения островного и материкового положения Индии получает свое продолжение. В «Хронике Георгия Амартола», в отличие от «Летописца Еллинского и Римского», точка зрения на островное положение рахман проводится последовательно. Рахманский остров — это устоявшийся топоним апокрифической литературы, связанный с верой в существование земного рая близ Индии.

Были ли в Древней Руси читатели, специально интересовавшиеся такого рода сведениями и способные адекватно воспринять достаточно непростую информацию? В силу компилятивного характера творчества, основанного на переписывании переводных текстов, ответить на этот вопрос нелегко. Но имеется один весьма красноречивый пример, свидетельствующий о целенаправленном отборе и усвоении такого рода материала. В конце XV столетия кирилло-белозерский книгочей инок Ефросин в рукописные сборники своего книжного собрания отобрал и поместил многие из известных к тому времени на Руси рассказов об Индии и рахманах. Наряду со «Словом о рахманах и о предивном их житии», восходящем к «Хронике Георгия Амартола»[101], он помещает в ту же рукопись заимствованный из «Хронографической Александрии» рассказ Палладия о рахманах[102] и «Сказание об Индийском царстве»[103], а в другие свои сборники включает содержащую сведения о рахманской Индии первую редакцию «Хронографической Александрии»[104]. Исследование проблемы крайних пределов земных, выразившееся в целенаправленной тематической подборке текстов, Ефросин обобщил собственным кратким выводом: **Рахмане сифово племѧ не согрѣшили б^ог^у близь рая**

[100] Там же.

[101] РНБ. Кир.-Бел. № 11/1088. Л. 483а–485б; ср.: *Истрин В. М.* Книгы временныя и образныя Георгия Мниха. С. 48–49.

[102] РНБ. Кир.-Бел. № 11/1088. Л. 462а–483а; см.: *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893. С. 110-128; *Лурье Я. С.* Слово о рахаманах. Коммент. // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 593–594; *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. XXXV. Л., 1980. С. 194.

[103] РНБ. Кир.-Бел. № 11/1088. Л. 198а–204а; см.: *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина. С. 175.

[104] РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086. Л. 447а–513а; см.: *Лурье Я. С.* Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. // ТОДРЛ. Т. XVII. М.; Л., 1961. С. 162; *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина. С. 140.

живут видети за темностию раи[105]. Насыщенные сакрально-географической информацией тексты нашли своего заинтересованного читателя, способного синтезировать и в смысловом отношении обобщить собранный материал.

Можно констатировать, что в древнерусской книжности существовала солидная литературная традиция, в рамках которой разные по жанру произведения заключали в себя более или менее точные географические ориентиры подходов к земному раю.

В христианском мире присутствие географической составляющей в концепции земного рая было запечатлено также средневековыми картами. Картографирование земной поверхности является неотъемлемым элементом географических знаний. Изображение плоской и округлой в своих очертаниях Земли, а также рая с озером и Древом добра и зла, присутствует на Ватиканском Октатевохе № 746[106]. Существует еще карта Андрея Бианки 1436 г., на которой рай локализуется в южной части Азии при истоке из него четырех рек. Широко известна карта мира, иллюстрировавшая греческие списки «Христианской топографии». Обитаемое земное пространство там представлено вытянутым прямоугольником в окружении Мирового Океана[107]. За Океаном, на противолежащей ойкумене земле показан рай в виде цветущего сада. Вытекающие реки скрываются под водами Океана и выходят в разных частях ойкумены[108]. Иллюстрация к труду Козьмы Индикоплова представляет собой синтез карты со схемой, поясняющей христианское видение мира. Много общих черт со схемой Козьмы Индикоплова имеет карта мира Орозия (VIII в.), хранящаяся в библиотеке Альбы. Ойкумене на ней приданы близкие к прямоугольным очертания, отмечены врезающиеся в сушу заливы Океана, а на востоке обитаемой земли обозначен рай, четыре реки которого впадают в Океан. Одновременно эти же реки прорисованы на своих географических местах[109].

Существует еще группа специфических географических памятников, известных под названием «Подорожные от Эдема». Они были

[105] РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086. Л. 477а.

[106] *Анайлов Д.* Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900. С. 216–218.

[107] На мозаичной карте из церкви св. Дмитрия в Никополе (576 г.) и на карте из Серальского Октатевоха земное пространство так же представлено прямоугольным, подобно огромному острову среди Океана, но отсутствует обозначение рая.

[108] *Гукова С. Н.* Карта мира Козьмы Индикоплова. С. 311–314.

[109] *Miller K.* Die ältesten Weltkarten. Stuttgart, 1895. H. III. S. 59; *Гукова С. Н.* Карта мира Козьмы Индикоплова. С. 320.

распространены в латинском регионе, но сохранились так же в греческих и грузинских версиях. Эти «Подорожные» являлись своего рода вербальным пояснением к средневековым картам-схемам и содержали роспись расстояний в днях пути от Эдема до азиатских и европейских стран. Жителями рая там названы благочестивые «камарины» (переделка греч. μακάριοι)[110]. Расстояние от Брахмании до рая определяется в 70 дневных переходов[111]. Существует мнение, что «Подорожные» составлены по типу «Интернария Александра», в основу которого была положена роспись походов македонского царя-завоевателя, послужившая географической основой средневекового повествования об Александре[112].

Древнерусской книжности картографирование земного пространства не известно. Вся географическая информация в рамках рассматриваемой традиции излагалась в вербальной форме. Перечень произведений выше очерчен. Как можно было убедиться, источники отражают разные версии локализации рая: 1) на острове; 2) на противоположной стороне Мирового Океана; 3) в пределах ойкумены. Расположение рая на острове или противолежащей заокеанской земле можно рассматривать как родственные инварианты локализации рая за водной преградой. Топографическими признаками от них отличается континентальная версия земного рая, местоположение которого относилось на окраинные земли ойкумены[113]. Таков спектр гипотез, которые воспроизводили древнерусские книжники. В восприятии этих версий на Руси наблюдается определенная специфика, которая требует специального рассмотрения.

Самым ярким примером континентальной локализации рая является подробно рассмотренная выше экзегеза Севериана Габальского на вторую главу Книги Бытия. В христианском мире с ним солидаризировался Равеннский Аноним. Вслед за Афанасием Александрийским расположение райской обители он связывал с отдаленными районами Индии, откуда ветры доносят благоуханное дыхание рая[114]. На Руси подобные воззрения, наряду с «Шестодневом» Севериана, распространялись вместе

[110] Не исключено, что название «камарины» имеет отношение к индийской Камарии Птолемея (*Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. С. 282).

[111] Культура Византии. IV – первая половина VII в. С. 455–456.

[112] Там же. С. 458–459.

[113] О дифференциации версий местоположения земного рая см.: *Григорьев А. В.* Космологические и онтологические идеи Козьмы Индикоплова… С. 217–225.

[114] Культура Византии. IV – первая половина VII в. С. 438.

со списками «Жития Макария Римского», согласно которому отшельник поселился в 20 верстах от рая.

Тот же круг представлений могли подпитывать апокрифические повествования об изгнании Адама и Евы из рая и об их потомстве. Согласно «Исповеданию Евы» прародителям была отделена седьмая часть Эдемского сада[115]. О том же повествуется в «Житии Адама и Евы» («Слово об Адаме и Еве»). Оказавшись за райскими вратами на неустроенной земле, Адам взмолился об избавлении от страданий. Бог смилостивился и «отлучи седьмую часть от рая», куда «изгна все скоты и звери из рая» и «преда» их Адаму. Бог передал земное райское преддверие во владение человеку и поднялся на небеса[116]. Элементом ветхозаветной истории прародителей является сюжет о посещении Сифом рая, с целью принести ветвь райского древа умирающему отцу[117]. Этот апокрифический рассказ, который по сути дела является прообразом хождений в рай, включался в «Беседу трех святителей», «Палею», «Хронограф» и в некоторые сборники смешанного состава.

Известен литературный сюжет, согласно которому близ рая жили сифиты — потомки Сифа. В сербской «Александрии», например, Александру Македонскому указывают на место близ рая, где прежде обитали Адам и Ева и в котором с тех пор обосновались потомки Сифа[118]. В Хиландрском списке «Откровения Мефодия Патарского» говорится, что Сиф «взведе род свой горе на гору некую близ сущу рая»[119]. С райскими чертами в «Сказании об Индийском царстве» рисуются владения царя-иерея Иоанна (райская река; недостижимый край владений, где небо с землей встречается; диковинные люди и звери в пределах царства; праведное население)[120]. Мотивы «Сказания» оказали заметное влияние на описание индийской части походов Александра Македонского. Из содержания «Вопросов князя Антиоха и ответов святого Афанасия Александрийского» также можно было узнать, что рай находится в восточной, примыкающей к Индии, стороне. Наличие только в этом краю ароматных веществ объясняется близостью его расположения к раю:

---

[115] См.: Памятники отреченной русской литературы / собраны и изд. Н. Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1. С. 298–300.

[116] Там же. С. 1–11.

[117] *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 95.

[118] Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 107.

[119] *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М., 1897. С. 85.

[120] Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 466–469.

ѡ востокъ всея земли є раи. тѣмъ же рѣшаи. сповѣдьници. испытавыи. етеры. тако сего ра добровъиным. араматы на въсточныхъ земляхъ. рекше въ индѣискыхъ странахъ есть[121].

Абсолютное большинство древнерусских текстов помещают местонахождения райской обители за водной преградой. Классическим и широко распространенным в отечественной письменности образцом такой концепции, как мы видели, была «Христианскоая топграфия» Козьмы Индикоплова. В этом произведении рай локализуется за Океаном, на противолежащей ойкумене земле. Та же точка зрения отражена в апокрифе «О всей твари»: **за акиномъ же єть земля на неи же раи и мѹки**[122].

В «Александрии» и отразивших ее хронографических сводах фигурирует уже островная концепция рая. Например, в Сербской «Александрии» повествуется о Макариевских островх близ Индии, на которых сначала жили Адам и Ева с детьми, а потом там пребывали населяющие райские пределы нагомудрецы рахманы[123]. Макариевские острова (в семантическом значении «острова праведных») своим названием могли быть обязаны в том числе истории о Макарии Римском. В пользу этого говорит содержание статьи «Об Океанской реке» естественнонаучного сборника ГИМ. Син. № 951 (XV в.).

В ней сообщается о путешествии святого к райским вратам в восточных пределах мироздания, только в отличие от «Жития» недоступность обители праведных объясняется нахождением ее за Океанской рекой, вытекающей из врат рая[124]. Поскольку там специально оговаривается, что за Океаном другой земли нет (прямая полемика с Козьмой Индикопловым), то остается предполагать островную версию. В том же сборнике, в статье «О четырех морях» упоминаются **ѡстровы ѡны макары**, согласно описанию располагавшиеся в водах Океана у крайних приделов Индии. Рассказ о плавании к ним некоего Евсевия, который был очарован сладким пением и не проник внутрь чудесного острова, можно отнести к разряду

[121] РГБ. Тр. № 204. Л. 201а–201б (ср. по другому списку: от востокъ всея земли есть раи, отнюду же и списатели опасни (т. е. создатели неканонических текстов — *Вл. М.*) глаголють, яко сего ради вся благовония араматомъ на въсточнеишихъ земляхъ, рекше индиискыхъ странахъ суть, яко же близъ места райского суща — *Мочульский В. Н.* Апокрифический элемент в вопросах и ответах св. Афанасия к князю Антиоху. С. 19). Данный апокриф читается также в рукописях: РНБ. Погод. № 1024. Л. 207б–208б; БАН. Осн. собр. № 13. 3. 36. Л. 33а–41б; РНБ. Сол. № 259/317. Л. 135б–136а; РГБ. Тр. № 12. Л. 188б–193б.

[122] Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 350.

[123] Памятники литературы Древней Руси. Втор. пол. XV в. М., 1982. С. 106.

[124] ГИМ. Син. № 951. Л. 287б–288а.

апокрифических литературных повествований о путешествиях к земному раю[125]. Рай посреди моря изображен на чертеже розы ветров в виде круга с Иерусалимом в центре[126]. В азиатской космографии также известен остров блаженных (Макарицкий), откуда, по поверьям, в мир прилетали птицы. Название острова явно перекликается с известным апокрифом, одноименный герой которого жил близ рая, а легенду о зимующих в раю птицах изложил в своем «Поучении детям» Владимир Мономах.

В существующих описаниях рая за водной преградой роль этой преграды неизменно выполняет Мировой Океан[127]. Океан — это как раз тот элемент космоустроения, с которого начинается географическая перспектива дольнего пространства. Поэтому образ Мирового Океана, как свидетельствуют имеющиеся в нашем распоряжении материалы, присутствует одновременно и в космологических схемах, и в сюжетах землеописаний. Исходя из представлений об окружающем Землю Океане, строились рассуждения о морях и земной гидросистеме. Морскими границами очерчивались побережья ойкумены. Но для нас важно, что фактор Океана являлся неотъемлемой частью важнейшего для религиозного сознания понятия райских мест. Земной рай в океаническом пространстве у окраин ойкумены — типологический признак богословской концепции рая за водной преградой. Именно безбрежностью Океана и его пучинами чаще всего объяснялась недосягаемость островной обители блаженных. Не случайно в ГИМ. Син. № 951 Океан назван райской рекой[128]. Океан и мыслился как река, обтекающая Землю. Христианская книжность здесь сохранила унаследованное от античности представление о мировом потоке, текущем вокруг Земли[129]. Понятие Океана, как реки вытекающей

[125] Там же. Л. 285б–286а.

[126] *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. С. 227.

[127] Исключение — «Хождение Зосимы к рахманам».

[128] Статья «Об океанской реке» читается также в РНБ. Кир.-Бел. № XII; РГБ. Рум. № 358; РНБ. Кир.-Бел. № 10/1087; РГБ. Волок. № 505; МГУ № 1396; ГИМ. Барс. № 1518. Аналогичное уподобление свойственно для хронографических статей (*Попов А.* Обзор хронографов русской редакции. М., 1866. Вып. 1. С. 101–102).

[129] Гекатей представлял «Океан текущим по кругу вокруг Земли» (IV, 36). Геродот высказал мысль об Океане как подобном реке Мировом потоке, хотя ему не известен был Северный океан (II, 23). В представлениях Платона — это самая большая из всех рек, текущая по кругу и называемая Океаном (*Платон.* Федон. 112e). Аристотель называл Океан рекой текущей вокруг Земли (Метеорологика. I. 9, 346b 37–347a 6; подробнее см.: *Шишова И. А.* Представления об Океане у античных авторов // Вестник древней истории. 1982. № 3. С. 114–125).

из Эдема и окружающей земное пространство, принимает Иоанн Дамаскин, в экзегезе на текст Быт. 2:10.[130] Тема Мирового Океана развивается в статье «О четырех морях», где она совмещается с островной концепцией рая и с географической привязкой райских рек к внутренним морям[131]. Космология и география в рамках сюжета об острове праведных и Океане оказываются в такой же связке, как и в космо-землеописании Козьмы Индикоплова.

Концепт райского острова встречается в разных культурах. Мотив островного рая содержит «Житие св. Брендана». Согласно ему, ирландский монах принял за рай необыкновенной красоты остров. Тот остров нанесен на карты и в память об открывателе назван именем св. Брендана (484–578)[132]. А. Н. Веселовский приводит рассказ об Аполлинарии Тирском, в котором повествуется о том, как герой во время морского странствия встречает блестящую стену среди вод и не находит прохода внутрь.[133]

В восточно-христианском мире весомость островной версии придавало то, что ее разделял Ефрем Сирин. В его трактовке Океан, окружающий райский остров, образно уподоблен высокой, до неба, стене[134]. Созданный Ефремом облик недоступной райской обители имеет общие признаки с соответствующими образами повествований о путешествиях к островному раю.

В апокрифах, на которые ориентировался Василий, рай локализовался на окраине мироздания. Он совмещает в себе черты топографической достижимости и одновременно недоступности. О нем можно сказать, что он «почти земной», с чертами небесного (высокая гора, стена). Именно такое понимание земного рая было свойственно антиохийскому богословию и Василию Калике как его последователю. Апокрифы лишь верифицировали экзегезу на тему рая. Идея земного рая,

---

[130] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., Ростов-на-Дону, 1992. С. 141.

[131] Статья «О четырех морях» читается в следующих рукописях: ГИМ. Син. № 951; РНБ. Кир.-Бел. № XII; РГБ. Рум. № 358; РНБ. Кир.-Бел. № 10/1087; Кир.-Бел. № 22/1099; МГУ № 1396; ГИМ. Барс. № 1518; РГБ. Рум. № 360; РНБ. Соф. № 1461; РНБ. Погод. № 1643; СПбФИИ РАН. Археограф. ком. № 244; РГБ. Овч. № 130. Статья «О четырех морях» вошла в состав «Хронографа 1512 года» (РНБ. Быв. собр. Толстого. Отд. I. № 296).

[132] Хрупкий мир островов // Курьер. 1987. Ноябрь. С. 20.

[133] *Веселовский А. Н.* Параллели к сказанию о земном рае. С. 1–7; Григорьев А. В. Космологические и онтологические идеи Козьмы Индикоплова… С. 218.

[134] Культура Византии. IV – первая половина VII в. С. 439.

в средневековую эпоху становилась фактором общественного сознания под влиянием суммарного воздействия доктрины и ее толкований, включая популяризацию идеи земного рая мироописаниями и апокрифами. С учетом этого и следует оценивать идейно-религиозную специфику послания о рае.

Для нашего исследования важным представляется то обстоятельство, что Василий Калика, в своих доказательствах реальности земного рая обращается не к авторитетной экзегезе, а воспроизводит бродячие международные мотивы островного рая, которые в его послании образуют синтез апокрифа и народной легенды. От внимания исследователей не ускользнуло то обстоятельство, что в споре с тверским епископом, при объяснении важнейшей догматической проблемы, новгородский иерарх опирался на присущие народным представлениям фольклорные мотивы[135]. Включенная в «Послание о рае» легенда о рае новгородцев воскрешала древние верования на христианской почве. Опору на фактуру апокрифических и фольклорных хождений вряд ли можно признать безупречной с канонической точки зрения. С авторитетными церковными текстами они совпадают только в пункте, который постулирует существование земного рая.

Приведенные в статье материалы демонстрируют, что сам по себе концепт земного рая не противопоставлялся раю небесному. Существование как земного, так и небесного рая было доктринально задано. Принцип двоякого понимания рая основывается на текстах Ветхого и Нового Заветов. Но как показывает полемика Василия с Федором, а также другие тексты райской тематики, предпочтения в понимании райской природы смещались.

Как в таком случае следует понимать заданную «Посланием» дилемму: чувственный рай — мысленный рай? Думается, что в основу дилеммы заложена не вертикаль космологического характера, а исторический вектор. В эсхатологической перспективе созданный одновременно с миром земной рай предстает неким прообразом, а точнее сказать своеобразной чувственно воспринимаемой иконой того, что ожидает достойных в грядущей вечности. При таком параллелизме, по закону аналогии, ожидаемое будущее можно мыслить подобно апокрифам в чертах осязаемости. Обращает на себя внимание не лишенное пространственных качеств понимание мысленного рая, который видится Василию как расширение

[135] *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. С. 92; Лончакова Г. А. Послание Василия Калики Федору Доброму. С. 83.

земного рая до пределов всей обновленной Вселенной. Раем, согласно «Посланию», должен стать весь очищенный огнем светопреставления мир, за пределами которого оказываются только места мучений.

В таком виде раскрывается богатая палитра древнерусских представлений о земном рае. Широкий контекст помогает понять полемическое «Послание» новгородского владыки Василия. Его пламенное слово в защиту чувственного земного рая (особенно если учитывать мощный апокрифический и фольклорный фон) можно считать самым ярким отечественным произведением, написанным на данную тему. Его аргументации была свойственна раскрепощенность мысли. Концептуально же воззрения Василия Калики вполне отвечают критериям, которые на данном проблемном поле задавались антиохийской традицией христианского богословия. Различные инварианты этой традиции широко представлены в книжности Древней Руси.

Источники и литература

1. Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности. СПб.: Алетейя, 2002. – 350 с.

2. Анайлов Д. Эллинистические основы византийского искусства. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1900. IV. 229 с.

3. Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. М.: Наука, 1997. 256 с.

4. Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Казань: Типогр. Имп. ун-та, 1889. Т. I–II. 203 с.

5. Баранкова Г. С. К вопросу о переводах Шестоднева Севериана Габальского в древнеславянской и древнерусской книжности // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2001. М.: Древлехранилище, 2002. С. 5–46.

6. Баранкова Г. С. Шестодневы повествовательные // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М.: Отделение истории АН СССР-Археографическая комиссия, 1976. Вып. 2. Ч. I. С. 165–180.

7. Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб.: Алетейя, 2001. 972 с.

8. Веселовский А. Н. Из истории романа и повести. Вып. 1: Греко-византийский период // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской АН. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1886. Т. 40. № 2. 511, 80 с.

9. Веселовский А. Н. Параллели к сказанию о рае // Филологические записки. 1875. Вып. III. С. 1–7.

10. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVIII–XXIV // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1891. Т. 53. № 6. 174 с.

11. Горский А. В., Невоструев К. И. Описание рукописей московской синодальной библиотеки. Отдел II. М.: Синодальная типография, 1857. Ч. 2. 850 с.

12. Григорьев А. В. Космологические и онтологические идеи Козьмы Индикоплова как отражение взглядов антиохийской богословской школы // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб.: Из-во РХГУ, 2001. С. 903–955.

13. Гукова С. Н. Карта мира Козьмы Индикоплова // Вспомогательные исторические дисциплины. М.: Наука, 1985. Вып. 17. С. 308–321.

14. Демкова Н. С. Комментарии к «Посланию Василия Новгородского Федору Тверскому о рае» // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. 6. С. 517–519.

15. Дурново Н. Н. Введение в историю русского языка. М.: Наука, 1969. 295 с.

16. Илюшина Л. А. Христианская топография Козьмы Индикоплова // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М.: Отделение истории АН СССР – Археографическая комиссия, 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 157–164.

17. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., Ростов-на-Дону, 1992. 464 с.

18. Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. СПб.: Университетская типография, 1893. 739 с.

19. Истрин В. М. Книгы временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг.: Российская государственная академическая типография, 1920. Т. 1. С. I–XXXI, 1–454.

20. Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М.: Универ. типогр., 1897. 546 с.

21. Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // Труды отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1980. Т. 35. С. 3–300.

22. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антицерковные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л.: Из-во АН СССР, 1955. 544 с.

23. Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997. 773 с.

24. Космологические произведения в книжности Древней Руси. Часть II: Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций / изд. подг. В. В. Мильков и С. М. Полянский. СПб.: Изд. дом «Міръ», 2009. 621 с.

25. Культура Византии. IV – первая половина VII в. М.: Наука, 1984. 723 с.

26. Летописец Еллинский и Римский. СПб.: Из-во «Дмитрий Буланин», 1999. Т. 1. 512 с.

27. Лончакова Г. А. Послание Василия Калики Федору Доброму // Вопросы истории книжной культуры. Новосибирск, 1975. Вып. 19. С. 83–104.

28. Лурье Я. С. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., Из-во Академии наук СССР, 1961. Т. XVII. С. 130–169.

29. Лурье Я. С. Слово о рахманах. Коммент. // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVвека. М.: Художественная литература, 1982. С. 593–595.

30. Матвеенко В. А., Щеголева Л. И. Временник Георгия монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М.: Из-во «Богородский печатник», 2000. 543 с.

31. Матвеенко В. А., Щеголева Л. И. Книги временные и образные Георгия Монаха. М.: Наука, 2006. Т. 1. Ч. 1. 634 с.; Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2011. 261 с.

32. Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб.: Из-во РХГУ, 1999. 896 с.

33. Мильков В. В. Космологические концепции и сведения в книжности Древней Руси // Древнерусская космология. СПб.: Алетейя, 2004. С. 29–51.

34. Мильков В. В. Церковные, народные и античные представления об ином мире в их отношении к апокрифическому образу рая // Древняя Русь: пересечение традиций. М.: Скрипторий, 1997. С. 250–282.

35. Мочульский В. Н. Апокрифический элемент в вопросах и ответах св. Афанасия к князю Антиоху. Одесса, 1900.

36. Мочульский В. Н. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса: Тип. Шт. Войск Одесского воен. Окр., 1893. 285 с.

37. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М.: Художественная литература, 1981. 534 с.

38. Памятники литературы Древней Руси. Втор. пол. XV в. М.: Художественная литература, 1982. 688 с.

39. Памятники отреченной русской литературы / собраны и изд. Н. Тихонравовым. М.: Тип. тов. «Общественная польза», 1863. Т. 1. 313 с.; Т. 2. М.: Универ. тип. «Катков и К⁰», 1863. 457 с.

40. Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. М.; Л: Из-во АН СССР, 1951. 170 с.

41. Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М.; Л.: Наука, 1979. 272 с.

42. Пиотровская Е. К. «Христианская топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции. СПб.: Из-во «Дмитрий Буланин, 2004. 246 с.

43. Попов А. Обзор хронографов русской редакции. М., 1866. Вып. 1. 739 с.

44. Послание Василия Новгородского Федору Тверскому о рае // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб.: Наука, 1999. С. 42–49.

45. Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской АН. СПБ., 1877. Т. 17. № 1. 276 с.

46. Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М.: Ин-т научной информации-Археографическая комиссия, 1986. 474 с.

47. Райков Б. Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. М.; Л.: Из-во АН, 1947. 392 с.

48. Редин Е. К. Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1916. Ч. 1. 446 с.

49. Ржига В. Ф. Новая версия легенды о земном рае // Byzantinoslavica. Roc. II. S. 374–385.

50. Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула: Типография Н. И. Соколова, 1879. 249 с.

51. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 : XI – первая половина XIV в. Л.: Наука (Ленигр. отд.), 1987. 493 с.

52. Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1982. Вып. 9. 357 с.

53. Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской АН. СПб.: Тип. Имп. АН, 1903. Т. LXXIV. № 1. 463 с.

54. Срезневский А. И. Словарь древнерусского языка. М.: Книга, 1989. Т. III. Ч. 1. 910 стб.

55. Тихонравов Н. С. Отреченные книги древней России // Сочинения. М.: Издательство М. и С. Сабашниковых, 1898. Т. 1. 591 с.

56. Удальцова З. В. Козьма Индикоплов и его «Христианская топография» // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М.: Наука, 1984. С. 467–477.

57. Успенский Б. А. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта (представления о рае в середине XV в.) // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А. А. Зализняка. М.: Индрик, 1996. С. 108–118.

58. Христианство. Энциклопедический словарь. М.: Из-во «Большая Российская энциклопедия», 1995. Т. 3. 782 с.

59. Хрупкий мир островов // Курьер. 1987. Ноябрь. С. 20.

60. Шишова И. А. Представления об Океане у античных авторов // Вестник древней истории. 1982. № 3. С. 114–125.

61. Jacobs Ang. Kosmas Indicopleustes. Die Christiche Topographie, in slavischer Übersetzung // Byzantinoslavica. Praha, 1979. T. 40 (2). S. 183–198.

62. Miller K. Die ältesten Weltkarten. H. III. Stuttgart, 1895. – 921 s.

63. Sedel'nikov A. D. Vasilij Kalika: L'histoire et la legende // Revue des etudes slaves. T. VII. Fasc. 3–4. 1927. P. 224–240.

64. Zellinger J. Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. Münster, 1916.

Vladimir Mil′kov. **The Concept of Earthly Heaven in the Literary Works of Medieval Russia.**

In this article, based on exegetical writings, apocryphal works, and literary works of various genres, the descriptions of an earthly heaven that existed in various writings in medieval Russia are studied. Reading the literary material reveals that medieval Russians had no uniform views on this matter. The views of Vasily Kalika, who initiated a debate about the earthly heaven in the 16th century, are analyzed in detail. Various attempts to locate the earthly heaven described in medieval literary works are summarized: geographic, insular, and borderline between the phenomenal and the nominal. Sources that were available to Russian writers on this topic are identified. These sources are compared and contrasted with strictly orthodox writings from medieval Russia. The author concludes that the views of Vasily Kalika, despite their apocryphal and legendary tangents, lie squarely within the criteria for this topic that were formulated in the Antiochian tradition of Christian theology. Various invariant sections of this tradition, which are also broadly represented in medieval Russian writings, are also characterized.

Keywords: medieval Russia, earthly heaven, medieval Russian literature, apocryphal works, Vasily Kalika, Antiochian tradition

Mil′kov Vladimir Vladimirovich — Doctor of Philosophy, Senior Researcher at Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (dr_milkov@mail.ru).

А. В. Шевцов

ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ XIX — НАЧАЛА XX вв.

(от начала XIX в. до В. Н. Карпова)

Статья посвящена исследованию философского наследия Санкт-Петербургской духовной академии и представляет собой краткое обозрение философских теорий мыслителей из СПбДА и сопричастных этой школе. Затрагивается проблема возникновения и развития духовно-академической философии в России, и в частности в СПбДА. При детальном исследовании предмета обнаруживается присущая русской философии, и академической в частности, онтологическая составляющая гносеологического направления философствования как ее характерная компонента. В связи с этим осмысливаются идеи философов еще XVIII в. — Д. С. Аничкова, А. И. Галича, повлиявших на формирование философского контекста в самом начале XIX в. Русская философия формировалась как осмысление рецепций — раннехристианской патристической литературы, и одновременно платонизма: через Лейбница и Вольфа к Аничкову, Галичу и Ф. Ф. Сидонскому и В. Н. Карпову. В статье поднимается проблема «вписывания» академической философии в общий ландшафт русской философской мысли XIX в. Сделана попытка выявления тенденции и устремлений «философствовать в богословии».

Ключевые слова: Санкт-Петербургская духовная академия, онтология, гносеология, логика, Д. С. Аничков, Ф. Ф. Сидонский, М. И. Каринский, М. И. Владиславлев, В. Н. Карпов, А. И. Галич, философия Платона, идеи Лейбница, философия, богословие.

После реформ духовных академий в связи с принятием трех уставов в 1814, 1869–1870 и 1884 гг. особенно отчетливо тенденция философствования в богословии стала проявляться начиная с 1863 г. Она нашла выражение в гносеологической концепции, реализовывавшейся под эгидой устремления «философски осмыслить богословие». И хотя в духовных академиях всегда были сильны интересы к логике, но собственно о логико-гносеологическом направлении в академической философии можно, пожалуй, говорить, только начиная с М. И. Каринского (то есть с 1869 г.). В более ранний период в СПбДА проявлялся интерес скорее не к логике,

Александр Викторович Шевцов — канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета) (МАИ) (ashevzov@mail.ru).

а к гносеологии. С развитием гносеологической части теории познания стала возрастать роль онтологии. Это время связано с творчеством А. С. Лубкина (1807), Ф. Ф. Сидонского (1833) и В. Н. Карпова (1856).

Малоисследованными до сих пор остаются работы мыслителей предшествовавшего поколения: Дмитрия Сергеевича Аничкова (1733–1788), философа и математика, профессора логики Московского университета, последователя учений Хр. Вольфа и Хр. Баумейстера; большой интерес представляет дальнейшее изучение наследия Александра Галича, одного из первых русских исследователей «Критики чистого разума» Иммануила Канта. А. И. Галич, И. К. Кайданов, А. П. Куницын были знаменитыми профессорами-геттингенцами, а Галич в 1815 г. некоторое время преподавал философию в Царскосельском лицее, где его захватывающие лекции слушал А. С. Пушкин, который посвятил строки любимому преподавателю (Послание к Галичу, 1815). А. И. Галич учился в Геттингене с 1808 по 1810 гг.[1]

Прежде чем подробнее остановиться на историко-философской характеристике именно логико-гносеологического вектора развития академической философии, обратимся к общей ситуации в научной жизни Петербурга конца XVIII — начала XIX вв. Поскольку в стенах университета и Духовной академии в то время фактически формировались две различные философские школы, то особый интерес для нас представляет рассмотрение процесса образования философской школы именно в Духовной академии.

Учебники и система преподавания философии в СПбДА

До 1830-х гг. философия в СПбДА — программа, ее изложение — практически полностью была представлена по учебникам лейбнице-вольфианской метафизики Брукнера и Винклера, а преподавание велось на латинском языке.

Помимо начальных программ и пособий по философии в этот период деятельности СПбДА вышел целый ряд учебников по философии и гносеологии. Это «Опыт системы нравственной философии» Алексея Дроздова (СПб., 1835); «Очерк истории философии по Рейнгольду» Ф. Надежина (СПб., 1837) и его же «Опыт науки философии» (СПб., 1845); «Опыт философии природы» И. Кедрова (СПб., 1838).

[1] А. И. Галич написал «Историю философских систем» в 2 т. (1818–1820); «Опыт науки изящного…» (1825); труд «Картина человека: Опыт настав. чтения о предметах самопознания для всех образ. сословий, начертанный А. Галичем» (1835) и др. А. Галич занимался историей философии, логикой, гносеологией, эстетикой.

Программой академического книгоиздания ведал Ф. Ф. Сидонский, возможно, этим обстоятельством объяснялось фактическое дублирование изложения материала, а также присутствие большой доли текстов по психической антропологии (тема Сидонского). Примером и образцом для него служила работа Шульце «Психическая антропология»[2].

Вышеперечисленные и другие, еще более ранние академические учебники по философии либо прямо воспроизводили методические установки Ф. Ф. Сидонского с первых страниц, либо же представляли собой выбранные соединения из Канта, Круга, Фихте, Гегеля и Якоби. Читались также курсы, имевшие признаки синтеза антропологии, учений о человеке, человеческой природе и богословия.

Поначалу введения в философию и введения в логику писались и издавались преподавателями духовных академий. Известность получили введения Сидонского (1833), Голубинского и его ученика Кудрявцева-Платонова, конечно же, В. Н. Карпова (1840), П. Линицкого. На «Основные вопросы философии» (Киев, 1901) и «Пособие к изучению вопросов философии» (Харьков, 1892) П. Линицкого. Писались рецензии, прежде всего — профессорами духовных академий. Так, в частности, на «Логику» Линицкого написал серьезную рецензию М. И. Каринский. Причем помимо пропедевтического и умозрительного характера эти введения несли также и требование о необходимости для философии, логики считаться с данными и наблюдениями частных, то есть прикладных, наук. Это видно по текстам Ф. Сидонского и Петра Алексеевича Милославского (1846–1884)[3].

Общая философская ситуация в России в XIX в. всегда вызывает несомненный интерес у исследователей. Одной из главных идей исследователя русской философии А. И. Абрамова[4], которую он убедительно доказывал, явилось положение, что о философии в России, философствовании и философской культуре в целом и духовно-академической философии в частности, можно утверждать, что «история русской философии есть история русского платонизма»[5].

---

[2] В Геттингене у кантианца Шульце учился в 1810 г. Александр Галич.

[3] *Милославский П. А.* Основания философии как специальной науки. Казань, 1883.

[4] См.: *Абрамов А. И.* Философия в русских Духовных Академиях: изучение, преподавание, исследования // Сборник научных трудов по истории русской философии / сост., подготовка текста, предисл. В. В. Сербиненко. М.: Кругъ, 2005. С. 82–117.

[5] *Шевцов А. В.* Учение М. И. Каринского и логика отношений С. И. Поварнина // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 75.

До сих пор бытует мнение о некоторой идейной «отсталости», идеологическом запаздывании университетской философской мысли, и в частности петербургского округа, в связи с закрытием в 1850 г. философских факультетов в университетах России. Хотя данная «приостановка» и продолжалась всего 13 лет, с 1850 по 1863 г., она нанесла существенную травму университетской философии, несмотря на духовно-академическую «подстраховку».

В духовных академиях преподавание философии не прекращалось, что, очевидно, объяснялось строгим характером, царившим в академиях с момента их образования в 1809 г. В России было четыре духовных академии: Московская (МДА), Санкт-Петербургская (СПбДА), Киевская и Казанская, позднее образовалась Харьковская. Нас будет интересовать становление философии и логики в СПбДА.

Целый ряд мыслителей XIX в., так или иначе относились к академической философской школе. Например, воспитанником СПбДА был такой крупный ученый, как почтенный профессор М. И. Владиславлев. Несколько университетских философов перешли на работу в Духовную академию после «изгнания» философии из университетов.

Иоганн Фесслер — один из первых преподавателей философии в СПбДА

На начальном этапе, начиная с 1809 г., философия в Санкт-Петербургской духовной академии преподавалась по немецким учебникам «вольфианского духа» приглашенным из Берлина профессором Иоганном Фесслером. Фесслер представлял философию как «состояние и навык души» и как «чистое произведение умозаключаемого рассудка, а потому образец мудрствования»[6]. Тихий, спокойный и религиозный профессор Фесслер своей аккуратностью и скрупулезностью производил впечатление протестантского пиита. Однако, несмотря на это, он был обвинен в допущении произведения философии из чистого рассудка, то есть не от умозаключений из опытных фактов. Следовательно, философия оказывалась по Фесслеру чистым (простым) мудрствованием. Поэтому И. Фесслер в 1810 г. был удален от преподавания.

После Фесслера философию в СПбДА с 1810 по 1814 г. преподавал профессор Геттингенского университета Иоганн фон Хорн, который после

[6] *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 198.

некоторого времени чтения курса по одобренным учебникам Брукнера и Винклера ввел «свое» пособие, учебник Карпе. В глазах студентов и преподавателей Академии философия стала пониматься в согласии с кантовской свободой и смелостью рассудка, как соответствие своему совершенно просвещенческому идеалу.

Трактовку Фесслером философии и существа ее предмета показывал Г. Г. Шпет, обращаясь к ее изложению И. А. Чистовичем. Так, Фесслер определял философию как «очевидное знание разума и деятельную жизнь духа... совершенство [которой заключается] в ее полном единении и сообразности с единою, всеобщею, вечною, божественною религиею...»[7].

В Германии подобной идеей руководствовался Фридрих Шлейермахер, который считал, что «...под воздействием кантовской философии <с помощью разума человек не открывает законы в природе, а предписывает их ей, ну а потом, „второй“ операцией, — „открывает“>»[8]. Такова была общая картина преподавания философии в академиях перед реформами, накануне введения Устава 1814 года.

«Начертание логики» и философское учение А. С. Лубкина

Одним из первых русских преподавателей философии в СПбДА был Александр Степанович Лубкин (1771–1815). Он родился в Костромской губернии, в семье священника, учился в СПбДА и закончил ее в 1792 г. Уже в 1807 г. он написал «Начертание логики», позднее изданное в Петербурге. Лубкин понимал логику как часть философии. Он разделял логику на ее предметную часть, или предметную логику (objective), и на логику внутреннюю (subjectiva). Предметная логика является самой наукой, «научающая изысканию и исследованию истины»[9]. Внутренней же логикой обусловливается сама познавательная способность человека. Внутренняя логика, по Лубкину, присуща каждому человеку и является его способностью находить и исследовать истину.

---

[7] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост, вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 217–592.

[8] См.: *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002. С. 46.

[9] *Лубкин А. С.* Начертание логики. М.: Издательство ЛКИ, 2011. С. 13.

Здесь следует отметить, что проблема истины, ее обнаружение, следование истине, стремление к истине — все это было особой чертой, присущей различным толкованиям логики в русской философии конца XVIII в. и всего XIX в.

По мысли А. С. Лубкина, поскольку свойством природы человека является поиск и обнаружение истины, то предметная и внутренняя логики имеют общий источник в понятии истины, а «истина состоит в сообразности мыслей или суждений наших с самыми предметами»[10]. Термин «сообразность» Лубкина можно толковать как согласование с истиной, уверенность человека в истине, точнее — совпадение в истине.

Лубкин писал, что к такой уверенности, или убежденности, мы приходим или в силу очевидности истины (evidens), или посредством доказательств, когда все варианты отбрасываются как не соответствующие предполагаемым доводам. Таковая истина называется достоверной (certa). Если мы уверены в чем-либо, то это равносильно нашей уверенности в действительности чего-либо. По Лубкину, мы достигаем истины или посредством нашего внутреннего чувства; или сознания внешними чувствами; или посредством раздробления идей и их «соображения»; или же посредством осознания очевидной нелепости противоположных положений, а также благодаря «свидетельствам других людей, которым мы должны верить»[11].

Из всех перечисленных способов достижения истины в труде А. С. Лубкина интересным представляется «способ „соображения“ (synthesis) идей, означающих [схватывание качеств] <…> какой-либо вещи [способом, которым] удостоверяемся мы о возможности ее или невозможности»[12].

Заметим, забегая вперед, что позднее М. И. Каринским в «Классификации выводов» (1880) было разработано учение о «сличении» признаков, или предикатов. Очевидно, здесь можно говорить о близости этих двух концепций, то есть понятий «соображения» у Лубкина и «сличения» у Каринского. Можно предполагать и о восхождении теории «самоочевидных истин» Каринского к понятию «соображения» Лубкина. Это указывает как на определенную внутреннюю связь теорий Лубкина и Каринского, так и в целом на общий характер логико-гносеологического направления философии в СПбДА.

[10] *Лубкин А. С.* Начертание логики… С. 53.

[11] Там же. С. 54.

[12] Там же. С. 60.

Таким образом, уже в гносеологической теории А. С. Лубкина были предвосхищены или намечены концепции «самоочевидных истин» и «сличения», которые позднее будут подробно рассмотрены у Каринского[13].

Создание нового проекта философии у Ф. Ф. Сидонского

Подлинное обновление было связано с приходом в 1829 г. на кафедру философии Федора Федоровича Сидонского (1805–1873), который опирался уже на собственные наработки, на свои аналитические заметки и конспекты. Только с этого времени стало происходить обновление структуры и материала преподавания. В 1833 г. Сидонский выпустил свою книгу «Введение в науку философии», которая явилась подлинно оригинальным русским учебным пособием по философии. Книга Сидонского заметно отличалась от прежних учебных пособий, проникнутых метафизикой «вольфианского духа», таких как, например, книга Е. Булгариса «Введение в философию» (1805). Сидонский анализировал современную западноевропейскую философию и подчеркивал, что готовые идеи заимствовать нельзя, но их необходимо «согласить» с православной верой. Так Сидонский задолго до славянофилов сформулировал задачу создания оригинальной и самобытной русской философии, усматривая ее будущее в творческом синтезе православия и философии[14]. Учебное пособие Ф. Ф. Сидонского являлось «научением» (то есть научным пособием), которое призвано было помочь разрешить вопрос о жизни вселенной: размышление, «выведенное из строгого рассмотрения природы нашего ума и проведенное до определения законов, по каким должна направляться наша человеческая деятельность»[15].

---

[13] В историко-философском отношении представляется любопытным отдельно рассмотреть в будущем вопрос об идейной близости кантианства у Фридриха Шлейермахера, исторической и герменевтической традиции доксографов от Шлейермахера, Зигварта, Дильса, Целлера, а далее вплоть до Тренделенбурга и Лотце. Очень важна в этом смысле и фигура Густава Тейхмюллера, в 1870-е гг. профессора в Дерпте. М. И. Каринский во время своей стажировки в Германии в 1871–1872 гг. слушал Лотце (в Геттингене) и Целлера (в Гейдельберге), что позднее отразил в своем труде «Критический обзор последнего периода германской философии» (СПб., 1873).

[14] См.: *Шапошников Л. Е.* Консерватизм, новаторство и модернизм в православной мысли XIX–XX вв. С. 230–231.

[15] *Сидонский Ф. Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 24.

Подлинной задачей философии является построение гносеологии, космологии и этики. По мнению Сидонского, гносеология должна предшествовать космологии, хотя вопросы космологии, задающие смысл существования человека, всегда были для человека центральными. Хотя познание «заложено в природе человека, лишь в меру [своего] духовного возрастания он видит за внешними явлениями божественные силы; проникая в тайны природы, он одновременно расширяет горизонты познания, ибо все большее число вещей и явлений становится доступным разуму»[16]. Поэтому философия, по Сидонскому, не только обнаруживает границы познания, выявляет законы космологии, но и согласует всё в рамках богопознания. Таким образом Ф. Ф. Сидонский выстраивал свое «начертание философии» и пытался провести демаркационную линию между истинами знания и истинами веры.

Философия и «Систематическое изложение логики» В. Н. Карпова

Следующему крупному представителю логико-гносеологического направления в философии СПбДА, профессору Карпову, принадлежит одна из первых книг по логике, опубликованная в 1856 г.[17]

Помимо того что Василий Николаевич Карпов (1798–1867) получил известность первого переводчика на русский язык почти всех диалогов Платона, он еще был и одним из первых авторов введений в философию[18]. По учебнику Карпова «Введение в философию» учились в 1840–1850 гг. не только студенты духовных академий, но и студенты университетов. В. Н. Карпов написал и ряд трудов по теории познания, анализу современных философских течений, развивавшихся в европейских университетах[19].

В. Н. Карпов понимал логику в ее тесной связи с психологией, как часть психологии: «то, о чем мы размышляем, есть материя мышления; а то, как мы размышляем о материи, то есть каким образом

[16] *Задорожнюк И. Е.* Сидонский Ф. Ф. // Русская философия: Энциклопедия. М., 2014. С. 561.

[17] См.: *Карпов В. Н.* Систематическое изложение логики. СПб., 1856.

[18] См.: *Карпов В. Н.* Введение в философию. СПб., 1840.

[19] См.: *Карпов В. Н.* Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений // ЖМНП. 1856. Ч. 92; *Он же.* Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. СПб., 1860. Кн. 3, 4, 5, 6, 12; *Он же.* Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. СПб., 1868. Кн. 2.

соединяем ее в одну мысль, называется формой мышления»[20]. Свои логические исследования Карпов согласовывал с внутренним миром человека, логику примирял с проблемой самопознания. Логика у него становилась как бы натуральной, естественной техникой. «Истинная философия действует тоже как бы сама, открывает существенные требования человеческой природы, соглашает их с законами веры и условиями отечественной жизни»[21].

На труд В. Н. Карпова по логике написал рецензию Владимир Сергеевич Соловьев. Тема обнаружения идейной связи или критического отображения учения Карпова в знаменитых трудах В. С. Соловьева, например в его докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880), а также в более поздней работе — «Философских началах цельного знания»[22], — тема отдельного разговора, который, разумеется, потребовал бы специального исследования[23]. Точно так же потребовала бы отдельного разговора и тема возможно испытанных В. С. Соловьевым идейных влияний М. И. Каринского. О рецепции говорить всегда трудно, но необходимо, тем более что определенные трансляции очевидно имели место от Карпова к Каринскому, от Карпова к В. С. Соловьеву, от Каринского к Соловьеву.

На начальном этапе академическая философия в СПбДА развивалась в точном следовании фарватеру богословских интерпретаций. Поэтому при рассмотрении конспектов И. Фесслера православным епископом было усмотрено, что в толковании философских понятий профессор Фесслер «…врожденной идее о Боге Бесконечном и Всецелом …приписывает объективную реальность и истину, а понятиям рассудка — лишь условную реальность и условную истину», и, следовательно, «…созерцающий разум может обладать независимым знанием идей, а рассудок — только условным и символическим»[24].

Но если Рейнгольд четко разделял основание элементарной философии на материальное и формальное, где первое есть сознание как факт,

---

[20] См.: *Он же.* Систематическое изложение логики. СПб., 1836.

[21] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии… С. 399.

[22] См.: *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // Соч. СПб., 1901–1907. Т. 1. С. 227–375.

[23] См.: *Соловьев В. С.* [Рецензия]: Систематическое изложение логики. Сочинение проф. Карпова, 1856 // *Он же.* Письма: Собр. соч.: в 4 т. СПб.; Пг., 1908–1923. Т. 3 (1911). С. 237–238.

[24] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии… С. 387.

а второе — положения сознания и из них выводимые непосредственно и ими конституируемые определения (например, второго, третьего ряда), то Карпов, напротив, — выводил сразу «сверхчувственное», то есть как бы из априори заданной действительности, надстроенной, мета-действительности. В этом смысле концепция Карпова естественным образом и требовала «сверхчувственного» для обоснования своей философии, и опиралась на «сверхчувственное» как свидетельство о божественном.

Густав Густавович Шпет и его «Очерк развития русской философии» (1922)

Этот момент подчеркивал Г. Г. Шпет в своем обстоятельном «Очерке развития русской философии»[25], когда писал о том, что Карпов понимал под «истинной философией» философию *христианскую*, которая должна согласить «требования человеческой природы с внушениями Церкви и Отечества».

Из фундаментального анализа специфики духовно-академической философии, проведенного Г. Г. Шпетом, следовало, что В. Н. Карпов в начале своей работы над переводами Платона опирался на Рейнгольда. Проблема состояла в том, что чистый рационализм Канта никак не годился для обоснований духовно-академической философии. Так как форма изложения философии должна определяться ее предметом, то требовалось показать не ее отдельные части, а подать предмет в цельности, показать его внутреннюю согласованность. Здесь, как показал Шпет, по Карпову выходило, что «субъективное начало философии есть сознание, объективно же — мыслимое, как непосредственное сознаваемое»[26].

Отсюда следовало тождество и бытия и сознания, то есть утверждение, что сознание является тождественным началом как бытия, так и познания.

Далее Шпет заключал, что «в качестве единого начала философии его [сознание] надобно понимать конкретно, то есть не отделяя в нем „психической силы от содержания“»[27]. Так было установлено Рейнгольдом, как понимал философию Карпов. А поэтому тем самым исправлялся «чистый рационализм Канта, не дававший никакого участия самодеятельной, а поэтому творящей, стороне сознания в деятельности

[25] Там же. С. 399. Прим.

[26] Там же. С. 395.

[27] Там же.

рассудка»[28]. Это стало началом фундаментального спора, который фактически возник при основании духовно-академической философии между строгими последовательными кантианцами, например Кругом, с одной стороны, и Карповым и Рейнгольдом — с другой. Карпов и Рейнгольд заметили опасность такого чистого рационализма, не дававшего «никакого участия фактической стороне сознания в деятельности рассудка», их формула гласила: «представление различается в сознании субъектом от объекта и субъекта и относится к обоим»[29].

По мысли Г. Г. Шпета, духовно-академическая философия, и в частности ее санкт-петербургская школа, уже в своих началах несла явный отпечаток самостоятельности и самостоятельного рисунка. Шпет пришел к заключению, что «...фактически все-таки Ф. Ф. Сидонский был одним из тех, кто сделал первые наши шаги в направлении к серьезной философии. В Петербургской духовной академии до него уже были вразумляемы Фесслер и Горн, не успевшие сделать и одного шага; он его сделал»[30].

Согласно Шпету, это указывало на влияние гегельянства и присутствие, а также воспроизведение модели Гегеля. Например, у Сидонского видим следующее подразделение: Логика (гносеология и логика, в собственном смысле), Метафизика (философия Природы, философия Духа, богословие) и Ифика (философия права, философия нравов)[31], наличие определенного сходства с Гегелем, как то: трехчастное деление, признаки увеличивающейся абстракции, восхождения. Но, несмотря на прочитываемое с первого взгляда сходство с гегелевской концепцией, это подразделение все-таки носило признаки структуры традиционного характера. Кроме того, части данного подразделения восходили к богословской традиции.

Поэтому философия представала у Карпова непоследовательной дисциплиной, хотя он сам затруднений не испытывал, не терзался, каким образом согласовать, например, самопознание с божественным миром. Если философия необходима как исследовательница человеческой природы, чтобы человек «предался водительству Церкви и Отечества», то и человек поэтому нуждается в истинной и здравой философии, но без рационализма.

[28] Там же.

[29] Там же. С. 395–396.

[30] См.: Там же. С. 386.

[31] См.: Там же. С. 389.

Вот здесь в текст Карпова проникают различные «супранатуралистические» построения, которые получают выход в виде спиритуализма, хотя бы как различных подтверждений запредельного мира и существования. Вероятно, это было влиянием Гегеля, а поэтому мы можем заключить об испытанном Карповым влиянии гегелевской метафизики. Позднее уже в своей философии Н. Г. Дебольский, исследователь и переводчик Гегеля, также будет говорить о «сверхприродном».

С историко-философской точки зрения в то время в Европе и в России, с одной стороны, было увлечение позитивными философиями, а с другой стороны, нарастало увлечение самопознанием, и как следствие этого возник запрос на спиритуализм. В этом смысле Карпов в своей философии как бы проходил здесь между Сциллой и Харибдой.

Опираясь на историко-философские изыскания, в частности А. П. Соловьева, приходим к выводу, что трансляция Платона и рецепции платонизма в русской философии стали возможны и были подготовлены обращением духовно-академических ученых, находившихся как бы в контексте рационального исихазма, к аспекту лейбнице-вольфианского платонизма. Поэтому логико-гносеологическое направление в философии духовных академий, в особенности Санкт-Петербургской, приобрело в тот период четко выраженный онтологический оттенок. Так, например, архиеп. Никанор, приступая к своей «Позитивной философии…», делает предложение «согласить философию с православной религией»[32]. Здесь же А. П. Соловьев заключил в своей монографии о философии архиеп. Никанора (Бровковича), что: «эйдосы, как и абсолютное бытие, есть „силы“. В некоторой степени их можно соотнести с монадами Лейбница…»[33].

Пока еще остается совершенно не исследованным вопрос о влиянии на русскую философию идей Густава Тейхмюллера, профессора Дерптского университета, через которого лейбнице-вольфианский дух транслировался в русскую философскую мысль.

Рассматривая общественную интеллектуальную ситуацию во второй половине XIX в. и ближе к рубежу веков, следует отметить, что всё более разветвлявшееся знание и его до сих пор невиданный рост

[32] См.: *Соловьев А. П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа, 2015. С. 406.

[33] Там же. С. 407.

и стимулировали качественно другие потребности в обществе, и вызывали интерес к обоснованию совершенно новых концептуальных форм религии. А так как русское многовековое православное вероучение опиралось в своих догматах на константинопольскую мистически-созерцательную почву, то было естественно излишним рассматривать религиозное сознание и предметы религиозной веры сквозь призму философии и уж тем более сквозь призму науки. И. В. Цвык в связи с этим писала, что «…нужно было каким-то образом отвечать на вызов рационализма, показать, что религия не противоречит науке, не есть только результат нерассуждающей веры, что она может быть рационально обоснована. Эту задачу пыталась решить духовно-академическая мысль XIX в.»[34].

В этом отношении будет оправданным предположить, что в процессе противоборства с натиском рационализма в светской сфере жизни, последний стал переливаться, перехлестываться и в религиозные области. Это фактическая констатация имевшихся в то время противоречий, причем неразрешимых. Выдвинем гипотезу о существовании (преобразовании в), параллельном с исихазмом, мистическими переживаниями, особой разновидности рационального мира, наличии рядом и рационального «исихазма». Предполагаем, что концепция «рационального исихазма» вызовет закономерное отторжение или правомерные вопросы, поэтому здесь требуется уточнение: под «рациональным», да еще «исихазмом» имеется в виду, например, как признак этого явления, концепция «самоочевидных истин», которую высказал и обосновывал профессор Санкт-Петербургской духовной академии М. И. Каринский. Он приложил большие усилия в решении проблемы соотношения мысли и реальности и их фундаментальному обоснованию.

Согласно предложенному И. В. Цвык выделению основных этапов развития духовно-академической философии как этапов философского обоснования религиозных идей, на первом этапе для нее было характерно преобладание вопросов соотношения философии и богословия. Между принятием первого и второго Уставов (1809–1814 и 1869 гг.) основной проблемой для представителей духовных академий была проблема о возможности и допустимости «православной философии» как таковой[35].

Таким образом, творчество Карпова носило характер исторической диспозиции, или логико-диспозиционального «сообразования». Карпов зафиксировал предметное устройство, и в этом смысле представил

[34] *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в… С. 49.

[35] См.: *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в… С. 50.

логику предметов как статичную картину онтологии или как эйдетическую картину онтологии. Структура логики и онтология начнет меняться у М. И. Каринского: сама логика переживет кардинальную трансформацию, она будет показана как смешение, где дедукция переходит в индукцию, а умозаключения выполняются от группы значений к агрегату.

Каринский завершает классическую логику, но, используя критический анализ основоположений структур логик в согласии с требованием Канта, критически переосмысливает само устройство логических онтологий. Учение Карпова, таким образом, увенчивало собой классическую модель логики, но в нем проявлялись и отдельные идеи нового. Каринский завершит онтологию, или таксономию, своей классификацией, но и наметит переход от математики в логике к многозначным логикам, то есть к алгебре логики.

Литература, рекомендуемая для чтения по теме

1. *Абрамов А. И.* Голубинский. Гогоцкий. Карпов. Новицкий // Русская философия. Энциклопед. словарь / под ред. М. А. Маслина. М., 1998.

2. *Абрамов А. И.* Философия в духовных академиях // История русской философии / под ред. М. А. Маслина. М., 2001.

3. *Абрамов А. И.* Философия в русских Духовных Академиях: изучение, преподавание, исследования // Сборник научных трудов по истории русской философии / сост., подготовка текста, предисл. В. В. Сербиненко. М.: Кругъ, 2005. 544 с.

4. *Асмус В. Ф.* Логика: Учебник. Изд. 3-е. М., 2010.

5. *Введенский А. И.* Логика как часть теории познания. СПб., 1912.

6. *Владиславлев М. И.* Логика: Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластич. диалектики, логики формальной и индуктивной. СПб., 1872.

7. *Галич А.* И. История философских систем: в 2 т. СПб., 1818–1820.

8. *Галич А.* И. Картина человека: Опыт настав. чтения о предметах самопознания для всех образ. сословий, начерт. А. Галичем. СПб., 1834.

9. *Гетманова А. Д., Стасюк В. А., Рынковой И. В.* Логика (для духовных учебных заведений, а также религиоведческих кафедр). М., 2016.

10. *Глаголев С. С.* Исходные начала логики // Вера и разум. Харьков, 1903. № 13. С. 23–58; № 14. С. 59–77; № 15. С. 109–144.

11. *Глаголев С. С.* Логика и математика // Научное обозрение. 1896. № 8. С. 241-247.

12. *Дебольский Н. Г.* Философия будущего: Соображения о ее начале, предмете, методе и системе. 2-е издание. М., 2012.

13. *Джевонс Стенли.* Элементарный учебник логики, дедуктивной и индуктивной с вопросами и примерами / пер. М. А. Антоновича. СПб., 1881.

14. *Каринский М. И.* Классификация выводов. Изд. 2-е. М., 1956.

15. *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. Изд. 2-е. М., 2011.

16. *Каринский М. И.* По поводу полемики г. проф. Введенского против моей книги «Об истинах самоочевидных» // Журнал министерства народного просвещения. 1896. Янв. (№ 1). Отд. 2. С. 243–290. Ч. 303.

17. *Каринский М. И.* По поводу статьи г. проф. А. И. Введенского «О Канте действительном и воображаемом» (начало) // Вопросы философии и психологии. 1895. Январь (кн. 26). С. 20–46.

18. *Карпов В. Н.* Введение в философию. СПб., 1840.

19. *Карпов В. Н.* Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений // ЖМНП. 1856. Ч. 92.

20. *Карпов В. Н.* Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. СПб., 1860. Кн. 3, 4, 5, 6, 12.

21. *Карпов В. Н.* Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. СПб., 1868. Кн. 2.

22. *Карпов В. Н.* Систематическое изложение логики. СПб., 1856.

23. *Куценко Н. А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы) / рец. М. А. Маслин, В. К. Шохин. М.: ИФ РАН, 2005.

24. *Лубкин А. С.* Начертание логики. М.: Издательство ЛКИ, 2011.

25. *Маслин М. А.* Русская философия как единство в многообразии // Русская философия: многообразие в единстве. Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии. М., 2001.

26. *Милославский П. А.* Основания философии как специальной науки. Казань, 1883.

27. *Поварнин С. И.* Логика отношений. Ее сущность и значение / Главы XII и XIII: Теория М. И. Каринского // *Он же.* Сочинения / сост., вступит. статья, примеч. В. И. Кобзарь, Т. Е. Сохор, Л. Г. Тоноян (отв. ред.). СПб.: Институт иностранных языков, 2015. С. 370–376. 800 с.

28. *Предеин Д.* Введение в философию: учебник для православных духовных школ. СПб., 2009.

29. *Продан И. С.* «Новая логика»: Критическое исследование и разъяснение новых и старых заблуждений и ошибок. Изд. 2-е. М., 2016.

30. *Радлов Э. Л.* М. И. Каринский. Творец русской критической философии. Пг., 1917;

31. *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск: Издательство Уральского университета, 1991.

32. *Радлов Э. Л.* Ученая деятельность проф. М. И. Каринского // ЖМНП. СПб., 1895. С. 3–54; С. 406–429; С. 302; Дек. С. 281–308.

33. *Райковский А. И.* Логика, описывающая механизм нашей мысли, ее формы и законы на основании здравого, христианством руководимого, смысла, составленная протоиереем А. Райковским. СПб., 1857. Ч. 1.

34. *Ростиславов И.* Санкт-Петербургская духовная академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872.

35. *Ростиславов И.* Санкт-Петербургская духовная академия при графе Протасове // Вестник Европы. 1884.

36. Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М. 2014.

37. *Светилин А. Е.* [Рецензия] Логика. Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной М. Владиславлева. СПб. 1872 // ЖМНП. 1874. Ч. 174. С. 284–298.

38. *Светилин А. Е.* [Рецензия] Логика. Обозрение индуктивных дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной М. Владиславлева. СПб. 1872 // ЖМНП. 1874. Ч. 175. С. 211–252 [на эту рецензию имеется «ответ» Владиславлева].

39. *Светилин А. Е.* По поводу «ответа» Владиславлева // ЖМНП. 1875. Ч. 179. Май. С. 175–239; Умеренный материализм. СПб., 1878.

40. *Светилин А. Е.* Учебник формальной логики. СПб., 1871–1916.

41. *Серебренников В. С.* В. Н. Карпов как психолог // Христианское чтение. 1898. Ч. I.

42. *Сидонский Ф. Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833.

43. *Соловьев А. П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. Словохотов А. А., 2015.

44. *Соловьев В. С.* [Рецензия]: Систематическое изложение логики. Сочинение проф. Карпова, 1856 // *Он же.* Письма: Собр. соч. в 4 т. СПб.; Пг., 1908–1923. Т. 3 (1911).

45. *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // *Он же.* Сочинения. СПб. 1901–1907. Т. 1.

46. *Устрялов Ф. Н.* Воспоминания: Санкт-Петербургский университет в 1852–1856 г. г. // Исторический вестник. СПб., 1884. Т. XVI и XVII.

47. *Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 242 (репр. изд. Париж, 1937).

48. *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002.

49. *Цвык И. В.* Преподавание философии в Московской духовной академии XIX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 1.

50. *Цвык И. В.* Проблема соотношения веры и разума в русской духовно-академической философии XIX в. // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2011. № 4.

51. *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.

52. *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889.

53. *Шапошников Л. Е.* Консерватизм, новаторство и модернизм в православной мысли XIX–XX вв.

54. *Шевцов А. В.* Учение М. И. Каринского и логика отношений С. И. Поварнина // Христианское чтение. № 4. 2016. С. 73–91.

55. *Шевцов А. В.* Философские воззрения М. И. Каринского: Дис. … канд. филос. наук. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2014. С. 104–118. URL: http://new.philos.msu.ru/uploads/media/Schevzov_A.V._thesis.pdf (дата обращения: 03.11.2014).

56. *Шевцов А. В.* Философские воззрения М. И. Каринского // Христианское чтение. № 3. 2015. С. 44–67.

57. *Шпет Г. Г.* Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. 856 с.

58. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991.

Источники и литература

1. *Абрамов А. И.* Философия в русских Духовных Академиях: изучение, преподавание, исследования // Сборник научных трудов по истории русской философии / сост., подготовка текста, предисл. В. В. Сербиненко. М.: Кругъ, 2005. 544 с.

2. *Галич А.* И. История философских систем: в 2 т. СПб., 1818–1820.

3. *Галич А.* И. Картина человека: Опыт настав. чтения о предметах самопознания для всех образ. сословий, начерт. А. Галичем. СПб., 1834.

4. *Задорожнюк И. Е.* Сидонский Ф. Ф. // Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М., 2014.

5. *Карпов В. Н.* Введение в философию. СПб., 1840.

6. *Карпов В. Н.* Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений // ЖМНП. 1856. Ч. 92.

7. *Карпов В. Н.* Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. СПб., 1860. Кн. 3, 4, 5, 6, 12.

8. *Карпов В. Н.* Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. СПб., 1868. Кн. 2.

9. *Карпов В. Н.* Систематическое изложение логики. СПб., 1856.

10. *Куценко Н. А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы) / рец. М. А. Маслин, В. К. Шохин. М.: ИФ РАН, 2005.

11. *Лубкин А. С.* Начертание логики. М.: Издательство ЛКИ, 2011.

12. *Маслин М. А.* Русская философия как единство в многообразии // Русская философия: многообразие в единстве. Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии. М., 2001.

13. *Милославский П. А.* Основания философии как специальной науки. Казань, 1883.

14. *Сидонский Ф. Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833.

15. *Соловьев А. П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. Словохотов А. А., 2015.

16. *Соловьев В. С.* [Рецензия]: Систематическое изложение логики. Сочинение проф. Карпова, 1856 // *Он же.* Письма. Собр. соч.: в 4 т. СПб.; Пг., 1908–1923. Т. 3 (1911).

17. *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // *Он же.* Сочинения. СПб. 1901–1907. Т. 1.

18. *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002.

19. *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.

20. *Шапошников Л. Е.* Консерватизм, новаторство и модернизм в православной мысли XIX–XX вв.

21. *Шевцов А. В.* Учение М. И. Каринского и логика отношений С. И. Поварнина // Христианское чтение. № 4. 2016. С. 73–91.

22. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991.

Aleksandr Shevtsov. **Logical-gnoseological direction of philosophy at Saint Petersburg Theological Academy at XIX – early XX centuries (from early XIX till the time of V. N. Karpov).**

Article is devoted to a hot topic of the appeal to philosophical heritage of the St. Petersburg spiritual academy. This article represents a short review of important philosophical theories of thinkers from St. Petersburg spiritual academy and copresent to this school. In article the issue of origin and development of the spiritual and academic philosophy and in particular in St. Petersburg spiritual academy is touched. In a research the onthological component of the gnoseological direction of philosophizing as its characteristic a component is found inherent in the Russian philosophy and academic in particular. In connection with the solution of this task, the ideas of philosophers of Dmitry Sergeewitsh Anichkov, Alexander Iwanowitsh Galich who have influenced formation of a philosophical context at the very beginning of the 19th century are comprehended even of the 18th century. In article is shown that the Russian philosophy was formed as judgment of receptions — early Christian patristic writings and reception of a platonism, through Leibniz and Wolff to Anichkov, Galich and F. F. Sidonsky and V. N. Karpov. In article the problem climbs a description of the academic philosophy in the general landscape of the Russian philosophical thought of the 19th century. The attempt of identification of a tendency and aspirations "is made to philosophize in divinity".

***Keywords*:** St. Petersburg spiritual academy, ontology, gnoseology, logic, D. S. Anichkov, A. I. Galich, F. F. Sidonsky, M. I. Karinsky, M. I. Vladislavlev, V. N. Karpov, Platon's philosophy, Leibniz's ideas, philosophy, divinity.

Aleksandr Viktorovich Shevtsov — Candidate of Philosophy, senior lecturer at the Department of Philosophy at Moscow Aviation Institute (National Research University) (ashevzov@mail.ru).

А. Ю. Коробов-Латынцев

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА В ПЛАТОНИЧЕСКИХ ДИАЛОГАХ АЛЕКСЕЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА КОЗЛОВА

Статья посвящена разбору философии языка Алексея Александровича Козлова. Из платонических диалогов А. А. Козлова эксплицируются его воззрения на философский язык и на то, каковы должны быть отношения между языком философии и «обыденным языком» в терминологии А. А. Козлова. В его диалогах заключена оригинальная концепция философского языка, а также дан проект развития такого языка в России. В статье анализируется философский язык самого А. А. Козлова на материале его «Бесед с петербургским Сократом».

Ключевые слова: русская философия, А. А. Козлов, С. А. Аскольдов, философия языка, язык философии, философствование, обыденный язык, платонические диалоги, Платон, Ф. М. Достоевский.

Философ, создающий или хотя бы оригинально отстаивающий цельное ярко выраженное мировоззрение, несомненно, должен обладать талантом творца-поэта.

Н. О. Лосский

Философия Алексея Александровича Козлова была, в точном смысле слова, несвоевременной. Принадлежала ли она больше прошедшему или будущему — этот вопрос может разрешить только история. Мы выражаем уверенность лишь в том, что она заключала в себе и то, и другое. И, быть может, философское предназначение Козлова состояло главным образом в том, чтобы передать некоторые идейные ценности прошлого будущему, отстоять от хищений настоящего какое-то наследие вечности.

С. А. Аскольдов

Алексей Александрович Козлов (1831–1901) принадлежит к плеяде тех отечественных мыслителей, которые не были по заслугам оценены на Родине. Даже и сейчас очень немногие знают о нем. В пределах статьи, тем более посвященной конкретному аспекту творчества А. А. Козлова, пожалуй, бессмысленно будет делать даже краткую биографическую

Андрей Юрьевич Коробов-Латынцев — кандидат философских наук; старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных и экономических дисциплин Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова (Воронежский филиал); преподаватель кафедры культурологи факультета философии и психологии ВГУ (atpernat8@mail.ru).

справку. О Козлове есть прекрасная книга, написанная его сыном, философом С. А. Аскольдовым, которая так и называется — «Алексей Александрович Козлов», в ней можно ознакомиться с биографией и творчеством философа. Книга эта тем более ценна, что написана она не только сыном, но и последователем А. А. Козлова. С. А. Аскольдов испытал влияние не только философии своего отца, но и его философского языка, и об этом еще придется сказать.

Начиная говорить о платонических диалогах Козлова как форме философствования, уместно будет вспомнить цитату Н. О. Лосского, который также относил себя к ученикам А. А. Козлова и написал о нем статью. В этой статье он пишет о Козлове так: «Обладая натурою страстною и боевою, он склонен был к агитации, к распространению своих взглядов в обществе»[1]. Собственно, для подобных натур как нельзя лучше подходит форма диалогов. Такая форма философствования приглашает к беседе, включает в нее оппонента, а не просто декларирует свою позицию. Автору, пишущему диалог, важно включить в диалог своего противника, представить его перед собой, представить все его аргументы и доводы, чтобы затем их разбить[2]. Диалог как форма философствования соответствует не только задумке автора, не только отражает его литературные предпочтения, но соответствует и самому характеру автора, можно сказать — той философии, носителем которой является автор, одновременно будучи сам несомым ею.

Еще одна цитата из статьи Н. О. Лосского о Козлове: «…в беседах он производил огромное впечатление и мог оказывать сильное организующее влияние особенно на молодых людей не только теориями и убедительностью своей диалектики, но еще в большей степени заразительною мощью и смелостью своего характера, любовью к свободе, разрушением узких шаблонов, свойственных сектантам всех лагерей»[3]. Затем Лосский замечает, что сильные натуры производят большее впечатление живым словом, а не своими сочинениями. Очевидно, что диалог привлекал А. А. Козлова именно такой вот возможностью передать живое свое слово в его взаимодействии с чужим словом.

---

[1] *Лосский Н. О.* А. А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. № 58. С. 183–206.

[2] Можно вспомнить В. С. Соловьева, к концу своего жизненного и творческого пути написавшего «Три разговора», в которых он разделывался со своим оппонентом Львом Толстым: в диалоге присутствует типичный толстовец, с ним спорят другие персонажи.

[3] *Лосский Н. О.* А. А. Козлов и его панпсихизм… С. 187.

В своих диалогах А. А. Козлов следует традиции, заложенной Платоном[4], причем следует буквально, поскольку главным персонажем его диалогов является Сократ. Однако «Сократ с Песков» Козлова — едва ли исторический персонаж. Это подчеркивается тем, что он дает ему нарочито русское отчество, которое контрастирует с именем: Сократ Иванович. В диалогах есть также персонаж по имени «Платон Калужский» — по всей видимости, сам рассказчик, — он же «Платон Михайлович» (что, впрочем, уже не так режет слух). Козлов, очевидно, ассоциирует с этим персонажем себя самого: об этом говорит эпизод из третьей беседы, где рассказчик, Платон Калужский, говорит Сократу, что «не силен в философии, но знаком с философией Шопенгауэра, которая мне очень по душе»[5]; из биографии А. А. Козлова мы знаем, что он обратился к философии уже после 30 лет, под влиянием как раз Шопенгауэра. Впрочем, о том, что он испытал влияние А. Шопенгауэра, говорит также и сам Сократ Иванович.

Нереальность главного персонажа диалогов, Сократа Ивановича, также подчеркивается тем, что в диалогах А. А. Козлова принимают участие другие вымышленные персонажи, в частности персонажи романа Достоевского «Братья Карамазовы»: Алексей Карамазов, Коля Красоткин, Иван Карамазов и Катерина Ивановна (которая, к слову, становится в пространстве диалогов Козлова супругой Алеши, у них даже есть дети)[6]. Дмитрий Карамазов (в версии Козлова) умирает, об этом мы узнаем во второй беседе из слов Алеши, который говорит об «одной некрасивой

[4] «Нет никакого сомнения, что образцом для этих бесед служили диалоги Платона. И если по силе философского и художественного гения этот образец оказался для Козлова недосягаемым, что он и сам несомненно признавал, то в осуществлении при помощи диалогической формы некоторых специальных литературных задач предприятие А. А. Козлова нельзя не признать имеющим аналогичное значение с диалогами Платона» (*Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов. СПб.: РХГИ, 1997. С. 118).

[5] *Козлов А. А. Третья беседа с петербургским Сократом (сознание и духовная субстанция)* // Своё слово. Киев, 1888. № 1. С. 50.

[6] «Это воскрешение художественных образов Карамазовых произведено лишь частично и весьма неполно», — замечает Аскольдов (*Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов... С. 126). Он пишет, что Алеша и Иван являются «людьми почти исключительно философствующими. Однако и в этой сфере интересов, и в обнаруживаемых ими склонностях, несомненно, сказываются до известной степени знакомые черты их литературных двойников», а также что у Алеши «на смену религиозной пытливости вилась пытливость философская, вследствие чего роль Зосимы в его духовной эволюции заменил философ Сократ» (Там же. С. 126–127).

истории, которую проделал в каком-то безумии покойный брат Дмитрий»[7], а в третьей беседе уже сам Сократ рассказывает, что Дмитрий погиб «дорогою на каторгу»[8]. Иван же, по версии Козлова, «совсем переселился за границу и принял там католичество»[9].

С. А. Аскольдов пишет, что «диалогическая форма главного сочинения Козлова обнаруживает наклонность его к художественному творчеству»[10]. Однако литературный дар А. А. Козлова не сравнить с литературным даром Платона. Впрочем, то же касается и его философского языка. Если Платон создавал мифы, то Козлов мифы не создает, но комментирует, подобно любезному ему Шопенгауэру. Так, в Десятой беседе с Сократом Козлов, рассуждая о времени и безвременном, пишет от лица Сократа Ивановича: «…всюду и у всех народов распространенная идея железной, неизменной судьбы есть ничто иное, как не ясное сознание о том, что мир со всем его реальным содержанием есть безвременно и неизменно готовое целое»[11]. Такие комментарии встречаются и в других беседах. Таким образом, философский язык Козлова использует миф лишь как иллюстрацию, в то время как Платон мыслит мифом и сам создает его.

У Платона философия есть предпосылка и основа для его собственного мифа, у А. А. Козлова же философия только лишь использует миф как элемент иного дискурса. Миф же как язык, по мнению Козлова, только портит философский дискурс, в частности о Платоне он так говорит в шестой беседе: «к платоновской системе примешиваются, *особенно в форме мифов* [курсив мой. — *А. К.-Л.*], такие черты, которые несвойственны идеализму и которые в его системе являются в качестве противоречий и непоследовательностей», и в то же время, замечает Сократ Иванович, «эти черты составляли своего рода богатство платоновской системы и тем повышали её значение и влияние во всей последующей философии»[12].

---

[7] *Козлов А. А.* Вторая беседа с петербургским Сократом (понятие субстанции) // Своё слово. Киев, 1888. № 1. С. 24.

[8] *Козлов А. А. Третья беседа с петербургским Сократом (сознание и духовная субстанция)…* С. 48.

[9] Там же.

[10] *Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов… С. 188.

[11] *Козлов А. А. Десятая беседа с петербургским Сократом* // Своё слово. Киев, 1890. № 3. С. 93.

[12] *Козлов А. А.* Шестая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Своё слово. Киев, 1889. № 2. С. 96.

Следует сказать о характере философствования самого Сократа Ивановича. Когда Коля Красоткин спрашивает Сократа о естественных науках, должны ли они заниматься исследованием причин явлений, то он замечает между делом, что знает, что не получит от Сократа «научного ответа»[13]. Сократ Иванович на это отвечает, что не может дать научного ответа просто потому, что не знает, что такое научный ответ и научный вопрос, однако постарается «дать искренний, а по мере сил и истинный, и правильный ответ»[14]. В этом ответе Сократа выражается философское кредо самого А. А. Козлова. Философия Сократа Ивановича не научная, не системная, он, как и Платон, не систематизатор, сам жанр диалога не годится для этого. Более того, Козлов четко определяет отношение философии к естественным точным наукам. В той же Десятой беседе с Колей Красоткиным Сократ Иванович говорит, что естественные науки условны и «предполагают время, пространство и движение, иначе дело и не может быть как так, что явления, называемые следствиями, всегда следуют во времени за явлениями, называемыми причинами. <…> Но для истинной философии, которая не может ни время, ни пространство, ни движение считать реальными, связь и отношение причины и действия должны быть понимаемы безвременными»[15]. Кстати, и саму свою деятельность А. А. Козлов называет «учено-литературной»[16].

Здесь стоит заметить также о конкретной лексике Сократа Ивановича. Когда Красоткин спрашивает у Сократа об эволюции, о том, как она возможна, если в мире все происходит безвременно (тезис Сократа Ивановича), то Сократ отвечает ему, что он вместо модного термина «эволюция» будет употреблять старый, но, по его мнению, лучший термин — «развитие»[17],[18]. С другой стороны, Сократ Иванович на просьбу Катерины

[13] Там же. С. 100.

[14] Там же.

[15] Там же. С. 101.

[16] *Козлов А. А.* Нечто о «научной философии» и о научном философе // Своё слово. Киев, 1888. № 1. С. 92.

[17] *Козлов А. А.* Десятая беседа с петербургским Сократом… С. 102.

[18] Очень чутко Козлов замечает здесь относительно философской лексики, что «понятия дарвинизма, как вообще понятия всех частных наук, для того чтобы войти в философскую систему, должны подвергнуться некоторому философскому преобразованию» (Там же. С. 103), и, в другом месте, также знаменательное замечание: «…надобно будет несколько преобразовать те понятия, которые мы получаем, при посредстве нашего ежедневного опыта, дающего нам, вместо действительных вещей и их отношений только значки этих вещей и отношений» (Там же. С. 112).

Ивановны Карамазовой, супруги Алеши, убедить её в существовании души, отвечает: «Ну, пожалуй, займемся и душой. Однако, *я предпочитаю лучше философский термин* [курсив мой. — *А. К.-Л.*] и буду говорить о существовании субстанций и именно духовных субстанций»[19].

Далее, у А. А. Козлова в его диалогах встречаются также пассажи о собственно философском языке, и в этих небольших пассажах прямо проговаривается его отношение к философскому языку и его видение этой проблемы (а язык философии всегда ставится как проблема, об этом говорит и сам Козлов). Остановимся на этой теме подробнее, она представляет интерес, тем более, что в русской философии ее рассмотрению посвящено не так уж и много страниц.

Так, в Десятой беседе с петербургским Сократом, обсуждая проблему безвременности мира, Сократ Иванович как бы между делом произносит фразу: «...для обыкновенного нашего способа выражения, находящегося в полной зависимости от языка и от того мышления, которое создало язык...»[20] — то есть делает важное замечание о связи способа выражения, во-первых, с языком, а во-вторых, с мышлением, которым создается язык. После этой фразы Сократ Иванович постулирует самый главный свой тезис касательно своего философского языка: «...нам нет надобности, гоняясь за философской точностью, коверкать общеупотребляемый язык и входить с ним в непосильную борьбу, а потому будем употреблять обыкновенный способ выражения, разумея при этом мысль в её истинном и философском значении»[21]. В этом небольшом пассаже есть мысль об отношении между языком философии и общеупотребляемым языком. Отношение это всегда — борьба, поскольку язык философии всегда вынужден отвоевывать себе форму из имеющихся наличных в культуре языков. Философ всегда вступает в борьбу с языком, и в процессе этой борьбы конституируется особенный философский язык.

Козлов же как бы отказывается от этой борьбы, вместе с тем отказываясь создавать свой собственный оригинальный философский язык и намереваясь довольствоваться теми средствами, которые уже имеются в наличном языке. Но философ, поскольку он философствует, совершает философский акт, тем самым произносит философское слово, которое должно быть адекватно философской мысли, а это и есть уже процесс

[19] *Козлов А. А.* Третья беседа с петербургским Сократом (сознание и духовная субстанция)…. С. 54.

[20] *Козлов А. А.* Десятая беседа с петербургским Сократом... С. 113.

[21] Там же. С. 113.

создания собственно философского языка. Признание А. А. Козловым этой проблемы уже говорит о том, что её не разрешить простым отказом от философской лексики и решением пользоваться, как Сократ Иванович, «обыкновенным способом выражения», потому что философский смысл, сталкиваясь с языком обыденным, так или иначе будет деформировать его, даже на уровне грамматики (как, например, это случается у Андрея Платонова). Козлов прекрасно понимает это, и потому на протяжении всех своих бесед (их всего 18) будет вновь и вновь возвращаться к теме языка философии, к чему, безусловно, располагает сам жанр диалога.

Так, в Шестой беседе Сократ Иванович в ответ на реплику одного из персонажей: «Неужто же все эти слова имеют какой-либо удобопонятный смысл?» отвечает так: «Что делать-то, Анна Михайловна! Я уже не раз говорил, что у философии, как и у других наук, есть свой технический язык, который нужно узнать. Кроме того, я объяснял Вам и то, что она для выражения своего учения должна необходимо прибегать к неточным, метафорическим или иносказательным выражениям»[22].

К концу Шестой беседы проблемой философского языка захватывается и Алеша Карамазов, который говорит Сократу Ивановичу: «...бороться с установившимся языком чрезвычайно трудно. По-моему, вместо тяжкой и сомнительной борьбы с господствующим употреблением языка, нельзя ли войти в какой-нибудь компромисс с ним, но так, чтобы от того не пострадала философская истина?». На это Сократ отвечает согласием: «Вполне согласен с Вами в том, чтобы вообще избегать борьбы со словоупотреблением в языке»[23].

Вообще следует заметить, что у Козлова отношение к языку доверительное. Так, в Пятой беседе он заключает «от языка»: «Нужно заметить, что одно только слово в языке, а именно „я“, никогда не употребляется как предикат, а всегда как субъект. Значит, деятельность и содержание относятся в „я“ так, как атрибуты или акциденции относятся к субстанции»[24]. Т. е. язык соответствует действительности по самому своему строению, язык — онтологичен.

Затем, Сократ Иванович во Второй беседе в споре с персонажем по имени Шугаев высказывает еще ряд интересных мыслей о языке философии и о философском переводе. Конечно же, к этим рассуждениям

[22] *Козлов А. А.* Шестая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия)... С. 97.

[23] Там же. С. 107.

[24] *Козлов А. А.* Пятая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Своё слово. Киев. 1889. № 2. С. 51.

его подталкивает сам жанр диалога, где постоянно требуется перевод на философский язык оппонента.

Так, беседуя с Шугаевым о субстанциях, вернее — оспаривая точку зрения собеседника, что субстанции есть только лишь иллюзия, пучок впечатлений и идей, Сократ Иванович говорит: «Я имел надежду, что, говоря о происхождении субстанции духовной, Вы не будете произвольно употреблять слов, на употребление которых Вы не имеете права, и понимать их при этом в общеупотребительном смысле, вопреки собственным условным их определениям»[25]. Сократ Иванович имеет здесь в виду, что сама философия, исповедуемая персонажем Шугаевым, не позволяет ему употреблять определенную философскую лексику, не адекватную предмету философствования. Так, Шугаев, отрицая реальность субстанции, в то же время говорит «я» — но раз «я», с его точки зрения, пустое слово, то и познание или сознание принадлежит пустому слову, «точно так же и впечатления, которые, как вы говорите, суть для меня, вас, для него, суть ни для кого и ни на кого не действуют»[26].

«Всё это, — резюмирует Сократ Иванович, — понятно, когда „я“, „ты“, „мы“ употребляются в обыкновенном смысле, когда под этими словами разумеются действующие существа, но решительно непонятно с точки зрения вашей теории познавания, по которой ничего не существует, кроме каких-то первых элементов, из которых непостижимым образом, без всяких деятелей, составляется вся сложная машина нашего познания»[27]. Собственно, здесь ставится Козловым вопрос о философской лексике и собственно философском языке в его зависимости от философии[28]. Сократ в итоге выносит смертный приговор шугаевской теории: «Ваша теория познавания даже и высказана может быть единственно только благодаря употреблению слов обыкновенного языка, употреблению, на которое вы права не имеете, ибо под словами этого языка все люди привыкли разуметь то, что вы отрицаете и называете пустым словом»[29].

---

[25] *Козлов А. А.* Вторая беседа с петербургским Сократом (понятие субстанции)... С. 32.

[26] Там же. С. 33.

[27] Там же.

[28] В Шестой беседе Сократ Иванович вновь возвращается к этой теме в Пятой беседе в споре с тем же Шугаевым (см.: *Козлов А. А.* Шестая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия)... С. 68).

[29] *Козлов А. А. Вторая беседа с петербургским Сократом (понятие субстанции)...* С. 32, 33.

После этой постановки проблемы философского языка Сократ Иванович ставит еще более интересную проблему — проблему перевода с языка одной философии на язык другой. Шугаев начинает объяснять Сократу Ивановичу, что он со словами, которые употребляет, не соединяет обычного смысла, на что Сократ отвечает, что в таком случае нужно, чтобы «ваши собеседники постоянно имели в виду этот условный смысл и никогда не переходили в другой, т. е. обычный, общепринятый»[30], поскольку иначе выйдет путаница: «Если, по-вашему, существовать есть пустое слово, то „субстанций нет“ значит то же, что субстанции биримби, т. е. ничего не значит. Для меня же, считающего существование не за пустое слово, выражение „субстанций нет“ есть вопиющее противоречие, ибо существовать, по-моему, прежде всего значит быть субстанцией»[31]. Из этого отрывка видно, что Сократ Иванович стоит за использование общеупотребительного языка для философствования, поскольку в этом языке уже установились смыслы, и наделение слов иными смыслами влечет за собой путаницу и непонимание, тогда как мы знаем от Н. О. Лосского о Козлове, что, «обладая натурою страстною и боевою, он склонен был к агитации, к распространению своих взглядов в обществе»[32]. Соответственно, мудреный философский язык такому распространению своих взглядов только помешал бы[33]. Тем более трудно дался бы А. А. Козлову жанр платонических диалогов, поскольку в нем постоянно нужно было бы сталкиваться с проблемой перевода с языка одной философии (философии очередного собеседника Сократа Ивановича) на язык другой философии (философии Сократа Ивановича, или Козлова).

Именно поэтому А. А. Козлов ставит и разрешает проблему философского языка и философского перевода в самом начале своих бесед, начиная со Второй, но постоянно вынужден возвращаться к этой проблеме по ходу всех последующих бесед. При этом Козлов не склонен считать наличный общеупотребительный язык идеально подходящим для философствования. Так, в Третьей беседе он говорит от лица

[30] Там же. С. 34.

[31] Там же.

[32] *Лосский Н. О.* А. А. Козлов и его панпсихизм… С. 183–206.

[33] Так, в Третьей беседе рассказчик, Платон Калужский, сам Козлов, говорит Сократу, что он «понемногу читал Канта», что было для него «чрезвычайно трудно, благодаря страшной темноте языка этого философа» (см.: *Козлов А. А.* Третья беседа с петербургским Сократом (сознание и духовная субстанция)… // Своё слово. Киев. 1888. № 1. С. 50).

Сократа Ивановича: «Язык создавался не философами, а людьми наивными, а потому в языке существует множество метафорических или фигуральных выражений, в которых непространственные духовные отношения выражаются пространственным языком», но в то же время «нет надобности уничтожать этот фигуральный язык и тем коверкать употребляемый язык до непонятности; надобно только понимать, как следует, мысль, выражающуюся хотя бы и не соответствующим ей образным языком»[34]. Затем в Шестой беседе, и снова в споре с тем же Шугаевым, Сократ Иванович опять возвращается к теме языка и философии, и говорит, что «язык и употребление в нем слов не может служить для философии основанием для образования её понятий, однако и они могут давать для того некоторое руководство, потому что как язык, так и философия суть создания одного и того же разума. Разница только в том, что в языке разум действует с меньшею степенью сознания, а в философии с наибольшею»[35].

В заключение следует сказать о чувстве юмора, которое проявляется у Сократа Ивановича даже и в таком, казалось бы, абстрактном вопросе, как вопрос о языке философии и о философском переводе. Завершая тему философского языка и философского перевода, а заодно и тему реальности субстанций, Сократ Иванович рассуждает о том, что сходство и различие не даны нам в чувственном опыте, а устанавливаются актом умственной деятельности (например, та занавеска похожа на эту занавеску по цвету, но ни та, ни эта занавеска никаким чувственным знаком не говорят о том, что они похожи), и в заключение добавляет свою шутку о философском языке своего побежденного и удалившегося противника Шугаева: «...это отношение [отношение сходства и различия. — *А. К.-Л.*] и устанавливается, и понимается актом умственной деятельности той субстанции, которую мы называем нашим Я. А по Шугаеву и Юму, это... это... не умею, как выразиться... это отношение является непостижимым образом в вышеупомянутом пучке, который еще более непостижимым образом и понимает, что это отношение, хотя, как пустое слово, ни действовать, ни соотносить, ни понимать отношений не может»[36].

Однако важнее размышлений А. А. Козлова о философском языке сам философский язык, который демонстрируется в его платонических диалогах. Как пишет современный отечественный философ В. В. Варава

[34] Там же. С. 56.

[35] *Козлов А. А.* Шестая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия)... С. 77.

[36] *Козлов А. А.* Вторая беседа с петербургским Сократом (понятие субстанции)... С. 42.

в статье «В поисках русского философского языка», русская философия «более других требует нетрактатных форм выражения, и литературное пространство более всего подходит для этого»[37]. Мы видим отражение этого принципа на примере платонических диалогов Козлова.

Сын А. А. Козлова, С. А. Аскольдов, замечает о своем отце: «с самого начала философской деятельности Козлова его воззрения развивались не в кабинетной тиши, а в постоянных спорах и полемике, как литературных, так и изустных. Эта особенность философского развития Козлова как раз нашла себе яркое и прямое выражение в его беседах»[38]. Характерно, что и главный персонаж диалогов Козлова — не университетский профессор, а чиновник, который днем трудится на своей чиновничьей ниве, а вечерами собирается с друзьями пофилософствовать и выпить водки или вина. Вообще описание всяческих яств и горячительных напитков занимает немало места в диалогах, да и сам Сократ Иванович любитель и выпить, и закусить.

Философствование зависит от философии, а философия слита с самой жизнью философа. С. А. Аскольдов замечает о своем отце как раз по этому поводу: «драматизм идейных столкновений был всегда для Козлова жизненным драматизмом»[39]. И далее: «Вообще Беседы Козлова есть в известном смысле его философская автобиография»[40]. То же самое мы можем сказать и о философствовании Платона. Вот что пишет о философствовании Платона Владимир Эрн в своей работе «Верховное постижение Платона»: «…в потрясающем мифе о пещере мы имеем некую синтетическую запись мирочувствия, богочувствия и самочувствия Платона в некий определенный момент его жизни», и далее, говоря о действенности мифа о пещере: “Такая действенность возможна лишь при одном условии: при условии безусловной душевной подлинности, при условии глубинной душевной первоначальности всех материалов, из коих сложился этот столь животворный, столь властный, столь незабываемый символ”»[41]. И хотя А. А. Козлов, как мы уже указали, не создавал внутри своего философского языка оригинальные мифы, тем не менее, очевидно и из свидетельств Аскольдова, и из самих диалогов Козлова, что в них

[37] *Варава В. В., Варава М. В.* «В поисках русского философского языка» // Известия ВГПУ. 2013. № 1(260). С. 84.

[38] *Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов… С. 129.

[39] Там же. С. 119.

[40] Там же.

[41] *Эрн В. Ф.* Верховное постижение Платона // Он же. Сочинения. М., 1991. С. 89.

наличествует та же безусловная душевная подлинность, что все описанные философские коллизии вместе с тем являются глубоко жизненными коллизиями, которые пережил автор.

Безусловно, одной из интереснейших сюжетных особенностей платонических диалогов Козлова является присутствие в них персонажей романа Достоевского. А. А. Козлов делает ссылки на сюжет романа не один раз по ходу своих диалогов, объясняя то или иное дальнейшее развитие персонажей после окончания романа — это дополнительно убеждает в неслучайности присутствия этих персонажей в его диалогах. На то же самое указывает С. А. Аскольдов: «весь подбор участвующих в беседе лиц является весьма характерным»[42]. При этом само обращение к Достоевскому не удивляет, поскольку это общее место для философов русского ренессанса конца XIX века. Достоевский, по выражению К. Г. Исупова, стал «философской занозой эпохи»[43], или, как писал Лев Шестов, «от Достоевского пошла „школа“ — школа людей конца XIX — начала XX столетия»[44]. Но почему-то А. А. Козлов не переносит в свои диалоги проблематику Ивана Карамазова, о которой Бердяев писал, что она являет собой главные проблемы русской философии.

Жанр диалога, опять же, сильно пересекается со структурными особенностями текстов Ф. М. Достоевского. Исследователи уже замечали, что у него в романах мало сюжетности, по большей части персонажи просто ходят друг к другу в гости и друг с другом разговаривают. Поэтому то, что Иван с Алешей перекочевали из романа в философский диалог, для «них самих» очень органично. Неорганичным выглядит то, что Иван с Алешей не переносят свои философские вопросы из романа Достоевского в платонические диалоги Козлова.

Сократ Иванович у А. А. Козлова, в отличие от Сократа у Платона, не всегда придерживается метода мейевтики. Вторую беседу он завершает небольшой лекцией по философии Юма, в другой раз — лекцией о Канте, в третий — о Гегеле. У платоновского же Сократа мы не встретим таких обширных лекций, поскольку все беседы с Сократом строятся именно как беседы, в которых Сократ спрашивает, а его собеседник отвечает на сократовские вопросы, тем самым сам в себе открывая ответ.

---

[42] *Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов… С. 119.

[43] *Исупов К. Г.* Возрождение Достоевского в русском религиозно-философском ренессансе // Христианство и русская литература. Сб. второй. СПб.: Наука, 1996. С. 311.

[44] *Шестов Л.* Potestas clavium (Власть ключей) // Он же. Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1993. Том 1. С. 273.

У Козлова же Сократ сам дает ответы на все вопросы, попутно оспаривая точки зрения всех собеседников. Кроме того, А. А. Козлов, очевидно, все-таки пытается выразить при помощи своих диалогов законченную философскую систему: он то и дело проговаривается, вернее, проговаривается Сократ Иванович, когда повторяет своим собеседникам, что ту или иную тему они рассмотрят тогда, когда перейдут к этике или онтологии. Например, он часто произносит фразы наподобие «когда мы будем вести речь, например, о происхождении идеи времени» и т. д. Таких фраз в его диалогах очень много. Такие фразы мы никогда не встретим в диалогах Платона.

Платон был вынужден создавать первый прецедентный философский язык. Как пишет Т. В. Васильева, «для древнегреческого философа, которому свой философский язык не из чего было выбирать, а предстояло еще только изобрести, о внеположности языка мысли не могло быть и речи»[45]. Козлов же, наоборот, отказывается от создания собственно философского языка, руководствуясь соображениями выгоды для философии, которая будет шире распространена, ежели будет говорить на общеупотребительном языке, понятном всем. При этом А. А. Козлов не вглядывается в заложенную в языке мудрость, подобно Хлебникову или Хайдеггеру, но как раз наоборот, старается поскорее закрыть вопрос о философском языке и о необходимости философского перевода, дабы приступить к обсуждению собственно, по его мнению, философских вопросов. При этом он каждый раз вынужден возвращаться к этой проблеме, рассуждая о тех или иных вещах. Этому вынужденному обращению к теме языка способствует как раз жанр диалога, где всегда сталкиваются две точки зрения и, соответственно, два языка.

Так вырабатывался философский язык Платона — в борьбе с мудростью языка как стихии и как мнением людей. Так вырабатывается философский язык всегда. Поэтому именно один из первых философских языков выработался в жанре диалога, и поэтому отечественные философы, когда настала пора выработать язык своей собственной философии, обратились именно к платоновским диалогам. Алексей Александрович Козлов здесь не единственный пример, однако, один из самых показательных.

[45] *Васильева Т. В.* Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М.: Наука, 1985. С. 3.

Источники и литература

1. *Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов / сост. и авт. предисл. Н. П. Ильин (Мальчевский). СПб.: РХГИ, 1997. 272 с.

2. *Васильева Т. В.* Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М.: Наука, 1985. 180 с.

3. *Варава В. В., Варава М. В.* «В поисках русского философского языка» // Известия ВГПУ. 2013. № 1(260). С. 83–87.

4. *Ильин (Мальчевский) Николай.* От отца к сыну. О русской философской традиции // *Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов / сост. и авт. предисл. Н. П. Ильин (Мальчевский). СПб.: РХГИ, 1997. С. 3–32.

5. *Исупов К. Г.* Возрождение Достоевского в русском религиозно-философском ренессансе // Христианство и русская литература. Сб. второй. СПб.: Наука, 1996. С. 310–333.

6. *Козлов А. А.* Нечто о «научной философии» и о научном философе // Своё слово. Киев. 1888. № 1. С. 89–124.

7. *Козлов А. А.* Вторая беседа с петербургским Сократом (понятие субстанции) // Своё слово. Киев. 1888. № 1. С. 24–46.

8. *Козлов А. А.* Третья беседа с петербургским Сократом (сознание и духовная субстанция) // Своё слово. Киев. 1888. № 1. С. 47–81.

9. *Козлов А. А.* Пятая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Своё слово. Киев. 1889. № 2. С. 37–57.

10. *Козлов А. А.* Шестая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Своё слово. Киев. 1889. № 58–109.

11. *Козлов А. А.* Десятая беседа с петербургским Сократом // Своё слово. Киев. 1890. № 3. С. 87–114.

12. *Лосский Н. О.* А. А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. № 58. С. 183–206.

13. *Шестов Л.* Potestas clavium (Власть ключей) // *Он же.* Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1993. Том 1. 665 с.

14. *Эрн В. Ф.* Верховное постижение Платона // *Он же.* Сочинения. М., 1991. 576 с.

***Andrey Korobov-Latyntsev*. The Philosophy of Language in the Platonic Dialogs of Aleksey Kozlov.**

In this article, the philosophy of language of Aleksey A. Kozlov is analyzed. Based on Kozlov's Platonic dialogs, his views about the language of philosophy and the relationship between philosophical language and "ordinary language" are dissected. The dialogs of Kozlov contain an original conception of the language of philosophy and even formulate a plan for its development in Russia. Kozlov's own philosophical language is also analyzed, based on the materials in his *Dialogue with the Socrates of St. Petersburg*.

***Keywords*:** Russian philosophy, Aleksey Kozlov, Sergei Askol′dov, philosophy of language, language of philosophy, philosophical reasoning, ordinary language, platonic dialog, Plato, Fyodor Dostoyevsky.

Andrey Yuryevich Korobov-Latyntsev — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer at the Department of Social, Humanitarian and Economic Disciplines of the G. Plekhanov Russian University of Economics (Voronezh Campus), Lecturer at the Department of Cultural Studies at Voronezh State University (atpernat8@mail.ru).

Иеромонах Тихон (Васильев)

НЕГАТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ВИРТУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ И ИХ ПАСТЫРСКАЯ ОЦЕНКА

Статья посвящена актуальной на сегодняшней день проблеме — виртуальной коммуникации. Автор, анализируя основные виды коммуникативной деятельности в виртуальном пространстве, дает обобщенную характеристику психолингвистическим особенностям виртуальной коммуникации, рассматривает негативные и позитивные аспекты ее влияния на пользователей цифровыми средствами передачи информации, акцентируя различия в восприятии информации взрослыми пользователями и детской аудиторией. Значительное внимание уделено процессу развития кибер-аддикции и девиантного поведения в цифровой среде, предлагается многоуровневая классификация различных видов кибер-аддикции: интернет-зависимость, кибер-преследования, интернет-агрессия и др. Автором описываются возможные способы решения этой острой проблемы, а также озвучивается пастырская оценка обозначенных вопросов с акцентом на повышении культуры сетевой безопасности. В заключение приводятся практические рекомендации родителям, чьи дети оказались жертвами кибер-агрессии.

Ключевые слова: виртуальная коммуникация, анонимность, интернет-зависимость, интернет-аддикция, кибербуллинг, троллинг, астротурфинг, кибер-преследование.

Состояние современного общества характеризуется стремительным развитием информационно-коммуникативных технологий и различных систем телекоммуникаций, которые на сегодняшний день затрагивают все сферы жизнедеятельности человека. Интернет уже давно перестал быть лишь инструментом для хранения и передачи информации, а превратился в новый слой нашей повседневной реальности. Уже в течение нескольких десятков лет мы можем наблюдать, как средства массовой коммуникации, трансформируя человеческую деятельность в целом, превращаются в мощное орудие воздействия на формирование мировоззрения. Это позволяет утверждать,

Иеромонах Тихон (Васильев Анатолий Александрович) — магистр богословия, соискатель ученой степени кандидата богословия на кафедре Церковно-практического отделения Санкт-Петербургской духовной академии, насельник Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (tihonptsl@mail.ru).

что человечество вступило в новую стадию развития — в эпоху информационного общества, отличающуюся своими достижениями, противоречиями и конфликтами.

Каждый из нас как член информационно общества ежедневно получает и обрабатывает огромные объемы информации. Учитывая ограниченность психофизиологических ресурсов человека, такую ситуацию можно охарактеризовать как «информационную перегрузку». Одним из главных стрессообразующих факторов для наших современников считается не только перенасыщение новостями и фактами, но и информационный голод.

Проблемы, возникающие при употреблении цифровых средств массовой информации, многочисленны и многогранны. Среди наиболее изученных из них следует выделить интернет-зависимость, уход от реальности в виртуальное пространство, зависимость от компьютерных и онлайн-игр, домогательства (педофилия), киберпреследования (троллинг, кибербуллинг), интернет-агрессия, хакерство, хищение конфиденциальных личных данных и финансовой информации, манипуляции общественным мнением, астротурфинг.

Информационные угрозы коммуникативного характера в силу все возрастающей социальной роли виртуального общения представляют собой реальную опасность для пользователей, однако следует помнить и о бесчисленных преимуществах, получаемых от использования информационно-коммуникативных технологий. Необходимо осознать, что сами по себе интернет и иные цифровые средства безвредны, однако люди с предрасположенностью к аддиктивному поведению своей жизнедеятельностью в киберпространстве делают его потенциально опасным. Здесь стоит процитировать сербского архиепископа Охридского и митрополита Скопийского Иоанна (Вранишковского): «Современные технологии как средство — это и добро, и зло, так что все зависит от их использования. Именно способ использования делает некое средство хорошим или плохим. Этот принцип распространяется и на электронные технологии, и на интернет-пространство, и на иные средства, используемые в наше время»[1].

[1] *Сидоров Д.* Архиепископ Охридский Иоанн: Благодаря современным технологиям мы смогли рассказать о своей правде // Портал «Православие и мир». Дата обновления: 20.05.2015. URL: http://www.pravmir.ru/arhiepiskop-ohridskiy-ioann-blagodarya-sovremennyim-tehnologiyam-myi-smogli-rasskazat-o-svoey-pravde/ (дата обращения: 07.08.2016).

Основные психолингвистические черты виртуальной коммуникации

Виртуальное пространство (киберпространство) представляет собой техно-социальную среду, которая может существовать только при условии человеческой деятельности. Само по себе оно является мышлением, воплощенным в виде текста, совмещающем в себе помимо словесного высказывания графику, звук, цвет и анимацию. Язык в киберпространстве становится не только средством общения, но и инструментом создания виртуальной реальности.

Филолог Т. Виноградова выделяет несколько графико-пунктуационных особенностей виртуального общения[2]:

1. *Анонимность.* Общение в интернете анонимно по своей сути, то есть пользователь может сообщить о себе любые сведения или не сообщать никаких; при этом у партнера по общению нет возможности проверить достоверность информации о личности, внешности, социально-демографических характеристиках своего собеседника. Анонимность проявляется также в возможности выбора меры откровенности в общении, в регламентировании частоты и длительности общения. Негативными последствиями анонимности общения является ненормативность, аффективная раскрепощенность и некоторая безответственность участников коммуникации. Виртуальное общение стирает допустимые границы этических стандартов взаимодействия, и тогда оскорбления, хамство и ожесточенность становятся для некоторых людей нормой.

2. *Своеобразие межличностного восприятия в условиях отсутствия невербальной информации.* Значительное влияние на представление о собеседнике, как правило, имеют механизмы идентификации, стереотипизации и ожидание желаемых качеств в партнере.

3. *Добровольность и желательность контактов.* Участник виртуальной коммуникации произвольно завязывает контакты или уходит от них, а также может их в любой момент прервать.

4. *Затрудненность эмоционального компонента общения*, в то же время стабильное стремление к эмоциональному наполнению текста, которое выражается в создании специальных значков (смайликов) для обозначения эмоций или в описании их словами и графическими знаками.

---

[2] *Виноградова Т.* Специфика общения в Интернете // Русская и сопоставительная филология: Лингвокультурологический аспект. Казань, 2004. С. 63.

5. *Стремление к ненормативному поведению.* Зачастую пользователи показывают себя с иной стороны, чем в условиях обычной жизни с определенными социально-этическими законами, проигрывают не реализуемые вне киберпространства роли и сценарии ненормативного поведения.

Личность в ситуации интерактивного общения отождествляется с текстом. Участники онлайн-коммуникации практически полностью лишены паралингвистических (вспомогательных) средств: тембра, эмоциональной окраски голоса, его силы, дикции, мимики и жестов, подчеркивание голосом части высказывания. В связи с этим графические символы и пунктуационные знаки наполняются новым содержанием и используются как средство оформления эмоционального выражения. Особо стоит отметить смайлики — готовые графические изображения лиц, передающие различные эмоции. Смайлики, как и сочетание пунктуационных знаков, передают эмоциональное состояние участников сетевой коммуникации, однако являются уже готовыми изображениями, нередко с анимационным эффектом, и поэтому с визуальной точки зрения являющимися более интересными для передачи настроения собеседника.

Основные виды коммуникативной деятельности в виртуальном пространстве

Коммуникативная деятельность, осуществляемая посредством онлайн технологий, весьма разнообразна. Выделяют следующие основные виды общения в интернете[3]:

1. Общение в режиме реального времени (чат):
– с одним собеседником;
– с большим количеством людей одновременно.
2. Общение, при котором сообщения приходят к адресату с отсрочкой:
– с одним собеседником (электронная почта);
– со многими людьми — в рамках телеконференции (ньюсгруппы).

Для классификации различных видов общения в интернете также могут служить такие параметры, как:

– открытость сообщества для всех желающих принять участие в общении или закрытость его для посторонних;

[3] См.: *Бабаева Ю., Войскунский А., Смыслова О.* Интернет: воздействие на личность // Гуманитарные исследования в Интернете. М., 2000. С. 11–39.

– наличие или отсутствие контроля за деятельностью участников коммуникации, причем особыми случаями контроля могут быть модерирование, неявное вторжение в закрытый для посторонних канал общения, подслушивание;

– ограничение лишь вербальной коммуникацией или мультимедийность.

Влияние коммуникации в виртуальном пространстве на личностные особенности пользователей

Длительное общение в виртуальном пространстве, по мнению специалистов в области кибер-психологии (О. Арестовой, Ю. Бабаевой, А. Войскунского, К. Янга, Д. Гринфильда и др.) может иметь как позитивные, так и негативные последствия для личности.

Виртуальное общение является благоприятной средой для проявления таких свойств и потенциалов личности, которые не всегда доступны в реальном общении. Так как основным свойством виртуальной коммуникации является телесная непредставленность собеседников, при разговоре посредством интернета снимается целый ряд психологических барьеров, обусловленных внешним обликом его участников. Особенно это важно для людей, переживающих свои мнимые или действительные недостатки, затрудняющие общение (болезненное восприятие собственной внешности, застенчивость, дефекты речи, нарушения сенсомоторики и т. п.). Поскольку невербальная коммуникация исключена из процесса общения, то собеседники могут не только выражать свое отношение к происходящему, но и скрывать его; так же могут выражать чувства, которые они в данный момент не испытывают.

Интернет-коммуникация характеризуется неограниченной доступностью контактов и поэтому позволяет пользователям расширить свой круг общения и преодолеть коммуникативный дефицит. Анонимность общения предоставляет участникам возможность примерять на себя различные социальные роли. Кроме того, собеседники сами регулируют длительность и время общения, а благодаря визуализации речи они могут лучше осознавать содержание беседы и структурировать полученную информацию.

Однако виртуальное общение может и негативно влиять на социально-психологическую адаптацию человека. Постоянное общение в сети может способствовать формированию у пользователей склонности проводить все больше времени в виртуальном мире. Так постепенно развивается интернет-зависимость (один из видов интернет-аддикции), которая

определяется специалистами как навязчивое желание выйти в интернет, находясь оффлайн, и неспособность выйти из него, будучи онлайн.

В наиболее широком понимании к интернет-аддикции относят не только зависимость от общения в сети, но и привязанность к онлайновым азартным играм, покупкам в интернет-магазинах и на виртуальных аукционах; тяготение к навигации по страницам всемирной паутины; пристрастие к сексуальным применениям интернета. Но все же наиболее значительный объем исследовательской работы в этой области выполнен на основе анализа зависимости от опосредствованного сетью общения.

В. Лоскутова выделяет три группы проявления интернет-зависимости[4]:

1. психологические проявления (позитивные чувства и эйфория, испытываемые в процессе общения в сети, невозможность ограничить это общение, проблемы с семьей и друзьями и т. д.);

2. физические проявления (боли в спине, сухость в глазах, синдром запястного канала (туннельный синдром), и т. д.);

3. поведенческие проявления (навязчивое желание выйти в онлайн, тяга к поиску в интернете и т. д.).

По мнению В. Лоскутовой, подлинная интернет-зависимость проявляется при наличии совокупности вышеперечисленных признаков.

Зависимость от виртуального общения, почти единогласно признается негативной трансформацией личности, однако, справедливости ради, стоит упомянуть и группу исследователей, которые не признают такую зависимость явной патологией (А. Войкунский, К. Мюррей, К. Суррат и др.). Согласно этой точке зрения[5], виртуальная коммуникация представляет собой в большинстве случаев обычное человеческое общение, опосредствованное высокими технологиями, и говорить в этом случае о зависимости от интернета было бы равнозначно утверждению, что люди зависят от общения между собой[6].

---

[4] *Лоскутова В.* Интернет-зависимость как форма нехимических аддиктивных расстройств: Дисс. … канд. мед. наук. Новосибирск, 2004.

[5] См.: *Surratt C. Netaholics?* The creation of a pathology. NY, 1999. Цит. по: *Бабаева Ю., Войскунский А., Смыслова О.* Интернет: воздействие на личность // Гуманитарные исследования в Интернете. М., 2000. С. 11–39.

[6] То же можно утверждать и об увлеченности компьютерными играми. Из аналитической работы С. Шапкина вытекает, что вероятность негативного развития личности под влиянием увлечения компьютерными играми следует считать сильно завышенной, а если негативный эффект и выражен, то чаще всего в слабой степени. См.: *Шапкин С.*

Информационные угрозы коммуникативного характера: кибер-агрессия

Коммуникационные риски в виртуальном пространстве связаны, как правило, с межличностными отношениями пользователей. К ним можно отнести манипулирование сознанием и действиями, незаконные контакты, возможность стать жертвой шантажа, оскорблений и нападок со стороны других, кибер-агрессию.

Неосмотрительное размещение в интернете конфиденциальной информации позволяет злоумышленникам получить доступ как к личным данным (домашний адрес, телефон, пароли к персональным веб-страницам и др.), так и к служебной информации. Мошенники используют не только технические средства (хакерство), но и применяют психологические приемы (манипулируя посредством методов социальной инженерии или шантажа). Для взрослых пользователей вполне реальные риски представляют виртуальные знакомства, которые могут подвергнуть особой опасности физическое, эмоциональное и духовное здоровье человека.

Чаще всего жертвами кибер-агрессии становятся дети и подростки. По данным 2011 г. более 72% российских тинейджеров имеют персональный профиль в социальных сетях, до 80% детей указывают при регистрации свою настоящую фамилию, возраст, номер школы, а у 30% опрошенных детей настройки профиля позволяют всем видеть личную информацию пользователя[7]. Детская аудитория отличается доверчивостью, наивностью, ведомостью, легко поддается манипулятивным уловкам и недостаточно информирована об опасностях, подстерегающих в сети.

Термин «кибер-агрессия» (введен в употребление в 2007 г. доктором философии Д. Шабро) означает форму девиантного поведения в интернет-среде[8]. К нему относятся оскорбления, унижения, издевательства, разоблачения, агрессивные нападки, преследования посредством коммуникативных технологий, манипулирование. Кибер-агрессия имеет

Компьютерная игра: новая область психологических исследований // Психологический журнал. 1999. Т. 20. С. 86–102.

[7] *Солдатова Г., Зотова Е.* Зона риска: российские и европейские школьники: проблемы онлайн-социализации. Результаты исследования «Дети России онлайн». Дети в информационном обществе, 7. URL: http://detionline.com/assets/files/journal/7/ 12research_7.pdf (дата обращения: 07.08.2016).

[8] *Chibbaro J. S.* School counselors and the cyberbully: interventions and implications. Professional School Counseling, 11 (1), 2007. Pp. 65–67.

множество разновидностей, основными из которых являются троллинг, кибербуллинг (кибермоббинг) и астротурфинг.

Троллинг

Наиболее популярной формой негативного поведения в интернете считается троллинг[9]. Это процесс размещения на сетевых коммуникативных площадках провокационных сообщений с целью нагнетания конфликтной ситуации посредством нарушения правил сетевого этикета. С помощью различных механизмов разжигания конфликта между пользователями агрессор способен создать напряжение сразу в нескольких сетевых сообществах, при этом получая от процесса моральное удовольствие.

От нападок сетевых агрессоров-манипуляторов не застрахован ни один из участников виртуальной коммуникации, поэтому можно с уверенностью утверждать, что троллинг, как социально-психологическое явление, крайне негативно влияет на сетевую коммуникацию в целом.

Кибербуллинг

Следующей формой кибер-агрессии является кибербуллинг — преднамеренные агрессивные действия, на протяжении продолжительного времени систематически осуществляемые группой или индивидом посредством информационных технологий и направленные против жертвы, которая не может себя легко защитить[10]. В отличие от троллинга, где агрессия ограничивается оскорблениями, кибербуллинг выражается насильственными действиями антисоциального характера. Некоторые исследователи выделяют травлю посредством группы людей в отдельный подвид агрессии — кибермоббинг[11]. Троллинг и кибербуллинг имеют схожие цели — получение удовольствия от негативной реакции жертвы.

---

[9] Термин «троллинг» заимствован из сленга участников виртуальных сообществ. Первоначально этот термин рыболовный и означает ловлю рыбы на блесну. Некоторые исследователи предлагают использовать термин «нецивилизованность онлайн» (incivility online) или «кибернецивилизованность» (cyber incivility) (См.: *Giumetti G. W., McKibben E. S., Hatfield A. L., Schroeder A. N., Kowalski R. M.* Cyberincivility @ work: The new age of interpersonal deviance. Cyberpsychology, Behavior and Social Networking, 15, 2012. Pp. 148–154).

[10] *Smith P. K., Mahdavi J., Carvalho M., Fisher S., Russel S., Tippett, N.* Cyber bullying: Its nature and impact in secondary school pupils. Journal of Child and Psychiatry, 49, 2008. P. 376.

[11] *Войскунский А.* Социальная перцепция в социальных сетях // Вестник Московского университета, 2014. № 2. С. 97.

На основе исследований Н. Виллард[12], Р. Ковальски и коллектива[13] была создана следующая система разновидностей и форм кибербуллинга:

Флейминг (перепалки, оскорбление). Происходит, как правило, в открытом публичном пространстве виртуальной сети (реже в частной переписке) посредством публикации вульгарных обращений и замечаний, оскорбительных комментариев; имеет свойство быстро перерастать в эмоциональный обмен репликами. Иногда превращается в затяжной конфликт.

Харассмент (домогательство, нападки). Настойчивые повторяющиеся оскорбительные сообщения незнакомых людей конкретной жертве, вызывающие у нее тревогу, раздражение и стресс. Харрасмент в многопользовательских сетевых играх осуществляют так называемые гриферы — агрессивные игроки, целенаправленно преследующие других игроков, проявляющие игровой вандализм.

Очернение (распространение слухов, клеветы). Умышленное выставление жертвы в негативном свете посредством публикации в сети унижающей и ложной информации о человеке, его искаженных изображений. Одним из агрегаторов клеветы являются «онлайн слэм-буки» — сайты, на которых американские одноклассники публикуют разнообразные рейтинги и комментарии, часто грубые и неприятные. Некоторые студенты посещают их лишь для того, чтобы проверить, не стали ли они сами очередным объектом клеветы[14].

Имперсонация (использование фиктивного имени, самозванство). Преследователь, воспользовавшись украденным паролем, рассылает с взломанного аккаунта жертвы негативную, дискредитирующую или неадекватную информацию ее знакомым.

Публичное разглашение личной информации. Включает распространение в интернете персональной, секретной, конфиденциальной информации о жертве с целью оскорбить или шантажировать.

Эксклюзия, остракизм (социальная изоляция). Исключение из виртуального сообщества или группы, отказ общаться, удаление из «списка

[12] *Willard N. E.* Cyberbullying and Cyberthreats: Responding to the Challenge of Online Social Aggression, Threats, and Distress. Champaign, 2007.

[13] *Kowalski R. M., Limber S. P., Agatston P. W.* Cyberbullying: Bullying in the digital age. Chichester, 2011.

[14] *Lisson M.* Out-of-Control Gossip on Juicy Campus Web Site. URL: http://abcnews.go.com/oncampus/story?id=5919608#.ULtYHWdOehU (дата обращения: 07.08.2016).

друзей». Снижает самооценку жертвы, может переживаться как социальная смерть.

Кибersталкинг (продолжительное домогательство и преследование). Использование средств электронной коммуникации для систематического преследования кого-либо. Сопровождается угрозами и домогательствами. Стыд или страх могут вызывать так называемые «сексты» — сообщения с вложением фото- и видеоматериалов с обнаженными и полуобнаженными людьми. Длительное и непрерывное преследование может привести человека к мысли о самоубийстве.

Открытая угроза физической расправы. Прямые или косвенные угрозы убийства кого-либо или причинения телесных повреждений.

Хеппислепинг. Публикация в сети видеозаписей физического насилия или хулиганского нападения. Используется для усиления чувства унижения у жертвы преследования.

Киберсуицид (согласованные самоубийства). Одна из новейших интернет-угроз, зафиксированных в различных странах мира. Подростки посредством социальных сетей договариваются о совместном самоубийстве, своего рода флешмоб самоубийц. Обоснованием такого поведения является утверждение, что совместный уход из жизни проще, чем самоубийство в одиночестве.

Кибербуллинг является самым опасным видом кибер-агрессии, так как может нанести не только психический, эмоциональный, но и физический вред: психическое расстройство, нарушение психического развития, появление депрессии, потеря социальных контактов, мысли о суициде[15]. В научной литературе все чаще можно встретить термин «буллицид», означающий гибель жертвы буллинга.

Известно, что основное количество участников кибер-травли (как агрессоров, так и жертв) приходится на подростковый возраст (11–16 лет), характеризующийся высокой чувствительностью к любым социальным неудачам. По статистическим данным исследования «Дети России онлайн», 23% интернет-активной молодежи РФ являются жертвой буллинга онлайн или оффлайн[16]. По словам политолога У. Парфентьева, «российской особенностью является тот факт,

[15] Бочавер А., Хломов К. Буллинг как объект исследований и культурный феномен // Психология. Журнал Высшей Школы Экономики. 2013. № 3. С. 149–159.

[16] *Солдатова Г., Зотова Е.* Агрессоры и жертвы. Буллинг в России становится серьезной проблемой общения в сети // Портал «Дети России онлайн». URL: http://detionline.com/assets/files/journal/11/issl11.pdf (дата обращения: 07.08.2016).

что кибертравля нередко осуществляется по социальным или национальным мотивам, фактически представляя собой разновидность экстремистских действий»[17].

По мнению психологов, жертвами кибербуллинга обычно становятся дети, которые чаще всего преследуются сверстниками и в реальной жизни: уязвимые и не уверенные в себе, по сравнению со своими сверстниками имеющие какие-то отличия в поведении, во внешнем виде, в происхождении, состоянии здоровья[18], они же впоследствии чаще всего становятся агрессорами интернет-травли[19].

Опасность кибербуллинга, как и иных форм кибер-агрессии, обусловлена особенностями виртуальной коммуникации: большой степенью анонимности, наличием практически неограниченной аудитории, возможностью действовать удаленно и в любое время, возможностью подделки цифровых данных, возможность скрываться за ложными идентичностями. Агрессоры, как правило, до конца не осознают степень своего асоциального поведения и, рассчитывая на анонимность, не предполагают какую-либо ответственность за свои действия. Такое поведение в области современной психологии получило название «феномен социального растормаживания (disinhibition)», когда люди, не опасаясь потенциального наказания и неодобрения, позволяют себе гораздо больше, чем привыкли в обычной жизни, где они несут ответственность за свои поступки и высказывания[20].

Астротурфинг

Еще одним видом кибер-агресии является астротурфинг — искусственное формирование общественного мнения или эмуляция общественной поддержки путем масштабного комментирования в среде интернет-коммуникаций с использованием особого программного обеспечения и/или специально нанятых пользователей. Применяется для вытеснения мнения реальных людей на веб-форумах, для организации поддельных кампаний в интернете, которые создают впечатление,

[17] *Парфентьев У.* Кибер-агрессоры // Дети в информационном обществе. Портал «Дети России онлайн». URL: http://detionline.com/assets/files/journal/2/threat2_2.pdf (дата обращения: 07.08.2016).

[18] *Kowalski R. M., Limber S. P., Agatston P. W.* Cyberbullying: Bullying in the digital age. Chichester, 2011.

[19] Heirman, W., Walrave, M. Cyberbullying: Predicting Victimisation and Perpetration / Children & Society Volume 25, 2011. Pp. 59–72.

[20] *Бочавер А., Холмов К.* Кибербуллинг: травля в пространстве современных технологий // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2014. Т. 11, № 3. С. 177–191.

что большое количество людей требуют чего-то конкретного, либо выступают против чего-либо. Для достижения своих целей астротерферы нередко используют троллинг для дискредитации каких-либо неугодных заказчику идей.

Вышеперечисленные формы кибер-агрессии не исчерпывают всего разнообразия девиантного поведения в виртуальной среде, однако их опасность для пользователей интернет-пространства очевидна. Популяризация виртуальных коммуникативных технологий, глобальная вовлеченность все большего количества людей, и особенно подростков, в сетевое взаимодействие, их участие в различных онлайновых группах, возрастание социальной роли виртуального общения, низкая информированность об информационных угрозах создают благоприятные условия для повсеместного распространения троллинга, кибербуллинга и астротурфинга.

Информационные угрозы в свете православного пастырского душепопечения

Как было отмечено выше, виртуальное пространство, постепенно меняющее наше восприятие мира, кардинально расширяет пространство и возможности общения, но в то же время приносит с собой и многочисленные проблемы, а в духовном плане и новые соблазны и искушения. Одна из актуальных задачей пастырского душепопечения на сегодняшний день — информировать паству о том, как с пользой применять цифровые технологии и предостерегать от негативных явлений, которые могут быть вызваны неразумным и бесконтрольным использованием интернета.

До взрослых интернет-пользователей необходимо донести, что одна из серьезных проблем современного человека, негативно сказывающаяся на его духовной жизни, — это постоянные информационные перегрузки.

Современный человек оперирует огромными объемами входящей информации, и зачастую в очень сжатые сроки он вынужден анализировать и выбирать ту информацию, которая удовлетворяет его актуальные потребности. День изо дня он перегружает организм и психику, что приводит к неврозам, стрессу, депрессиям и, как следствие, к снижению общего жизненного тонуса и неспособности к духовной жизни. Выходом из сложившейся ситуации может стать самоконтроль и приобретенное умение селективного восприятия информации, избегание

так называемого «спама», навык распознавания личностно-значимой информации. Для христиан все чаще становится частью постового воздержания сознательное ограничение пользования интернет-технологиями, которое, как правило, не означает полного отказа, а лишь разумное творческое использование тех возможностей и инструментов, которые предоставляет нам современная техника.

Не отрицая широких возможностей, предоставляемых нам информационными технологиями, необходимо обращать внимание социально-активной паствы на то, что интернет таит в себе многочисленные угрозы, имеющие негативные последствия для личностного роста, профессиональной деятельности, психофизического здоровья и личной безопасности пользователей. Особо следует предостеречь от необдуманного размещения в сети личных данных — стать жертвой преступления или попасть под деструктивное воздействие других пользователей может каждый.

Как было сказано выше, человек в виртуальной среде отождествляет себя с текстом, поэтому стоит обратить внимание также на способ общения в сети, на соблюдение так называемого «сетевого этикета», на недопустимость в беседе грубого общения, оскорблений, перехода на личности.

Особенно важно, с нашей точки зрения, развивать у родителей ответственное отношение к тому, как их дети используют цифровые технологии. Несовершеннолетние являются активными пользователями интернета — возраст пользователей снижается до трехлетнего возраста, при этом контроль со стороны родителей и взрослых, к сожалению, оказывается минимален. Культура сетевой безопасности детей в России пока недостаточно сформирована. «Практически все родители отмечают, что действительно интернет представляет собой потенциальную угрозу для психологической безопасности детей, многие родители называют риски интернета. Но при этом большая часть родителей не считает необходимым каким-либо специальным образом обучать детей безопасному использованию интернета… Наиболее эффективными приемами защиты ребенка в сети интернет считают родительский контроль и специальные программы ограничения доступа, не уделяя должного внимания необходимости обучения ребенка безопасному использованию сети интернет, общению с ребенком на тему интернета»[21].

[21] *Баранова Ю.* К вопросу об информационно-психологической безопасности детей и подростков в сети интернет // Социальная психология и общество. 2012. № 4. С. 122–129.

Если взрослые могут определить, насколько правдива и полезна информация, то дети, в силу небольшого жизненного опыта, не в силах это сделать, а посему манипулирование их сознанием представляет серьезную угрозу. Данная опасность имеет множество точек воздействия, в том числе: незаконный контакт, сексуальное домогательство ребенка, кибер-преследование во всех его видах, доведение до суицида, что для христианина особо трагично.

Необходимо научить ребенка осторожности в сети. Родители должны объяснить детям, что любая личная информация может быть использована агрессорами против них, поэтому не следует размещать в открытом доступе свой номер телефона и подробную личную информацию.

Родителям можно рекомендовать чаще заходить на страничку своего ребенка в социальных сетях, изучать, что его интересует, ссылки на какие фильмы и музыку он публикует, о чем сам пишет. Это в любом случае поможет наладить контакт с подростком, а нередко и избежать беды.

Безусловно, информационная среда оказывает огромное влияние на формирование личности ребенка. Для того чтобы это влияние имело положительные, а не отрицательные результаты, родителям необходимо больше внимания уделять тому, чем именно заняты их дети, и направлять их деятельность в нужное русло. Компьютер, планшет, интернет и иные технологии могут, конечно, быть помощниками в получении информации или развитии новых умений, но не более.

Необходимо контролировать и лимитировать время, проводимое детьми в сети и за компьютером, но полностью запрещать пользоваться «гаджетами» не следует, так как это сделает ребенка выключенным из его социальной среды. С особой внимательностью нужно следить, чтобы у ребенка не развилась зависимость от интернета. Это актуальная пастырская проблема, требующая решения[22].

Мы убеждены, что современный пастырь должен знать о проблеме кибербуллинга, о методах профилактики и защиты от интернет-агрессии, чтобы своевременно оказать малолетним жертвам и их родителям посильную помощь, поддержать и, если назрела необходимость, направить к специалистам-психологам.

[22] *Давид Шарашенидзе, прот.* Зависимость молодежи от Интернета сужает ее духовные горизонты, но нельзя запрещать компьютер // Портал «Православие и мир». Дата обновления: 07.05.2015. URL: http://www.pravmir.ru/protoierey-david-sharshanidze-zavisimost-molodezhi-ot-interneta-suzhaet-ee-duhovnyie-gorizontyi-no-nelzya-zapreshhat-kompyuter/ (дата обращения: 07.08.2016).

Священнику непросто по косвенным признакам определить, что ребенок подвергся интернет-агрессии. Это скорее могут сделать родители. Есть несколько симптомов того, что подросток стал жертвой кибербуллинга:

– поведение ребенка резко изменилось, он становится раздражительным, неадекватно реагирует на бытовые неприятности, уходит в себя;

– он намного реже или, наоборот, слишком часто заходит в соцсети, старается открывать персональные страницы, когда никого рядом нет, вздрагивает от сигналов о новом сообщении, при этом уединяется, иначе реагирует на телефонные звонки;

– он отказывается посещать школу.

Часто дети пытаются скрыть факты электронного преследования, так как, помимо прочего, многие родители, узнавшие, что их ребенок подвергается электронному насилию, сразу лишают его доступа к сети, чтобы прекратить поток сообщений от преследователя. Однако отсутствие доступа к электронной коммуникации практически аннулирует социальную жизнь ребенка. Для него страх лишения компьютера превышает даже страх от продолжения травли.

Так что же в этом случае должны делать родители?

Во-первых, необходимо принять меры к тому, чтобы все оскорбительные сообщения были удалены. Для этого можно заблокировать агрессора, написать жалобу модератору или администрации сайта, потребовать удалить страничку. В случае навязчивых звонков на сотовый телефон надо связаться с оператором сети либо сменить номер.

Во-вторых, следует пообщаться с классным руководителем или администрацией школы, если агрессор учится с ребенком в одном учебном заведении. Возможно, стоит отдельно обратиться также в правоохранительные органы и предоставить доказательства травли (сообщения, видео и т. д.). Можно обратиться дальше, в структуре МВД есть Управление «К», борющееся с преступлениями в сфере информационных технологий.

В-третьих, очень важно наладить доверительные отношения с ребенком, научить его не бояться и не стыдиться обращаться к близким людям, опираться на реальные отношения. Не менее важно помочь ребенку выстроить психологическую защиту, научить его правильно реагировать на обидные слова или действия других пользователей, не отвечать сразу, в порыве гнева, на грубости, отложить и обдумать свой ответ. А лучше совсем прекратить всякое общение с агрессором.

Заключение

Интернет и остальные современные информационно-коммуникативные технологии играют все большую роль в повседневной жизни современного человека: значительная часть социальной активности современного общества реализуется посредством использования сети интернет. Поколение конца XX — начала XXI веков, выросшее в тесном контакте с персональными компьютерами и сотовой связью, отличается от предыдущих поколений мировоззрением, структурой самосознания личности и мотивационно-потребностной сферы в моральном, психологическом и духовно-нравственном плане[23]. Поэтому в задачи современной науки входит всестороннее изучение этой новой реальности современного человека.

Результаты исследований специалистов в области психологии, социологии, педагогики, философии, языкознания и мн. др. позволяют судить о разнообразии и неоднозначности влияния, оказываемого информационными технологиями на личность. В зависимости от целей, мотивации и условий деятельности многочисленные сетевые средства могут быть использованы не только как средство ухода от реальности в виртуальный мир, но и как своеобразная творческая лаборатория, позволяющая приобрести новые навыки и опыт.

Под действием информационной среды многочисленные социальные проблемы общества получили новый виток развития — деструктивное поведение людей, агрессия и хулиганство стали частью виртуального мира. К сожалению, среди большинства интернет-пользователей редко практикуется анализ происходящего в сети, до сих пор не разработана внятная «система безопасности» поведения в интернете и отчетливые этические стандарты. В связи с этим регулярно происходят неприятные, а иногда и трагические ситуации.

Угрозы информационно-психологической безопасности либо подрывают личностную целостность (виртуализация личности, интернет-зависимость, эмоциональные и поведенческие нарушения), либо непосредственно действуют на состояние защищенности личности (кибер-агрессия, сексуальные домогательства, различные виды девиантного поведения в сети).

[23] *Плешаков В.* Киберонтология и психология безопасности информационной сферы: аспект киберсоциализации человека в социальных сетях интернет-среды // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2010. Вып. 4 (19). С. 131–141.

Представляется крайне важным, особенно для детской аудитории, прививать осознанное отношение к своему поведению в интернете и последовательно доносить систему мер предосторожности, чтобы избежать или снизить риск того, что ребенок окажется в роли жертвы или инициатора кибер-агрессии.

Вопросы информационной и психофизической безопасности в области виртуальной коммуникации, безусловно, затрагивают и область пастырского душепопечения. Для помощи своей пастве священнику надо разбираться в основных вопросах виртуальной коммуникации, знать ее сильные и слабые стороны, понимать искушения и угрозы, предостерегающие пользователей современных технологий и уметь помочь человеку, попавшему в интернет-зависимость или ставшему жертвой интернет-агрессии. Важно понять, что необходимо учиться использовать информацию и способы ее получения во благо.

Источники и литература

1. *Chibbaro J. S.* School counselors and the cyberbully: interventions and implications. Professional School Counseling, 11 (1), 2007. Pp. 65–67.

2. *Giumetti G. W., McKibben E. S., Hatfield A. L., Schroeder A. N., Kowalski R. M.* Cyberincivility @ work: The new age of interpersonal deviance. Cyberpsychology, Behavior and Social Networking, 15, 2012. Pp. 148–154.

3. *Heirman, W., Walrave, M.* Cyberbullying: Predicting Victimisation and Perpetration / Children & Society Volume 25, 2011. Pp. 59–72.

4. *Kowalski R. M., Limber S. P., Agatston P. W.* Cyberbullying: Bullying in the digital age. Chichester, 2011.

5. *Lisson M.* Out-of-Control Gossip on Juicy Campus Web Site. URL: http://abcnews.go.com/ oncampus/story?id=5919608#.ULtYHWdOehU (дата обращения: 07.08.2016).

6. *Smith P. K., Mahdavi J., Carvalho M., Fisher S., Russel S., Tippett, N.* Cyber bullying: Its nature and impact in secondary school pupils. Journal of Child and Psychiatry, 49, 2008.

7. *Surratt C.* Netaholics? The creation of a pathology. NY, 1999. Цит. по: *Бабаева Ю., Войскунский А., Смыслова О.* Интернет: воздействие на личность // Гуманитарные исследования в Интернете. М., 2000. С. 11–39.

8. *Willard N. E.* Cyberbullying and Cyberthreats: Responding to the Challenge of Online Social Aggression, Threats, and Distress. Champaign, 2007.

9. *Бабаева Ю., Войскунский А., Смыслова О.* Интернет: воздействие на личность // Гуманитарные исследования в Интернете. М., 2000. С. 11–39.

10. *Баранова Ю.* К вопросу об информационно-психологической безопасности детей и подростков в сети интернет // Социальная психология и общество. 2012. № 4. С. 122–129.

11. *Бочавер А., Хломов К.* Буллинг как объект исследований и культурный феномен// Психология. Журнал Высшей Школы Экономики. 2013. № 3. С. 149–159.

12. *Бочавер А., Холмов К.* Кибербуллинг: травля в пространстве современных технологий // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2014. Т. 11, № 3. С. 177–191.

13. *Виноградова Т.* Специфика общения в Интернете // Русская и сопоставительная филология: лингвокультурологический аспект. Казань, 2004.

14. *Войскунский А.* Социальная перцепция в социальных сетях // Вестник Московского университета. 2014. № 2 .

15. *Давид Шарашенидзе, прот.* Зависимость молодежи от Интернета сужает ее духовные горизонты, но нельзя запрещать компьютер // Портал «Православие и мир». Дата обновления: 07.05.2015. URL: http://www.pravmir.ru/protoierey-david-sharshanidze-zavisimost-molodezhi-ot-interneta-suzhaet-ee-duhovnyie-gorizontyi-no-nelzya-zapreshhat-kompyuter/ (дата обращения: 07.08.2016).

16. *Еремина Е., Калинина Ю., Заплатина Е., Лопатин Д.* Информационные угрозы коммуникационного характера // Психолого-педагогический журнал Гаудеамус. 2012. № 2 (20). С. 124–125.

17. *Лоскутова В.* Интернет-зависимость как форма нехимических аддиктивных расстройств: дисс. … канд. мед. наук. Новосибирск, 2004.

18. *Парфентьев У.* Кибер-агрессоры. // Дети в информационном обществе. Портал «Дети России онлайн». URL: http://detionline.com/assets/files/journal/2/threat2_2.pdf (дата обращения: 07.08.2016).

19. *Плешаков В.* Киберонтология и психология безопасности информационной сферы: Аспект киберсоциализации человека в социальных сетях интернет-среды // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2010. Вып. 4 (19). С. 131–141.

20. *Сидоров Д.* Архиепископ Охридский Иоанн: Благодаря современным технологиям мы смогли рассказать о своей правде // Портал «Православие и мир». Дата обновления: 20.05.2015. URL: http://www.pravmir.ru/arhiepiskop-ohridskiy-ioann-blagodarya-sovremennyim-tehnologiyam-myi-smogli-rasskazat-o-svoey-pravde/ (дата обращения: 07.08.2016).

21. *Солдатова Г., Зотова Е.* Агрессоры и жертвы. Буллинг в России становится серьезной проблемой общения в сети // Портал «Дети России онлайн». URL: http://detionline.com/assets/files/journal/11/issl11.pdf (дата обращения: 07.08.2016).

22. *Солдатова Г., Зотова Е.* Зона риска: Российские и европейские школьники: проблемы онлайн-социализации. Результаты исследования «Дети России онлайн». Дети в информационном обществе, 7. URL: http://detionline.com/assets/files/ journal/7/ 12research_7.pdf (дата обращения: 07.08.2016).

23. *Шапкин С.* Компьютерная игра: новая область психологических исследований // Психологический журнал. Т. 20, 1999. С. 86–102.

Hieromonk Tikhon (Anatoly Vasil′yev). **Negative Aspects of Virtual Communication ant its Pastoral Appraisal.**

The article describes psycholinguistic features of virtual communication, both negative and positive aspects of its influence on digital content consumers, adults and children alike. It also focuses on the phenomenon of cyber-addiction and on the variants of deviant behavior in the digital world, such as internet-addiction, cyber-stalking, internet-aggression, as well as discusses possible ways of dealing with that actual problem, giving it a theological appraisal.

Keywords: virtual communication, anonymity, internet-addiction, internet addiction disorder, cyberbullying, trolling, astroturfing, cyber-stalking.

Hieromonk Tikhon (Anatoly Aleksandrovich Vasil′yev) — Master of Theology, graduate student at the Department of Practical Church Studies at Saint Petersburg Theological Academy, resident of the Moscow Metochion of Holy Trinity St. Sergius Laura (tihonptsl@mail.ru).

Н. С. Вакуленко

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В ДУХОВНОМ ИЗМЕРЕНИИ

В данной статье межкультурная коммуникация понимается в самом широком смысле как взаимодействие носителей разных культур и как система с триадным иерархическим строением (системооформляющим, системой per se и системоразрущающим) и с внеположенным этой системе Оформляющим началом, которое онтологически укоренено, не доступно анализу и неопределимо по своей сути. Оформляющее самой системы сродни внеположенному Оформляющему как его отражение — подобие. Система «в себе» также сродни Оформляющему как его отражение — образ. Такое «сродство» — по образу и подобию — онтологично по признаку творения. Основная задача системы — оставаться открытой Оформляющему (Источнику). В этом случае в процессе взаимодействия (коммуникации) происходит «узнавание» другого через «выход» системного Оформляющего в общий Источник, оформляющий этот процесс во всех его составляющих, животворящий, одухотворяющий его, что является решающим для достижения положительного результата, в частности в межкультурной коммуникации.

Ключевые слова: межкультурная коммуникация, духовное, анализ, анализируемое, неанализируемое, иерархическая триада, оформляющее системы, система per se, системоразрушающее, Оформляющее (Источник), онтологичность, трансцендентность.

1. Введение

Исследования в области межкультурной коммуникации обширны и детальны, но, несмотря на пристальный научный интерес, единое определение этого понятия до сих пор не выработано. Существуют разные теории межкультурной коммуникации с детальными разработками концептуального аппарата и практических приложений.[1] В своих исследованиях межкультурной / кросскультурной / межэтнической коммуникации

Наталия Сергеевна Вакуленко — кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии (nsvac@mail.ru).

[1] См. любой учебник по данной теме, напр., *Гузикова М. О., Феофанова П. Ю.* Основы теории межкультурной коммуникации. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. 124 с. URL: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/34793/1/978-5-7996-1517-8.pdf , или, напр., сайт «Студопедия». URL: http://studopedia.org/1-85024.html, или сайт www.Grandars.ru. URL: http://www.grandars.ru/college/sociologiya/teorii-mezhkulturnoy-kommunikacii.html (дата обращения: 1.09.2016).

специалисты, как правило, определяют понятия культуры, субкультуры, коммуникации и все связанные с ними понятия; выделяют в зависимости от своих теорий *формы* межкультурной коммуникации (прямая, косвенная, опосредованная и непосредственная); ее *контексты* (внутренний и внешний), *уровни* (макро- и микро- или другие, связанные с уровнем межкультурной компетенции), *характеристики* (этническая, религиозная принадлежность, географическое расположение, экономическое состояние, демографические, социальный статус членов)[2] или другие особенности, основанные на том, что ценность может быть распределена по шести измерениям культуры: власть (равенство против неравенства), коллективизм (против индивидуализма), избегание неопределенности (против толерантности к неопределенности), «мужской» тип (против «женского»), стратегическое мышление и потворство своим желаниям (против сдержанности)[3]. Говорят о моделях (линейная, интерактивная или круговая, транзакционная), элементах и свойствах коммуникации, об аспектах коммуникации (информационный, интерактивный, гносеологический, аксиологический, нормативный, семиотический, практический)[4], о системных аспектах понятий «культура», «коммуникация» и «межкультурная коммуникация», о культурологии, культурной коммуникации, о концепте как основной единице культурной и межкультурной коммуникации, о концептосфере[5]; рассматривают понятия «свой»/«чужой» и т. д.

О духовности же или духовном аспекте часто говорится почти между делом и чаще всего в смысле «духовная культура», ценность,

[2] Подробнее см. теорию высоко- и низкоконтекстуальных культур Э. Холла и теорию культурной грамотности Э. Хирша; напр., сайт www.Grandars.ru. URL: http://www.grandars.ru/college/sociologiya/mezhkulturnaya-kommunikaciya.html (дата обращения: 1.09.2016).

[3] Подробнее см. теорию Герта Хофстеде (Geert Hofstede); напр., Хофстеде Г. (Маастрихт, Нидерланды) «Модель Хофстеде в контексте: параметры количественной характеристики культур» (перевод В. Б. Кашкина). URL: http://lse2010.narod.ru/olderfiles/LSE2014pdf/LSE2014Hofstede.pdf (дата обращения: 1.09.2016), или сайт World Speaking . URL: http://news.telelangue.com/ru/2011/10/hofstede-cultural-theory (дата обращения: 1.09.2016).

[4] См., напр., *Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.* Основы межкультурной коммуникации: учебник для вузов. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. 352 с. Раздел «Модели коммуникационных процессов». URL: http://www.countries.ru/library/intercult/mkk.htm или http://www.countries.ru/library/intercult/mkmod.htm (дата обращения: 1.09.2016).

[5] См., напр., Межкультурная коммуникация: учебное пособие / Коллектив авторов. Нижегородский государственный лингвистический университет, Одесский государственный университет (Украина), Университет г. Линца (Австрия), университет Париж VIII (Франция). Сайт «Библиотека ГУМЕР Языкознание». URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/m_komm/index.php (дата обращения: 1.09.2016).

характеристика личности или культуры, религиозность, вера, а также в связи с прикладными ситуациями разного рода терапии, обучения, духовного руководства, разрешения конфликтов, описания субкультур (в частности монашеской[6]) и т. п.

«В современной философской и культурологической литературе термин «духовность» достаточно часто употребляется в разных смыслах, в зависимости от мировоззрения автора… Однако целостная комплексная проработка вопросов, связанная с пониманием духовности, отсутствует»[7]. Достаточно подробный анализ понимания и подходов к изучению духовности представлен С. Б. Токаревой, считающей, что «собирательный характер понятия "духовная жизнь" не позволяет решить вопрос о природе и сущности духовности, которая является не стороной, а интегральной характеристикой человеческого существования. Аналитическое разложение феномена духовности на отдельные структурные компоненты разрушает ее специфику, так как ни один взятый изолированно компонент духовного опыта — будь то духовные ценности, или эстетические идеалы, или убеждения — не является сам по себе "духовностью"».[8] При этом предлагается собственное определение духовности как «возникающей в результате обращенности к духовной реальности соразмерности человека с духом как надыиндивидуальной идеальной сущностью, которая и задает меру человеческого в человеке»[9], т. е. духовность понимается как «свойство соответствия» человека.

В данной статье межкультурная коммуникация понимается в самом широком смысле как взаимодействие носителей разных культур[10] и предлагается взгляд на духовную составляющую как на неотъемлемую часть

[6] *Печатнов В. В.* Православная монашеская культура и межкультурный диалог // Межкультурная коммуникация: современная теория и практика (Материалы VII Конвента РАМИ сентябрь 2012 г.): научное издание. ЗАО «Издательство "Аспект Пресс"», 2013. 288 с. С. 185–191. URL: http://mgimo.ru/files2/y05_2013/238120/rami2_intercult.pdf (дата обращения: 1.09.2016).

[7] *Ковалева Г. П.* Категория «духовность» в философии Н. А. Бердяева. // Вестник КемГУКИ, 22/2013. С. 179–189. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/kategoriya-duhovnost-v-filosofii-n-a-berdyaeva (дата обращения: 1.09.2016).

[8] *Токарева С. Б.* Проблема духовного опыта и методологические основания анализа духовности. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. 256 с. С. 8. URL: http://window.edu.ru/resource/802/25802 (дата обращения: 1.09.2016).

[9] *Токарева С. Б.* Проблема духовного опыта и методологические … С. 182–183.

[10] В свете используемых в межкультурной коммуникации понятий «свой» и «чужой», а также понятия «субкультура» вполне возможно под указанное определение подвести общение человека с самим собой как с «другим» («чужим»), носителем некоей «иной» культуры (субкультуры).

межкультурной коммуникации (впрочем, как и коммуникации в целом, языка и т. п. системных явлений), в значительной мере определяющую ее результат. Духовная составляющая является определяющей для всех явлений, включающих в свое пространство человека, тайна которого (человека) «в том, что ... он не объясним из природы»[11], «человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему»[12].

Знание человека говорит ему о наличии в нем «начала иного, вечного бытия», и о действии «(хотя и замутненном чувственной ограниченностью и слабостью) некоей сверхмирной, божественной силы.... Это самоочевидное внутреннее бытие ... впервые опознал и описал блаженный Августин: «В отношении этого бытия ... нас не смущает никакая возможность смешения истины с ложью. Ибо мы не прикасаемся к нему, как к тому, что лежит вне нас».[13] Онтология определяет главную цель общения человека с человеком, человека с собой и т. д. Таким образом, анализ духовной составляющей невозможен[14]: она трансцендентна, онтологична по своей сути; следовательно, невозможно ее определение; о ней можно говорить только опосредованно (даже если информация получена в откровении) из-за системной ограниченности языковых средств выражения.

2. Анализ. Формализация

Необходимо отметить, что занимаясь анализом чего-то, мы интуитивно действуем на системном уровне, т. е. настраиваемся в итоге получить в том или ином виде систему — иначе анализируемое не являлось бы чем-то целостным. Анализ (т. е. разложение анализируемого на составные части с целью прояснения его в полном объеме) представляет собой формализацию. Однако анализировать можно всё, но не всё формализуемо в одинаковой степени и не всё формализуемо.

Анализ приводит к выделению в анализируемом (коммуникации[15] (в данном случае межкультурной)) его анализируемой и не анализируемой

[11] *Бердяев Н. А.* Царство Духа и Царство Кесаря // Судьба России. М.: Сов. писатель. 1990. С. 224–334. С. 245.

[12] *Там же.* С. 242.

[13] *Франк С. Л.* Смысл жизни // Православная электронная библиотека PRAVMIR.RU . URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1431 (дата обращения: 1.09.2016).

[14] Можно «видеть» какие-то ее проявления, формы реализации и последствия этого, однако, всё это — только свидетельства ее существования.

[15] Предпочтительнее было бы сказать ‘общении’. Вопрос отличия коммуникации от общения здесь не рассматривается; данные понятия используются здесь как взаимозаменяемые.

составляющих. Собственно говоря, не анализируемое не входит по сути в состав анализируемого и поэтому не может считаться его составляющей. Оно *per se* недоступно анализу. Оно есть *Оформляющее* начало системы, которое укоренено в онтологическом и потому не анализируемо. Оно является общим для всех систем любого толка. Так, довольно часто, когда в ситуации межкультурной коммуникации достигается результат, нам не понятно, каким образом он достигнут. Часто всё говорит об обратном — о невозможности достижения положительного результата, однако, коммуникация «проходит» и нас это изумляет, и мы понимаем, что в конечном счете это свершилось не нашими силами. Примером может служить положительное разрешение ситуации культурного шока.

Анализируемое — это система с ее элементами и структурой.[16] В нем действительно выделяются две части: система в «чистом виде» и «издержки» — «исключения» из системы, т. е. то, что «не вписывается» в систему (причиной чего является несовершенство анализируемого в силу несовершенства (падшести) этого мира). Такого рода описания межкультурной коммуникации представлены, например, моделями коммуникации.[17] Системой в чистом виде будут предлагаемые авторами построения, а «лишним» — те элементы «несовпадения» составляющих систем, которые препятствуют полному синтезу этих составляющих в единое целое, ведут к дисгармонии в системе или даже приводят к разрушению сложившегося единства (отрицательному результату функционирования). Пример в межкультурной коммуникации — ситуация культурного шока с отрицательным исходом. Надо сказать, что системе внутренне присуща *оформляющая* функция. Она сродни Оформляющему как его отражение — подобие. Система «в себе» также сродни Оформляющему как его отражение — образ. Такое «сродство» — по образу и подобию — онтологично по признаку творения.

В данной работе нас интересует действие Оформляющего (Системообразующего) и оформляющего (системообразующего) начал, которые обеспечивают жизнедеятельность системы, иными словами — животворят ее в онтологическом смысле.

[16] В межкультурной коммуникации особенность состоит в том, что эта система по сути является синтезом двух или более равно самостоятельных систем.

[17] *Зинченко В. Г.* Словарь по межкультурной коммуникации: Понятия и персоналии / В. Г. Зинченко, В. Г. Зусман, З. И. Кирнозе, Г. П. Рябов. М.: Флинта: Наука, 2010. 136 с. С. 44.

3. Оформляющее — системообразующее

Основное свойство системы — ее способность не замыкаться на себе, быть открытой (не в кибернетическом смысле[18]) животворящему источнику, что обеспечивается оформляющим во взаимодействии с Оформляющим. Так, будучи открытым вопрошаниям и интуициям (сверху — от Оформляющего), оформляющее системы постоянно определяет состояние системы в каждый конкретный момент. Можно сказать, что здесь сосредоточена энергия взаимотяготения, что оформляющее организует элементы (или имеет потенцию организовывать, т. е. участвовать в формировании системы). Имеющиеся в его распоряжении «средства оформления» определяют все входящие в систему (в частности, межкультурную коммуникацию) средства формализации (здесь — коммуникации), соответствующие конкретному состоянию системы. Состав первых (а значит, и вторых) может в силу открытости языковой системы пополняться; оформляющее участвует в этом процессе как отвечающее за создание и накопление всех потенциально возможных образований в системе. Свидетельством может служить возникновение неологизмов, новых терминов, новых текстов (сонет, поэма, роман, статья — до обычных клише и т. п.), форм общения в зависимости от обстоятельств, а также в определенном смысле — изменчивость языка и, если взять шире, — язык искусства. Этим обеспечивается творческая жизнедеятельность системы.

Как только система попытается замкнуться на себя (т. е., в первую очередь, будет закрыта для интуиций Сверху), так внутреннее оформляющее будет поддерживать ее в рабочем состоянии за счет собственных ресурсов. Эта работа может оказаться более или менее плодотворной в зависимости от того, сколько средств и какие средства удастся реализовать и удастся ли дополнительно активизировать оформляющее (т. е. активизировать его на самостоятельное создание новых средств формализации). Может оказаться, что будет иметь место и какое-то количество «холостых ходов» (а в пределе — только «холостой ход»), что в реальности будет соответствовать либо ошибочности выбранного метода, либо опережению им существующего состояния системы, либо «энергетической истощенности» оформляющего (после продолжительного периода «замкнутости» системы на себя), либо «молодому возрасту» системы. Такая

[18] Ср. Суздалов Е. Г. Теория систем и системный анализ / раздел «1.4. Классификация систем». СПб: СПбГУПТД. 2010. URL: kit.sutd.ru/general_pmi/meth_materials/Suzdalov_systems_analysis.doc (дата обращения: 31.10.2016).

ситуация наблюдается в случае, когда хочется или требуется в общении или исследовании высказать нечто об интуиции (или т. п.), но не находится средств (вспомним выражение «нет слов!»).

Если система работает «из себя» на себя (для себя) (рис. 1), то при взаимодействии с другой системой, работающей в том же режиме, результат процесса зависит от степени схожести систем (в плане включения в «схожесть» условий ситуации): чем менее системы схожи, тем менее удовлетворителен результат. Если же системе удается «выйти» к общему Оформляющему (даже в случае молчания — при коммуникации), то в процессе взаимодействия происходит «узнавание», которое является решающим для достижения положительного результата (рис. 2).

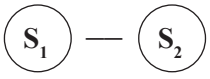


Рис. 1. Замкнутость на себе

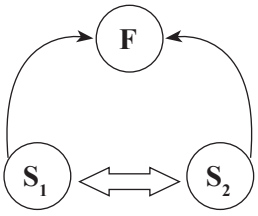


Рис. 2. Узнавание

S_1, S_2 — взаимодействующие системы

F — общее Оформляющее начало

В контексте данного рассуждения конкретное состояние системы можно назвать ее внешней формой, и тогда следует говорить о бесконечном количестве возможных внешних форм системы (в максимально статичном состоянии это соответствует синхронному срезу языка при исследовании, множеству ситуаций межкультурной коммуникации).

Внутренняя форма — глубинная форма, не выявленная и, скорее всего, не выявляемая. Однако об ее существовании говорят переменные внешние формы (как о «невыражаемой бесконечной форме»). «Бесконечная форма может быть только одна, и эта форма простейшая, отражающая во всех вещах прообраз, максимально равный всем и каждой формируемым вещам. ... Однако этой бесконечной формы ни один рассудок постичь не может. Невыразимую, ее нельзя схватить ни в одном из наименований, которые полагаются движением рассудка; ведь то, что подлежит наименованию, само есть всего лишь отображение своего собственного и ему соответствующего невыразимого первообраза».[19]

[19] *Кузанский Н.* Книги простеца // URL: http://krotov.info/library/14_n/ikolay_kuzan/anez_1_360.htm (дата обращения: 1.09.2016).

4. Заключение

В любом общении, включая и межкультурную коммуникацию, как в творческом акте, есть нечто не воспроизводимое и до конца неуловимое (даже самими участниками), и это нечто имеет преимущественную ценность в общении и, вероятно, также является причиной общения. Это главное, ценное в общении есть принципиальная тайна, которая не может быть и не должна быть познанной, так как она есть прикосновение к последней глубине самого человека, человеческой личности и в то же время — последняя, глубинная причина его бытия. Чем ближе человек подходит к этой последней глубине, т. е. к тайне своего существования, тем эта тайна делается все менее идеальной и субъективной, т. е. она, оставаясь тайной, в наибольшей степени передаваема другому в акте общения, потому что она является и его тайной (причиной его бытия).[20] Но причина «моего бытия» — это то, что «меня» больше всего интересует, и то, к чему в конечном счете сводится весь «мой» интерес. И поэтому, если не будет прикосновения к этой глубине, невозможно будет передать никакую самую элементарную *новую* информацию (а только вариации известного), так как надо сделать встречное движение, причем движение душевно-интеллектуально-волевое; у человека же этот комплекс «включается» только онтологическим интересом, источником которого является всё то же Оформляющее. То, что называется последней глубиной, не только является, но и должно быть этой тайной, поскольку любая формализация этой тайны, если бы она была возможна, неминуемо превратила бы универсальное — в единичное и общечеловеческое — в субъективное, т. е. в не воспринимаемое.

Следовательно, если нам нечто кажется этой последней глубиной и нам удается это оформить, то это свидетельствует только о том, что поиск не закончен и следует продолжать искать то, что неопределимо (а дается только в намеке), так как только навстречу этой неопределенной глубине открывается вся потенция человеческой личности и только на этом пути есть подлинное постижение нового. Именно поэтому для исследования всего системного (того, что анализируемо), что укоренено в бытийном (такого, как язык, коммуникация, искусство и т. п.), непременно необходимо учитывать тайну, отдавая себе отчет в том, что эта тайна принципиально непознаваема. Тейяр де Шарден

[20] Так, в разрешении межэтнических конфликтов — наиболее сложной ситуации межкультурной коммуникации — именно достижение этой точки является решающим.

называет эту глубину точкой Омега[21], в которой самое глубинное в человеке отождествляется с последней причиной бытия и источником жизни, т. е. с тем, что является жизнью по преимуществу; кто-то называет эту глубину интуицией; А. С. Пушкин говорит об этом всюду, где пишет о свободе, но не политической, не той, что зовется осознанной необходимостью, а о свободе тайной:

Иные, лучшие мне дороги права;
Иная, лучшая потребна мне свобода ...[22]

Иными словами, главным для достижения положительного результата в любом коммуникационном процессе является не передача информации как таковой, а совместное обращение к этой глубине — Источнику, оформляющему этот процесс во всех его составляющих, животворящему, одухотворяющему его.

Источники и литература

1. *Бердяев Н. А.* Царство Духа и Царство Кесаря // Судьба России. М.: Сов. писатель. 1990.

2. *Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.* Основы межкультурной коммуникации: учебник для вузов. / Раздел «Модели коммуникационных процессов». М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. 352 с.. URL: http://www.countries.ru/library/intercult/mkk.htm или http://www.countries.ru/library/intercult/mkmod.htm (дата обращения: 1.09.2016).

3. *Гузикова М. О., Феофанова П. Ю.* Основы теории межкультурной коммуникации. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. 124 с. URL: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/34793/1/978-5-7996-1517-8.pdf.; Сайт «Студопедия». URL: http://studopedia.org/1-85024.html; Сайт www.Grandars.ru. URL: http://www.grandars.ru/college/sociologiya/teorii-mezhkulturnoy-kommunikacii.html (дата обращения: 1.09.2016).

4. *Зинченко В. Г.* Словарь по межкультурной коммуникации: понятия и персоналии / В. Г. Зинченко, В. Г. Зусман, З. И. Кирнозе, Г. П. Рябов. М.: Флинта: Наука, 2010. 136 с.

5. *Ковалева Г. П.* Категория «духовность» в философии Н. А. Бердяева. // Вестник КемГУКИ, 22/2013. С. 179–189. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/kategoriya-duhovnost-v-filosofii-n-a-berdyaeva (дата обращения: 1.09.2016).

[21] *Шарден, П. Т. де.* Феномен человека. М.: Наука. 1987. С. 203 и далее.

[22] *Пушкин А. С.* Из Пиндемонти. ПСС в 10-ти тт. М.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. 3, с. 369. См. также «Пора, мой друг, пора», «Египетские ночи» (II глава, «Поэт идет...»), «Медный всадник» и др.

6. *Кузанский Н.* Книги простеца // Сайт: «Библиотека Якова Кротова». URL: http://krotov.info/library/14_n/ikolay_kuzan/anez_1_360.htm. (дата обращения: 1.09.2016).

7. *Межкультурная коммуникация.* Учебное пособие. Коллектив авторов. Нижегородский государственный лингвистический университет, Одесский государственный университет (Украина), Университет г. Линца (Австрия), университет Париж VIII (Франция). См. Сайт «Библиотека ГУМЕР Языкознание». URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/m_komm/index.php (дата обращения: 1.09.2016).

8. *Печатнов В. В.* Православная монашеская культура и межкультурный диалог // Межкультурная коммуникация: современная теория и практика (Материалы VII Конвента РАМИ сентябрь 2012 г.): Научное издание. ЗАО Издательство «Аспект Пресс», 2013. 288 с. URL: http://mgimo.ru/files2/y05_2013/238120/rami2_intercult.pdf (дата обращения: 1.09.2016).

9. *Пушкин А. С.* Из Пиндемонти. ПСС в 10-ти тт. М.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. 3.

10. *Суздалов Е. Г.* Теория систем и системный анализ / раздел «1.4. Классификация систем». СПб: СПбГУПТД. 2010. URL: kit.sutd.ru/general_pmi/meth_materials/Suzdalov_systems_analysis.doc (дата обращения: 31.10.2016).

11. *Токарева С. Б.* Проблема духовного опыта и методологические основания анализа духовности. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. 256 с. URL: http://window.edu.ru/resource/802/25802 (дата обращения: 1.09.2016).

12. *Франк С. Л.* Смысл жизни. // Православная электронная библиотека PRAVMIR.RU. URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1431 (дата обращения: 1.09.2016).

13. Холл Э., Хирш Э. // Сайт www.Grandars.ru. URL: http://www.grandars.ru/college/sociologiya/mezhkulturnaya-kommunikaciya.html (дата обращения: 1.09.2016).

14. *Хофстеде Г.* (Маастрихт, Нидерланды) «Модель Хофстеде в контексте: параметры количественной характеристики культур» (Перевод В. Б. Кашкина). URL: http://lse2010.narod.ru/olderfiles/LSE2014pdf/LSE2014Hofstede.pdf (дата обращения: 1.09.2016). Сайт World Speaking. URL: http://news.telelangue.com/ru/2011/10/hofstede-cultural-theory (дата обращения: 1.09.2016).

15. *Шарден, П. Т. де.* Феномен человека. М.: Наука. 1987.

Nataliya Vakulenko. **Cross-cultural Communication in the light of Spirituality.**

This article treats cross-cultural communication in the most general way as interaction of carriers of different cultures, as well as a system of hierarchical triad structure (system-forming, system per se, system-destructing) with the Forming Source external to the system. This Forming Source is transcendentally rooted, being beyond analysis and indefinable inherently. The system-forming of the system per se is akin to the external Forming as its reflection — likeliness. The system per se is also akin to the external Forming as its reflection — image. This "akinness" — in the image and likeliness — is ontological as an attribute of creation. The main task of the system is to maintain its openness to the Forming (Source), in which case "recognizing" of the other takes place when the system-forming enters the universal Source forming this process with all its constituents, life-giving, breathing spirituality into it, which is critical for achieving a positive result, including that in cross-cultural communication.

***Keywords*:** cross-cultural communication, the spiritual, analysis, the analyzable, the non-analyzable, hierarchical triad, the system-forming, system per se, the system-destructing, the Forming (Source), ontological, transcendental.

Nataliya Sergeyevna Vakulenko — Candidate of Philology, Associate Professor at the Department of Foreign Languages at St. Petersburg Theological Academy (nsvac@mail.ru).

Е. В. Иванова

ТЕОЛОГИЧНОСТЬ ПАМЯТИ В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ АВГУСТИНА

В данной статье описывается известная теория памяти раннехристианского богослова и философа, Августина Гиппонского. Мы акцентируем внимание на двух книгах — «Исповеди» и «О Троице» — в которых он описывает отношения между Творцом и человеком, и роль памяти в этом процессе. В статье рассматриваются следующие проблемы: отношение между памятью и душой, влияние платоновской теории припоминания и греховность памяти. В ней также анализируется предложенная Августином тринитарная аналогия. Учение о Троице является основным в христианстве, и оно гласит, что Бог существует в трех лицах: Отец, Сын и Святой Дух. Августин объясняет единосущность трех божественных ипостасей Троицы через образ в троичном устройстве человеческой души. Память, понимание и воля — это три способности, но одна душа, и такая структура подобна ипостасям Троицы.

Ключевые слова: Августин, память, средневековая философия, учение о душе, антропология, Платон, Троица.

Августин, важнейший представитель западной теологической мысли, принадлежит к числу тех избранных мыслителей, вклад которого в историю философии и духовную культуру трудно переоценить. В мировой науке существует огромное количество трудов, изучающих его обширное наследие. Данная статья анализирует концепт памяти в христианской антропологии Августина.

На протяжении всех Confessiones Августин полагается на память. Все сочинение в целом есть образец функционирования памяти — памяти, не ограниченной только прошлым, но включающей восприятие настоящего и ожидание будущего. «Исповедь» — гносеологически ориентированный текст, который направлен на познание Бога, и достижению этой цели способствует продолжительное, экзистенциональное самопознание: «Я стал сам для себя землей, требующей тяжкого труда и обильного пота»[1].

Елена Викторовна Иванова — старший преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (einai@yandex.ru).

[1] *Аврелий Августин.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: Renaissance, 1991. С. 252.

Следует отметить, что для гносеологии раннего Августина характерна приверженность платоновскому учению о знании как припоминании, согласно которому душа существовала до ее воплощения в теле и принесла с небесной родины знания всех наук. Речь идет об известном платоновском учении, согласно которому «искать и познавать — это как раз и значит припоминать»[2]. Душа, предсуществуя телу, пребывает в привилегированном положении, которое позволяет ей знать сокровенные истины, но, едва воплотившись, она теряет способность приобщаться к этой сокровищнице знания, которая лишь в латентном состоянии удерживается памятью. Овладеть впервые какими-либо понятиями или через обучение прийти к познанию каких-либо истин — на самом деле значит — получить назад из своей памяти то, что было утрачено. В подтверждение своей теории припоминания Платон в диалоге «Менон» приводит разговор Сократа с мальчиком-рабом, который до этого никогда не изучал математики, однако, отвечая на правильно поставленные вопросы, смог самостоятельно сформулировать теорему Пифагора.

Августин в седьмом письме к Небридию, датируемом 389 г., прибегает к авторитету Сократа, повторяя его утверждение: «То, что мы изучаем, не прививается нам, будто новое, а вызывается в память воспоминанием»[3]. О людях, которые изучают свободные науки, он говорит, что «изучая, они, несомненно, как бы выкапывают и открывают их в себе, зарытые забвением; и не удовлетворяются, и не останавливаются, пока не раскроется во всей широте и полноте лицо истины, блеск которого до известной степени уже просвечивает в тех науках»[4]. В диалоге «О количестве души» Августин возражает своему собеседнику Эводию: «Тебе кажется, будто душа не принесла с собой никакого знания, а мне кажется, напротив, что принесла все, и что так называемое учение есть не что иное, как припоминание и представление прошедшего в настоящем»[5].

Однако, «если Августин и связывал свое учение о припоминании с идеей предсуществования души, он при этом никогда не понимал

---

[2] *Платон.* Менон. Собр. соч. М.: Мысль, 1968. Т. 1. С. 385.

[3] «…non nobis ea, quae discimus, ueluti nova inseri, sed in memoriam recordatione reuocari.. » (ep. 7,2 // S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi Epistulae / Rec. et com. crit. instr. Al. Goldbacher. Vindobonae. 1895. Epp. 1–30. CSEL 34,1). Перевод наш — Е. И.

[4] *Аврелий Августин.* Монологи // Энхиридион или о вере, надежде и любви. Киев: Уцимм-пресс — Иса, 1996. С. 206.

[5] *Аврелий Августин.* О количестве души. // О бессмертии души. М.: АСТ, 2004. С. 325.

предсуществование как метемпсихоз»[6]. В своих зрелых произведениях Августин отвергает доктрину, согласно которой воспоминание каких-либо научных дисциплин знакомы нам из предшествующего существования. В трактате «О Троице» он отклоняет платоновскую идею знания как припоминания, и утверждает, что если бы правильные ответы мальчика-раба были воспоминанием вещей, которым он учился в предыдущей жизни, то «конечно же, не всякий или далеко не всякий смог бы ответить, будучи вопрошенным таким образом. Ибо не всякий был бы в прошлой жизни геометром, поскольку таковые столь редки в роде человеческом, что с трудом можно обнаружить хотя бы одного»[7].

Наличие таких знаний Августин объясняет идеей освещения ума Богом. Он утверждает, что «природа понимающего ума (mentis intellectualis) создана таким образом, чтобы в соответствии с установлением Создателя он видел то, что подчиняется естественным порядком к умопостигаемым предметам, посредством определенного бестелесного света своего рода (sui generis), подобно тому, каким образом плотский глаз видит то, что окружает его в этом телесном свете»[8]. Если необразованные люди дают правильные ответы на вопросы из области точных наук, то это означает, что в них присутствует свет Божественного разума, благодаря которому они знают эти правильные неизменные ответы.

Августин не отрицает чувственное восприятие или физическую данность как источник знания, однако познания в подлинном смысле они дать не могут. В диалоге с академическими скептиками, утверждающими, что «ничего нельзя воспринять и ничему не следует доверять», он указывает на «очевидность вещей»[9]. Мы знаем, что мы люди, а не муравьи, что наши восприятия по большей части достоверны, а вещи сами по себе не являются обманом. Мы отличаем сон от яви — ведь мы не утоляем голод пищей, съеденной во сне. Мы понимаем величину предметов — ведь мы идем по улице, не натыкаясь на вещи.

Подобно другим живым существам мы практикуем поведение, направленное на уклонение от боли. Августин отмечает то обстоятельство, что у нас имеется достаточно знаний, чтобы выжить. Казалось бы, человеческое познание представляет собой естественный процесс, наши

[6] Августин. Pro et contra. // *Майоров Г. Г.* Аврелий Августин. СПб.: РХГА, 2002. С. 592–593.

[7] *Аврелий Августин.* О Троице. Краснодар: Глагол, 2004. С. 277.

[8] Там же.

[9] *Аврелий Августин.* Против академиков // Энхиридион или о вере, надежде и любви. Киев: Уцимм-пресс — Иса, 1996. С. 56.

когнитивные способности ничем не отличаются от познавательных способностей животных. Но хотя воспринимаемый мир сам по себе не является обманом, мы должны понимать его, как указание на то, что сверх него есть что-то еще. Животные обладают только подобием знания.

Итак, хотя чувственное восприятие есть необходимый инструмент познания, Августин настаивает, что оно должно уступить место другим, нечувственным формам опыта. Сама возможность познания обусловлена чем-то еще, помимо наличия человека (того, кто воспринимает) и мира (того, что воспринимается). Самостоятельный поиск истины — не только задача невыполнимая, но и проявление тщеславия. Августин повторяет, что познание ради самих себя есть более опасное искушение, чем то, что связано с чувственным удовольствием. Всегда, описывая процесс получения знаний, он полагается на Бога.

Переход от чувственных форм опыта к сверхчувственным происходит в памяти, и, таким образом, память оказывается теологически фундированной. «И вот я не могу понять силы моей памяти, а ведь без нее я не мог бы назвать самого себя»[10]. В десятой книге «Исповеди» Августин показывает, что память дает нам возможность иметь самое разнообразное знание, будь то знание мира, знание себя или знание Бога. Память одновременно и составляет часть или аспект человеческого «я» (души) или сводит к себе то, частью чего является. Память — это именно то, благодаря чему мы называем себя «я». Тезис — «вот я, помнящий себя, я, душа»[11] — получил у Августина универсальный методологический статус.

После неудачной попытки найти Бога во внешнем мире, в способностях души, которые оживляют тело и управляют им, или в тех способностях души, которые позволяют телу чувствовать, он обращается к сокровищницам памяти[12]. Первую половину десятой книги он посвящает описанию содержимого памяти в связи с поисками Бога, и кратчайший путь к достижению этой цели пролегает через самопознание. Книга начинается с того, что ее автор задается вопросом, можно ли искать Бога, если Бог еще не познан. Ответ на этот изначальный и главный вопрос о том, как человек может познать Бога, лежит в области памяти: «Велика она, эта сила памяти, Господи, слишком велика! Это святилище величины беспредельной. Кто исследует его глубины! И, однако, это сила

[10] *Аврелий Августин.* Исповедь… С. 252.

[11] Там же.

[12] Там же. С. 243.

моего ума, она свойственна моей природе, но я сам не могу полностью вместить себя»[13].

На протяжении всей «Исповеди» Августин заглядывает в бездны памяти, чтобы найти там потерянное прошлое. Эти усилия, которые он прикладывает в процессе самопознания, являются частью его продолжительного путешествия к единому себе. Августин борется с забытьем и рассеянностью в поисках самого себя. Хоть он и пытается собраться воедино, у него так и не получается достичь этой цели: «Во всем, однако, что я перебираю, спрашивая Тебя, не нахожу я верного пристанища для души моей; оно только в Тебе, где собирается воедино пребывающее в рассеянии, и ничто во мне не отходит от Тебя»[14]. Как мы уже отмечали, всё исследование памяти и самого себя у Августина коренится в его попытке познать и созерцать Бога. Он пытается возвыситься над своей памятью, чтобы обрести Всевышнего.

Августин знает, что Бог находится «над» материальным миром. Но, вопрошая «где же» Бог, он представляет в воображении некое место. В очередном долгом душевном поиске он пытается найти Бога в памяти: «Тебя не было в моей памяти до того, как я узнал Тебя. Где же нашел я Тебя, чтобы Тебя узнать, как не в Тебе, надо мной? Не в пространстве: мы отходим от Тебя и приходим к Тебе не в пространстве»[15]. После этих изнурительных усилий Августин осознаёт, что он не может обнаружить Бога в своей памяти ни в пространственном, ни во временном Бог не существует ни в пространстве, ни во времени. Как человек, ищущий Божественную вечность, Августин находится в ненадлежащем месте и времени.

Переходя от признания вневременного и непространственного существования Бога к анализу своих попыток контролировать тело, Августин декларирует связь между рассеянностью его памяти и непокорностью его тела. Он пытается овладеть собой, собрав воедино все нужные воспоминания, которые позволяют ему фокусироваться на Боге, но достичь внимательности и полноты ума мыслитель оказывается способен, только когда он усиленно контролирует телесные побуждения. Описывая усилия по подчинению своего строптивого тела, Августин обращается к тем же понятиям «рассеянности» и «собранности», которые он использовал в своём анализе памяти: «Воздержанность делает нас собранными и возвращает к Единому, а мы ушли от него, разбрасываясь в разные

[13] Там же. С. 245.

[14] Там же. С. 278–279.

[15] Там же. С. 261.

стороны»[16]. Контроль над телом через воздержанность, а не через внимательность и созерцание, оказывается путём к единому себе. Вспомним восьмую книгу «Исповеди», в которой Чистота появляется как видение, чтобы противостоять мучающим Августина плотским желаниям. Чистота обращается к нему и призывает его дать обет безбрачия.

В десятой книге «Исповеди» Августин не случайно обращается к обсуждению важности аскезы сразу после анализа памяти и внимательности. Связывая память и контроль над телом, он полагает, что воздержание, которое помогает ему «держать в узде» его телесные побуждения, противостоит рассеянным и порочным воспоминаниям, которые отвлекают его от Бога. Августин не может использовать только свою душу или память, чтобы служить Богу, он признает значимость телесной тренировки. Контроль над чувственными порывами позволяет христианину хранить Бога в уме и памяти, а осознание собственных порочных действий и сокрушенное воспоминание о них способствуют воспитанию аскезы тела.

Со времени своего крещения Августин был убежден, что образ Божий, в соответствии которым были сотворены люди согласно книге Бытия, следует искать в бестелесной душе. Августин утверждает, что этот образ является образом не просто одного Бога, а именно образом Троицы. В трактате «О Троице» он ищет этот образ и находит его воплощенным в человеческой душе, как образ Трех Ипостасей Единого Бога. Однако следы образа Божия есть и в чувственной природе человека. Августин обнаруживает троичность «внешнего человека»[17], который состоит из внешнего, воспринимаемого глазами облика, из вызываемого ощущения и из внимания души (intentio animi), удерживающей ощущение зрения в видимом предмете, пока он видится.

Он объясняет характер работы ощущения на примере зрения. Оно состоит из трех элементов. Во-первых, из самого предмета: видимого тела, которое существует независимо от чувства. Во-вторых, из самого зрительного восприятия, принадлежащего телу и душе, и служащего последней орудием для внешнего познания. При этом в зрительном восприятии следует различать саму способность видеть и акт зрения. И, наконец, в-третьих, из внимания — интенции души, которая соединяет чувство с объектом восприятия. Затем Августин указывает на внутреннюю троичность (хотя в некотором смысле это все еще троичность «внешнего человека»), которая состоит из памяти о внешнем однажды

[16] Там же. С. 262.

[17] *Аврелий Августин.* О Троице... С. 240–241.

замеченном, объекте, внутреннего видения его сходства (идентификации видимого), и воли, направляющей наше внутреннее видение на запоминание увиденного предмета.

Далее, в десятой книге Августин выносит на обсуждение три способности ума (mens), а именно: память (memoria), понимание (intellegentia), и волю (voluntas). «Поскольку эти трое — память, понимание и воля — не суть три жизни, но одна жизнь, не суть три ума, но один ум, то из этого, разумеется, следует, что они суть не три сущности, но одна сущность»[18]. Как Ипостаси Троицы являются единым Богом, так память, понимание, и воля — едины, независимо от того, как их будут называть по отдельности. Когда об этих способностях говорят, как о существующих самих по себе, они составляют одно существо. «Когда же эти трое сгоняются в одно, то от самого [этого] *согнания* они называются *сознанием*»[19].

Память играет ключевую роль в жизни верующего человека. Ведь он не просто обязан запомнить Символ веры без понимания оного; он должен хранить в памяти события, которые символизируются и обозначаются словами, а также и любить то, что эти слова означают и предписывают. Образ Троицы в душе человека заключает в себе внутреннее слово, которое извлекается из памяти. Все знание, которым обладает душа, посредством ли чувств или через саму себя, или посредством свидетельств других людей, хранится в тайнике памяти, из которого «и рождается истинное слово, когда мы говорим то, что знаем; но это слово — прежде всякого звука и прежде всякого звукового представления»[20]. Следовательно, в человеческой душе, память есть образ Отца, и внутреннее слово походит на Слово Отца. Внутреннее слово рождается или происходит из памяти, таким образом, Сын рождается или происходит от Отца. Внутреннее слово, которое мы произносим в сердце, когда мы знаем правду, рождается как знание от знания, видение от видения, и понимание, возникающее в мышлении, от понимания, уже существовавшего в памяти, но скрытого. Любовь присутствует в понимании вместе с памятью, «потому что взгляд нашей мысли может обратиться к чему-либо, лишь вспоминая, и позаботиться вернуться к тому, лишь любя»[21].

Следует отметить, что дар памяти, по Августину, это нечто большее, чем просто способность помнить или акт воспоминания. Этот

[18] Там же. С. 237–238.

[19] Там же. С. 245.

[20] Там же. С. 368.

[21] Там же. С. 367.

дар включает в себя все когнитивные способности в целом. Понимание памяти возможно только в связи с раскрытием взаимоотношений между Творцом и человеком. Только таким образом, обращая свой взгляд внутрь себя и размышляя о собственной памяти, о ее греховности, Августин обретает Бога, самого себя, а также первопричину всякого знания. «…Он хочет помочь душе посредством ее обращения к самой себе, ощутить путем опыта, что она является образом Троицы: “Эти троицы, — говорит он, — созидаются в нас и находятся в нас, когда мы призываем себя к себе, всматриваемся, хотим узнать”. В общем, именно в тринитарном акте вспоминания о Боге, познания Бога, любви к Богу душа раскрывает себя как образ Троицы»[22].

Многие из тех идей, которые были высказаны Августином, столетия спустя явились стимулом для плодотворных исследований. Достаточно вспомнить «Память, историю, забвение» Рикера, «Историю как искусство памяти» Патрика Хаттона или «Время и бытие» Хайдеггера.

Источники и литература

1. S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi Epistulae / Rec. et com. crit. instr. Al. Goldbacher. Vindobonae. 1895. Epp. 1–30. CSEL 34,1.

2. Августин. Pro et contra. // Майоров Г. Г. Аврелий Августин. СПб.: РХГА, 2002.

3. Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: Renaissance, 1991.

4. Аврелий Августин. Энхиридион или о вере, надежде и любви. Киев: Уцимм-пресс — Иса, 1996.

5. Аврелий Августин. О количестве души. // О бессмертии души. М.: АСТ, 2004.

6. Аврелий Августин. О Троице. Краснодар: Глагол, 2004.

7. Платон. Менон. Собр. соч. М.: Мысль, 1968. Т. 1.

[22] *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия // E-LIBRA.RU // URL: http://e-libra.ru/read/327145-duhovnie-uprazhneniya-i-antichnaya-filosofiya.html (дата обращения: 10.10.2016).

Elena Ivanova. **Theologicity of memory in Augustine's Christian anthropology.**

In the present paper we describe famous theory of memory by the early Christian theologian and philosopher, Augustine of Hippo. We concentrate on "The Confessions" and on "The Trinity", in which he demonstrates the connection between Creator and the human and the power of memory in the soul in this relation. The article detects some problems, such as: the relation between memory and mind, as well as influence of Platonic view of recollection and wickedness of memory. It's also analyses Augustine's trinitarian analogies. Trinity is the core doctrine of Christianity, and it says that God exists in three Persons: Father, Son and Holy Spirit. Augustine explains the consubstantiality of the three divine persons of the Trinity through its image in the ternary scheme of the human soul. Memory, understanding, and will are three faculties, yet one mind, and this structure are similar to Trinitarian Persons.

***Keywords*:** Augustine, memory, medieval philosophy, doctrine of soul, anthropology, Plato, Trinity.

Ivanova Elena Victorovna — Senior lecturer at Saint Petersburg Theological Academy (einai@yandex.ru).

А. Ю. Митрофанов

АВАРСКИЙ КАГАНАТ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН ЯЗЫЧЕСКОГО ЭТНО-РЕЛИГИОЗНОГО КОНТЕКСТА РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ОЙКУМЕНЫ

Статья посвящена рождению Аварского каганата — военно-политического образования степных кочевников, которое служило базой для вторжений на европейские территории в течение VI-VII веков. В статье автор исследует происхождение аваров на основании гипотезы Е. Хелимского о тунгусо-манчжурском происхождении аварской знати. Также анализируются этапы отношений между Аварским каганатом и Византийской Империей в 558–568 годах.

Ключевые слова: Авары, Аварский каганат, Вархониты, Тюркюты, Тюркский каганат, Византийская Империя, Баян, «Надпись Буйлы», Надь Сент Миклош.

Авары, неожиданно извергнувшиеся из степных недр (557/558) и появившиеся у северо-восточных границ Византийской империи на исходе правления императора Юстиниана (527–565), на долгие годы стали для нее смертельной угрозой. Аварский каганат (565–822) — государство кочевников, созданное в Восточной Европе, на протяжении многих десятилетий терроризировал христианский мир, создавая принципиально новую этническую и военно-политическую ситуацию в регионе, еще далеко не пришедшем в стабильное состояние после Великого Переселения народов[1].

Авары вели перманентную войну по всему периметру своих протяженных границ, втягивая в орбиту своего влияния славянские, иранские и протобулгарские племена, превращая кочевой культурно-хозяйственный тип (КХТ) в главное средство военно-политического самоутверждения и доминирования. В данной статье мы предполагаем осветить лишь некоторые аспекты этого процесса на первоначальном этапе его развития. Цель статьи — выделить ряд особенностей рождения Аварского каганата, характеризующих это событие как одно

Митрофанов Андрей Юрьевич — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии (non-recuso-laborem@yandex.ru).

[1] *W. Pohl*, Die Awaren : Ein Steppenvolk im Europa, München, 2002, C. 18–57; *Th. Olajos*, La Chronologie de la dynastie avare de BAIAN, in Revue des études byzantines, 34 (1976), P. 151–158.

из первых духовно-исторических воплощений евразийского феномена мировой истории.

Происхождение аваров

Этническое происхождение аваров представляет собой серьезную проблему вплоть до настоящего времени. Основные мнения и гипотезы, касающиеся аварского этногенеза, можно разделить на три группы:

1. Авары являлись народом дальневосточного происхождения, предположительно монгольского или тунгусо-маньчжурского. В пользу этой гипотезы, как будто, говорит описание аварского посольства, прибывшего в Константинополь в конце 557 — начале 558 годов, из Хронографии Феофана. Послы невиданного прежде народа поразили ромеев своими длинными косами, в которые были вплетены бечёвки[2]. Подобная внешность аваров может свидетельствовать о монгольском происхождении племени. Решающим аргументом сторонников рассматриваемой теории является метод фонетической реконструкции исходного наименования аваров по материалам китайских летописей. Мнения ученых в этом вопросе расходятся. Некоторые специалисты (Паллейблэнк, С. Кляшторный) полагают, что авары представляли собой группу народа УХУАНЬ = ср. кит. АБАР, обитавшего к северу и востоку от Тянь-Шаня, бежавшего на Запад после разгрома тюркютами Жужаньского / Рураньского каганата в 552 году[3]. Точно также тюркологи (О. Притсак) пытались доказать сяньбийское происхождение сабиров[4]. В частности, как отмечает П. Голден, эта точка зрения служит дополнением концепции Паллейблэнка/ Кляшторного, в рамках которого сабиры становятся как бы предшественниками аваров. XIANBEI (鮮卑 鮮卑) = Late Han sian-pie, MC sjän pjie Early Middle Chin. sian pjiə/pji =*Särbi? *Širvi . П. Голден подробно исследовал проблему соответствия аваров жужаням / ср. кит.

[2] Theophan. Chron. A. M. 6050, Agath. Hist. I, 3, 7, Corrip. Laud. Iust. min. praef. 4–5, CXI, 262–263.

[3] *С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов.* Степные империи древней Евразии. СПб., 2005, С. 44–48.

[4] *Menges Karl Heinrich*, Altaic / Encyclopedia Iranica, 1989, O. Pritsak, "From the Säbirs to the Hungarians" in Hungaro-Turcica. Studies in Honour of Julius Németh, ed. Gy. Káldy-Nagy (Budapest, 1976), P. 18–30.

рураням, отметив цепь трансформации этнонима следующим образом: ROURAN / ABAR / AWAR / ОБРЪ[5].

2. Другие лингвисты (Е. Хелимский) выдвигают тезис, согласно которому ядром аваров было некое тунгусо-маньчжурское племя, а тунгусо-маньчжурский язык знати Аварского каганата с середины VII века уступил место булгарскому и славянскому. При этом автор гипотезы исследует немногочисленный лексический материал аварского языка, предлагая новый вариант расшифровки надписи «Буйлы» из Надь-Сент-Миклош при помощи материалов тунгусо-маньчжурских языков[6]. При всей внешней убедительности различных вариантов восстановления исходного наименования аваров, предложенного специалистами-востоковедами, сделанные ими выводы базируются исключительно на материалах фонетической реконструкции. В то же время, целый ряд географических и исторических реалий, связанных с историей Центральной Азии в VI веке, а также прямые сведения византийских источников, не позволяют выделить какую-либо приведенную гипотезу в качестве приоритетной. Выводы о происхождении аварского языка на основании этимологического анализа сохранившейся аварской лексики также не могут претендовать на историческую безусловность в виду ограниченности лексического материала.

Как отмечает Д. Кириченко, у аваров еще сохранялась традиция искусственной деформации черепа, характерная также для более ранних обитателей Европейской Скифии: сарматов и гуннов. Обработка материалов позднесарматских и гуннских погребений II–IV веков дает цифру — 88 % деформированных черепов[7]. Количество обнаруженных деформированных черепов, относящихся к аварскому периоду, постоянно увеличивается. Кроме самих аваров, данную традицию практиковали также германские племена, входившие в сферу аварского

[5] *P. Golden*, Some notes on the Avars and Rouran, in The Steppe Lands and the World beyond them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday, Iasi, 2013, P. 43–66.

[6] *Хелимский Е.* Тунгусо-Маньчжурский языковой компонент в Аварском каганате и славянская этимология. Материалы к докладу на XIII Международном съезде славистов. Любляна, 15–21 августа 2003. Гамбург, 2003, С. 3–12.

[7] *Фиртейн Б. В.* Сарматы Нижнего Поволжья в антропологическом освещении // Антропологические данные о Великом Переселении народов. Авары и сарматы. Л., 1970; *Кириченко Д.* Сарматы Венгрии по данным антропологии // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013, 3 (22); *Кириченко Д.* Сарматы Румынии по данным антропологии // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015, 1 (28); *Зайченко А. А.* Искусственная деформация черепа человека. Саратов, 2001.

военно-политического и культурного влияния, в частности лангобарды, гепиды, тюринги. Поэтому сам факт наличия традиции деформации черепа не может свидетельствовать в пользу того или иного этнического происхождения аваров[8].

Авары были в основе тюркским народом, возможно, огурами, говорившими на одном из булгарских диалектов[9]. Надпись на сосуде, из, предположительно, аварского клада Надь-Сент-Миклош (открыт в 1799 году), выполненная греческими буквами, до сего дня представляет собой объект оживленных споров: «ΒΟΥΗΛΑ • ΣΟΑΠΑΝ •ΤΕΣΗ • ΔΥΓΕΤΟΙΓΗ • ΒΟΥΤΑΟΥΛ • ΣΩΑΠΑΝ • ΤΑΓΡΟΓΗ • ΗΤΖΙΓΗ • ΤΑΙΣΗ»[10]. Указанная надпись известна как «Надпись Буйлы»[11].

Расшифровка надписи при помощи чувашского языка была предложена в качестве одного из доказательств в пользу предположения о булгарском характере языка аваров: «Князь, следовательно, так сказать, веди себя достойно! (прославься!) А вот — чаша, следовательно, опрокинь и выпей, так сказать»[12]. По мнению О. Мудрака, большое количество булгаризмов в венгерском языке обусловлено не столько мимолетными контактами между мадьярами и булгарами в эпоху семи мадьярских вождей[13], сколько отражает «аварский субстрат в Трансильвании и Паннонии»[14].

Слабой стороной гипотезы является отсутствие однозначных доказательств аварского происхождения клада из Надь-Сент-Миклош. Наличие булгарской надписи на одном из предметов может быть интерпретировано как доказательство булгарского происхождения клада. Кроме того, нельзя забывать, что авары были совершенно новым этническим

[8] *Z. Bereczki, A. Marcsik*, Artificial Cranial Deformation in Hungary. A Review, 2005, 26–29; *E. Fóthi, G. Lörinczy, A. Marcsik*, Régészeti és Antropológiai Kapcsolat az Eurázsiai Steppe és Egy Kora Avar Kori, Kárpát-Medencei Népesség Között (Elözetes Közlemény), in MFME — StudArch VI (2000), 191–198; *E. Fóthi, G. Lörinczy*, Torzított Koponyájú Népesség a Szegvár-Oromdülö Kora Avar Kori Temetöböl, in Anthrop. Közl. 41(2000), 23–39, *G. Farkas*, Macrocephalic and "Avar Period" Mongolid Anthropological Finds from Woiwodina, in Acta Biologica Szeged. 19: 1–4 (1973), P. 203–211.

[9] *A. Rona-Tás*, 1999, Hungarians and Europe in the Early Middle Ages, Budapest, 1999.

[10] Алано-древнеболгарское письмо, В. Тырново, 2010. С. 157–159.

[11] *A. Róna-Tás*, The Inscriptions of the Nagyszentmiklós Treasure, in The Gold of the Avars : The Nagyszentmiklós Treasure. The Exhibition of the Magyar Nemzeti Múzeum, 24 March — 30 Juny 2002, Budapest, 41, 120–129,

[12] *Мудрак О. А.* Аварская надпись на сосуде из клада Надь-Сент-Миклош, in Orientalia et Classica, М., 2005. Вып. 6. С. 81–103.

[13] Georg, Hamartol., Chronica, V, 2,

[14] *Мудрак О. А.* Аварская надпись на сосуде из клада... С. 81–103.

образованием на территории Европейской Скифии. Они были чужаками для кочевавших на этой территории огурских племен, вероятно, вобравших в себя остатки прежней гуннской державы.

3. Авары представляли собой смешанный союз племен, характерный для древних степных империй. Ведущую роль в этом союзе играли, с одной стороны, угры, вероятно, подвергшиеся языковой огуризации, а с другой стороны, восточно-иранские племена — остатки массагетского кочевого мира, в древности безраздельно господствовавшего в бескрайних степях Евразии. Сторонники указанной гипотезы опираются в первую очередь на свидетельство византийских историков: Менандра Протектора и Феофилакта Симокатты.

Феофилакт, секретарь императора Ираклия, приводит фрагмент о происхождении аваров из письма Тюркского кагана, адресованного императору Маврикию. Оно начиналось такими словами: «Василевсу ромеев каган, великий владыка семи племен и повелитель семи климатов вселенной»[15]. Письмо представляло собой описание побед тюрок над различными народами, рассказывало о попытке завоевать Кавказ и о междоусобице в каганате. Л. Н. Гумилев отождествлял автора письма с Кара Чурин Тардуш-ханом, сыном Истеми-кагана, — одним из главных претендентов на верховную власть во время междоусобной войны в Тюркском каганате. Как полагает Э. де ля Вассьер, адресатом Маврикия был не Тардуш-хан, а Нили-хан — один из его соперников. По мнению Д. Моравчика, письмо было отправлено Маврикию в 598 г.[16] Сам же Кара Чурин Тардуш-хан в 604 г. по сообщению Ладакской хроники, попал в засаду и был убит тибетцами[17].

В тексте, который представлен Феофилактом как письмо Тюркского кагана императору Маврикию, автор четко различает истинных азиатских аваров и псевдо-аваров. Истинные авары — это народ абар, победители сабыров, упомянутые Приском Панийским в повести о событиях 463 года[18], а спустя век исчезнувшие навеки сгинувшие в степных недрах Тюркского каганата.

Псевдо-авары — племена, которые пришли в степи Предкавказья, а затем в Восточную Европу, создав там известный нам Аварский каганат.

[15] Theophyl. Simm. Hist. VII, VII, 8.

[16] *G. Moravcsik*, Byzantinoturcica, Berlin, 1958, I, P. 41–43.

[17] *Гумилев Л. Н.* Биография тюркского хана в «Истории» Феофилакта Симокатты и в действительности // Византийский Временник. 1965. (26). С. 67–76.

[18] Prisc. Fr. XXIV, 86.

Феофилакт (Кара Чурин Тардуш-хан или Нили-хан) повествует de origine gentis Avarorum следующим образом: «*Живущие по Истру варвары ложно присвоили себе наименование аваров. Откуда они родом я пока еще не буду говорить.* <Логический разрыв повествования может свидетельствовать в пользу лакуны в тюркском оригинале письма > *После того как авары были побеждены (я опять возвращаюсь к своему рассказу), одни из них бежали и нашли убежище у тех, которые занимают Тавгаст* (по мнению Н. В. Пигулевской — Табгач) —*известный город, от тех, кого называют тюрками, он находится на расстоянии 1500 миль и сам расположен по соседству с Индией. Те варвары, которые живут около Тавгаста являются племенем очень сильным и многочисленным, а по своей величине не могут быть сравнимы ни с одним из других народов, обитающих по всей вселенной. Другие из аваров вследствие поражения низведенные до более унизительного положения остались жить у так называемых мукри. Это племя является самым близким к жителям Тавгаста. Оно очень сильно в боевых столкновениях как вследствие ежедневных упражнений, так и вследствие твердости их духа в опасностях. Совершил каган и другое предприятие и подчинил себе людей племени отер. Это одно из самых сильных племен в силу своей многочисленности и благодаря военным упражнениям в полном вооружении. Они живут на востоке, там, где течет река Тип* (по мнению Н. В. Пигулевской — Тарим)*, которую тюрки обыкновенно называют Черной. Древнейшими вождями этого племени были Уар и Хунни. Поэтому и некоторые из этих племен получили называние уар и хунни. Когда император Юстиниан занимал царский престол, некоторая часть племен уар и хунни бежала и поселилась в Европе. Назвав себя аварами, они дали своему вождю почетное имя кагана...*»[19].

Племя уар представляло собой угорскую группировку, скорее всего воспринявшую в период своего кочевания по уральским и волжским степям протобулгарский (огурский) язык. В то же время хунни в действительности могли быть хионитами — воинственным ираноязычным племенем, близким к юэчжям и эфталитам, упомянутым в IV в. Аммианом Марцеллином[20].

Хиониты прежде обитали в восточной части Средней Азии, а затем были приведены в движение мощным натиском тюркских народов[21].

[19] Theophyl. Simm. Hist. VII, VII–VIII, пер. С. П. Кондратьева.

[20] Amm. Marc. XVI, 9, 4, XVII, 5, 1; *W. Felix,* Chionites / Encyclopedia Iranica, 1991.

[21] *Артамонов М. И.* История Хазар. Л. 1962. С. 106–107; *Гумилев Л. Н.* Древние Тюрки. М. 1967. С. 36–39.

Сообщение Кара Чурин Тардуш-хана подтверждается прямыми сведениями сохранившихся фрагментов Менандра Протектора. В частности, Менандр приводит речь Турк-санфа, одного из западных тюркских князьков, адресованную византийскому послу Валентину, произнесенную в 576 году и, вероятно, сохранившуюся в дипломатических архивах, которые использовал Менандр. По словам Турк-санфа, кривлявшегося перед императорским послом, «*как у меня теперь во рту десять пальцев, так и у вас, у римлян, множество языков. Одним вы обманываете меня, другим — моих рабов вархонитов... Я вас убью без малейшего отлагательства, сейчас же. Чуждо и несвойственно тюркскому человеку лгать. Ваш же император в надлежащее время получит наказание за то, что он ведет со мной речи дружественные, а с вархонитами (он разумел аваров) рабами моими, бежавшими от господ своих, заключил договор. Но вархониты, как подданные тюрок, придут ко мне, когда я захочу; и только увидят посланную к ним лошадиную плеть мою, убегут в преисподнюю. Коли осмелятся взглянуть на нас, так не мечами будут убиты — они будут растоптаны копытами наших коней и раздавлены как муравьи*[22]*. Так знайте же это наверное, в рассуждении о вархонитах ... Посмотрите, несчастные, на аланские народы, да еще на племена утигуров, которые были одушевлены безмерной бодростью, полагались на свои силы и осмелились противостоять непобедимому народу тюркскому; но они были обмануты в своих надеждах. За это они в подданстве у нас, стали нашими рабами*»[23]. Итак, по свидетельству Менандра, авары — это вархониты. Таким образом, воспринимал их тюркский правитель. Греческое слово Ὀυαρχωννίται очевидным образом образовано от соединения двух знакомых нам этнонимов, упомянутых Феофилактом, — уар и хунни.

Наличие угорского этнического субстрата в Аварском племенном союзе не имеет никаких иных доказательств, кроме повествования Менандра и Феофилакта, а также известной логики движения племен Западной Сибири на юго-запад в раннее средневековье (мадьяры). Возможное участие иранских племен хионитов в становлении Аварского племенного союза находит дополнительное подтверждение с точки зрения Ф. Курты в наличии значительного количества иранских заимствований в древнем славянском языке, который уже в VII в. превратился

[22] См.: Johannes Schiltberger, XIX (XVIII) — о подавлении Тамерланом восстания в Исфахане в 1387 г., Hans Schiltbergers Reisebuch, herausgegeben von Valentin Langmantel, Tübingen, 1885, 30–31.

[23] Menand. Fr. 45, пер. С. Дестуниса.

в lingua franca на территориях, подвластных Аварскому каганату или зависимых от него[24]. Сохранившиеся источники свидетельствуют о крайне высокой степени военного и хозяйственного взаимодействия аваров со славянами[25]. В условиях подобного взаимодействия образование лексических заимствований было неизбежно.

С другой стороны, хорошо известно, что подавляющее большинство иранских заимствований попадало в протославянский язык еще в древности благодаря определенному соседству балто-славянской общности со скифо-сарматским кочевым миром. Отделить древние скифо-сарматские заимствования от гипотетических хионитских заимствований, в том случае, если последние действительно сыграли определенную роль в развитии Аварского племенного союза, — задача специалистов-иранистов и славистов. Точно также как задача алтаистов — определить то, каким образом в славянский язык попал тунгусо-маньчжурский военный термин χoroŋgo «хоругвь»[26]: через посредничество аваров или булгар, что представляется более вероятным в свете рассматриваемой гипотезы аварского этногенеза. Участие тунгусо-маньчжурского субстрата, вероятно, могло сыграть определенную роль в консолидации аваров в Монголии, что проявилось в этническом происхождении правящего рода Баяна.

В свете вышеизложенного закономерен вопрос о том, почему же мы должны доверять Феофилакту и почему мы не можем поставить его сообщение под сомнение? Предположение о том, что византийский историк изложил историю о псевдо-аварах на основании тюркских источников, дискредитируя лютых врагов империи, по-своему, интересно, однако небесспорно[27].

Феофилакт, рассказывая о происхождении аваров, действительно опирался на письмо тюркского правителя. Предшественник

---

[24] *F. Curta*, The Slavic Lingua Franca (Linguistic Notes of an Archelogist Turned Historian), in East Central Europe 31, 1, 2004, P. 134–135.

[25] *Гиндин Л. А., Иванов С. А., Литаврин Г. Г.* Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. II. М.,1995.

[26] *Хелимский Е.* Тунгусо-Маньчжурский языковой компонент в Аварском каганате и славянская этимология. Материалы к докладу на XIII Международном съезде славистов, Любляна, 15–21 августа 2003, Гамбург, 2003. С. 3–12.

[27] *K. Czeglédy*, Nomád népek vándorlása Napkelettõl Napnyugatig, Budapest, 1969, 103; *M. Dobrovits*, "They called themselves Avar" — Considering the pseudo-Avar question in the work of Theophylaktos / Ēran ud Anērān. Studied presented to Boris Ilich Marschak on the Occasion of His 70th Birthday, 2003.

Феофилакта — Менандр в свою очередь работал в правительственных архивах, обильно цитировал документы внешнеполитического ведомства империи, в частности, был знаком с архивом Петра Патрикия. Документы, которые использовали Менандр и Феофилакт, отражают тюркскую версию происхождения аваров, однако тот факт, что ни Менандр, ни Феофилакт не привели никакой альтернативной точки зрения, может свидетельствовать о ее принципиальном отсутствии. Обмен посольствами между аварами и ромеями был чрезвычайно интенсивным даже в период боевых действий между каганатом и империей, однако эти контакты ничего не дают для ответа на вопрос о происхождении аваров.

Если мы отвергаем достоверность рассказа Менандра и Феофилакта о происхождении псевдо-аваров только потому, что он основан на тюркских источниках, в таком случае мы вряд ли сможем разрешить проблему аварского происхождения исчерпывающим образом. С таким же успехом можно отвергать достоверность сообщения Лукиана об ужасах сарматского нашествия на Скифию, ссылаясь на то, что оно основано на историческом предании скифов, или высмеивать легенду, изложенную Иорданом, о происхождении гуннов от соития отверженных готских женщин и нечистых духов[28].

Историк может вслед за венгерским хронистом Симоном Кезаи a priori отвергать историю, рассказанную Иорданом, и ссылаться на евангельские слова о том, что плоть рождается от плоти, а не от духа[29].

[28] Источники о скифах: Herodot. IV, Diod. XX, 22–26, Lucian. Toxarid., о происхождении гуннов: Iordan., Getica, 24, — о сарматах в Скифии См.: Латышев В. 1947–49, Алемань А. 2001, Diodor. II, 43, Strab. VII, II, 1, III, 7–9, 17, Ovid. Trist. III, 10, 33, V, 7, 55, V, 12, 58, Ep. I, 2, 3, III, 2, 40, Senec. Thyest. 627–631, Plin. Nat. IV, 80, Ioseph. Flav. De bello iudaic. VII, 4, 3, VIII, 7, 4, Tacit. Annal. XII, 29, 30, Tacit. Hist. III, 5, Sueton. Tib. 41, Polien. VIII, 56, Appian. II, XII, 15, 69; II, XII, 15, 120, Dio Cass. LXVIII, 10, 30, LXXI, 7, 1–5, Ptol. Geog. II, 5, 1, Eutr. IX, 8, 2, Amm. Marc. XVI, 10, 20, XXXI, 2, 21, SHA Marc. XII, 1–2, Avid. Cass. IV, 6, Prob. XVI, 2, Car., Carin., Numer., IX, 4, Oros. 22, 7, Iordan. Getica, 282.

Избранная литература по военной и социальной истории скифско-сарматских кочевников: *Черненко Е. В.* Скифский доспех. Киев, 1968, *Хазанов А. М.* Очерки военного дела сарматов. М., 1971, *Хазанов А. М.* Социальная история скифов. М., 1975, *Смирнов К. Ф.* Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. М., 1984; *Лысенко Н. Н.* Этногенез и военная история иранских кочевников Евразии в период II в. до н. э. — II в. н. э. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Владикавказ, 2007, *Нефедкин А. К.* Военное дело сарматов и аланов. СПб., 2011.

[29] *Simonis de Kéza*, Gesta Hunnorum et Hungarorum, ed. László Veszprémy, Frans Schaer, Jenõ Szũcs, Budapest, 1999, 4–6, *G. Klaniczay*, The Myth of Scythian Origin and the Cult of Attila in the Nineteenth Century, P. 183–210.

Однако с нашей точки зрения, несравненно плодотворнее попытаться интерпретировать сообщение Иордана, поместив его в реальный этнический контекст, что с успехом сделал Л. Н. Гумилев, выдвинув гипотезу о том, что за мифом Иордана скрываются реальные процессы активного смешения пришедших с Востока остатков хунну и западно-сибирского угорского населения[30]. Точно также рассказ Менандра и Феофилакта о происхождении аваров может корректироваться результатами исследователей китайских летописей о протомонгольском происхождении аваров, но не может отвергаться лишь на основании того, что византийские историки пересказывали тюркскую версию аварского этногенеза.

"Honfoglalas"
Обретение родины

Образование Аварского каганата во многом было предопределено исторической судьбой его создателей. Фабула исторических событий, предшествовавшая этому образованию, достаточно типична для кочевых племен, вышедших из глубины евразийских степей. Реконструкция событий 555–558 гг., предложенная Л. Н. Гумилевым, представляется нам достаточно убедительной, хотя и не безусловной в виду скудости наших источников. В 555 году непобедимый Истеми-каган, брат великого Бумына, глава тюркской племенной конфедерации, вышел со своей закованной в латы кавалерией к берегам Аральского моря, завершая поход в степи, лежащие западнее Алтая. Как свидетельствует Фирдоуси, персидский поэт эпохи Саманидов, опиравшийся на письменную традицию, восходящую к пехлевийской Хватай-Намаг, Истеми отодвинул юго-западную границу Тюркского каганата на территорию междуречья Джейхуна (Аму-Дарьи) и Гользариюна (Сыр-Дарьи) до области Чача (возможно, Ташкент).

Ҳама то лаби рӯди Ҷайхун зи Чин
Бар ӯ хондандӣ ба дод офарин
Сипаҳдор бо лашкару ганҷу тоҷ
Ба Гулзарриюн буд аз он сӯи Чоҷ.

[30] *Гумилев Л. Н.* Хунну. Срединная Азия в древние времена. М., 1960. С. 244–246.

«От Чина до брега Джейхуна хвала
Летела к нему за благие дела.
С казною и войском, исполненным сил.
Он в Гользариюне, за Чачем царил»[31].

По мнению Л. Н. Гумилева, тюрки вступили в столкновение с эфталитами — на границе Согдианы и Бухары, намного южнее Аральского моря. В то же время наступление тюрок вдоль северного берега Аральского моря натолкнулось на отчаянное сопротивление угорских племен племен уар и оногуров, а также ираноязычных хунни, которых следует отождествить с древними хионитами.

Вывод Л. Н. Гумилева базируется на интерпретации речей тюркских каганов, приведенных Менандром, в которых упоминаются вархониты (авары). Подчеркнем, что в отличие от предшественников: Прокопия и Агафия — продолжателей Фукидида, сочинявших речи своих героев, Менандр при их составлении речей, по-видимому, опирался на дипломатические документы и протоколы переговоров. Об этом свидетельствует характер его повествования и сугубое внимание, уделяемое византийской дипломатии. Как полагал Л. Н. Гумилев, к концу 557 года указанные племена, вероятно, успевшие за два года неравной борьбы сплотиться в единый племенной союз, были окончательно разгромлены, и уцелевшая их часть устремилась на Запад к Волге в поисках спасения[32].

Если мы примем выводы П. Голдена и С. Кляшторного — сторонников протомонгольского происхождения аваров и отвергнем гипотезу Л. Н. Гумилева как устаревшую, мы все равно не сможем отбросить следующее обстоятельство. Отступавшие с боями на Запад рурани / авары должны были каким-то образом взаимодействовать с хионитами: иранскими племенами Средней Азии, которые добились военного преобладания в регионе в предыдущие столетия. Хиониты Аммиана Марцеллина, кидариты Приска, эфталиты Прокопия были основным противником Сасанидского государства на Севере и Востоке. Возможно, участие иранских кочевых племен Средней Азии в передвижении аваров на Запад сыграло положительную роль в развитии аварского общества, облегчив взаимопонимание и взаимодействие аваров с аланами, о котором мы узнаем из сочинения Менандра Протектора.

[31] *Фирдавси.* Шохнома. Душанбе, 2009. Т. 9. С. 31; *Фирдоуси.* Шахнаме / пер. Ц. Б. Бану-Лахути, В. Г. Берзнева. М., 1989. Т. VI. С. 117.

[32] *Гумилев Л. Н.* Древние Тюрки. М., 1967. С. 34–39.

Уточнение хронологии Феофана, предпринятое Грюмелем и Шичалиным дает нам следующую панораму событий. Между 555 г. и декабрем 557 г., скорее всего в течение 557 года, аварские кочевья стремительно уходили на Запад, спасаясь от преследования тюркской конницы. Форсировав нижнюю Волгу, прорываясь с боями на юго-запад через территории сабыров и утигуров[33], по-видимому, теряя обозы, женщин и детей, беглецы вышли к линии Кавказского хребта. Тюркская угроза на Востоке не оставляла аварам времени освоиться на территориях, лежащих между Волгой и Манычем. Их силы были, в общем, незначительны уже в начале отступления, как указывает Менандр, — не более двадцати тысяч человек, включая женщин и детей[34]. Тем более силы аваров должны были неизбежно уменьшиться к моменту их выхода в районы западного Прикаспия.

В степях Предкавказья изгнанники столкнулись с аланами — союзниками Византийской империи, напрягавшей все силы в изнурительной борьбе за Лазику против персидского шахиншаха Хосрова Ануширвана. По свидетельству Менандра, авары узнали, вероятно, от самих алан, а может быть от пленных сабыров, о существовании Византийского государства, и ходатайствовали перед Саросием — аланским вождем о знакомстве с ромеями. Последний доложил о появлении нового кочевого народа Юстину, сыну Германа, — командующему византийской армией в Лазике. А Юстин сообщил о происходящих событиях в Константинополь императору Юстиниану, который приказал договориться с пришельцами о снаряжении посольства в царствующий град.

Посольство вархонитов прибыло в столицу империи после двух землетрясений — 19 октября и 14 декабря 557 г., отмеченных Феофаном, но незадолго до эпидемии чумы, описанной Агафием и Феофаном и имевшей место в феврале–июле 558 г.[35], т. е. в декабре 557 г. — феврале 558 г. Делегацию возглавил некий аварский батыр по имени Кандих. Явившись в Константинополь, аварские послы, как уже отмечалось выше, поразили ромеев своим внешним видом, вероятно, чересчур экзотическим даже для кочевников, и выдвинули просьбу-требование наделять народ аварский ежегодными выплатами денег и раздачей богатых подарков, т. е., говоря просто, потребовали дани.

Послы также выразили просьбу поселить их на плодородных землях, ссылаясь на свою силу и непобедимость. Менандр, пересказавший речь

[33] Menand. Fr. 5.

[34] Menand. Fr. 18.

[35] Agath. Hist. V, 10, Theoph. Chron. A. M. 6050.

Кандиха, адресованную Юстиниану, говорит о том, что авары просили плодоносной земли, однако представления греческого историка и его читателей не должны затмить для нас очевидный факт: авары — кочевники требовали новых пастбищ, необходимых им для прокорма конского состава и всего поголовья скота. Без первого они были обречены пасть жертвой тюркских всадников или утигуров, без второго — умереть с голоду в вытоптанной степи между Кубанью и Манычем.

Как известно, Юстиниан был не из тех, с кем можно было говорить языком ультиматумов. Менее всего, решительный и деятельный василевс напоминал своих дряблых предшественников — Феодосия II или Зенона, робевших перед наглыми требованиями Аттилы и Теодориха. Однако в 558 году Юстиниан был уже слишком стар, рядом с ним не было прекрасной и преданной подруги Феодоры. Поэтому, как рассказывает Менандр, великий император, победивший вандальского короля Гелимера и готского короля Витигиса, предпочел действовать хитростью и снарядил ответное посольство к аварам, отправив спатария Валентина[36].

Более пространно пишет о психологическом состоянии Юстиниана в то время Агафий Миринейский. Он отмечает также полную деградацию вооруженных сил империи к концу 550-х гг.: «*Император покорил раньше всю Италию и Ливию, провел успешно эти величайшие войны и первый, так сказать, среди всех царствовавших в Византии показал себя не на словах, а на деле римским императором. Но эти и подобные деяния были совершены, когда он был еще молод и полон сил. А теперь, в конце своей жизни, уже и состарившись, он, казалось, отказался от трудов и предпочитал скорее сталкивать врагов между собою, смягчать их, если необходимо, подарками и таким образом их кое-как сдерживать, чем доверяться самому себе и постоянно подвергаться опасностям. Поэтому он легко переносил ликвидацию легионов, как будто в них в дальнейшем совершенно не было нужды*» [37].

Опустошительный набег кутригуров во главе с ханом Заберганом на Фракию начался в начале 559 г. Варвары перешли Дунай по льду и устремились на Константинополь. Поход кутригуров завершился разгромом части сил Забергана Велизарием, «одряхлевшим от старости»[38].

Затем уцелевшие орды Забергана, обремененные добычей, по возвращении из-за Дуная были атакованы утигурами хана Сандилха. Юстиниан

[36] Menand. Fr. 4.

[37] Agath. Hist. V, 14 / пер. М. В. Левченко.

[38] Agath. Hist. V, 15.

натравил Сандилха на Забергана посредством хитрой интриги, красочно описанной Агафием Миринейским[39]. По словам Агафия, кутригуры и утигуры в дальнейшем постоянно воевали между собой до тех пор, «*пока почти совершенно не уничтожили друг друга, подорвав свои силы и разорив себя*».

В связи с этим, очевидно, что задачей Валентина, отправленного к аварам, было заключить союз с варварами, купить их вождей богатыми подарками и направить против врагов империи, каковыми в ту пору были Сасанидский Иран и кутригуры хана Забергана. Излагая драматические события 558–559 гг., Менандр помещает факт прибытия аварского посольства в Константинополь после рассказа о поражении Забергана во Фракии[40], несмотря на то, что Заберган угрожал Константинополю до августа 559 г. [41], а аварский посланник Кандих прибыл в столицу Византийской империи зимой 557–558 гг. Это обстоятельство может означать также, что между аварским посольством Кандиха в Константинополь и посольством Валентина к аварам прошло более года. К сожалению, нам не известны подробности поручения, данного Юстинианом спатарию Валентину, отправленному на северный Кавказ к аварам в качестве посла. Использовать аваров против персов в Закавказье было бесполезно в виду того, что Аварские орды, ослабленные маршем через степи, не могли быть эффективны в условиях горного ландшафта. Следуя логике событий, совершенно очевидно, что одной из целей посольства был союз с аварами, направленный против кутригуров, которых было необходимо добить для будущего блага империи.

Естественным союзниками аваров, как очередных «федератов» империи, должны были стать утигуры. Именно утигурский хан Сандилх был натравлен императором на Забергана, именно через территории утигуров, охватывавшие степи между Доном, Кубанью и Манычем должны были пройти авары, дабы затем форсировать Дон и ударить по кутригурам. В связи с этим, логично предположить, что сделать это они могли только с помощью договора между Валентином, Кандихом и Сандилхом. Вполне возможно, что подобный договор действительно был заключен, но события развивались столь поспешно, что Менандр не разобрался в сложном военно-политическом маневре, предпринятом аварскими вождями. Менандр свидетельствует о том, что вскоре после завершения посольства

[39] Agath. Hist. V, 24–25.

[40] Menand. Fr. 3.

[41] Theoph. Chron. A. M. 6051.

Валентина авары начали войну с утигурами, залами и сабирами[42]. Краткое замечание Менандра заслуживает более пристального внимания.

Вероятно, двигаясь по правому берегу Кубани, вниз по течению, удаляясь от Кавказского хребта в степные просторы, авары обрушились на утигуров — своих союзников, нанеся им удар в спину. Мы вполне можем предположить, что авары уже тогда обладали тяжелой латной конницей, по-видимому, существовавшей у вархонитов еще в период войны с тюркютами на берегах Аральского моря, как, впрочем, и у самих тюркютов. Впоследствии, о существовании аварской тяжелой конницы и ее грозном военном потенциале будут многократно свидетельствовать различные византийские источники. Удар, нанесенный утигурам, был настолько мощным, что их племенной союз рассыпался, а его остатки влились в состав Аварской орды.

Неожиданная измена аваров союзу с империей, вскользь упомянутая Менандром, побудила Л. Н. Гумилева предположить наличие тайного аваро-персидского договора, по которому авары должны были оказать содействие Забергану, атаковать Сандилха, и, возможно, получить персидскую военную помощь из Закавказья. Отсутствие этой помощи, как и тюркская угроза, нависшая над бассейном нижней Волги и западным Прикаспием, вынуждала аваров пробиваться на северо-запад и уходить с северного Кавказа за Дон к Забергану[43].

К сожалению, сохранившиеся источники, которые могли бы подтвердить наличие подобного договора, совершенно не достаточны. Тем не менее, мы можем констатировать действительное изменение аварской ориентации, которая, по нашему мнению, может быть объяснена следующим образом. Менандр, рассказывая о начавшейся войне между аварами и утигурами, а также «гуннским» племенем залов, по всей видимости, бывшим частью Утигурского племенного союза, добавляет, что авары «сокрушили силы сабиров». В связи с этим, возникает вопрос, могли ли авары выйти к северному Кавказу, где они вступили в контакт с аланами, минуя кочевья сабиров? Могли ли авары заключить какое-то временное соглашение с сабирами с целью выхода к Кавказскому хребту, особенно, если учесть то, что само имя аваров, принятое беглецами, внушало сабирам леденящий ужас? Вряд ли.

В распоряжении аваров было достаточно много вариантов движения на северный Кавказ. Они могли форсировать нижнюю Волгу, затем,

[42] Menand. Fr. 5.

[43] *Гумилев Л. Н.* Древние Тюрки. М., 1967. С. 37–38.

продвигаясь вниз по течению Дона вдоль левого берега, повернуть у устья Маныча на юго-восток, и далее либо выходить на территорию современной Ногайской степи, наступая вверх по Манычу, либо форсировать Маныч и двигаться по степи в сторону Кубани. Таким образом, авары могли просто обойти прикаспийские степи, хотя в древности климатические условия на пространствах между Меотидой и Гирканским морем были более благоприятны, чем сегодня. Если принять во внимание, что авары уходили от преследования, подобное маневрирование вдоль речных магистралей представляется весьма рискованным.

Мы знаем, что они появились на правом берегу Волги до декабря 557 года (посольство Кандиха в Константинополь). Можно предположить, что авары переправились через Волгу уже в 556 году, но в таком случае не понятно, почему они рисковали оставаться в степях западного Прикаспия в течение последующего года при сохранении тюркской угрозы на Востоке? Почему в таком случае о пребывании аваров вблизи Кавказа до 557 г. молчат византийские источники? Более вероятно, что продвижение вархонитов по Манычским степям совершилось либо зимой–весной 557 г., либо летом–осенью 557 г. Поход зимой и ранней весной маловероятен.

Указанный сезон в степях — период лютых морозов, который чреват для крупных конных групп массовым обморожением, бескормицей и падежом конского состава. Осуществить марш поздней весной было бы также затруднительно в виду разлития Маныча и образования в его долине болотистых озер.

Исследователи древней географии Прикаспия высказывают мнение, согласно которому степь между Меотидой и Гирканским морем периодически полностью заливалась водой в скифскую эпоху. Пересекать Манычские степи в таких условиях для аваров было просто самоубийственно, даже если допустить, что средняя температура воздуха в западном Прикаспии полторы тысячи лет назад была выше, а климат был более благоприятным для кочевания. Летний марш через Манычские степи представляется более вероятным, однако в таком случае события, связанные с аваро-аланскими переговорами, посредничеством Саросия, консультациями Юстина и снаряжением посольства в Константинополь, происходили очень поспешно, в течение двух–трех месяцев.

Помимо похода через Манычские степи у аваров была иная возможность выхода к северному Кавказу. Вархониты могли двигаться тонкой лентой от низовьев Волги вдоль Каспийского побережья на юг до устья Терека, а затем повернуть на Запад, и, наступая вверх по левому берегу

Терека, выйти к Кавказскому хребту, верховьям Кубани и Пятигорью, вступив в этом районе в контакт с аланами.

Впрочем, в описываемую эпоху аланы еще кочевали и расселялись на широких пространствах между Кубанью и Доном. Поэтому переговоры между аварами и аланами теоретически могли иметь место на любой территории в степях между Кубанью, Доном и Манычем. В связи с этим, закономерен вопрос: каким образом авары сумели столь быстро установить контакт с аланами? Не является ли это обстоятельство еще одним подтверждением вархонитского характера Аварского племенного союза, доказательством монголо-иранского синтеза?

По всей видимости, сабиры, возможно, осколки Сяньбийского племенного союза, спасавшиеся от настоящих авар (абар) после 463 года, вышли на северный Кавказ именно описанным путем и захватили долину Терека во второй половине V в.

Отсюда сабиры совершали свои разорительные набеги на территории Византийской империи. В 508 году они вторглись через Каспийские ворота в Армению, разорили Каппадокию, Галатию и Понт[44]. Вероятно, будучи первоначально сяньбийцами, затем испытав культурное влияние аланов, сабиры играли важную роль в византийско-иранских взаимоотношениях, переходя то на одну, то на другую сторону[45].

Во время Лазской войны (541–562) между Византией и Ираном сабиры воевали на обеих сторонах. По свидетельству Прокопия Кесарийского, под Археополем они даже учили ромеев искусству полиоркетики, строили для них осадные машины. Это обстоятельство, по словам Прокопия, не мешало другой части племенного союза сабиров воевать в персидской армии[46].

Чем можно объяснить данный факт? Можно предположить, что сабиры-сяньбийцы владели навыками полиоркетики, принесенными из зоны монгольско-китайского пограничья. Возвращаясь к проблеме аварского наступления на Кавказ, рискнем предположить на основании вышеизложенного, что авары нанесли удар по сабирам и, по выражению Менандра, сокрушили их силы, именно в начале своего наступления в степях Предкавказья.

---

[44] Theoph. Chron. A. M. 6008.

[45] *Артамонов М. И.* История Хазар. 1962. С. 69–78. С. Г. Кляшторный допускает монгольское, точнее, сяньбийское происхождение сабиров. *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Степные империи древней Евразии. СПб., 2005. С. 44–48.

[46] Procop. De Bello Gothico, VIII, 14, Agath. Hist. IV, 13.

Разгром сабиров, состоявшийся до начала аваро-аланских переговоров, мог подготовить почву для последующего обращения аваров к Византии с требованиями земли и дани в обмен на услугу.

Как только Кандих побывал в Константинополе, вероятно, поразился великолепием столицы, и понял, что император хочет использовать утомленных маршами и боями аваров в новой войне, настроение вождей переменилось. Они сочли за лучшее изменить союзу с Византией и действовать самостоятельно. Маловероятно, что только появившиеся в Предкавказье авары, бежавшие от тюркютов, представляли собой в то время какой-то интерес для иранской дипломатии. Атакуя утигуров, пробиваясь на Северо-Запад, за Дон, в земли кутригуров, аварские вожди действовали на свой страх и риск. Данное предположение косвенным образом подтверждается столь рано проявившимися особенностями аварской дипломатии, о которых через некоторое время тайно поведал византийскому полководцу Юстину некий авар по имени Икунимон.

По словам варвара, «*авары одно говорят, а другое думают... они употребляют самые умеренные слова и прикрывают кротостью обман*»[47]. Расправа аваров с надменным посланником антов — Мезамиром, попытка обмануть Юстиниана и переправиться через Дунай, предпринятая аварами в начале 560-х гг. лишь подтвердили слова Икунимона[48]. Разгромив сабиров, поработив утигуров, заключив союз с кутригурами, аварские полчища, постоянно пополняясь и наращивая конский состав, около 560 г. переправились через Днепр. Вероятно, именно в этот период в Аварском племенном союзе утвердилось единоначалие: лидер союза — Баян присвоил себе титул «каган», принадлежавший как грозным врагам аваров — тюркютам, так и их возможным предшественникам — рураням.

Первое упоминание кагана встречается у Менандра во фрагменте, повествующем о расправе над антским посланником, т. е. относится к периоду между 560 и 565 гг. Оказавшись между Днепром и Днестром, авары смяли антов, а после этого быстро вышли к низовьям Дуная. Тем самым веками остававшийся весьма изменчивым языческий этно-религиозный контекст развития христианской ойкумены на ее северо-восточных границах был не только существенно изменен, но глубоко преобразован утверждением в нем Аварского каганата, которому было суждено несколько веков оставаться религиозным антагонистом и геополитическим соперником Византийской империи.

[47] Menand. Fr. 9.

[48] Menand. Fr. 6, 9.

Источники и литература

Источники

1. *Латышев В. В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник Древней Истории, М., 1–4 (1947), 1–4 (1948), 1–4 (1949).

2. Полное собрание русских летописей. Том I. Лаврентьевская летопись. Вып. 1: Повесть временных лет. 2-е изд. Репр. М., 1997.

3. Свод древнейших письменных известий о славянах / сост. Л. А. Гиндин, С. А. Иванов, Г. Г. Литаврин, I, II, М., 1994–95 .

4. Фирдоуси. Шахнаме. / пер. Ц. Б. Бану-Лахути, В. Г. Берзнева, М., 1989. Т. VI.

5. Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque, herausgegeben von Walter de Gruyter, 1967.

6. Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri quae supersunt, V. Garthausen, Lipsiae, Vol. I–II, 1874–75.

7. Appiani Historia Romana, herausgegeben von Ludwig Mendelssohn, 1878–1905.

8. Constantinus Porphyrogenitus, De administrando Imperio, by Gyula Moravcsik, Washington, 1985.

9. Johannes Schiltberger — Hans Schiltbergers Reisebuch, herausgegeben von Valentin Langmantel, Tubingen, 1885.

10. Gregorii episcopi Turonensis Libri Historiarum X, herausgegeben von Bruno Krusch, Wilhelm Levison / MGH SRM I, 1, Hannover, 1951.

11. Iordanis Romana et Getica, herausgegeben von Theodor Mommsen / MGH Auctores Antiquissimi V, 1, Berlin, 1882.

12. Menandri Protectoris Fragmenta / Excerpta Historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, herausgegeben von Karl de Boor, Berlin, 1903.

13. Ottonis Freisingensis Chronica, ed. Adolfus Hofmeister, Hannoverae, Lipsiae, 1912.

14. Procopii Caesariensis Opera Omnia, herausgegeben von Jacob Haury, Gerhard Wirth, Leipzig, Vol. I–IV, 1962–64.

15. Prisc. — The Fragmentary Classiscising Historians of the Later Roman Empire, by Roger C. Blockley, Vol. I–II, Liverpool, 1981–83.

16. Ps.Maur. — Maurice's Strategicon: Handbook of Byzantine Military Strategy, by George T. Dennis, Pennsylvania, 1984.

17. Simonis de Kéza Gesta Hunnorum et Hungarorum, ed. László Veszprémy, Frans Schaer, Jenõ Szũcs, Budapest, 1999.

18. Strabonis Geographica, herausgegeben von Stefan Radt, Göttingen, B. I–10, 2002–2010.

19. Theophanis Confessoris Chronographia, herausgegeben von Karl de Boor, Leipzig, Vol. I, II, 1883–85.

20. Theophylacti Simocattae Historiae, herausgegeben von Peter Wirth, Stuttgart, 1972.

Историография

1. *Артамонов М. И.* История Хазар. Л., 1962.

2. *Гумилев Л. Н.* Биография тюркского хана в «Истории» Феофилакта Симокатты и в действительности // Византийский Временник. 1965, (26), 67–76.

3. *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М., 1967.

4. *Гумилев Л. Н.* Хунну. Срединная Азия в древние времена. М., 1960.

5. *Зайченко А. А.* Искусственная деформация черепа человека. Саратов, 2001.

6. *Кириченко Д. А.* Сарматы Венгрии по данным антропологии // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013, 3 (22).

7. *Кириченко Д. А.* Сарматы Румынии по данным антропологии // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015, 1 (28).

8. *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Степные империи древней Евразии. СПб, 2005.

9. *Мудрак О. А.* Аварская надпись на сосуде из клада Надь-Сент-Миклош // Orientalia et Classica. М., 2005. Вып. 6. С. 81–103.

10. *Смирнов К. Ф.* Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. М., 1984.

11. *Фиртейн Б. В.* Сарматы Нижнего Поволжья в антропологическом освещении // Антропологические данные о Великом Переселении народов. Авары и сарматы. Л., 1970.

12. *Хазанов А. М.* Катафрактарии и их роль в истории военного искусства // Вестник древней истории 1 (1968).

13. *Хелимский Е.* Тунгусо-Маньчжурский языковой компонент в Аварском каганате и славянская этимология. Материалы к докладу на XIII Международном съезде славистов, Любляна, 15–21 августа 2003, Гамбург, 2003.

14. *Шувалов П. В.* Два железных стремени // KOINON DORON. Исследования в честь 60-летнего юбилея Валерия Павловича Никонорова / сост., науч. ред. А. А. Синицына, М. М. Холода. СПб. 2014.

15. *Шувалов П. В.* Секрет армии Юстиниана. СПб., 2006.

16. *Шувалов П. В.* Урбикий и «Стратегикон» Псевдо-Маврикия // Ч. 1, Византийский Временник. М., 61 (86), (2002), ч. 2, Византийский Временник М., 64 (89), (2005).

17. *Anke Bodo*, Studien zur Reiternomadischen Kultur des 4. bis 5. Jahrhunderts, 2 B., Weissbach, 1998.

18. *Curta Florin,* Avar Blitzkrieg, Slavic and Bulgar Raiders and Roman Special Ops: Mobil Warriors in the 6th Century Balkans, 2015.

19. *Curta Florin,* The Slavic Lingua Franca (Linguistic Notes of an Archelogist Turned Historian) / East Central Europe 31, 1, 2004.

20. *Czeglédy K.,* Nomád népek vándorlása Napkelettõl Napnyugatig, Budapest, 1969.

21. *Dobrovits Mihály,* "They called themselves Avar" — Considering the pseudo-Avar question in the work of Theophylaktos / Ēran ud Anērān. Studied presented to Boris Ilich Marschak on the Occasion of His 70th Birthday, 2003.

22. *Felix Wolfgang,* Chionites // Encyclopedia Iranica, 1991.

23. *Kazanski Michel,* Archéologie des peuples barbares, par Victor Spinei, Bucharest, 2009.

24. *Maenchen-Helfen Otto,* Die Welt der Hunnen: Herkunft, Geschichte, Religion, Gesellschaft, Kriegfuhrung, Kunst, Sprache, Wiesbaden, 1997.

25. *Menges Karl Heinrich*, Altaic / Encyclopedia Iranica, 1989.

26. *Moravcsik Giula,* Byzantinoturcica, I, II, Budapest, 1958.

27. *Olajos Thérése,* La Chronologie de la dynastie avare de BAIAN // Revue des études byzantines, 34 (1976), 151–158.

28. *Pohl Walter*, Die Awaren: ein Steppenvolk im Europa, Munchen, 2002.

29. *Pulleyblank, E. G.,* The Hsiung-nu // History of the Turkic people in the Pre-Islamic period, Berlin, 2000.

30. *Rona-Tas Andras*, Hungarians and Europe in the Early Middle Ages, Budapest, 1999.

Andrey Mitrofanov. **Avar Khaganate as a political phenomenon of pagan ethnic and religious context in the development of Christian Oikumene.**

Article is devoted to the birth of the Avar Khaganate — the military-political alliance of the steppe's nomads which terrorized Europe within VI-VII centuries. The author of article investigates an origin of Avars, he accepts E. Khelimsky's hypothesis about the Tungusic-Manchu origin of the Avarian nobility. Also he analyzes the stages of the relations between the Avar Khaganate and the Byzantine Empire in 558–568 years.

Keywords: Avars, Avar Khaganate, Ouarchonites, Turkutes, Turkut Khaganate, Byzantine Empire, Baian, "Buyla Inscription", Nagyszentmiklos,

Andrey Mitrofanov — Doctor of History, Professor at Saint Petersburg Theological Academy (non-recuso-laborem@yandex.ru).

П. И. Гайденко

МОНАСТЫРСКИЕ ПИРЫ, ТРАПЕЗЫ (несколько набросков к жизни древнерусского монашества XI—XIII вв.)

Одним из важнейших элементов жизни древнерусского монастыря была трапеза. Ее организации сопутствовали определённые ритуалы. Совместно с подававшимися на стол блюдами сопровождавшие вкушение пищи действия участников совместного стола обладали не только сугубо утилитарными, но и религиозными смыслами. Монастырская практика хорошо вписывалась в традиции раннего христианства и отчасти несла его идеалы. Сохранению и утверждению таковых способствовали монастырские уставы, из которых лучше всего сохранился Студийский устав. Вполне вероятно, что столь строгая регламентация приёма еды не только расширяла сферу сакрального, но и дисциплинировала жизнь иноческой общины. Не будет большим преувеличением считать, что совместная трапеза черноризцев способствовала укреплению идеалов общежития. Но в этой массе, из среды насельников монастыря, выделялись игумен, его помощники и лица, облечённые саном. В итоге всё перечисленное способно многое рассказать о внутренней жизни обителей, их достатке, господствовавших в умах и душах насельников идеалах, а также о разнообразных социальных нормах и проблемах, присутствовавших в иноческой общине. В представленной статье предпринята попытка осмыслить феномен древнерусской иноческой трапезы (XI—XIII вв.) и на основе её анализа провести частичную реконструкцию жизни древнерусского монашества.

Ключевые слова: древнерусское монашество, история Русской Церкви, Древняя Русь, древнерусская трапеза, церковная трапеза, монастырская кухня, история повседневности, быт и нравы Древней Руси, Студийский Устав, монашеские уставы Древней Руси.

Притом, что существование монаха обусловлено обетом «постнического жития»[1], это совсем не означало, как не предполагает и сейчас

Гайденко Павел Иванович — д. и.н., доцент, доцент кафедры истории и философии Казанского государственного архитектурно-строительного университета, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национального исследовательского технологического университета (paul08kaz@rambler.ru).

[1] Во время омологии или исповедания готовящийся к постригу брат, отвечая на вопрос игумена: «Что прииде брате припадаа к святому жрътовнику» должен был произнести: «Желаа житиа постническаго честный отче». (Требник. СПб., 1884. Л. 83 (об.).; *Арранц Михаил SJ.* Избранные сочинения по литургике. В 5 т.: Т. 4: Византийский монашеский постриг. Исторический опыт. М., 2003. С. 102–103). Правда, предложенная формулировка

совершенный отказ инока от приёма пищи. Иное дело, само употребление еды для черноризца, особенно при условии его пребывания в общине подобных ему собратьев не только сопровождается ритуалами, но и сопряжено с массой ограничений. Правда, при здравом отношении к предписаниям даже в таких суровых условиях поданное на стол было способно не только поддержать силы «земного ангела», но и внести в неё немало радости и довольства, как, впрочем, и иных чувств и волнений. Судя по имеющимся религиозным текстам, палитра сопутствовавших иноческому столу переживаний была многообразной. Собственно, уже именование блюд и разрешений в «скоромные» дни и в дни «разговения» «***утешением***»[2] ясно указывает на то, что духовная приятность поста, скромность монашеского существования[3] и скудость сопутствующей им пищи, не всегда приводили к одинаковому религиозно-эмоциональному результату[4]. Реальная жизнь почти всегда оказывалось сложнее, интересней, а даруемые ею плоды вкуснее и питательнее.

присутствует в монашеских чинах пострига неосаваитской традиции. В студийской традиции посту и воздержанию уделено внимание в поучении:

«не лъжею наречеши ся ученикъ его любиши быти:
уготовити ся отъселе не на покои ни на пищю
ни на ино етеро земъныхъ красотъ славъныхъ
нъ на подвигъ духовны,
на пощение плъти,
на очищение души,
на нищету духовную...» (*Арранц Михаил SJ.* Избранные сочинения по литургике... Т. 4.... С. 64).

[2] Текст Студийско-Алексиевского устава // *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 376; *Ковина Е.* Устав о посте по Типикону [Электронный ресурс] // URL http://leushino.ru/kurs/ustav_o_poste_po_tipikonu.html (дата обращения: 09.01. 2016).

[3] Стиховне самогласен дне. Глас 3: «Постимся постом приятным, благоугодным Господеви...» (Службы Первой седмицы Великого поста. В 2 кн. М., 1993. Кн. 1. С. 61).

[4] В посланиях Кирилла Туровского тема монашеского нестяжания, скромной еды и довольство простой одежды встречаются многократно. Всё это указывает на то, что оценка своей жизни насельниками монастырей существенно отличалась от того, к чему их призывали туровский проповедник и монашеский устав. См.: Повесть Кирилла, многогрешного монаха, о белоризцах и о монашестве, о душе и о покаянии — Василию, игумену Печерскому // *Колесов В. В.* Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы: исследования и тексты / публ., коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М., 2009. С. 45, 51–52; Кирилла, епископа Туровского, сказание о черноризском чине из Ветхого Завета и Нового: того носит образ, а этого наполняет делами // Там же... С. 56.

Разумно предположить, что монашеская трапеза регламентировалась уставами и представлениями, восходившими к разнообразным иноческим традициям, черпавшимся от монахов переселенцев[5] и странствующих калугеров[6]. Источниками подобных стереотипических норм могли быть богослужебные и агиографические тексты[7]. Можно уверенно констатировать, что начиная с XV—XVI вв. и в более позднее время, благодаря дошедшим до наших дней иноческим уставам и столовым обиходникам, восстановление монастырской трапезы и её блюд не представляет большой сложности[8]. Однако в отношении домонгольской Руси решить таковые задачи крайне затруднительно. Возможно, именно поэтому историография проблем организации монашеского стола невелика. Это её принципиально отличает от состояния изученности вопросов организации и проведения пира. В итоге можно констатировать, что исследование проблем регламентации монастырской трапезы находятся только в начале своего пути.

Любой разговор о монастырской трапезе будет неполон без разрешения терминологического вопроса. Действительно, всякое ли вкушение пищи иноками правомерно считать трапезой? Древнерусский язык не был терминологичным, как это хорошо отметила Т. Викул[9]. Но это совсем не означает, что выбор слов, применявшихся авторами древнерусских текстов, случаен. Несомненно, рассмотрение любого приёма пищи христианами и в том числе монахами в качестве трапезы возможно и оправданно[10]. Но древнерусские книжники XI—XIII вв., отличавшиеся повышенным

[5] Пример такой передачи хорошо виден в распространении печерских традиций через посредство Никона, Варлаама, Антония Римлянина и других выходцев из прославленной обители.

[6] Подобным примером могут служить образы Антония Печерского и Антония Римлянина, а также образ безвестного инока, постригшего Варлаама, будущего основателя Хутынского монастыря.

[7] Несомненно, образы иноков, отличавшихся постническим житием, служили примером того, каким должен был быть монашеский образ существования, быт и, конечно же, стол подвижника. Печерский Патерик сохранил целую череду имён иноков, отличавшихся сугубым постничеством. См.: Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб., 2004. С. 296–489 (далее — БЛДР).

[8] См. подробнее: *Судаков Г. В.* Монастырская трапеза в XVI в. // Русская речь, 1998. № 6. С. 70–75.

[9] *Викул Т. Л.* Люди и князь в древнерусских летописях середины XI–XIII вв. М., 2009. С. 15.

[10] *Чумакова Т. В.* Сотрапезничество со Христом. Образ трапезы в древнерусской книжности // «Пир — это лучший образ счастья». Образы трапезы в богословии и культуре / под ред. С. Панич, И. Языковой. М., 2016. С. 91–103.

чувством к слову, крайне редко использовали такое обозначение для описания процесса вкушения и чаще использовали иные во многом синонимичные формы: стол[11], еда[12], пир[13], обед[14], вечеря[15], ужин[16]. Термин «трапеза» также встречается. Правда, его использование ограничивалось вполне определённым кругом тем и ситуаций. Во всяком случае, в домонгольский период им преимущественно обозначались алтарный престол или литургическое предложение[17]. В контексте ритуального приёма пищи, слово «трапеза» активно использовалось в Студийском Уставе[18], войдя в обиход монастырского быта в качестве обозначения совместного благочинного приёма пищи монахами[19]. В представленном контексте он сопрягался

[11] Память и похвала Иакова мниха князю Владимиру Святославичу // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 1: Домонгольский период / сост., автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский. М., 2010. С. 285 [далее — ПОМДР].

[12] **«ядь ихъ»**, **«не имамъ, что предъложити на ядь»**, **«предложити на ядь»** (Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси: XI — начало XII века / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. М., 1978 . С. 330, 360, 364).

[13] Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 16 [Иоан. 29], [*далее* — РИБ]; Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // РИБ. Т. 6. Ч. 1. Стб. 47 [Кирик 88].

[14] **«взълежащемъ на обеде у властелина», «седъшемъ имъ на обеде», «постьныя ты обеды», «прити къ тема на обедъ»** (Житие Феодосия Печерского… С. 314, 364, 366, 376). Об «обедах» упоминают и иные источники: преподобный Кирик, летописание, Сказание о Борисе и Глебе (Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц… Стб. 39 [Кирик 60]); ПСРЛ. Т. 2. Стб. 172, 280, 415; Въ тъж д[е]нь съказание и страсть и похвала с[вя]тою м[у]ч[е]н[и]коу бориса и глеба г[оспод]и бл[а]г[о]с[ло]ви о[т]че // Успенский сборник XII–XIII вв. / ИРЯ АН СССР; под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 63.

[15] Житие Феодосия Печерского… С. 368; Текст Студийско-Алексиевского устава… С. 371–372.

[16] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 232.

[17] Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц… Стб. 40 [Кирик 64]; Неведомы(х) словесъ . изложено Георгиемъ . митрополито(м) Киевскымъ . Герману игоумену въпрашающу . оному поведающу) // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. Вып. 11. С. 243, 244 [Георг. 49, 53].

[18] Текст Студийско-Алексиевского устава… С. 371–372, 378.

[19] Данное обстоятельство хорошо прослеживается в тексте Студийского Устава. Когда дело касается подававшихся блюд и очередности столов в течение дня, Устав употребляет термины «обед», «вечеря». Но тогда, когда Устав акцентирует внимание на смысловом содержании накрытого стола, уподобляя его жертвоприношению, сопровождаемому песнопениями и молитвой, и оценивая его как продолжение литургического действия, собранное именуется «тряпезой» (Текст Студийско-Алексиевского устава… С. 371–372).

с нормами монастырских уставов. С этим словоупотреблением связан пристрой к главному храму Антониева монастыря (1127/1128)[20]. Притом, что летописец употребил именно данный термин, созданная иноком Антонием обитель, учитывая латинские (ирландские) корни устроителя монастыря[21], была всё же связана не со студийской, за что высказалась Л. А. Секретарь, а с западноевропейской уставной традицией. На Руси массовое строительство трапезных при храмах общежительных монастырей будет отмечено только с XVI—XVII вв.

Иногда слово «трапеза» встречается и в привычном достаточно широком смысле, связанном с организацией столов[22]. Оно присутствует в «Слове» Даниила Заточника, с юмором укорявшего своих друзей, отказавшихся от него в дни его трудностей, «ибо не предложил им трапезы с многоразличными яствами»[23]. Для этого древнерусского автора, кем бы он ни был[24], характерно насмешливое отношение к церкви и удивительно свободное

Аналогичное отношение присутствует в целях принятия Студийского Устава преподобным Феодосием: **«на тряпезе седение . и что ясти . въ кыя дни все съ въставлением»** (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 148–149).

[20] О трапезном пристрое сообщают новгородское летописание и житие Антония Римлянина. Притом, что само сооружение не сохранилось, его археологические следы хорошо прослеживаются. **«Того же лета обложи игуменъ Антонии в Новегороде тряпезницю камену»** (ПСРЛ. Т. 3. С. 206; Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб., 2005. С. 264; *Секретарь Л. А.* Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 241, 276 [10 ссылка]; Она же. Антониев Рождественский монастырь // Архитектурное наследие Великого Новгорода в Новгородской области /сост. и науч. ред. М. И. Мильчик. СПб., 2014. С. 229).

[21] О западноевропейских, ирландских влияниях в творчестве Кирика Новгородца и в устройстве Антониева монастыря см. подробнее: *Мильков В. В.* Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений. К 900-летию Кирика Новгородца // Россия XXI век. 2010. № 6. С. 90–94; *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: учёный и мыслитель // Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М., 2011. С. 30–79.

[22] **«предъставляаше темъ тряпезу от брашьнъ техъ манастырскыихъ»**, **«о брашьне предъложенемь на трапезьници от келаря»**, **«предъставиши на тряпезе братии»**, **«на тряпезу Вельзавелину»** (Житие Феодосия Печерского... С. 356, 358, 360, 376).

[23] Слово Даниила Заточника, которое он написал своему князю Ярославу Владимировичу // ПОМДР. Т. 1. С. 155.

[24] О личности Даниила Заточника см.: *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.) / отв. ред. В. Л. Черепнин. М., 1960. С. 274–290; *Воронин Н. Н.* Даниил Заточник // Древнерусская литература и ее связи с. новым временем. М., 1967. С. 54–101; *Рыбаков Б. А.* Даниил Заточник и владимирское летописание конца XII в. // Археографический ежегодник за 1970 г. М., 1971. С. 43–89; *Семенюк О. О.* Кем был загадочный Даниил Заточник? // Образование. Наука. Научные кадры. 2015. № 5. С. 18–21.

цитирование библейских и церковных текстов[25]. Однако, шутка оказалась уместной и полной не только человеческого, но и религиозного смыла, отослав читателя к книге Иисуса сына Сирахова. Она точно даёт характеристику поступку бывших сотрапезников, отразив переживания и обиду самого Даниила[26]. В какой-то мере, литературный приём знаменитого Заточника не одинок. Подобным образом поступил отказавшийся прийти на пир Ярославичей Феодосий Печерский. В своём отрицательном и категоричном ответе князьям он провёл параллели между организованным ими пиром и «тряпезой вельзевелиной»[27]. Правда, в отличие от Даниила преподобный игумен не был склонен к шуткам. Феодосий объяснял свою позицию виновностью младших сыновей Ярослава Мудрого в изгнании старшего брата и в «крови убитых».

Не менее примечательно житие Авраамия Смоленского, акцентировавшее внимание, в том числе на том, что преподобный отказывался посещать пиры и трапезы[28]. Очевидно, что для составителя рассказа это были разные формы приёма пищи. Вероятно, в смысловом отношении их объединяло изобилие блюд, присутствие спиртного, торжественность и значимость в глазах горожан. А в понимании Авраамия эти формы столов роднились и результатами: возникавшими за ними ссорами и пьянством. В итоге, можно констатировать, что в XI—XIII вв. термин «трапеза» использовался только тогда, когда возникала необходимость в обозначении религиозно осмысленных и ритуализированных действий, обладавших высоким сакральными смыслами (жертвы, священной дружбы, приношения, торжественного продолжения богослужения). Именно в таком жертвенном смысле воспринималась трапеза в библейской традиции[29], отличаясь от ритуальных обедов и пиров, существовавших в восточнославянском обществе со времён язычества.

Скорее всего, акцентированное внимание преподобного Феодосия на организации трапезы объясняется стремлением игумена преодолеть

[25] Наиболее полно названная черта текстов, связанных с именем Даниила Заточника, проанализировано И. Н. Данилевским (*Данилевский И. Н.* Холопское счастье Даниила Заточника [Электронный ресурс] // Казус. 2002. № 4. // URL http://www.orbis-medievalis.ru/library/dan-dan.pdf , свободный (Дата обращения: 18.01. 2016).

[26] Слово Даниила Заточника, которое он написал своему князю Ярославу Владимировичу ... С. 155, 409 [ссылка 461].

[27] Житие Феодосия Печерского... С. 376.

[28] Житие Авраамия Смоленского // БЛДР: XIII век. СПб., 2005. Т. 5. С. 40–41.

[29] *Федотова Е.* Запрещенная трапеза в Библии // «Пир — это лучший образ счастья». Образы трапезы в богословии и культуре. М., 2016. С. 42–43.

присутствовавшие в иноческой среде обычаи, привнесённые в стены монастырей из мира и княжеско-дружинной среды[30]. Превращение монашеского стола в трапезу, являвшую собой продолжение богослужения[31], вполне отчётливо обнаруживает намерение преп. Феодосия достичь духовного совершенства. По сути, трансформация совершавшихся монахами и священнослужителями пиров в церковные трапезы соответствовала постепенному росту церковного сознания.

Организация приёма пищи в обители и у монашествующих

Вопросы организации приёма пищи в монастырях и особенности стола иноков, проживавших вне стен обителей, вполне наглядно и убедительно рисуют полифоничность не только иноческой, но и общецерковной (насколько данный термин приемлем для домонгольского периода) жизни на Руси XI—XIII в. Прежде всего, обращает внимание разнообразие форм приёма пищи, о чём писалось выше: обеды, пиры и т. д. Такое разнообразие, вероятно, объясняется как традициями времени вкушения еды, так и смысловым содержанием столов: от обычного вкушения, до поминаний и праздничных пиров. Правда, в последнем случае, возникает вопрос: кто видел в монашеском пире — пир: тот, кто его организовывал и присутствовал, или / и тот, кто наблюдал за этим со стороны? Так, например, комплекс повествований о жизни Печерского монастыря ни разу не упоминает слово «пир» при характеристике братских столов. Но, по крайней мере, два сообщения Печерского патерика содержат намёки и упрёки в отношении обильных яств которые всё же присутствовали в быту некоторых насельников обители.

Наиболее наглядные примеры: рассказ о некоем черноризце, который «втайне же ел и пил, и жил распутно»[32], и упрёк, прозвучавший в адрес игумена монастыря, не позаботившегося об умершем монахе, Афанасии: «Человек Божий этот второй день лежит непогребенным, а ты

[30] О церковных пирах см.: *Гайденко П. И., Москалёва Л. А., Фомина Т. Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. М., 2013. С. 68–79.

[31] Этот высокий смысл обнаруживается не только в положениях Студийского Устава, определявшего торжественный приход братии в трапезную после службы, но и в монашеском чине о Панагии, который, правда, был усвоен в русской иноческой традиции очень поздно. См.: Текст Студийско-Алексиевского устава... С. 368–369, 371–372; Великий часослов. М., 1995. С. 148–153.

[32] Киево-Печерский Патерик... С. 362, 363.

веселишься»[33]. Тем не менее, судя по замечаниям патерика, подобные ситуации воспринимались как недопустимые. Вероятно, идеи преп. Феодосияи нормы введённого им устава продолжали существовать даже в те времена, когда монастырь начал утрачивать своё прежнее духовное значение, а нормы студитов перестали иметь практический смысл. Однако в иных обителях ситуация порой складывалась иначе.

Действительно, в особых случаях монахи не отказывали себе в организации пиров. А тогда, когда таковые были слишком дороги и невозможны, иноки довольствовались посещением светских (мирских) застолий. О существовании практики проведения монашеских пиров можно судить по одному из канонических ответов митрополита Иоанна[34]. Не вдаваясь в разбор причин поступившей к первосвятителю жалобы от благочестивого вопрошателя, беспокоившегося о спасении душ своих собратьев и возмущенного их поведением, следует обратить внимание на то, что иноческие пиры в отдалённых от Киева обителях имели место. Не менее интересны упоминания о присутствии иноков за светскими столами.

Собственно за княжеским пиром иночество и было впервые явлено Руси[35]. Подобное упоминание о регулярном присутствии иноков за столами содержится в житийном рассказе об Авраамии Смоленском, отказывавшемся посещать трапезы и пиры. Судя по всему, остальное духовенство города, включая черноризцев, не пренебрегало возможностью вкусить от щедрости организаторов угощений[36]. На их фоне Авраамий воспринимался современниками настоящим подвижником. Впрочем, между пирами крестителя Руси князя и смоленских князей существует разница. Столы Владимира, хоть и устраивались в дни церковных торжеств, но, скорее всего в отношении священства и иноков преследовали своей основной целью кормление пришлого духовенства[37]. Столы смоленского князя, отличались иными намерениями и, скорее всего, связывались с торжествами. О присутствии монахов вне стен обители можно судить и по нормам Русской Правды и Церковных уставов, упоминающих о пьянстве иноков и по вполне ожидаемым последствиям такового, о блуде.

[33] Киево-Печерский Патерик… С. 372, 373.

[34] Канонические ответы митрополита Иоанна II… Стб. 16–17 [Иоан. 29].

[35] Память и похвала Иакова мниха князю Владимиру Святославичу… С. 285.

[36] Житие Авраамия Смоленского… С. 40, 41.

[37] *Гайденко П. И., Москалёва Л. А., Фомина Т. Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы… С. 71.

Как уже отмечалось, организация питания в монастырях XI—XIII вв., как и в целом содержания черноризцев в обители, не вполне понятна. Вероятно, это зависело от множества факторов. Более того, на различных этапах становления русского монашества формы этого содержания видоизменялись. Это видно по тому, как питались иноки в Печерском монастыре. Если на этапе зарождения обители источником питания и выживания в суровых условиях пещер, наиболее вероятно, были приношения, то по мере расширения монастыря описать порядок питания насельников уже сложней по причине и неоднозначности организации быта иноческих общин. Вводимое игуменом Феодосием общежитие, предполагавшее питание в общей трапезной, о которой несколько раз упоминает его житие, сталкивается с тем, что некоторые иноки питались у себя в кельях[38]. Однако основным источником пополнения общебратских запасов, шедших на содержание монастырского стола при преп. Феодосии, оставались пожертвования, поступавшие от знатных лиц[39].

Послефеодосиевский период истории Печерского монастыря характеризуется ослаблением студийских идеалов, которые вначале нарушались робко и тайно, как это представлено в истории смерти одного инока, утаивавшего от своего духовного отца свой грех, «и ни единъ же от братиа сего разумевъ»[40], а позже — стали нескрываемой нормой[41]. Что касается совместной монастырской трапезы, то источники её пополнения после смерти игумена Феодосия уже не упоминаются. Вероятно, с получением сёл, о дарении которых монастырю сообщает житие Феодосия[42], потребность в притоке внешних продуктовых дарений для общины

[38] Весьма примечательно поучение Феодосия к братии: **«Темьже, братие, довольни будемъ о уставьныихъ одежахъ нашихъ и о брашь не предъложеньнемъ на трапезьници от келаря, а въ келии от сицевыихъ не имкще ничьтоже, да тако съ вьсякыимь усьрьдиемь и вьсею мыслию молитву свою чисту приносимъ къ богу»** (Житие Феодосия Печерского... С. 358).

[39] Житие Феодосия Печерского... С. 360–362, 364, 366–368, 370; *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки. М.; Л., 1966. С. 159–160.

[40] Киево-Печерский Патерик... С. 362.

[41] Об этом можно судить по упрёкам и назиданиям Кирилла Туровского в адрес печерских монахов: (Повесть Кирилла, многогрешного монаха, о белоризцах и о монашестве, о душе и о покаянии — Василию, игумену Печерскому. С. 44, 45, 48, 51–52; Кирилла, епископа Туровского, сказание о черноризском чине из Ветхого Завета и Нового: «Того носит образ, а этого наполняет делами...» С. 56).

[42] Житие Феодосия Печерского... С. 338; *Филиппов В. Г.* К вопросу об источниках материального обеспечения древнерусских монастырей // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. 2012. Вып. 52. № 25 (279). С. 115–123.

потеряла свою остроту[43]. Едва ли таковые приношения не делались. Логичнее предположить, что с годами они, напротив, стали более регулярными и в итоге перестали восприниматься как «чудо». Во всяком случае, при игумене Василии, в первой четверти XIII в., основным источником питания большинства иноков Печерской обители стала монастырская кухня. Об этом можно судить по жалобам, на которые отвечал туровский епископ Кирилл, призывавший братию довольствоваться тем, что они имеют. Наставление не уподобляться «мужам, в монастыре живущим без страха Божия, только о чреве и ризах думающим, и велеречьем гордящимся, но упреки и ссоры на всех без причин бросающим, земные почести с властью своевольно себе прибирающим, как захотят»[44], позволяет заключить, что с приходом нового архимандрита начался возврат к нормам Студийского устава. Очевидно, что не всем насельникам таковой порядок нравился, вызывая неприятие, прежде всего со стороны монахов, происходивших из мужей, свободных или высших слоёв древнерусского населения. Судя по форме назидания, даже игумен был бессилен перед требованием этой части насельников. Именно таким положением дел можно объяснить то, как часто Кирилл поднимает вопрос о послушании настоятелю общины, которого он ставит наравне со святительским и даже святоотеческим служением[45]. Однако, всё выше изложенное хорошо прослеживается в отношении прославленного

[43] Об этом можно, например, судить не только по исчезновению сообщений о чудесном обнаружении или пополнении продуктов и всего, в чём испытывали нужду, но и по иным нюансам. Так, рассказ о поссорившемся с князем монахе Прохоре упоминает то, как Святополк отобрал у монастыря переданные обители солеварни. Примечательно, что никаких прямых упрёков в адрес обидчика текст не содержит, что само по себе весьма показательно (Киево-Печерский Патерик… С. 427–435).

[44] Кирилла, епископа Туровского, сказание о черноризском чине из Ветхого Завета и Нового: того носит образ, а этого наполняет делами… С. 56.

[45] **«А славный честный Дом Его** [христианская церковь — *П. Г.*] — **это искусные зодчие церкви: патриархи, и епископы, священники и игумены, и все Учители Церкви, которые верою и чистотою приблизились к Богу и приемлют благодатью Святого Духа различные дары учения и исцеления по силе дара Христова»** (Слово блаженного Кирилла на Вербное воскресение // *Колесов В. В.* Творения бл. Кирилла Туровского… С. 65). Подобная оценка роли игуменов присутствует ещё в одном послании: **«<…> патриархи, архиепископы, архимандриты поставлены меж церковью и алтарем стеречь Святые Тайны от врагов Христовых, то есть от еретиков и зловерных грабителей, нечестивых грехолюбцев и неверных осквернителей»** (Кирилла монаха притча о человеческой душе и теле, о нарушении Божьей заповеди и о воскресении тела человеческого, о Сташном Суде и мучении // *Колесов В. В.* Творения бл. Кирилла Туровского… С. 30).

Печерского монастыря. Что касается иных обителей, в том числе киевских, ситуация не столь ясна.

Отказ, полученный юным Феодосием в киевских монастырях при попытке остаться в их стенах для духовного подвига, вполне убедительно подтверждает своекоштное существование монахов в первых древнерусских обителях[46]. Правда, произошедшее указывает и на иное: порочную практику пострига за приношения и деньги. Со временем подобная беда возникла и в Печерском монастыре. О том, насколько это зло будет актуально и для последующих веков, можно судить по одному из вопросов Стоглавого собора[47]. А значит, на начальном этапе русского христианства обители не предполагали привычного современному сознанию общежития, что между тем, не мешало в особых случаях устраивать им пиры. В это же время Антониев Рождества Богородицы монастырь изначально устраивался как общежительный. Какими были уставные нормы иных общин черноризцев — трудно предположить.

Намного сложнее описать то, как было организовано питание черноризцев, проживавших вне стен монастырей. Их нравственный и религиозный облик отличался полярностью. Именно странствующие иноки нередко становились родоначальниками первых обителей на Руси, но и эта же категория монахов, как и их поведение, представляли проблему для церковных[48], а в более поздний период и для светских властей[49]. Скорее всего

[46] Житие Феодосия Печерского... С. 316.

[47] Стоглав. Казань, 1862. С. 240–247 [50 вопр.]; Стоглав // Памятники российского права. В 35 т. Т. 3. Памятники права Московского государства. Кн. 2. М., 2014. С. 77–78 [50 вопр.]; *Лунин С. В.* Стоглав: историко-правовое исследование: монография. Самара, 2012. С. 38–39.

[48] В X в. на заре распространения христианства у южных славян странствующие иноки были настоящей проблемой для болгар (*Литаврин Г. Г.* Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. // Христианство в странах Восточно-, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия М., 2002. С. 150). Судя по ответам киевского митрополита Иоанна таковые черноризцы оставались вне епископского контроля и для Руси (Канонические ответы митрополита Иоанна II... Стб. 14 [Иоан. 25]).

[49] В данном отношении показательно крайне отрицательное отношение Иоанна IV Грозного к таковым странствующим черноризцам, как, впрочем, и иным попрошайкам, в том числе, из числа мирян и даже поповства: **«По миру скитаются чернцы и черницы попы и миряне, жонки строи со святыми иконами и на сооружение сбирають и на окупъ и называются проданые и милостыни просятъ на торгу и по улицамъ и по селомъ и по дворомъ съ образы ходять»** (Стоглав [1862]... С. 59 [13 вопр.]; Стоглав // ПРП... Т. 3. Кн. 2. С. 35 [13 вопр.]). По сути, царь затронул крайне пикантную тему мошенничества со стороны духовенства и монашества (о мошенничестве со стороны духовных лиц см. *Лунин С. В.* Стоглав: историко-правовое исследование... С. 80–81).

с упомянутой группой связаны описанные в Русской Правде случаи блуда и пьянства[50]. Во всяком случае, запечатлённое в летописании шутливое отношение Владимира Мономаха к выпившим и от того шумным монахам и духовенству[51] вполне убедительно показывают, что уже упоминавшееся отрицательное отношение Авраамия Смоленского к посещению пиров было небезосновательным. Таким образом, даже странствующие иноки могли получать от жизни свою долю еды, а с ней и человеческого счастья.

Монастырский стол, его ритуалы и блюда

Имеющиеся источники не позволяют полноценно реконструировать обычный дневной рацион иноков, однако частичное воссоздание монашеского стола в XI—XIII вв. возможно. О монашеском столе, его достатке и блюдах можно судить на основании целого ряда источников: соответствующих глав Студийского Устава, жития Феодосия Печерского, Печерского патерика и Вопрошания Кирика Новгородца. Правда, при этом, все перечисленные источники, точнее их тексты, конечно же, не преследовали своей целью воссоздавать историческую реальность. Содержавшиеся в них рассказы были призваны служить некими нормами, если дело касается устава, или, в случае агиографического текста, примерами должного и запретного. Поэтому приводимые в них случаи и ситуации — не более чем образцы. Действительность же, несомненно, была богаче. Но об этом можно только догадываться.

Подававшиеся на стол инока или братии блюда зависели от множества факторов: от норм принятого в обители устава, наличия или отсутствия поста, господских или иных праздников, достатка обители или монаха, вкусов инока, воли настоятеля, возможностей и кулинарных способностей повара, статуса монаха в иерархии общины, наконец, от того, за каким (чьим) столом он находился, с кем вкушал или кого угощал.

Не смотря на то, что в исследовательской литературе довольно часто отстаивается идея господства на Руси Студийского Устава[52],

[50] Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 89 [ст. 44, 46].

[51] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 238.

[52] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от константинопольского патриарха (988–1240) / науч. ред. А. В. Назаренко. М., 1995. С. 176; *Поппэ А.* Студитына Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. Київ, 2011. (Ruthenica. Supplimentum 3).

применительно к описываемому периоду данный тезис спорен и дискуссионен[53]. Тем не менее, единственный источник, позволяющий получить максимально точное представление о том, какой должна быть пища инока в общежительном монастыре XI—XIII вв. — Студийский Устав. Что касается своекоштных монастырей, то их рацион применительно к домонгольскому периоду, в отличие от стола некоторых известных пустынников-нестяжателей XV в.[54], едва ли возможно восстановить. Студийский Устав сохранился в значительном числе списков[55]. Не разбирая детально уставных норм относительно организации трапезы, остановимся на главном — чинопоследовании трапезы и подававшихся блюдах.

Студийский Устав довольно подробно и крайне скрупулёзно регламентирует ноческую трапезу. Этому посвящена специальная весьма пространная и объёмная глава, «Оуставьникъ расматряяй о брашьне же и о питии мнихом(ъ)»[56]. Очевидно, что вкушению пищи у студитов отводилось существенное внимание. Устанавливавшийся порядок организации и проведения монастырских столов предварялся пространным обоснованием такого отношения к еде[57]. Именно поэтому вкушение блюд должноыло становиться своего рода продолжением храмового служения, сопровождаться чтением священных текстов и молитвословиями. В какой-то мере такая оценка монашеской трапезы напоминала отношение первых христиан к агапам, вечерям любви, сочетавшихся с таинством Евхаристии[58].

---

[53] О возражениях концепции А. Поппэ см.: *Артамонов Ю. А.* Гипотеза, выстроенная на гипотезах: по поводу нового исследования А. Поппэ. Рецензия на книгу: *Поппэ А.* Студиты на Руси: Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря [Ruthenica. Supplementum 3]. Київ, 2011. [Электронный ресурс] // http://www.sedmitza.ru/text/3614078.html (Дата обращения: 31.01. 2016.).

[54] Упрекая «пустынника» Вассиана, выступившего против Иосифа Волоцкого и защищавшего идеи нестяжателей, новгородский монах Зиновий Отенский в своём «Многословном послании на зломудрие Косого» утверждал, что тот вкушал «романею, бастр, мушкатель, рейнское белое» (*Адрианова-Перетц В. П.* Вассиан Патрикеев // История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1941–1956; Т. 2. Ч. 2. Литература 1220-х — 1580-х гг. М.; Л. 1945. С. 325).

[55] Перечень имеющихся списков Студийского Устава на Руси см.: *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 177–194.

[56] Текст Студийско-Алексиевского устава... С. 368–380.

[57] Там же... С. 368, 372.

[58] Об агапах первых христиан см. подробнее: *Скабаланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1910. Вып. 1. С. 76–84; *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. Литургика. Сергиев Посад, 1918. С. 15–18; *Соколов П. Н.* Агапы, вечери любви в древнехристианском мире. СПб., 2011.

Устав описывает монастырскую трапезу максимально подробно и даже щепетильно, не упуская из внимания ни одной мелочи. По завершении литургии, часов или иной службы, после специального призывания била возглавляемая служащим священником и идущим рядом с ним игуменом братия монастыря с псалмопением приходит в трапезную. Первыми в помещение входят служащий «поп» и настоятель. У стола все распределяются согласно своему «чину». После этого священник совершает полагающиеся молитвы, принимает благословение от игумена, который также благословляет столы знамением креста. Братия завершает молитвы всеобщим «Аминь». Первым садится игумен. Только после этого занимают свои места остальные насельники.

По завершении положенного возглашения служащего священника и братского молитвенного одобрения начинает читать чтец. Вносятся «варево» и «брашно», которые выставляются на столы. Священник вновь встаёт и благословляет еду. Каждый раз его возглас сопровождается молитвенным согласием встающих черноризцев. Первым начинает вкушать игумен: «И на неже игоуменъ брашьно роукоу наложить . тъгда и прочии вси ясти начноут(ъ)»[59]. Особое внимание Устава обращено на поведение участников трапезы. Им запрещается разговаривать, они обязаны молча, совершая про себя молитву, вкушать поданное и слушать чтеца[60].

Все блюда подаются в соответствии с рангом. Сначала себе берёт пищу игумен. Ему же первому подаются вино, укроп, варево и сочиво. Только после этого кутник и иные приставленные служить в трапезной лица обносят предложенные и благословлённые настоятелем спиртное и блюда вдоль братских столов. В соответствии с правилами, еда подаётся старшим инокам и только после этого — младшим. Устав чётко определяет количество и объём порций, предназначенных для насельников, ограничивая желания и аппетиты монахов[61]. Каждая перемена блюд сопровождается ударом игуменской ложки и благословением. В отсутствие игумена трапезу возглавляет эконом. Делает удары ложкой только лицо, возглавляющее стол, но преимущественное право осенять столы крестным знамением остаётся за тем, кто почтён священническим саном. В отсутствие игумена обязанности старшего возлагаются на служащего священника, иного «попа» или того, на кого укажет игумен.

[59] Текст Студийско-Алексиевского устава… С. 369.

[60] Там же… С. 369, 372.

[61] Там же… С. 373.

Братия же лишена права самостоятельно принимать из своей среды чьё-либо благословение[62]. Описанная трапеза, безусловно, максимально ритуализирована, а её порядок — формирует особую форму церковной дисциплины, уравнивающей и даже обезличивающей всех насельников монастыря, выводя из этого круга лишь игумена, эконома и монахов, облечённых саном. Впрочем, представляемые в исследовании выводы имеют лишь предварительный характер.

Устав запрещал выносить что-либо из трапезной, кроме тех случаев, когда тот или иной монах болел или находился на послушании[63]. Ограничивалось и число мисок, которые мог съесть черноризец в течение обеда[64]. К тому же при всех строгостях устав предполагал в монастыре две трапезы и вечернее вкушение пищи[65]. В итоге, стало бы преувеличением говорить и о том, что братия испытывала голод или, по крайней мере, изнуряла себя постом. Не менее интересны зафиксированные уставом практика собирания укрухов[66], недоеденного, и одновременно с этим уже упомянутые налагавшиеся на иноков ограничения относительно количества съедаемых порций, число которых порой доходило до трёх[67]. Вводимая регламентация ясно указывает на то, что при даже самом живом аппетите, рацион насельников студийского монастыря вполне допустимо признать обильным. В целом это соответствовало реалиям европейского средневекового мира, объясняясь иными условиями и историко-культурными нормами и формами существования людей той эпохи.

Необходимо отметить, что первые поселенцы основанной монахом Антонием Печерской обители пользовались сложившейся в общине внутренней свободой. Собственно и сам Феодосий долгое время предпочитал воздействовать на своих учеников и постриженников силой личного примера. Однако по мере расширения монастыря и разрастания его братии такая форма управления становилась крайне не эффективной. Вполне вероятно, введение в обители строгих церковно-дисциплинарных студийских норм, имело своей целью справиться с трудностями в деле организации жизни умножившейся братии. Впрочем, если

[62] Там же... С. 369.
[63] Там же... С. 371.
[64] Там же...
[65] Там же... С. 368–371.
[66] Там же... С. 370.
[67] Там же... С. 373.

принять во внимание, что братия монастыря формировалась из числа представителей древнерусской знати или, по меньшей мере, свободного населения, единственным способом воздействия на иноков, прежний социальный статус которых вполне мог и превосходить положение Феодосия, оставался личный пример. Поэтому нельзя исключать того, что выказываемое первыми игуменами смирение было не только результатом их духовного состояния, но и объективной необходимостью, определявшейся обстоятельствами времени. В складывавшихся обстоятельствах введение строгих дисциплинарных норм видится единственным способом решения накопившихся в обители проблем.

Восстановить в полном объёме монастырское меню XI—XIII вв. едва возможно. Тем не менее, в некоторых случаях дело небезнадёжно. Житие Феодосия Печерского сохранило как минимум два описания иноческого рациона. Первая история связана с начальным периодом жизни монастыря, когда община ещё жила в пещерах: «В субботу же и в воскресенье ели чечевицу, но зачастую и в эти дни не было чечевицы, и тогда ели одни вареные овощи»[68]. По мнению составителя памятника, в эти годы нередко единственной едой, подававшейся после утренних служб перед обычными дневными послушаниями, служили одни только вода и хлеб[69]. Второй рассказ представляет описание стола, накрытого в прославленной обители по случаю приезда князя Изяслава: «И когда приходил кто-нибудь к Феодосию, то после духовной беседы угощал он пришедших обедом из монастырских припасов: подавали хлеб, чечевицу и немного рыбы. Не раз вот так же обедал и христолюбец Изяслав <…>»[70]. Судя по этим упоминаниям, чернический рацион был предельно прост.

Значительно легче реконструируется общий рацион иноков. Некоторые блюда рекомендовал Студийский Устав. Если не вдаваться в особенности кухни каждого поста, открывается возможность увидеть комплекс традиционных иноческих блюд, характерных для монашеской среды описываемой эпохи. Рекомендации имели некоторые свои отличия, вероятно, объяснявшиеся не только строгостью и послаблением воздержания в определённые дни, но и иным. Вероятно, набор продуктов и блюд оправдывался их доступностью и природными сезонами. Среди таковых Устав определяет: вино, уксус, варево, пшено, кутник (кутия), зелие, хлеб, сочиво, мёд, рыба, уха, сыр, древляное (оливковое) масло, яйца, груши,

[68] Житие Феодосия Печерского… С. 331.

[69] Там же…

[70] Там же… С. 357.

сливы, смоквы (оливки, маслины), сушеный виноград, орехи, солёная капуста, укроп, лук[71].

Столь же содержательны сообщения Печерского Патерика. Судя по рассказам о первых годах жизни Печерского монастыря, быт и стол иноков предстают крайне трудными. Житие Феодосия упоминает, что значительная часть подававшейся в этот период на стол иноков еды, овощи-зелие, выращивалась на собственных монашеских огородах[72]. За нехитрые вещи, делавшиеся собственными руками, иноки выкупали зерно, в дальнейшем использовавшееся для изготовления хлеба[73]. Однако уже в последние годы жизни Феодосия ситуация не видится уже такой тяжёлой. Насельники и гости обители уже могли вкушать рыбу и чечевицу. К тому же монастырь стал часто получать всевозможные благотворения и разнообразную помощь, которую после долгих лет крайне скудного существования братии воспринимали как чудо. О разительных переменах можно судить не только по уже приводившимся примерам из жизни Печерского монастыря, но и по иным, не менее важным источникам: упоминавшимся выше каноническим ответам митрополита Иоанна, затрагивавшего крайне щекотливую тему монашеских пиров[74], и по ответам, данным епископом Нифонту Кирику по одному из вопросов[75].

Если в первом случае можно лишь судить об обилии накрывавшегося стола, то во втором случае — о том, что, по мнению иерарха, должен был вкушать монах. Учитывая, что Нифонт был выходцем из Печерской обители, нельзя исключать того, что данный им совет был основан, в том числе, и на личном монашеском опыте пребывания в обители преподобного Феодосия.

Всё выше изложенное позволяет заключить, что присутствовавшие на Руси нормы и обычаи приёма пищи в целом соответствовали традициям византийского монашества. Правда, утверждать, что они были

---

[71] Там же... С. 369–378.

[72] Там же... С. 331.

[73] Там же...

[74] Канонические ответы митрополита Иоанна II... Стб. 16–17 [Иоан. 29].

[75] Отвечая на один из вопросов Кирика, Нифонт дал такую рекомендацию: **«На Воздвижение Креста нельзя есть рыбу монахам, а белому духовенству — масла. А в другие дни, поцеловав крест, можно есть всё, включая мясо. А если кому случится взирать или надевать [крест], то поцеловав [его], есть всё»** (РИБ. Т. 6. Ч. 1. Стб. 30 [Кирик. 25]; Вопрошание Кириково (Перевод) // *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: учёный и мыслитель // Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. М., 2011. Вып. 7. С. 416, 439 [Кирик. 25]).

совершенно тождественны греческим образцам, пока не представляется возможным. Судя по сообщению о трапезном пристрое в новгородской обители Антония Римлянина, как и по заданным Кириком местному владыке вопросам, можно заключить, что единообразных правил приёма пищи ещё не существовало даже в общежительных обителях Древней Руси. Очевидно, что питание в монастырях зависело от множества факторов, но, прежде всего, от канонических влияний, привносившихся основателями обителей и материального достатка иноческой общины и её насельников. Тем не менее, даже скромная монашеская трапеза хоть и не отличалась изыском, но по объёму была обильна. Достаток иноческого стола во многом зависел и от организационной формы иноческой общины и принятого в ней устава. В монастырях, допускавших самостоятельные формы жизни монахов, обилие стола почти всецело определялось личным достатком инока и щедростью оказывавшихся ему благотворений.

В результате нередко человеческое, аппетит и голод брали своё. В подобных ситуациях ещё одним важным источником питания для монахов, как и духовенства вообще становилось посещение пиров и трапез вне стен родных монастырей. Притом, что участие черноризцев в подобных застольях, где бы они ни проводились: в обители или в доме знати, — в церковной литературе оценивалось в большинстве случаев неодобрительно, в действительности, скорее всего, было обычным и общепринятым явлением. Сложнее всего установить то, как питались странствующие монахи. Однако, наиболее вероятно, их стол всецело зависел от подаяний. И судя по статьям Русской Правды, в вине инокам точно не отказывали. Именно таковым видится стол древнерусского инока, пища которого отражала в себе всю противоречивую совокупность церковного подвига, социального происхождения калугера и представлений о христианской норме и должном поведении у современников.

Источники и литература

1. *Адрианова-Перетц В. П.* Вассиан Патрикеев // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941–1956; Т. 2. Ч. 2. Литература 1220-х — 1580-х гг. М.; Л. 1945. С. 322–325.

2. *Арранц Михаил SJ.* Избранные сочинения по литургике. В 5 т.: Т. 4: Византийский монашеский постриг. Исторический опыт. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 307 с.

3. *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.) / отв. ред. В. Л. Черепнин. М.: АН СССР, 1960. 488 с.

4. Великий часослов. М.: «Паломник», 1995. 878, [XX] с.

5. *Викул Т. Л.* Люди и князь в древнерусских летописях середины XI–XIII вв. М.: «Квадрига», 2009. 408 с.

6. Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 21–62.

7. Вопрошание Кириково (Перевод) // *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: учёный и мыслитель // Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. 7 / отв. ред. И. А. Григорьева. М.: «Кругъ», 2011. С. 413–428.

8. *Воронин Н. Н.* Даниил Заточник // Древнерусская литература и ее связи с новым временем / отв. ред. О. А. Державина. М.: «Наука», 1967. С. 54–101.

9. Въ тъж д[е]нь съказание и страсть и похвала с[вя]тою м[у]ч[е]н[и]коу бориса и глеба г[оспод]и бл[а]г[о]с[ло]ви о[т]че // Успенский сборник XII–XIII вв. / ИРЯ АН СССР; под ред. С. И. Коткова. М.: «Наука», 1971. С. 42–58.

10. *Гайденко П. И., Москалёва Л. А., Фомина Т. Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. М.: «Университетская книга», 2013. 150 с.

11. *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. Литургика. Сергиев Посад, 1918. 286 с.

12. *Данилевский И. Н.* Холопское счастье Даниила Заточника [Электронный ресурс] // Казус. 2002. № 4. // http://www.orbis-medievalis.ru/library/dan-dan.pdf , свободный — Проверено 18.01. 2016.

13. Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 5: XIII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: «Наука», 2005. С. 30–65, 456–459.

14. Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси: XI — начала XII века / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. М.: «Художественная литература», 1978. С. 305–392, 456–458.

15. Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 1–20.

16. Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: «Наука», 2004. С. 296–489.

17. Кирилла, епископа Туровского, сказание о черноризском чине из Ветхого Завета и Нового: того носит образ, а этого наполняет делами // *Колесов В. В.* Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / публ., коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М.: «Палея», 2009. С. 53–64.

18. Кирилла монаха притча о человеческой душе и теле, о нарушении Божьей заповеди и о воскресении тела человеческого, о Страшном Суде и мучении // *Колесов В. В.* Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / публ., коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М.: «Палея», 2009. С. 25–40.

19. *Ковина Е.* Устав о посте по Типикону [Электронный ресурс] // http://leushino.ru/kurs/ustav_o_poste_po_tipikonu.html, свободный — Проверено 09.01. 2016.

20. *Литаврин Г. Г.* Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. // Христианство в странах Восточно-, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / РАН Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М.: «Языки славянской культуры», 2002. С. 133–189.

21. *Лунин С. В.* Стоглав: историко-правовое исследование: монография / под ред. С. Н. Ревиной. Самара: ООО «Офорт», 2012. 164 с.

22. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от константинопольского патриарха (988–1240) / науч. ред. А. В. Назаренко. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. 704 с.

23. *Мильков В. В.* Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений. К 900-летию Кирика Новгородца // Россия XXI век. 2010. № 6. С. 90–123.

24. *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: учёный и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М.: Изд-во «Кругъ», 2011. 544 с.

25. Неведомы(х) словесъ . изложено Георгиемъ . митрополито(м) Киевскымъ . Герману игоумену въпрашающу . оному поведающу // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. М.: «Индрик», 2004. Вып. 11. С. 233–255.

26. Память и похвала Иакова мниха князю Владимиру Святославичу // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 1: Домонгольский период / сост., автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский. М.: РОССПЭН, 2010. С. 282–288.

27. *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. 420 с.

28. Повесть Кирилла, многогрешного монаха, о белоризцах и о монашестве, о душе и о покаянии — Василию, игумену Печерскому // *Колесов В. В.* Творения

бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / публ., коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М.: «Палея», 2009. С. 41–52.

29. *Поппэ А.* Студитына Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. Київ: Інстітут історіі НАН Україні, 2011. 150 с. (Ruthenica. Supplimentum 3).

30. *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки. М.; Л.: «Наука», 1966. 240 с.

31. *Рыбаков Б. А.* Даниил Заточник и владимирское летописание конца XII в. // Археографический ежегодник за 1970 г. М.: «Наука», 1971. С. 43–89.

32. *Секретарь Л. А.* Антониев Рождественский монастырь // Архитектурное наследие Великого Новгорода в Новгородской области /сост. и науч. ред. М. И. Мильчик. СПб.: Фонд содействия реставрации памятников истории и культуры «Спас»; «Лики России», 2014. С. 229–231.

33. *Секретарь Л. А.* Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М.: «Северный паломник», 2011. 656 с.

34. *Семенюк О. О.* Кем был загадочный Даниил Заточник? // Образование. Наука. Научные кадры. 2015. № 5. С. 18–21.

35. *Скабаланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1910. Вып. 1. 491 с.

36. Слово блаженного Кирилла на Вербное воскресение // *Колесов В. В.* Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / публ., коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М.: «Палея», 2009. С. 65–70.

37. Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2005. С. 233–272.

38. Слово Даниила Заточника, которое он написал своему князю Ярославу Владимировичу // Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3 т.: Т. 1: Домонгольский период / [Сост., авт. вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский]. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 154–161.

39. Службы Первой седмицы Великого поста. В 2 кн. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Кн. 1. 303 с.

40. *Соколов П. Н.* Агапы, вечери любви в древнехристианском мире. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. 256 с.

41. Стоглав. Казань, 1862. 442 с.

42. Стоглав // Памятники российского права. В 35 т. Т. 3. Памятники права Московского государства. Кн. 2 / под общ. ред. Р. Л. Хачатурова. М.: «Юрлитинформ», 2014. С. 25–119.

43. *Судаков Г. В.* Монастырская трапеза в XVI в. // Русская речь, 1998. № 6. С. 70–75.

44. Текст Студийско-Алексиевского устава // *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 333–420.

45. Требник. СПб., 1884. 310 л.

46. Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / сост. Я. Н. Щапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: «Наука», 1976. С. 85–91.

47. *Федотова Е.* Запрещенная трапеза в Библии // «Пир — это лучший образ счастья». Образы трапезы в богословии и культуре / под ред. С. Панич, И. Языковой. М.: Изд-во ББИ, 2016. С. 42–53.

48. *Филиппов В. Г.* К вопросу об источниках материального обеспечения древнерусских монастырей // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. Вып. 52. 2012. № 25 (279). С. 115–123.

49. *Чумакова Т. В.* Сотрапезничество со Христом. Образ трапезы в древнерусской книжности // «Пир — это лучший образ счастья». Образы трапезы в богословии и культуре / под ред. С. Панич, И. Языковой. М.: Изд-во ББИ, 2016. С. 91–103.

Pavel Gaidenko. **Monastic Feasts and Meals: Some Materials for the History of Medieval Russian Monasticism of the 11th — 13th Centuries.**

One of the key elements in the life of a medieval Russian monastery was the refectory meal. It included a particular ritual aspect, and the consumption of various foodstuffs had not only a utilitarian but also a religious purpose. This monastic practice was well grounded in the early Christian tradition and even, in part, continued its ideals. Monastic typica preserved and furthered the continuation of such traditions; among them the Studite Typicon is the best known. It is quite possible that the strict regulation of the amount and type of food consumed not only enlarged the sphere of the sacred, but also made monastic life more disciplined. The common meal also strengthened the ideals of cœnobitic monasticism. On the other hand, the Abbot, his assistants, and those monks who had sacred orders were separated from the general community. In summary, a description of monastic meals offers us much of interest about the internal life of monasteries, their provisions, the ideals that reigned in the hearts and minds of monks, and the various social norms and problems that existed in a monastic community. In the present article, the phenomenon of Russian monastic meals is described for the period of the 11th to 13th centuries, and, based on this analysis, a partial reconstruction of the lifestyle of Russian medieval monasticism is offered.

***Keywords*:** medieval Russian monasticism, history of the Russian Church, medieval Russia, medieval Russian meals, refectory meals, monastic cuisine, history of everyday life, lifestyles in medieval Russia, Studite Typicon, monastic typica in medieval Russia.

Pavel Ivanovich Gaidenko — Doctor of Historical Sciences, Assistant Professor at the Department of History and Philosophy at Kazan State University of Architecture and Construction, Professor at the Department of the Humanities of Kazan National Technical Research University.

Т. Ю. Фомина

ЕПИСКОПИИ ЮГО-ЗАПАДНОЙ РУСИ: ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ (X–XIII вв.)

В статье прослеживаются этапы развития епископий Юго-Западного региона Руси с центрами во Владимире Волынском, Галиче, Юрьеве, Перемышле, Тмутаракани, Угровске/Холме на протяжении X–XIII в. Рассматриваются такие аспекты, как время, место и обстоятельства создания кафедр, восстанавливаются перечни правящих архиереев, анализируются взаимоотношения епископата с представителями княжеской власти. Особенностью церковного развития региона в изучаемый период является нестабильность епископальной организации региона, неустойчивость границ и именования отдельных диоцезов, фиксируются различные по длительности сроки вакантности кафедр. Перечень правивших архиереев, время их пребывания на кафедре и святительскую деятельность возможно восстановить лишь отчасти, известны прецеденты смещения и изгнания епископов. Расцвет южных епископий приходится на период княжения Даниила и Василька Романовичей, когда намечается тенденция к сближению с папским престолом и обособлению региона от общерусских церковных процессов.

Ключевые слова: Древняя Русь; церковная иерархия; Юго-Западные епископии; епископы.

Юго-Западные земли в составе древнерусского государства географически охватывали верховья рек Днестр, Прут и Серет, берега которых населялись племенами волынян, хорватов, ятвягов, тиверцев, бужан, дулебов. В период княжения Владимира Святославича политическим центром Юго-Западной части территорий, подвластных роду Рюриковичей, был Владимир Волынский, затем получили свое развитие Перемышль, Звенигород, Требовль, Галич и др. Не каждое из этих княжеств удостоилось основания архиерейской кафедры. Численность и время возникновения южнорусских епископий определить крайне сложно. Сведения о них скудны, часть известных нам кафедр существовали кратковременно, либо длительные периоды оставались вакантными.

В числе епископий «Великороссии» списка времени правления императора Мануила I Комнина (1143–1180) к южнорусским следует отнести:

Фомина Татьяна Юрьевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и методики ее преподавания ФГБОУ ВО «Набережночелнинский государственный педагогический университет» (stal73@yandex.ru).

«…№ 5 Владимирская, № 9 Каневская, № 11 Галицкая»[1]. Русские источники подтверждают, что Владимирская епархия на Волыни была первой южнорусской епископией, основанной в 992 г.[2]. В ходе процедуры перенесения мощей Бориса и Глеба, описываемых под 1072 г., впервые в ряду русских архиереев и игуменов упоминается Юрьевский епископ Михаил[3]. К середине XII в. относится основание Галицкой кафедры[4], в первой половине XIII в. фиксируется кратковременное существование Перемышльской[5] и Угровской епископий, последняя в последствие была перенесена в Холм[6].

В историографии предпринимались попытки уточнить время создания и существования епископий Южной Руси. Например, Я. Н. Щапов следующим образом реконструирует динамику развития церковной организации региона: Юрьев (около 1072 г.), Владимир Волынский (1091 г.), Галич (около 1153) Перемышль (1220 г.), Угровск/Холм (около 1219/1220 г.)[7]. В комментированных списках русских первоиерархов, под редакцией М. Е. Губонина хронология появления южных епископий представлена несколько иначе: № 6. Владимиро-Волынская (991/992 г.); № 8. Перемышльская (1026 (1087?) г.); № 9. Белоцерковская/Юрьевская (1032 г.); № 11. Тмутараканская (1068? г.); № 13. Львовская (1134 г.); № 15. Холмская (1137 г.)[8]. А. Поппе предлагает следующую последовательность появления епископских кафедр Юго-Западной Руси: 6. Юрьев (на Роси) (после 1036 г.); 8. Владимир-Волынский (1078/1085 г.); 11. Галич (1147/1156 гг); 14. Перемышль (1219/ 1220 г.); 15. Холм/Угровск (после 1230 г.); 16. Луческ (на Волыни) (после 1235, но до 1250 г.)[9].

[1] Список епископий Константинопольского патриархата // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Византийские источники: хрестоматия / сост., пер и коммент. М. В. Бибиков. М., 2010. Т. II. С. 248–251.

[2] Полное собрание русских летописей. Т. 9 : Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью (далее — ПСРЛ. Т. 9.). М., 2000. С. 65.

[3] Полное собрание русских летописей: Т. 2: Ипатьевская летопись. СПб., 1908. (далее — ПСРЛ. Т. 2.). Стб. 171.

[4] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 524.

[5] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (далее — НПЛ). Рязань, 2001. С. 60.

[6] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 740.

[7] *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси XI–XIII вв. М.: Наука, 1989. С. 210–213.

[8] История Иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки Иерархов по Епископским кафедрам с 862 года / под ред. П. Н. Грюнберг. М., 2006. С. 908.

[9] *Поппе А. В.* Карта Киевской митрополии и список ее епархий // Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237) СПб., 1996. С. 443–445.

Самая ранняя по хронологии дата основания епископии в юго-западном регионе Руси традиционно относится к кафедре во Владимире Волынском, расположенном на р. Луге (один из притоков Западного Буга). Церковные историки Амвросий (Орнатский)[10], Мануил (Лемешевский)[11] полагают, что Владимирская епархия на Волыни была первой русской епископией, основанной князем Владимиром в 988 г. Согласно летописным известиям, это событие относится к 992 г.[12]. С этого времени рассматривает историю церковной организации Юго-Западной Руси В. С. Вертоградов[13] А. Поппе склоняется к датам 1078/1085[14], в исследовании Я. Н. Щапова указывается период около 1091 г.[15]

Столь же неоднозначным представляется перечень владимирских архиереев и время их святительства. Так, например, каталог Владимиро-Волынских епископов, сохранившийся в латинском списке XVIII в. библиотеки униатской Перемышльской епископии, вероятно, заимствованный из какого-то более раннего источника, следующим образом восстанавливает список Владимирских святителей: «Иоанн, Антоний, Anythi (?), Codrius (?), Илия, Стефаном, Симеон, Феодор, Лаврентий, Прокопий, Антоний, Иоасаф, Василий, Никифор, Косма»[16]. Реконструкция перечня епископов первого столетия существования Владимиро-Волынской кафедры в работе Мануила Лемешевского выглядит следующим образом: Фома (988)[17], Стефан (992)[18], Анитий[19], Геласий[20], Кодриус[21], Иоанн[22], Стефан[23]. Представленные перечни частично согласуются с летописными свидетельствами: Стефан (992)[24],

[10] *Амвросий (Орнатский).* История российской иерархии. Киев, 1827. Т. 1. Ч. 1. С. 220.

[11] *Мануил (Лемешевский).* Русские православные иерархи 992–1892. М., 2002. Т. 3. С. 270–271.

[12] ПСРЛ. Т. 9. С. 65. Данная точка зрения поддержана.

[13] *Вертоградов В. С.* Православная церковь в Галиции в древнейший русский период (Церковноисторическое исследование) // Богословские труды. М, 1990. Т. 30. С. 250.

[14] *Поппе А.* Карта Киевской митрополии и список ее епархий. С. 444.

[15] *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси. С. 211.

[16] *Петрушевич А. С.* О соборной Богородицкой церкви и святителях в Галиче // Галицкий ист. сб. Львов, 1853. Вып. 1. С. 145. (Примеч.).

[17] *Мануил (Лемешевский).* Русские православные иерархи 992–1892. Т. 3. С. 270–271.

[18] Там же. Т. 3. С. 45.

[19] Там же. Т. 3. С. 320.

[20] Там же. Т. 1. С. 300.

[21] Там же. Т. 2. С. 217.

[22] Там же. Т. 2. С. 24.

[23] Там же. Т. 3. С. 45.

[24] ПСРЛ. Т. 9. С. 65.

«Анфилохыя» (1105)[25], Симеон (1123–1136)[26], Феодор (1137)[27], под 1223 г. «Асафъ..., Василеи..., Микифоръ прирокомъ Станило ... и потом Коузма»[28].

Никоновская летопись легендарное основание кафедры во Владимире Волынском относит к 992 г., когда во главе епископии якобы рукой митрополита Леонта был поставлен епископ Стефан[29]. В это время во Владимире Волынском действительно был один из значимых для Рюриковичей столов, который занимал князь Всеволод Владимирович, поэтому исключать возможность существования там епископской кафедры, безусловно, нельзя[30]. Однако преемственность власти Владимиро-Волынских архиереев конца X — начала XI веков проследить практически невозможно, т. к. имя следующего архиерея встречается в источниках лишь сто лет спустя. Вероятно, это связано с внутриполитическими процессами региона. С 80-х гг. XI в. «отмечаются факты активного участия бояр в политической жизни своих общин», которые через «боярский совет» начинают активно влиять на политику князя с целью сохранения «государственного суверинитета» и «территориальной целостности»[31], поэтому появление епископской кафедры можно рассматривать как шаг к достижению данной цели. В этой связи биография Владимирского архиерея заслуживает особого внимания.

Будущий святитель Стефан был учеником Феодосия Печерского и его преемником в игуменском служении, но «по диавольскому наваждению» он был изгнан из монастыря»[32], после чего основал собственную обитель на Клове[33] и уже оттуда взошел на Владимирскую кафедру[34]. Будучи

[25] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 257; Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Л., 1926–1928. (Далее — ПСРЛ. Т. 1.). Стб. 280.

[26] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 287; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 293; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 304.

[27] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 304.

[28] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 739–740.

[29] ПСРЛ. Т. 9. С. 65.

[30] Церковные исследователи относят основание кафедры к 988 г., приписывая святительство Фоме, епископу греческого происхождения. (*Амвросий (Орнатский).* История российской иерархии... С. 220; *Манушл (Лемешевский).* Русские православные иерархи... Т. 3. С. 270–271).

[31] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь: очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб., 2001. С. 608.

[32] Киево-Печерский патерик. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 120.

[33] 1108 г. «В се же лето кончаша верхъ св. Богородицы Влахерны на Клове заложеней Стефаном епископом бывшу ему преже игуменом Печерскаго монастыря». (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 261)

[34] Киево-Печерский патерик. С. 126. «Епископ Владимирский Стефан ... бывшу преже игумену Печерскаго монастыря». (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 218)

в епископском сане, в 1091 г. он принимал участие в перенесении мощей Феодосия Печерского[35], а в 1094 г. согласно Лаврентьевской и Ипатьевской летописи, «преставился»[36], не оставив следов святительской деятельности на Волынской земле.

Следующее десятилетие, кафедра, вероятно, пустовала. Лишь в 1105 г. «постави митрополит Анфилохыя епископа Володимерю...»[37]. Церковные историографы полагают, что Анфилохий был воспитан в Киево-Печерском монастыре и много сил положил на борьбу с язычниками в юго-восточной Руси. «В 1122 г., после семнадцати лет управления владимиро-волынской паствой, святитель Анфилохий удалился на покой в Киево-Печерский монастырь и в том же году скончался»[38], лишь последнее сведение находит свое подтверждение в летописных известиях — «Амфилофии преставися епспъ Володимерьскыи»[39].

Преемником Анфилохия считается епископ Симеон (1123–1136)[40], о котором известно, что через 12 лет святительства он «почил»[41]. Под 1137 г. содержатся сведения о возведении на Владимирский престол Федора скопца[42]. В 1147 г. он упоминается в числе архиереев, «сшедшихся» в Киев для поставления митрополита Климента Смолятича. Федор совместно с Черниговским, Белгородским, Переяславскими и Юрьевским епископами счел Климента достойным митрополичей кафедры[43].

Таким образом, во Владимире Волынском на протяжении более чем 50 лет прослеживается целый ряд правящих архиереев, о которых нам известны даты начала и конца их святительства, участие в церковных мероприятиях Печерского монастыря и митрополии. Имеющиеся сведения позволяют сделать крайне осторожные выводы о святительской деятельности епископов и возможной включенности владимирских архиереев в общерусские церковные процессы. Отсутствие сведений о пастырской деятельности на территории округа, строительстве и освящении храмов

[35] Киево-Печерский патерик. С. 126; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 211; ПСРЛ. Т. 2. Стб 202; ПСРЛ. Т. 9. С. 117.

[36] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 217; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 226.

[37] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 257; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 280.

[38] Святитель Амфилохий, епископ Владимиро-Волынский // Седмица URL: http://www.sedmitza.ru/lib/text/437762/ (дата обращения: 17.09.2016).

[39] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 292.

[40] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 287; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 293.

[41] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 304.

[42] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 304.

[43] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 340.

и монастырей, рукоположении священства не дает возможности оценить особенности развития церковной организации, степень заинтересованности архиереев в распространении и укоренении христианских традиций на территории их диоцеза. Остается открытым вопрос об их взаимоотношениях с местной боярской элитой и с киевскими князьями, которые управляли в данный период Волынью.

С конца 20-х гг. XII в. на княжеском столе закрепляется ветвь Мономашичей. В середине века в ходе противостояния Киева и Суздаля Волынь выступает на стороне представителя киевской династии Изяслава Мстиславича, потомство которого и закрепилось на владимиро-волынском столе. Несмотря на период относительной политической стабильности сведения о Волынских епископах не были зафиксированы в летописании, хотя если верить латинскому списку XVII в., преемственность архиерейской власти сохранялась[44]. Однако церковная жизнь при этом не замирает. Под 1160 г. Никоновская летопись сообщает об украшении князем Мстиславом Изяславичем кафедрального Владимирского храма Успения Пресвятой Богородицы: «Подписа святую церковь… украси ю дивно святыми и драгими иконами и книгами и вещми и многими чудными и священными сосуды златыми и съ бисером и съ камениемъ драгимъ»[45],

Конец XII — начало XIII вв. ознаменовалось значительным осложнением политической обстановки региона — «в Галиче пресеклась прежняя княжеская династия и тем самым открылась благоприятная возможность для владимирских князей претендовать на галицкий стол. В эту борьбу активно вмешивались князья других русских земель, а также польские и венгерские правители, преследовавшие собственные политические интересы»[46]. Ключевую роль в этих событиях и последующем объединении Галицко-Волынских земель сыграли князья Даниил и Василько Романовичи. Именно их решением в 1223 г. был поставлен «Володимьрьскыи пискоупе бе бо Асафъ блжныи преподобныи стль Стое Горы и потомъ бе Василеи от Стое Горы и потомъ бе Микифоръ прирокомъ Станило бе бо слоуга Василковъ преже и потом Коузма кроткыи прпдбныи смиреныи пискоупъ Володимерьскыи»[47]. Данный перечень

[44] *Петрушевич А. С.* О соборной Богородицкой церкви и святителях в Галиче // Галицкий исторический сборник. Львов, 1853. Вып. 1. С. 145. Примеч.

[45] ПСРЛ. Т. 9. С. 220; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 511.

[46] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь: Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб., 2001. С. 610.

[47] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 739–740.

архиереев в одной годовой статье позволил Я. Н. Щапову следующим образом определить хронологию пребывания на кафедре Владимирских епископов: Иоасаф (1223–1229), Василий (около 1229 г.), Никифор Сатанило (1250-е или 1260-е годы), Кузьма (1250-е или 1260-е годы). Сохранившиеся биографические сведения достаточно характеризуют личности святителей.

Так, Иоасаф восходит на Владимирскую кафедру из Святогорского Успенского Знаменского монастыря (с. Зимно близ Владимира) в 1223 г. Летописец приписывает это решение воле князей Данила и Василко Романовичей[48], но хиротония Иоасафа в этот период была не возможна. Как известно, Киевский митрополит Матфей скончался в 1220 г., а следующий за ним святитель Кирилл прибыл на Русь лишь в 1225 г. Вероятно, рукоположение было совершено позже этой даты.

Под 1229 г. Иоасаф Владимирский упоминается одним из кандидатов, безуспешно претендовавших на Новгородскую кафедру[49]. Трудно представить, что эта неудачная попытка, была личной инициативой соискателя. За его спиной должна была стоять весомая сила, которая обеспечила бы ему шансы на успех. Нельзя исключать, что этой силой мог быть союз Волынских и Киевских князей[50], которые таким образом пытались поставить под свой контроль Великий Новгород. Это действительно был реальный шанс одержать политическую победу над городом, учитывая статус и объем полномочий, предоставленных новгородскому архиерею. Однако кандидатура Иоасафа не была поддержана ни новгородцами, ни киевским митрополитом, у которого был свой ставленник — «и кого дасть митрополит, тъ есть намъ отець»[51]. После этого Иоасаф, насколько позволяют судить источники, волевым решением князя Даниила Романовича, был перемещен епископом в Угровск,

[48] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 739–740.

[49] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 511; 1229 г. «Того же лета рече князь Михаил: «се у вас нету владыце, и несть лепо быти граду сему безо владыце; аще богъ казнь свою възложилъ на Антониа, и вы себе ищите таковаго мужа или в попех или в ыгуменех или в чернцех» И рече некыи муж: «княже, есть черноризиць диаконъ у святого Георгия, именемь зовемыи Спиридонъ, достоин есть того, а инии Иосифа володимирьскаго а друзии Гречина: «и кого дасть митрополит, тъ есть намъ отець» (НПЛ. С. 274–275).

[50] Источники свидетельствуют о политическом союзе Владимиро-Волынского князя Даниила Романовича и Владимира Рюриковича, правившего в Киеве, в частности, они объединяли свои усилия в борьбе против Михаила Всеволодовича Черниговского (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 774–778).

[51] НПЛ. С. 274–275.

хотя данный факт считается спорным[52]. Примечательно, что описанные события нашли отражение в новгородской летописи[53], а в Галицко-Волынской — не упомянуты.

После монгольского нашествия на Юго-Западные земли и разграбления Киева митрополичий престол оказывается вакантным. Занимавший его грек Иосиф по различным сведениям либо заблаговременно удалился с места служения, либо погиб во время монгольского погрома[54] и, как сообщает летописец, епископ Иоасаф «скочи на столъ митрофоличь и за то сверженъ быс стола своего»[55].

Ситуация вновь крайне неоднозначная. Занятие митрополичьей кафедры в реалиях изучаемого периода истории Руси требует как церковной, так и светской инвеституры. Кандидатура Иоасафа должна была получить поддержку минимум двух–трех русских епископов, а затем пройти хиротесию в Константинополе. Не менее важна в сложившихся условиях позиция киевского князя, с 1239 по 1243 г. великим князем был Даниил Романович.

Трудно предположить, что авантюра с самовольным занятием митрополичьего престола могла быть реализована исключительно по воле самого Иоасафа. Возможно, идея поставить на киевскую кафедру своего кандидата исходила от князя Даниила. Однако источники не позволяют определить, почему Иоасаф Угровский не удержался на киевской кафедре и утратил ранее занимаемый стол, а поставленный чуть позднее тем же Даниилом Романовичем святитель Кирилл, предположительно печатник из окружения князя[56], до 1281 г. успешно занимал митрополичий престол. А это значит, что именно Кирилл «избран собором епископов и игуменов, оказавшихся в пределах досяга емости»[57], что позволило ему стать первым русским по происхождению архиереем, впоследствии рукоположенным Константинопольским патриархом.

---

[52] *Назаренко А. В.* Владимиро-Волынская епархия // Православная энциклопедия. Т. 8. С. 726–732. URL: http://www.pravenc.ru/text/159136.html (дата обращения: 17.09.2016).

[53] НПЛ. С. 274–275.

[54] *Poppe A.* Митрополиты и князья Киевской Руси. С. 467.

[55] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 740.

[56] Митрополит Кирилл, будучи приближенным Даниила Романовича (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 792), сражался во главе отряда с князем Ростиславом (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 791). Под 1243 г. указывается, что, спасаясь от татарских войск «Данилъ же затворивъ Холмъ еха ко братоу си Василкови поима с собою Коурила митрополита» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 794). Поставление же Кирилла на митрополию летописец относит к 1250 г. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 809).

[57] *Poppe A.* Митрополиты и князья Киевской Руси. С. 468.

Возвращаясь к годовой статье 1223 г., где помимо Иоасафа упомянуты последующие Владимиро-Волынские епископы[58]. О святителе Василии (около 1229 г.) известно лишь то, что он якобы так же, как Иоасаф взошел на кафедру из Святогорского монастыря[59]. Никифор Станило (1250-е или 1260-е годы) происходил из рода бояр, служивших при дворе князя Василько Волынского «бе бо слоуга Василков преже»[60]. Служение епископа Кузьмы, вероятно, приходилось на 1250-е или 1260-е годы[61]. Скорее всего, целью включения данного перечня епископов в летописный текст было желание редакторов сохранить хотя бы имена южнорусских архиереев, возможно, задним числом.

Сохранились сведения и об епархиальной структуре Владимиро-Волынской епископии. Известно, что кафедральным собором был храм Успения пресвятой Богородицы[62]. Из церквей упоминается храм св. Дмитрия, расписанный по повелению Владимира Васильковича, а также «монастыря многи»[63], из которых известны обители, св. Богородицы, св. Михаила[64].

Под 1223 г. содержится еще одно важное известие, характеризующее епархиальное развитие Юго-Западной Руси. Тогда же «изволившю Данилъ созда град именемь Холмъ» в междуречье Западного Буга и Вепша и из Угровска епископия «переведена быс … во Холмъ»[65]. Упоминание холмского епископа Иоанна относится к 1259 г. в связи с освящением городского собора[66]. В то же время заслуга церковного строительства, украшения и содержания кафедры приписывается князю Даниилу Романовичу. Благодаря ему Холм становится одним из политических, культурных и религиозных центров всей Юго-Западной Руси.

Усилиями князя Даниила городской, вероятно, одновременно и кафедральный, собор св. Иоанна Златоуста был богато украшен «окьна 3 … стеклы

---

[58] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 740.

[59] *Мануил (Лемешевский).* Русские православные иерархи… Т. 1. С. 227.

[60] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 741.

[61] *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси. С. 211.

[62] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 785, 788.

[63] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 921.

[64] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 787.

[65] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 740.

[66] «… вшедь во церковь и виде пагоубоу и сжалися велми помолився Богу, паки обнови, и церковь освяти пискоупомь Иваномь; и паки помолився Богу, и созда и тверже и выша» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 846) Возрождение Холмской кафедры произойдет лишь в конце 30-х гг. XIV в.

Римьскими», «верхь оукрашень звездами златыми на лазуре; вноутрьнии же еи помость бе слит от меди и от олова чиста, яко блещатися, яко зерцалоу; двери же еи двоя оукрашены каменьемь Галичскым белымъ и зеленымъ Холмскымъ»[67]. Князь «оукраси же иконы, еже принесе ис Кыева, каменьемь драгымь, и бисеромь златымь. И Спаса, пречистое Богородице, иже емоу сестра Федора вда из монастыря Федора. Иконы же принесе изо Оуроучего. Оустретенье от отца его, дивоу подобныу яже погорешаво церкви святого Ивана; одинь Михаиль остася, чюдньїх тех иконь. и колоколы принес ис Кыева»[68].

Собор действительно был украшен так, чтобы «всимь зрящимь дивитися»[69]. Примечательно, что в его интерьере сочетаются характерные для XIII в. детали декора романского стиля, например, рельефы, сербские традиции украшения порталов костела, изображения схожие с памятниками «византийского круга», описываются произведения искусства, вывезенные из Киева, Овруча, мраморная крещальня из Венгрии[70]. Следовательно, собор предсталял собой синтез различных художественных традиций и школ. Известно, что князь Даниил приглашал в город «немцев и русь иноязычникы и ляхы»[71], что не могло не сказаться на канонической ситуации, которая испытывала множественные влияния, как на обрядовую сторону, так и книжную культуру[72].

---

[67] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 843–844.

[68] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 844.

[69] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 844.

[70] *Пуцко В. Г.* Летописный рассказ о городе Холм // Украинский исторический журнал. Киев, 1997. Вып. 1 (№ 411) С. 115, 116, 118, 119.

[71] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 844.

[72] «Число древнерус. рукописей XII–XIII вв. с галицко-волынскими орфографическими особенностями достаточно велико. Таковы, к примеру, Евангелие апракос кон. XII (?) — нач. XIII в. с миниатюрами, представляющими высокий образец комниновского стиля (ГТГ. К-5348; СКСРК, XI–XIII вв. № 147), *«Выголексинский сборник»* кон. XII в. (РГБ. Муз. № 1832), *Ганкенштейна кодекс* (Венский Октоих) нач. XIII в. с дополнениями кон. XIII — нач. XIV в. (Вена, Австрийская нац. б-ка. Слав. № 37), Путненское Евангелие апракос кон. XIII — нач. XIV в. (Румыния, мон-рь Путна. № 506/II), Беседы папы св. Григория Двуслова на Евангелие XIII в. (РНБ. Погод. № 70), *Скалигеров Патерик* 2-й пол. XIII в. (Лейден, Б-ка ун-та. Skal. 74) и ряд др. Однако все они лишены сведений о месте создания (и даже продолжительного бытования) и в равной мере могут быть связаны происхождением с Перемышльской, Холмской и даже с Владимиро-Волынской и Луцкой епархиями». (*Турилов А. А.* Галицкая епархия. Памятники церковной письменности // Православная энциклопедия. Т. 10. С. 322–328. URL: http://www.pravenc.ru/text/161539.html (дата обращения: 17.09.2016).

Единственный известный нам Холмский епископ Иоанн также упоминается под 1261 г. в составе посольства, направленного Даниилом Романовичем к Бурундаю[73]. Переговоры для него закончились трагически. Бурундай «великоу опалоу створшоу на Василка кнзя и на Лва», представлявших интересы князя, а «влдка [Иоанн] стояше во оужасти величе»[74]. Даниил Романович вынужден был «побеже в Ляхи, а из Ляховъ побеже во Оугры»[75] и срыть укрепления ряда южных городов. Далее сведения о Холмской кафедре и ее епископах появляются лишь *в* конце 30-х гг. XIV в.

Еще одной значимой кафедрой Юго-Западной Руси стала епископия в Юрьеве, расположенном на Роси, притоке Днепра. Время ее основания по источникам определить не представляется возможным[76]. Рассмотрение истории диоцеза возможно лишь с момента первого упоминания Юрьевского архиерея Михаила, который под 1072 г. указан в числе участников перенесения мощей Бориса и Глеба[77]. В 1073 г. он упоминается в числе присутствующих при основании церкви Успения Пресвятой Богородицы в Печерском монастыре[78]. Следующий юрьевский святитель Антоний, именуемый как епископ «пороський» значится под 1089 г. как участник освящения данной Печерской церкви[79]. Марин (Муринъ) Гургевьскыи под 1091 г. был в числе епископов «совокупившихся» перенести мощи Феодосия Печерского[80]. Следовательно, есть основания предполагать, что первые Юрьевские епископы, скорее всего, взошли на кафедру из иноков Печерского монастыря и принимали участие в значимых событиях обители.

В 1095 г. после разгрома города половцами епископский центр из Юрьева был перенесен во вновь выстроенный город Святополч (Витичев). Князь Святополк «повеле еп[и]с[ко]пу Мюриму [Марину — Т. Ф.] со Гурговце сесте ту»[81]. К 1103 г. относится известие о восстановлении сожженного города — «сруби Гурьговъ»[82], вероятно, епископская

[73] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 846, 849.

[74] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 849.

[75] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 850.

[76] А. Поппе полагает, что епископия в Юрьеве на Роси была основана после 1036 г., примерно с 1165 г. около 25 лет центром епископии был Канев. (*Поппе А.* Карта Киевской митрополии и список ее епархий. С. 443).

[77] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 171; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 181.

[78] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 173.

[79] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 199.

[80] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 202.

[81] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 202, 219; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 211, 229.

[82] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 256.

кафедра вернулась на прежнее место, т. к. годовая запись 1114 г. впервые свидетельствует о точной дате поставления на кафедру в Юрьеве епископа Даниила, а под 1122 г. сообщает о его смерти[83]. Период святительства епископа Дамиана (Демьяна) обозначен активным участием в общерусских событиях. Юрьевский епископ в 1147 г. принимает участие в поставлении митрополита Климента Смолятича и находится в стане тех, кто признает легитимность его вступления на Киевский престол. Тот же Демьян, после очередного переноса кафедры, именуемый епископом каневским, в 1154 г. киевлянами был послан привести на великое княжение князя Изяслава[84]. Следующее упоминание оставшегося неизвестным епископа «гюрговьского» относится к 1183 г.[85].

Вероятно, к концу XII в. территория Юрьевской епископии входит в состав белгородской кафедры, которую в период 1197–1198 гг. возглавлял святитель Андриян[86]. Под 1231 г. оставшийся безымянным «епископ гюргевский» участвует в поставлении на архиерейский престол Кирилла Ростовского[87], затем кафедра, вероятно, переходит в управление митрополии.

Таким образом, характерной чертой развития Юрьевской епископии является неустойчивость месторасположения кафедрального центра: Юрьев–Святополч/Витичев–Юрьев–Канев. Если на начальном этапе существования архиереи на Юрьевский стол восходили, вероятно, из иноков Киево-Печерского монастыря, принимали активное участие в его жизни, то с середины XII в. епископы включаются в общерусские церковно-политические события (избрание Климента Смолятича, поставление Кирилла Ростовского, дипломатическая миссия к князю Изяславу). В первые десятилетия XIII в. кафедра прекращает свое существование.

К числу южнорусских кафедр следует отнести Тмутараканскую[88], сведения о ней противоречивы. С этим регионом связан целый ряд

[83] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 277, 286; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 290, 292.

[84] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 341, 476; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 344.

[85] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 634.

[86] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 706–707.

[87] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 456.

[88] Мнения исследователей о времени основания и истории Тмутараканской епископии крайне противоречивы. Е. Е. Голубинский полагает: «Относительно начала епархии Тмутараканской… мы считаем то, что она не учреждена Владимиром или после него, а существовала еще до нашего крещения, представляя собою ту епископию Русскую, которая учреждена была у Руссов Таврических патр. Фомием и импер. Михаилом» (*Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. М., 1901. С. 684). Я. Н. Щапов и А. Поппе вообще не включают ее

сюжетов в Киево-Печерском Патерике. Так, в житии преподобного Феодосия сообщается, что ближайший сподвижник преподобного Никон по «дьявольскому наваждению» был изгнан из обители и «ушел с двумя иноками на остров Тмутараканск, где поставил монастырь», но позднее вернулся и принял игуменство в Печере[89]. Какое отношение Никон имеет к существованию Тмутараканской епископии, сказать сложно.

Имеющиеся сведения позволяют говорить о присутствии русского священства в регионе. Однако в Патерике, в Послании Симона Владимирского и Житии затворника Никиты, будущего епископа Новгородского, есть прямые указания о том, что воспитанник монастыря Николай возглавляет Тмутараканскую кафедру[90]. Между тем существование диоцеза и степень его подчиненности Киевской митрополии могут быть определены лишь гипотетически.

Ключевым регионом Юго-Западной Руси была Галиция[91]. Галицкая кафедра выделилась достаточно поздно, в середине XII в. Это время «характеризуется усилением политической роли веча», которое в результате напряженной борьбы «превращается в высший орган власти города-государства и подчиняет себе князя»[92]. Е. Е. Голубинский полагал, что в Галиции «собственные епископы явились в ней после того, как под властию Ростиславичей она составила из себя особый удел. Когда это случилось, остается достоверным образом неизвестным; но если не в 1157-м г., под которым говорится о поставлении епископа Галичскаго, то, вероятно, более или менее не задолго до этого года»[93].

В качестве критерия основания епископии можно рассматривать наличие кафедрального храма. В Галиче это была церковь Успения Пресвятой Богородицы, строительство которой согласно археологическим данным относится к концу 40-х — началу 50-х гг. XII в.[94]. Польский

в состав русских епископий (*Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси. С. 207–213; *Poppe A.* Карта Киевской митрополии и список ее епархий. С. 443–445).

[89] Киево-Печерский патерик С. 107, 120.

[90] Киево-Печерский патерик. С. 228, 395.

[91] В древнерусских источниках Галиция традиционно именовалась как Червенские земли.

[92] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь: очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб., 2001. С. 608–609.

[93] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1. Ч. 1. Первая половина тома. С. 694

[94] *Иоаннисян О. М.* Основные этапы развития галицкого зодчества // Древнерусское искусство. Художественная культура X — первой половины XIII в. М., 1988. С. 49.

ученый А. Поппе относил основание Галицкого диоцеза к 1147/1156 гг.[95]. Летописное подтверждение находит вторая дата, где говорится о поставлении Галичу святителя Кузьмы (1156 г.)[96].

Этот епископ упоминается и под 1165 г., когда к князю Ярославу Галицкому из Царьграда пребывают «два митрополита»[97]. Это позволяет констатировать о церковно-политических контактах региона с Константинополем. Однако далее череда галицких епископов, прерывается, религиозная жизнь испытывает различные канонические влияния, нашедшие отражение, в том числе в архитектурных памятниках[98], а Червенские земли становятся ареной ожесточенной борьбы венгерских, польских и русских князей[99].

---

[95] *Поппе А.* Карта Киевской митрополии и список ее епархий. С. 444.

[96] ПСРЛ. Т. 7. С. 66, 78; ПСРЛ. Т. 25. С. 63,73.

[97] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 524.

[98] «Характерной приметой галицкой церковной архитектуры со 2-й пол. XII в., сближающей ее с аналогичными постройками в Польше, Чехии и Венгрии, являются вскрываемые раскопками небольшие центрические храмы — ротонды и квадрифолии. Назначение их не вполне понятно, возможно, то были церкви малых пригородных монастырей или боярских вотчин. Эти формы отражались и в деревянном церковном зодчестве. Вероятно, к рубежу XII–XIII вв. (не позднее 1194, если эта дата читается в граффити на стене храма — Рождественская Т. В. Древнерус. надписи на стенах храмов: Новые источники XI–XV вв. СПб., 1992. № 84. С. 125–126) относится создание ц. во имя вмч. Пантелеимона в Галиче, дошедшей до наших дней, хотя и с перестроенным верхом. Ряд технических особенностей и элементы декора роднят этот древнерус. по общим формам храм с памятниками цистерцианской архитектуры, особенно в Венгрии» (*Назаренко А. В.* Галицкая епархия // Православная энциклопедия. Т. 10. С. 322–328. URL: http://www.pravenc.ru/text/161539.html) (дата обращения: 17.09.2016).

[99] «Во время 1-го захвата Галича венграми в 1188–1189 гг. последние “в божницах почаша кони ставляти” (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 665). В 1215–1219 гг. на галицком столе оказался Кальман (Коломан), сын венг. кор. Андраша II (1205–1235). Для укрепления его позиций кор. Андраш II объявил о подчинении Г. е. Риму. Венг. король писал папе Иннокентию III (1198–1216) о желании “вельмож и народа Галича... пребывать в единении и послушании святой Римской церкви, с тем, однако, чтобы им дозволено было ни в чем ином от своего обряда не отступать”» (VMHHSI. Т. 1. № 1). Папа одобрил унию, повелев Эстергомскому архиепископу короновать Кальмана королевским венцом. Фактически венгры повели себя в Галиче значительно более жестко: «Король угорьскый посади сына своего в Галичи, а епископы и попы изгна из церкви, а свои попы приведе латыньскые на службу» (ПСРЛ. Т. 7. С. 119; Т. 24. С. 87). По-видимому, к следующему периоду краткого господства венгров в Галицкой земле — 1227–1234 гг., с перерывом между 1229 и 1232 гг. — относится учреждение в Галиче доминиканского мон-ря, входившего в Польскую провинцию ордена, о чем на основании аутентичных доминиканских источников пишет польск. хронист XV в. Я. Длугош, хотя вряд ли основательно

Так или иначе, лишь спустя 70 лет под 1236 г. появляются сведения о главе Галицкой кафедры — епископе Артемии, который совместно с дворским Григорием препятствовал вхождению на престол в Галиче князя Ярослава Суздальского [100]. Пятью годами позже, в 1241 г. непримиримый Артемий выступил против подчинения Галичины власти князей Даниила и Василька, целью которых было восстановление Галицко-Волынского княжества[101].

Противостояние дорого стоило архиерею, спасаясь от войск Романовичей, Артемий был вынужден бежать из Галича в Перемышль[102]. Об этом косвенно сообщает известие Ипатьевской летописи. В 1241 г. безымянный епископ, в котором следует признать Артемия Галицкого, замешанный в политической смуте, при побеге из Перемышля был схвачен вместе со слугами приближенными Даниила Романовича, после чего «разграби гордые и тулы ихъ бобровье раздра и прилбице их волчье и борсуковые раздраны быша»[103].

Данный сюжет свидетельствует не только о включенности епископов в политическое противостояние, их твердой позиции в отстаивании независимости региона, но и значительном богатстве архиерея, заметим, не самой значимой кафедры в митрополии, наличии «гордых» слуг, наказание которых вызывает определенное злорадство со стороны летописца[104]. Упорство архиерея вполне можно рассматривать и как защиту собственных властных и финансовых интересов. К сожалению, дальнейшая судьба Артемия не нашла отражения в исторических источниках,

помещает это сообщение под 1238 г. (Щавелева. С. 210, 364). С католич. церковным присутствием в Галиче, очевидно, связано строительство в предградье Благовещенской ц., к-рая археологически датируется 1-й пол. XIII в. и архитектурно восходит к зап. традиции (одноапсидный бесстолпный храм удлиненной базиликальной конфигурации). (Назаренко А. В. Галицкая епархия.)

[100] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 777.

[101] См. *Несин М.* Галицкое вече в 1235–1240-х гг. // Русин. 2012. № 4 (30). С. 92.

[102] Существование на правом берегу р. Сан в западной части Галиции самостоятельной процветающей Перемышльской кафедры крайне сомнительно. Кратковременное упоминание о ней относится лишь к концу 20-х гг. XIII в. Когда князь Мстислав Мстиславич покинул Великий Новгород с целью занять Галицкий престол, его ставленник архиепископ Антоний был согнан с кафедры новгородцами и решением митрополита Матфея был отправлен в Перемышль (НПЛ. С. 261.), где кафедра ранее не существовала. Несомненно, на место назначения архиерея повлиял покровитель — князь Мстислав Удатной, обосновавшийся в Галиче, т. к. Перемышль находился в его владениях.

[103] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 793.

[104] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1. Ч. 1. Первая половина тома. С. 559.

а Галицкая кафедра, но уже в статусе митрополии будет восстановлена лишь в начале XIV в.[105]

В то же время период середины — второй половины 40-х гг. XIII в. ознаменован тесными связями Даниила Галицкого с папским престолом, когда в ходе посольства Дж. дель Плано Карпини и последующей переписки было принято решение об унии с Римским престолом. Папским легатом был назначен архиепископ Прусский, Ливонский и Эстляндский Альберт II, что фактически свидетельствует о выходе территории княжества Романовичей из канонического подчинения Киевской митрополии. При этом русским священникам было разрешено «сохранять некоторые свои богослужебные особенности (напр., литургисать на квасном хлебе)», кроме того имелся папский «наказ» «рыцарям монашествующих орденов не вторгаться в земли Даниила и Василька»[106].

К 70-80 гг. XIII в., «опираясь на военную поддержку татар, князья Галичины и Волыни начинают чувствовать себя независимыми от воли и поддержки местных общин»[107] и проводить самостоятельную внутреннюю, в том числе, церковную политику. Крайне скудные сведения сохранились о монастырском строительстве в Галицкой епископии. В связи с захоронением в 1188 г. князя Ростислава упоминается обитель, построенная во имя св. Иоанна Предтечи[108]. Под 1240 г. содержатся сведения о Богородицком монастыре[109]. После 1269 г. галицким князем Львом был основан Георгиевский монастырь во Львове, а конце XIII в. святитель Петр, «будущий митрополит Киевский и всея Руси, построил на свои средства Спасо-Преображенский монастырь на р. Рате»[110]. К периоду

[105] «К 1303–1304 гг. относятся первые сведения о Галицкой митрополии, когда она упоминается в «Notitia episcopatuum», составленных при имп. Андронике II Палеологе и патриархе Афанасии I. Инициатором учреждения митрополии стал кн. Юрий Львович, правитель Галицко-Волынской Руси, стремившийся создать на территории своих владений церковную орг-цию, независимую от Киевского митрополита, жившего в Сев.-Вост. Руси. Границы Галицкой митрополии соответствовали границам владений кн. Юрия: в ее состав вошли Галицкая, Владимиро-Волынская, Луцкая, Холмская, Перемышльская и Туровская епархии. 1-м Галицким митрополитом был Нифонт». (*Назаренко А. В.* Галицкая епархия).

[106] *Назаренко А. В.* Галицкая епархия // Православная энциклопедия. Т. 10. С. 322–328. URL: http://www.pravenc.ru/text/161539.html) (дата обращения: 17.09.2016).

[107] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь: очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб., 2001. С. 612.

[108] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 665.

[109] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 787.

[110] *Назаренко А. В.* Галицкая епархия… Там же.

венгерского господства на Галицкой земле (1227–1229, 1232–1234 гг.) относится основание доминиканского монастыря под юрисдикцией Польской провинции ордена[111], вероятно, он был упразднен после прихода к власти князя Даниила Романовича.

Подводя итог церковно-политического развития Юго-Западной Руси до конца XIII в., необходимо отметить нестабильность епископальной организации региона. Так, Владимирскую и Юрьевскую епископии отличает достаточно длительный период развития. Кратковременно на территории региона существуют Перемышльская, Холмская и Галицкая кафедры. На всем протяжении изучаемого периода до начала XIII в. перечень правивших архиереев, время их пребывания на кафедре и святительскую деятельность возможно восстановить лишь отчасти. Характерной чертой истории Юго-Западных епископий является неустойчивость их границ и именования отдельных диоцезов, фиксируются различные по длительности сроки вакантности кафедр, прецеденты смещения и изгнания архиереев.

Расцвет южных епископий связан, прежде всего, с периодом княжения Даниила и Василька Романовичей. При этом с 40-х годов XIII в. намечается тенденция к сближению с папским престолом и обособлению региона от общерусских церковных процессов, несмотря на то, что Киевскую митрополию длительный период возглавлял Кирилл II, вышедший из окружения Даниила Галицкого. Причины ситуации, безусловно, весомы — монгольское нашествие и последующее их владычество, поиск политических союзников в Западной Европе, внутренние противоречия между княжеской властью и боярской элитой, множественные канонические влияния Восточной и Западной церквей, Балканского региона.

[111] Там же.

Источники и литература

1. *Амвросий (Орнатский).* История российской иерархии. Киев, 1827. Т. 1. Ч. 1. 685 с.

2. *Вертоградов В. С.* Православная церковь в Галиции в древнейший русский период (Церковноисторическое исследование) // Богословские труды. М, 1990. Т. 30. С. 241–278.

3. *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. М., 1901. 968 с.

4. *Иоаннисян О. М.* Основные этапы развития галицкого зодчества // Древнерусское искусство. Художественная культура X — первой половины XIII в. М., 1988. С. 41–58.

5. История Иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки Иерархов по Епископским кафедрам с 862 года / под ред. П. Н. Грюнберг. М., 2006. 926 с.

6. Киево-Печерский патерик. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 432 с.

7. *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь: очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб., 2001. 640 с.

8. *Мануил (Лемешевский).* Русские православные иерархи 992–1892. Т. 1–3. М., 2002.

9. *Назаренко А. В.* Владимиро-Волынская епархия // Православная энциклопедия. Т. 8. С. 726–732. URL: http://www.pravenc.ru/text/159136.html (дата обращения: 17.09.2016).

10. *Назаренко А. В.* Галицкая епархия // Православная энциклопедия. Т. 10. С. 322–328. URL: http://www.pravenc.ru/text/161539.html) (дата обращения: 17.09.2016).

11. *Несин М.* Галицкое вече в 1235–1240-х гг. // Русин. 2012. № 4 (30). С. 86–108.

12. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Рязань, 2001. 639 с.

13. *Петрушевич А. С.* О соборной Богородицкой церкви и святителях в Галиче // Галицкий исторический сборник. Львов, 1853. Вып. 1.

14. *Поппе А. В.* Карта Киевской митрополии и список ее епархий // *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 443–445.

15. Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Л., 1926–1928. 379 с.

16. Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. СПб., 1908. 638 с.

17. Полное собрание русских летописей. Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью М., 2000. 288 с.

18. Пуцко В. Г. Летописный рассказ о городе Холм // Украинский исторический журнал. Киев, 1997. Вып. 1 (№ 411) С. 115–119.

19. Святитель Амфилохий, епископ Владимиро-Волынский // Седмица URL: http://www.sedmitza.ru/lib/text/437762/ (дата обращения: 17.09.2016).

20. Список епископий Константинопольского патриархата // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Византийские источники: хрестоматия / сост., пер и коммент. М. В. Бибиков. М., 2010. Т. II. С. 248–251.

21. *Турилов А. А.* Галицкая епархия. Памятники церковной письменности // Православная энциклопедия. Т. 10. С. 322–328. URL: http://www.pravenc.ru/text/161539.html (дата обращения: 17.09.2016).

22. *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси XI–XIII вв. М.: Наука, 1989. 232 с.

Tatyana Fomina. **The Dioceses of the South-West of Rus': stages of development (X–XIIIth centuries).**

The article traces the stages of development of the dioceses of the South-West of Rus' with centers in Vladimir Volynskiy, Galich, Yuryev, Peremyshl', Tmutarakan', Ugrovsk / Holm during the X–XIIIth centuries. It considers such aspects as time, place and circumstances of the creation of the chair, restored the lists of the ruling bishops, analyzes the relationship of bishops with Ducal power. A feature of Church development of the region in the studied period is the instability of the Episcopal organizations of the region, the instability of boundaries and naming of dioceses, which differ according to the duration of the terms of vacant pulpits. List of the bishops, during their stay in the Department and Episcopal activities, could be restored only partially because are known precedents of displacement and exile of bishops. The heyday of the southern dioceses was during the period of the reign of Daniel and Vasyl'ko Romanovich due to the tendency to rapprochement with the papal throne, and to the isolation of the region from the all-Russian Church processes.

Keywords: Ancient Russia; the Church hierarchy; the South-Western diocese; bishops.

Fomina Tatyana Yuriyevna — Candidate of History, Associate professor at the Department of History and its methodic of teaching at Naberezhnye Chelny State Pedagogical University (stal73@yandex.ru).

Д. В. Волужков

В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ПРОШЕЛ КРУГЛЫЙ СТОЛ НА ТЕМУ «ПУБЛИКАЦИИ В НАУЧНЫХ ЖУРНАЛАХ. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ» (продолжение)

22 сентября 2016 года в Книжной гостиной Санкт-Петербургской духовной академии прошел круглый стол на тему «Публикации в научных журналах. Современное состояние и перспективы», посвященный 195-летию журнала «Христианское чтение».

Во второй части мероприятия профессор Анатолий Николаевич Кашеваров, говоря о значении церковной периодики, подчеркнул, что в Синодальный период ни одна социальная группа, ни один социальный институт не предложили столько периодических изданий, сколько это сделала Русская Православная Церковь, выпуская более 360 наименований. Это были научные журналы, церковные газеты и листки. При этом в Санкт-Петербурге издавалось 90 наименований, в Москве — 52, в Киеве — 27.

Затем круглый стол перешел в форму свободной дискуссии между участниками и гостями мероприятия. Поднимались такие вопросы и проблемы, как потеря живой научной мысли в современных научных периодических изданиях, возможность совмещения в «Христианском чтении» научности и популярности, проблема сложности и формализации научного языка. С особым интересом и поддержкой была воспринята идея возродить приложение, включающее в себя переиздание или новый перевод святоотеческого наследия.

В конце мероприятия студент I курса магистратуры церковно-исторического отделения Тарасов Максим показал небольшую презентацию, в которой рассказал о Российском индексе научного цитирования (РИНЦ) и о рейтинге «Христианского чтения» в этой системе.

Итог мероприятия можно сформулировать так: если современный ученый не публикуется, значит, он не существует. Именно такими словами редколлегия журнала призвала молодых ученых к публикации результатов своих изысканий.

Дмитрий Владимирович Волужков — секретарь редколлегии научного журнала «Христианское чтение», директор Издательства СПбПДА (izdatspbda@gmail.com).

Ниже публикуется краткая история «Христианского чтения» с момента основания до наших дней. Журнал «Христианское чтение» — первый в истории православной периодики печатный орган, который в настоящее время является старейшим не только академическим церковным печатным органом, но и вообще российским изданием.

1821—1918 гг.

Появление в начале XIX в. духовного журнала было вызвано рядом причин. Прежде всего, война 1812 г. коренным образом повлияла на мировоззрение и литературные вкусы светского общества. Эпоха увлечения французскими энциклопедистами и атеистами сменилась периодом увлечения западным мистицизмом. Новые идеи получали широкое распространение благодаря периодическим изданиям, таким, как «Сионский вестник». Поэтому закономерно, что новый духовный журнал возник именно в столице, где «брожение умов» было наиболее чувствительным. Также, именно в Санкт-Петербурге находилось Российское библейское общество, осуществлявшее, в том числе, перевод Священного Писания на русский язык.

Кроме того, реформа духовного образования 1809–1814 гг. поставила духовные учебные заведения и особенно Академии на принципиально иной уровень. Академии теперь воспринимались не только как учебные заведения, но как научно-исследовательские центры, результаты деятельности которых должны были представляться, в первую очередь, церковной общественности.

Еще одна причина — Санкт-Петербургская духовная академия уже в первые годы своего существования получила опыт издательской деятельности, с 1817 г. и вплоть до конца 1820-х гг. регулярно издавая сборники студенческих работ и проповедей. Поэтому рано или поздно должен был быть поставлен вопрос о том, чтобы не только студенты, но и преподаватели имели возможность публиковать результаты своей научной и исследовательской деятельности.

Инициатором учреждения духовного журнала выступил ректор Академии архимандрит Григорий (Постников), ученик и преемник святителя Филарета (Дроздова). Вопрос обсуждался на нескольких заседаниях конференции духовной академии — 10, 17 и 24 октября 1820 г. Ректор обратился к профессорской корпорации: «Не полезно бы было с будущего года начать при академии повременное христианское издание?».

Это предложение было единодушно принято. Сразу же был создан «кружок» — редакция журнала во главе с ректором. Положение, согласно которому ректор Академии являлся редактором журнала, было взято за правило и исполнялось вплоть до начала 1870-х гг. С 1874 г. должность редактора становится выборной. Избрание редактора вплоть до 1910 г. проходило посредством тайного голосования на общем собрании наставников Академии.

В состав редакции вошли не все преподаватели Академии, а только девять человек, не считая ректора Академии: ректор Санкт-Петербургской духовной семинарии архимандрит Поликарп (Гойтанников), инспектор Академии архимандрит Нафанаил (Павловский), профессор еврейского языка протоиерей Герасим Павский, профессор по классу физики и математики Василий Иванович Себржинский, профессор философии Иродион Яковлевич Ветринский, бакалавр греческого языка Гавриил Иоаннович Меглицкий, бакалавр греческого и немецкого языков Иоанн Михайлович Певницкий, бакалавр гражданской истории Василий Владимирович Оржевский.

После утверждения проекта Комиссией духовных училищ в январе 1821 г. в свет вышел первый номер академического журнала, получившего название «Христианское чтение». Это стало важнейшим событием не только в истории высшей духовной школы, но и в истории Русской Православной Церкви.

К 60-м гг. XIX в., когда Россия переживала период реформ и преобразований, строгая научно-богословская тематика академического журнала стала маловостребованной. Количество подписчиков «Христианского чтения» значительно уменьшилось, и все шло к закрытию издания. Однако благодаря инициативам ректора Академии протоиерея Иоанна Янышева журнал удалось не только сохранить, но и сделать актуальным и интересным для читателя. В конце 1860-х — начале 1870-х гг. в «Христианском чтении» появляются новые рубрики: «Обозрение внутренней жизни», «Вести с Востока», «Летопись заграничной жизни» и др.

С 1875 г. при Академии был учрежден еще один журнал — «Церковный вестник», который выходил еженедельно, а «Христианское чтение» стало ежемесячным к нему «Приложением», вновь приобретя форму сугубо научного издания, без новостных заметок и публицистических обзоров, которые печатались здесь с 1860-х гг. Первоначально редакция «Христианского чтения» была объединена с редакцией «Церковного вестника». С 1881 г. редакции были разделены. Цензура публикуемых статей вначале поручалась редакторам журналов.

С середины 1880-х гг. главным цензором академических журналов становится ректор.

В течение всего дореволюционного периода журнал издавался ежемесячно с 1821 по 1874 гг. и с 1897 по 1916 гг. включительно, а с 1875 по 1896 гг. — один раз в два месяца. С 1821 по 1847 гг. все ежемесячные журналы прошивались в 4 тома по три номера в каждом. Каждый том имел свое оглавление и свою нумерацию. С 1848 по 1917 гг. номера прошивались всего лишь в два тома. Исключение составили лишь издания за 1863–1864 и 1872–1874 гг., когда номера журнала прошивались в 3 тома по четыре номера в каждом. Таким образом, за весь период издания с 1821 по 1917 г. всего было выпущено 248 томов журнала. Общий объем страниц только с 1821 по 1895 гг. составил «не менее ста пятидесяти тысяч страниц». Общее количество статей за весь период издания превысило 5200, а, учитывая тот факт, что некоторые статьи были настолько велики по объему, что редакция печатала их в нескольких номерах (иногда в течение целого года), то тогда счет публикаций превышает шесть тысяч.

Начиная с 1848 г. и вплоть до последнего года издания «Христианское чтение» выходило с приложениями. Это были не только переводы святоотеческих творений. Так, с 1879 по 1880 гг. выходила работа И. С. Якимова «Толкование на книгу пророка Иеремии», с 1883 по 1895 гг. — того же И. С. Якимова «Толкование на книгу пророка Исаии». Начиная с 1906 г. публиковались отредактированные профессором А. И. Бриллиантовым «Лекции по истории древней церкви» профессора В. В. Болотова. С 1870 по 1915 гг. приложением выходили «Журналы (протоколы) заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии» за 1869–1870 — 1914–1915 учебные годы.

В начале XX в. материальное положение «Христианского чтения» серьезно ухудшилось. С 1906 г. журнал становится убыточным. Тираж с 3200 экземпляров в 1906 г. сократился до 1150 экземпляров в 1915 г. Число платных подписчиков с 2574 снизилось до 647. Число бесплатных подписчиков было также сокращено с 400 до 300. Доход от подписки в 1906 г. составил 10433 р., а расход по изданию — 14292 р. По мере сокращения издания уменьшался как доход, так и расход, и в 1915 г. доход составил лишь 2665 р., а расход 9000 р. Всего же за 10 лет доход от журнала составил 52437 р., а расход — 106308 р., то есть убыток составил 53871 р.

«Христианское чтение» и до этого периода часто издавалось в убыток, и редакциям удавалось держаться на плаву за счет доходов от подписки на «Церковный вестник». Но в начале XX в. и «Церковный вестник»

не приносил достаточной прибыли, чтобы покрыть все расходы по издательству «Христианского чтения».

В 1913 г. Совет Академии обратился с ходатайством в Св. Синод о выделении ежегодно, начиная с 1914 г., на издание «Христианского чтения» субсидии в размере не менее 7000 руб. Однако Св. Синод отказал «ввиду крайней ограниченности средств духовно-учебного капитала».

Издание журналов было продолжено за счет накоплений прошлых лет. Во второй половине 1915 г. Совет Академии вынужден был констатировать, что в редакции больше нет никаких источников для продолжения своей деятельности. Сами журналы себя больше не окупали. Для продолжения издательской деятельности были необходимы внешние вливания. Понимая, что Св. Синод вряд ли пойдет на финансирование двух академических журналов, Совет Академии отказался от «Церковного вестника» в пользу «Христианского чтения».

В 1916 г. Св. Синод, признавая важность и необходимость продолжения издания «Христианского чтения», как научно-богословского академического органа и старейшего духовного журнала России, назначил на издание журнала единовременное пособие в размере 6000 рублей.

Несмотря на трудности, «Христианское чтение» продолжало выходить в течение 1916–1917 гг. Только в 1918 г. редакция была вынуждена прекратить свою деятельность из-за отсутствия средств. По той же причине свою деятельность прекратила и сама Академия.

1990—2008 гг.

Издание журнала под названием «Вестник Ленинградской Духовной академии» было возобновлено в 1990 году Ленинградской Духовной академией и семинарией. Главным редактором стал иеромонах Сергий (Кузьмин).

«Вестник Ленинградской Духовной академии» № 1 за 1990 год

Номер открывался благословением митрополита Алексия (вскоре избранного Патриархом Московским и Всея Руси):

Божие благословение на издание ежеквартального журнала «Вестник Ленинградской Духовной академии», который должен стать преемником издававшегося Санкт-Петербургской духовной академией

«Христианского чтения», публиковавшего серьезные богословские исследования, осуществлявшиеся профессорами академии.

Митрополит АЛЕКСИЙ
16.04.1990

Также в номере было опубликовано приветственное обращение ректора Ленинградских Духовных академии и семинарии профессора протоиерея Владимира Сорокина.

Номер содержал следующие рубрики:

Из истории Русской Православной Церкви
Архиеп. Иоанн (Снычев), проф. прот. Ливерий Воронов, иером. Сергий (Кузьмин), Лопухин А. Н., доц. архим. Августин (Никитин)

Библейские исследования
проф. прот. В. Сорокин

Из жизни Духовных школ
Иером. Вениамин (Новик), Ващенко М. И.

Проповедь
проф. прот. В. Стойков, проф. прот. Ливерий Воронов

Из истории Православия
Булгаков С. Н., доц. прот. Стефан Дымша, прот. А. Ранне

Приобщение к вере. Наша церковно-приходская школа
Доц. прот. В. Федоров

Библиография
А. Б. Новая литература по старообрядчеству

Интересные факты:

- № 2 за 1990 год вышел тиражом 10000 экземпляров. Издание осуществлено совместно с Ленинградским отделением Международного фонда Славянской письменности и славянских культур;
- Помощь бумагой в издании № 2 за 1990 год оказала Евангелическо-Лютеранская Церковь Финляндии;
- № 1 за 1991 год вышел тиражом 5000 экземпляров. Помощь в издании оказала Евангелическо-Лютеранская Церковь Финляндии;

- В № 2 за 1990 год был напечатан перечень замеченных в № 1 за 1990 год неточностей и опечаток;
- № 6 за 1991 год помощь в издании оказала Евангелическо-Лютеранская Церковь Финляндии;
- С 1993 года (с № 8) главным редактором стал протоиерей Владимир Мустафин;
- В № 10 за 1995 год опубликована статья наставника Иоанна Миролюбова «об исправлении богослужебных книг при патриархе Иосифе»;
- № 11 за 1996 год («Проповеди протоиерея Ливерия Воронова») вышел тиражом 1000 экземпляров;
- В № 17 за 1999 год впервые опубликована статья Дмитрия Юревича, 3 класс СПбДС (ныне протоиерей Димитрий Юревич, заведующий кафедрой библеистики СПбДА, с 2005 года — технический редактор, в 2008–2015 гг. ответственный редактор журнала);
- В № 18 за 1999 год впервые опубликована статья иеромонаха Илариона (Алфеева) (ныне митрополит Волоколамский, председатель ОВЦС);
- Начиная с № 19 за 2000 год, рукописи принимаются в электронном виде (до этого — в машинописном). При этом к электронной версии обязательно требовался распечатанный на бумаге текст;
- В № 19 за 2000 год впервые опубликована статья Дмитрия Лушникова (ныне священник Димитрий Лушников — заведующий кафедрой богословия СПбДА);
- № 21 за 2002 год вышел тиражом 500 экземпляров;
- В № 25 за 2005 год впервые опубликована статья Дмитрия Карпука (ныне Д. А. Карпук — преподаватель, секретарь кафедры церковной истории, заведующий аспирантурой СПбДА);
- В № 28 за 2007 год впервые опубликована статья И. А. Иванова (ныне священник Игорь Иванов, заведующий кафедрой иностранных языков СПбДА — с 2015 года ответственный редактор журнала);
- До 2008 года в журнале печатались не только научные статьи, но и архиерейские послания, юбилейные приветствия, разнообразные отчеты Академии, некрологи.

2008 — по настоящее время

6 октября 2008 года ректором Санкт-Петербургской Православной духовной академии назначен епископ Гатчинский Амвросий (Ермаков). Новым ректором, ставшим, по дореволюционной традиции, главным редактором журнала, перед редакцией была поставлена задача по вхождению «Христианского чтения» в перечень ВАК. Ответственным редактором журнала становится священник Димитрий Юревич.

В 2009 году вышло два номера журнала, совместно с фирмой Nota Bene, в 2010 году — четыре объемом около 200 страниц каждый.

С 2009 года журнал постепенно начинает выходить в новом формате, с учетом требований, предъявляемых ВАК к рецензируемым научным изданиям, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук. Так, научное рецензирование статей вводилось постепенно в течение 2010–11 гг.

С 2009 года на сайте электронного архива журнала размещаются электронные версии журнала в формате PDF. В архиве имеется каталог по номерам и алфавитный каталог.

С 2013 года внедрена уникальная электронная система подачи статей для публикации («Личный кабинет»).

Количество номеров 1990—2016 гг.

1990 № 1, 2, 3
1991 № 1, 2, 3, 4, 5, 6
1992 № 7
1993 № 8
1994 № 9
1995 № 10
1996 № 11, 12, 13
1997 № 14 (Юбилейный сборник, 275 лет от основания и 50 лет восстановления Санкт-Петербургских Духовных школ)
№ 15
1998 № 16
1999 № 17, 18
2000 № 19
2001 № 20

2002 № 21, 22, 23
2005 № 24, 25
2006 № 26, 27
2007 № 28
2008 № 29
2009 № 7 — 8 [30]
№ 9 — 10 [31]
2010 № 1 (32), 2 (33), 3 (34), 4 (35)
2011 № 1 (36), 2 (37), 3 (38), 4 (39),
№ 5 (40) Спец. выпуск: Библейская археология
№ 6 (41) 190 лет издания журнала
2012 № 1, 2, 3, 4
№ 5 Спец. выпуск: Святитель Николай Японский. Письма священнику Сергию Судзуки (из неопубликованного)
№ 6
2013 № 1, 2, 3
2014 № 1, 2 — 3, 4, 5, 6
2015 № 1, 2, 3, 4, 5, 6
2016 № 1, 2, 3, 4, 5, 6

РИНЦ и ВАК

В августе 2013 года журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ), договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

С 29 декабря 2015 года журнал включен в перечень ВАК («Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук») по группам специальностей: 26.00.00 Теология; 07.00.00 Исторические науки и археология; 09.00.00 Философские науки.

Dmitriy Vladimirovich Voluzhkov — Secretary of the Editorial Board of the Scientific Journal "Christian Reading", director of the Publishing House of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy (izdatspbda@gmail.com).

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

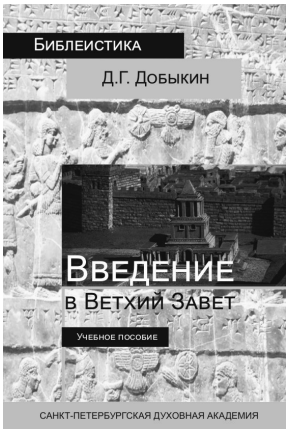
В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

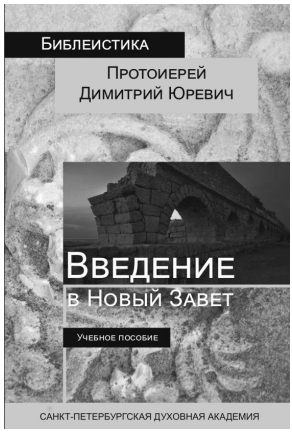
Порядок подачи статьи в журнал

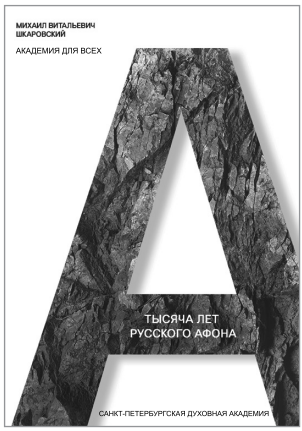
Материалы для публикации подаются автором в журнал только в электронном виде, через «Личный кабинет» на официальном сайте журнала http://spbpda.ru.

Представленная автором статья проходит обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование по усмотрению редакции.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, на официальном сайте журнала http://spbpda.ru.







Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций,
популярные издания, нотные сборники:**

- *Д. Г. Добыкин.* Введение в Ветхий Завет: курс лекций по ветхозаветной исагогике (ISBN: 978-5-906627-17-9).
- *Д. В. Юревич, прот.* Введение в Новый Завет (ISBN: 978-5-906627-18-6).
- *М. В. Шкаровский.* Тысяча лет Русского Афона (духовный подвиг русского монашества) (ISBN: 978-5-906627-25-4).

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам
богословских и гуманитарных учебных заведений,
историкам, религиоведам, а также всем читателям,
интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг
онлайн — на сайте

http://www.izdat-spbda.info

Санкт-Петербургская Духовная Академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 6, 2016

Научный журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
**по группам специальностей: 26.00.00 теология,
07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки**

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков), кандидат богословия, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов, кандидат философских наук, доцент.
Редактор-корректор: А. И. Станишевская.
Перевод на английский язык: А. А. Андреев.
Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 12.12.2016. Дата выхода в свет: 26.12.2016.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 24,09 а.л. Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.
Заказ № 1563. Тираж 250 экз.