



Богословие

Филология

История

Педагогика

# Богословско- исторический сборник

2023 № 3 (30)

Калужская духовная семинария

2023

# Богословско-исторический сборник

Выпуск  
№ 3 (30)



Калужская духовная семинария  
2023



# Theological and historical collection

ISSUE  
№ 3 (30)



Kaluga Theological Seminary  
2023

---

**ББК 86.372**

**УДК 271.2**

**Б 746**

*По благословению Высокопреосвященнейшего Климента  
митрополита Калужского и Боровского*

ISSN 2712-9918

12+

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
№ ИС Р23-309-0227

Печатное СМИ «Богословско-исторический сборник» зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации СМИ ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

«Богословско-исторический сборник» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

«Богословско-исторический сборник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 22 октября 2021 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

*Специальности ВАК:*

5.11.1 Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.2 Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.3 Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.6.1 Отечественная история

5.6.2 Всеобщая история

---

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ  
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

*Главный редактор:*

Климент, митрополит Калужский и Боровский, доктор исторических наук, кандидат богословия, ректор Калужской духовной семинарии

*Заместитель главного редактора:*

Иосиф, епископ Можайский, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Алексеев В. А., доктор философских наук, член Российской академии словесности, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Володихин Д. М., доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор кафедры «Педагогическая психология им. профессора В. А. Гуружапова» факультета «Психология образования» Московского государственного психолого-педагогического университета

Каширина В. В., доктор филологических наук, профессор кафедры основ гражданственности Российской академии живописи, ваяния и зодчества им. Ильи Глазунова

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук, член Российской академии естествознания, профессор кафедры социальной и организационной психологии Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Лыткин В. В., доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, культурологии и социально-культурной деятельности Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

---

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор, президент Российской академии образования

Петров А. Ю., доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН

Романов В. А., доктор педагогических наук, действительный член Российской академии информатизации образования, профессор кафедры педагогики, дисциплин и методик начального образования Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого

Суворов В., протоиерей, доктор богословия, доцент кафедры богословия Коломенской духовной семинарии, сотрудник Издательского совета Русской Православной Церкви

Тишков В. А., доктор исторических наук, профессор, директор Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Третьяков С., протоиерей, кандидат богословия, магистр истории, проректор по учебной работе Калужской духовной семинарии

Чернобаев А. А., доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, главный редактор журнала «Исторический архив»

Шатов Д., иерей, кандидат богословия, и.о. заведующего кафедрой исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Ответственный секретарь

Иоанн (Король), иеромонах, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

---

EDITORIAL BOARD OF THE  
THEOLOGICAL-HISTORICAL COLLECTION

*Editor-in-Chief:*

Clement, Metropolitan of Kaluga and Borovsk, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Rector of Kaluga Theological Seminary

*Deputy Editor-in-Chief:*

Joseph, Bishop of Mozhaisk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Alekseev V. A., Doctor of Philosophy, Member of the Russian Academy of Literature, Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Volodikhin D. M., Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Source Studies, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University

Isaev E. I., Doctor of Psychological Sciences, Professor of the Department of «Pedagogical Psychology named after Professor V. A. Guruzhapov» of the Faculty of «Psychology of Education» of the Moscow State Psychological and Pedagogical University

Kashirina V. V., Doctor of Philology, Professor of the Department of Fundamentals of Citizenship of the Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture. Ilya Glazunov

Krasnoshchechenko I. P., Doctor of Psychological Sciences, Member of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor of the Department of Social and Organizational Psychology of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Lytkin V. V., Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Socio-Cultural Activities of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky



---

Maslov S. I., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Nikandrov N. D., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, President of the Russian Academy of Education

Petrov A. Yu., Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences, Professor of Lomonosov Moscow State University

Pihoya R. G., Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences

Romanov V. A., Doctor of Pedagogical Sciences, Full member of the Russian Academy of Informatization of Education, Professor of the Department of Pedagogy, Disciplines and Methods of Primary Education of the Tolstoy Tula State Pedagogical University

Suvorov V., Archpriest, Doctor of Theology, Associate Professor of Theology of the Kolomna Theological Seminary, member of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church

Tishkov V. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Director of the N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences

Tretyakov S., Archpriest, Candidate of Theology, Master of History, Vice-Rector for Academic Affairs of the Kaluga Theological Seminary

Chernobaev A. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Leading researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Editor-in-chief of the journal «Historical Archive»

Shatov D., Priest, Candidate of Theology, Acting Head of the Department of Historical and Church-practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Executive Secretary

John (King), Hieromonk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

*Иерей Андрей Лысевич.*

Экзегеза Амвросиаста в комментарии на Послание апостола Павла к Римлянам: общая характеристика и основные приемы ..... 13

*Иерей Владислав Баган.*

Теория православного государства в философии права Николая Николаевича Алексева ..... 26

*Иерей Дмитрий Дегтярев.*

Использование Евсевием Кесарийским термина «безбожник» (ἄθεος) в апологетическом трактате «Евангельское приуготовление» против языческой религии ..... 45

*Диакон Сергей Карельский.*

История изучения сочинений святителя Астерия Амасийского ..... 92

*Коняев С. С.*

Проблема личности как «целого» в трудах В. Н. Лосского и Ж. Маритена ..... 101

*Паламаренко Е. В.*

Основные консервативные подходы к толкованию особенностей формирования ветхозаветного канона ..... 121

*Прайт Д. В.* Проблема смысла жизни в антропологии

Аврелия Августина ..... 149

### ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

*Иерей Евгений Дынич.*

Изображение революции в прозе И. А. Бунина (на материале избранных рассказов 1920-х гг.) в христианской традиции ..... 159

---

*Иерей Иаков Белый-Кругляков.*  
Церковнославянский язык как основа русского  
литературного языка (к проблеме богослужебного  
языка в Русской Православной Церкви) ..... 181

*Диакон Сергей Красников.*  
Религиозная проблематика в ранней публицистике  
М. М. Пришвина 1909–1913 гг. .... 192

*Богданов Р. А.*  
Цикл сказаний о посмертных чудесах в  
агиографических памятниках, посвященных  
преподобному Сергию Радонежскому ..... 202

## ИСТОРИЯ

*Иерей Борис Чеканов, Линец С. И., Богданова Э. Н.*  
Благотворительная деятельность православных  
церковных братств в Ставропольской губернии в  
XIX веке — начале XX века ..... 215

*Диакон Иоанн Черных.*  
Закон Божий в материалах Московских епархиальных  
ведомостей за 1869–1879 гг. .... 229

*Богданов Р. А.*  
Синтез монашеских традиций в школе преподобного  
Сергия ..... 241

## ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

*Гревцев А. В.*  
Учение об обожении человека в Церкви согласно  
богословию личности в применении к концепции  
развивающего обучения в педагогике ..... 253

---

## CONTENT

### THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

*Priest Andrey Lysevich.*

The Exegesis of Ambrosiast in the commentary on the Epistle of the Apostle Paul to the Romans: general characteristics and basic techniques ..... 13

*Priest Vladislav Bagan.*

The Theory of the Orthodox State in the Philosophy of Law of Nikolai Nikolaevich Alekseev ..... 26

*Priest Dmitry Degtyarev.*

The use by Eusebius of Caesarea of the term «Atheist» (ἄθεος) in the apologetic treatise «Evangelical preparation» against pagan religion ..... 45

*Deacon Sergiy Karelsky.*

The history of the study of the writings of St. Asterius of Amasia 92

*Konyaev S. S.*

The problem of personality as a «whole» in the works of V. N. Lossky and J. Mariten ..... 101

*Palamarenko E. V.*

The main conservative approaches to the interpretation of the features of the formation of the Old Testament canon ..... 121

*Pracht D. V.*

The problem of the meaning of life in the anthropology of Aurelius Augustine ..... 149

### PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

*Priest Evgeny Melon.*

The Image of the Revolution in I. A. Bunin's Prose (based on selected stories of the 1920s) in the Christian tradition ..... 159

---

*Priest Jacob the White-Kruglyakov.*  
Russian Church Slavonic as the Basis of the Russian Literary  
Language (on the Problem of the Liturgical Language in the  
Russian Orthodox Church) ..... 181

*Deacon Sergey Krasnikov.*  
Religious problems in the early journalism of M. M. Prishvin  
1909–1913 .....292

*Bogdanov R. A.*  
A cycle of tales about posthumous miracles in hagiographic  
monuments dedicated to St. Sergius of Radonezh ..... 202

## HISTORY

*Priest Boris Chekanov, Linets S. I., Bogdanova E. N.*  
Charitable activity of Orthodox Church brotherhoods in  
Stavropol province in the XIX century — early XX century .... 214

*Deacon John Chernykh.*  
The Law of God in the materials of the Moscow Diocesan  
Gazette for 1869–1879 ..... 229

*Bogdanov R. A.*  
Synthesis of monastic traditions in the school of St. Sergius .... 241

## PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

*Grevtsev A. V.*  
The doctrine of the deification of man in the Church according  
to the Echeology of personality in application to the concept of  
developmental learning in pedagogy ..... 253

## БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 22.07

**Иерей Андрей Лысевич**

проректор по лицензированию и аккредитации,  
доцент кафедры Богословия  
Московской духовной академии  
e-mail: lic.prorektor@mpda.ru

**Priest Andrei Lysevich**

Vice-Rector for Licensing and Accreditation,  
Associate Professor of the Department  
of Theology of the Moscow Theological Academy  
e-mail: lic.prorektor@mpda.ru

### ЭКЗЕГЕЗА АМВРОСИАСТА В КОММЕНТАРИИ НА ПОСЛАНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА К РИМЛЯНАМ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА И ОСНОВНЫЕ ПРИЕМЫ

### EXEGESIS OF AMBROSIASTER IN THE COMMENTARY ON THE EPISTLE OF THE APOSTLE PAUL TO THE ROMANS: GENERAL CHARACTERISTICS AND MAIN METHODS

**Аннотация.** В статье дается общая характеристика экзегезы и приводятся примеры наиболее распространенных подходов к толкованию, используемых Амвросиастом в его Комментарии на Рим. Обсуждается мнение С. Купера о генезе экзегетического метода Амвросиаста.

**Abstract.** The article gives a general description of exegesis and provides examples of the most common approaches to interpretation used by Ambrosiaster in his Commentary on Rom. S.

Cooper's opinion on the genesis of Ambrosiast's exegetical method is discussed.

**Ключевые слова:** Амвросиаст, экзегеза, ранняя латинская патрология, комментарии на Послания апостола Павла, Послание апостола Павла к Римлянам.

**Key words:** Ambrosiaster, exegesis, early Latin Patrology, Comments on the Epistles of the Apostle Paul, Epistle of the Apostle Paul to the Romans.

### **Введение**

Амвросиаст является первым в истории латинской христианской литературы экзегетом, составившим толкование на полный корпус Павловых посланий (за исключением Послания к Евреям). Центральным в творчестве таинственного римского автора следует признать комментарий на Послание апостола Павла к Римлянам. Именно это толкование имеет самый большой объем, именно его автор переписывал трижды, оттачивая формулировки и дополняя мысли.

В настоящей статье приводится результат экзегетического анализа данного произведения, дается общая характеристика экзегетического стиля Амвросиаста и приводятся примеры наиболее распространенных приемов.

### **Общая характеристика экзегетического метода Амвросиаста**

С точки зрения экзегетического подхода толкование Амвросиаста на Рим., как и прочие толкования этого автора на Павловы послания, представляет собой последовательный линейный комментарий. Постепенно продвигаясь по библейскому тексту, автор произвольно делит его на отрывки, к которым и прилагает свои пояснения. Разделение это не всегда ограничи-

ваются одним стихом, да и границы современных глав и стихов не известны Амвросиасту. Чаще всего толкователь игнорирует контекстуальную связь. Большинство его толкований сводится просто к парафразу апостольских речений. Амвросиаст словно старается повторить мысль апостола и воспроизвести ее на языке своего времени, уяснив сам и преподавая читателям в более понятной форме. Кроме того, довольно часто Амвросиаст предлагает свои комментарии на основании акцентирования отдельных слов апостола. Он словно бы говорит, что в Писании нет ничего лишнего, каждое слово осмысленно и значимо. Следует признать, что в некоторых случаях такое сильное акцентирование отдельных частей фразы приводит к необычным результатам. Другим традиционным приемом, используемым Амвросиастом, является метод параллельных ссылок. Обнаруживая интертекстуальные связи, он находит подтверждение своим суждениям или придает иной смысловой окрас комментируемому фрагменту. Иногда эти связи выстраиваются автором и с внешними источниками, такими, например, как Деяния Петра, сочинения Тертуллиана и другие. В некоторых случаях изучаемый автор берется за пояснение этимологии библейских имен; чаще всего его суждения верны, но встречаются и весьма своеобразные предположения. В рассматриваемом произведении Амвросиаст даже формулирует некое экзегетическое правило и несколько раз применяет его с довольно необычным результатом.

Особенности комментируемого текста и культурно-исторический контекст склоняют толкователя в сторону буквальной, по-римски практичной экзегезы, однако среди прочего можно выделить несколько аллегорических и типологических толкований. Безусловным украшением комментария (хотя и не часто встречающимся) являются приточные толкования и аллюзии на обыденную жизнь, когда автор пытается раскрыть библейский смысл при помощи общеизвестных житейских аналогий.

По поводу генеза экзегетического метода Амвросиаста суще-



ствуется ряд предположений. Исследования экзегезы и некоторых особенностей богословия «Комментариев» Амвросиаста показывают связь с Антиохийской экзегетической школой и, в частности, с Диодором Тарсийским и Феодором Мопсуестийским [8, р. 26; 10, р. 73; 6, р. XIII–XX]. А в русскоязычной литературе даже можно встретить мнение, что изучаемый автор является выходцем с Востока, испытавшим на себе заметное влияние прп. Ефрема Сирина [2, с. 105, 107]. На основании наших собственных сопоставлений толкований на Рим. Амвросиаста и Диадора Тарсийского [12, с. 69–90] позволим себе высказать сомнения в реальности антиохийских корней экзегезы Амвросиаста.

С. Купер, исследуя Комментарий Мария Викторина на Гал., выдвинул предположение, что экзегетический подход Амвросиаста находится в некоторой связи с экзегезой Мария Викторина, однако связь эта не заимствование и не подражание, а скорее — самостоятельный метод, выработанный на основе проблематики предшественника [3, р. 182–249; 5, s. 444–449].

Более глубоко изучая экзегезу Амвросиаста, Стефан Купер приходит к мнению, что его метод характерен для всех древних латинских толкователей (за исключением блж. Иеронима). Кроме того, данный подход может вытекать и из самого комментируемого текста с его прямыми, хотя и замысловатыми высказываниями вероучительного характера и довольно важными нравственными наставлениями [4, р. LXIV].

Характерный для Амвросиаста экзегетический метод не может быть назван его персональным изобретением. Этот метод является частью стандартного набора методов для любого грамматического комментария в латинской и греческой литературе. Ученые считают, что появление данного метода связано с Александрийской библиотекой и восходит к эллинистическому периоду. Далее данный метод становится достоянием всех греческих, латинских, сирийских и арабских школ. Данный метод, который может быть назван «текстуальная экспозиция» (*textual exposition*) применялся как к священным, так и профанным текстам [7, р. 29–35; 9, р. 148–173].

Другой важнейшей особенностью данного метода, по мнению С. Купера [4, р. LXVI], является принцип, сформулированный Порфирием — «*Homér from Homér*», то есть интерпретации автора через самого автора, заключающийся в выяснении подлинного авторского смысла через сопоставление с другими его произведениями и высказываниями.

Особенности экзегетического метода Амвросиаста позволяют даже говорить о том, что его работы в некотором смысле стали предвосхищением историко-критического метода [4, р. LXV]. Сам Амвросиаст говорит о существенном значении для истолкования апостольских посланий исторического контекста и буквального значения в другом своем комментарии<sup>1</sup>.

В итоге Купер высказывает мнение, что экзегетический подход Амвросиаста является результатом спонтанного усвоения автором экзегетических приемов светских и церковных писателей и риториков его времени [4, р. LXVIII].

Далее постараемся привести ряд примеров, иллюстрирующих экзегетический подход изучаемого автора. И начнем с обсуждения понимания толкователем самых общих вопросов: как Амвросиаст видит цель написания комментируемого им послания и какие части он выделяет в нем.

В своем произведении экзегет обращает внимание и на такие важные аспекты комментируемого произведения, как цель его написания и форма. Свои выводы автор старается основывать на внутренних свидетельствах послания.

Вслед за декларацией цели составления своего произведения Амвросиаст старается выявить и цель комментируемого послания. Он считает, что побудительным мотивом к его написанию послужила полемика среди римских общин, основанием которой стало заблуждение христиан из иудеев, которые наставляли римлян, исповедуя Христа, соблюдать ритуальные предписания иудейского закона (*tradiderunt Romanis, ut Christum confitentés legem servarent*) [1, р. 6].

---

<sup>1</sup> См. комментарий Амвросиаста на Гал. 2:5.

Причем нервом данной полемики Амвросиаст видит не формальные, ритуальные предписания, а предмет догматического содержания. Римские иудео-христиане своим учением как бы заявляли, что во Христе нет полноты спасения (*dicebant, quasi non esset in Christo salus plena*) [1, p. 6].

Примечательно, что в более ранних редакциях  $\alpha$ ,  $\beta$  Комментария Амвросиаст высказывает существенно иное мнение: «...те, кто веровали во Христа из евреев, как дано понять, не принимали, что Христос есть Бог от Бога, думая, что это противно Единому Богу» (*hi ergo ex Iudaeis credentes Christum, ut datur intellegi, non accipiebant Deum esse de Deo, putantes Uni Deo adversum*) [1, p. 6]<sup>2</sup>.

В любом случае ап. Павел, по словам Амвросиаста, преследует своим посланием цель отвлечь христиан от соблюдения иудейского закона (*a lege eos tollat*) и убедить их утверждаться только в вере Христовой<sup>3</sup>.

Амвросиаст рассматривает и композицию апостольского послания. Он говорит, что в послании четыре части-темы (*quattuor modis scribit Romanis*) [1, p. 5], предваряемые вступлением (*praefatione*) [1, p. 20–21] до 7 стиха включительно. Вначале апостол обличает в целом весь род человеческий, среди которого римляне являются главою и учителями всех народов<sup>4</sup>. Далее, в первой части, ап. Павел говорит о себе самом,

---

<sup>2</sup> Александра Полластри исследует развитие толкования Амвросиастом данного места [11, p. 93–127]. Она утверждает, что Амвросиаст, комментируя Гал. 3:20 и работая над *Quaestiones*, пересматривает свою точку зрения, что и находит отражение в более поздней редакции.

<sup>3</sup> *omni industria id agit, ut a lege eos tollat, quia lex et profetae usque ad Iohannem* ([ап. Павел] предпринимает все усилия, чтобы отвлечь их от Закона, поскольку Закон и пророки до Иоанна (см. Лк. 16:16) [1, p. 7].

<sup>4</sup> *arguens ab initio genus hominum partim fysica ratione, partim per legem; hi enim caput sunt omnium gentium, ut in his discant {ceteri universi que gentiles}* (В самом начале [Послания] обличая весь человеческий род, частично в отношении природы, частично в отношении закона, [говорит, что] они [римляне] — глава всех народов, чтобы от них учились {и прочие народы мира}). [1, p. 4–5].

«что он из себя представляет и к Кому относится и кем был, тут же обличает и ереси» (*quid sit et cuius sit et quid fuerit, quo et hereses percutit*). Вторая часть посвящена обличению нечестия римлян за то, что они, не воспользовавшись естественным разумом, не познали и не прославили как Творца Единого Бога и в какое бесчестие и позор это привело их. Так что римляне были презираемы Богом, но, приняв Христову веру, будут иметь от Него похвалу<sup>5</sup>. Третья часть посвящена описанию того, как иудеи отвергли данный им через Моисея Закон, на основании чего, по мнению Амвросиаста, ап. Павел делает вывод, что греки достойнее иудеев (*anteponit Graecis Iudaeos*)<sup>6</sup>. Четвертая часть посвящена незаконному осуждению Христа Спасителя иудеями, на основании чего становится еще более очевидным, что иудеи уклонились от Закона и пророков<sup>7</sup>. Все эти рассуждения приводят апостола к выводу, что иудеи также уподобились язычникам и все вкупе лишены милосердия Божия и поэтому могут надеяться на спасение не через Закон, а только через веру во Христа Иисуса<sup>8</sup>.

Следует заметить, что далее нигде Амвросиаст не касается

---

<sup>5</sup> *secundus modus est, quo arguit, quod naturae ratione non se subiecerint uni deo et quae inhonesta et turpia egerint {invicem}, despecti ob hoc a deo, ut gratulentur credentes.* (Вторая тема — обличение [римлян-язычников] за то, что они посредством естественного разума не покорили себя Единому Богу и в какое бесчестие и позор [это их] привело {с другой стороны}, по этой причине они были презираемы Богом, дабы принимая веру иметь от него похвалу.) [1, р. 4–5.].

<sup>6</sup> *tertius modus est, quod legem datam spreverunt, unde anteponit Graecis Iudaeos* (Третья тема [посвящена] от-вержению [иудеями] данного им Закона, здесь же Апостол отдает предпочтение Грекам перед Иудеями) [1, р. 4–5.].

<sup>7</sup> *quartus modus est, quo docet Iudaeos exorbitasse a lege et profetis in causa Christi* (Четвертая тема — уклонение иудеями от Закона и пророков из-за того, что [осудили ] Христа) [1, р. 4–5.].

<sup>8</sup> *similes factos gentilibus, ut utrique indigeant misericordia Dei, non per legem sperando salutem, sed per fidem Christi Iesu.* (Тем самым [они] уподобились язычникам, а поскольку и те, и другие лишены Божественного милосердия, то должны надеяться на спасение не через Закон, а через веру во Христа Иисуса). *Ibid.*

темы деления на части Послания. Таким образом не совсем понятно, учитывая многозначность слова *modus*, имел ли он в виду реальное текстовое деление, как некие 4 главы в обрамлении введения и заключения — или только тематическое с попеременным преобладанием различных тем.

### Наиболее употребительные экзегетические приемы Строй комментария

Амвросиаст строго следует линейному плану толкования. Даже если смысл апостольского послания представляется толкователю очевидным, он старается не сбивать строй комментария, но приводит стихи, не требующие, на его взгляд, пояснения, в положенном порядке, сопровождая их ремаркой: данная «часть текста не представляет трудностей к пониманию и не требует объяснений (*non sunt obscura, ut indigeant explanatione*)» [1, p. 464–465].

Лишь неугомонная мысль автора иногда становится причиной смещения строя толкования. Например, в Рим. 12:1–2 Амвросиаст, не успев озвучить новую лемму, переходит к толкованию следующего стиха.

<p><b>Комментируемые стихи</b></p>	<p>Рим. 12:1–2: Итак умоляю вас, братья, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, [для] разумного служения вашего, и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная<sup>9</sup>.</p>	
<p><b>Толкование Амвросиаста</b></p>	<p>«<i>Ut autem obsequii nostri effectum habere possimus, servata iustitia pudorem custodiamus; nihil enim proficit pudor nec rationabilis potest videri neglecta iustitia</i>» [1, p. 394–395].</p>	<p>Итак, чтобы наше послушание могло иметь эффект, мы должны иметь стыдливость, будучи праведными. Однако стыдливость не приносит никакой пользы и не является благоразумной, если отвергается праведность.</p>

<sup>9</sup> Библейский текст в данном случае приводится по Синод., поскольку не содержит существенных отличий.

<b>Следующий стих</b>	Рим. 12:3: По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте [о] [себе] более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил.
-----------------------	---

Видно, что комментарий автора относится не к комментируемому отрывку, а к следующему стиху.

### Акцентирование слов

Примечая, что апостол, возсылая благодарение, именует Бога «Своим» (Рим. 1:8), Амвросиаст высказывает предположение, что в этом содержится некий укор соблазняющимся иудейством христианам. Поскольку для них Христос еще не совсем стал их Богом.

«Gratias ergo agere se dicit Deo suo dumtaxat, quia adhuc illorum non erat plene» [1, p. 22–23].	Причина, по которой он говорит, что благодарит [только] своего Бога, заключается в том, что Он все еще не вполне является их [Богом].
--	---

Далее в этой фразе Амвросиаст переносит акцент на слова «через Иисуса Христа», что, по его мнению, должно напомнить римлянам, что спасение даровано от Бога, но не через Закон, а через Спасителя.

«Sed quoniam omnis dispositio salutis nostrae a Deo quidem, sed per Christum est, non per legem neque per aliquem profetam, gratias quidem agere se dicit Deo, sed per Christum» [1, p. 22–23].	Более того, хотя все домо-строительство нашего спасения от Бога действительно Бог, но через Христа, а не через Закон или кого-то из пророков, поэтому он говорит, что благодарит Бога — но через Христа.
---	--

В другом месте, замечая, что апостол дважды повторяет похожую формулу: «...приветствуют вас все (omnes) церкви

Христовы» (Рим. 16:16) и далее «приветствуют вас все церкви» (Рим. 16:23), подчеркивает, что это повторение неслучайно.

«Et cum superius dicit: *salutant vos omnes ecclesiae Christi*, nunc iterat dicens: *salutant vos universae ecclesiae*. quod puto non otiose iteratum» [1, p. 490–491]<sup>10</sup>.

Хотя апостол говорит выше: приветствуют вас все церкви Христовы (Рим. 16:16), он повторяется здесь, когда говорит: приветствуют вас все церкви. Я не считаю это повторение бессмысленным.

Создав таким образом экзегетическую проблему, Амвросиаст довольно неуклюже пытается выбраться из нее; он говорит, что речь может идти о двух народах в Церкви: один из которых свят, а второй является только последователем, но, видимо, не достигает святости. Автор выдвигает и другое предположение: а именно, что послание могло быть адресовано сразу в две римские провинции, или христианам из язычников и из евреев. В конечном итоге Амвросиаст оставляет свой же вопрос без однозначного ответа [1, p. 490–491].

В некоторых случаях для толкователя приобретает значение и сам порядок слов. Поясняя Рим. 16:28<sup>11</sup>, он отмечает, что апостол ставит слово «Христа» (Christum) в конец всего послания, тем самым св. Павел желает более твердо напечатлеть в душах читателей образ Господа.

---

<sup>10</sup> В данном случае имеет место необычное прочтение автором библейского стиха: *Salutat vos Gaius hospes meus et universae ecclesiae* (Приветствует вас Гай, странноприимец мой и всей церкви). Амвросиаст соот-носит «*universae ecclesiae*» не с «*Gaius hospes*», а с «*Salutat vos*», принимая формант –ae за признак не родительного падежа единственного числа, а за именительного, множественного. Таким образом, он получает фразу: «приветствуют вас все церкви и Гай странноприимец мой».

<sup>11</sup> В библейском тексте Амвросиаста присутствует еще один дополнительный стих.

«In conclusione Christum ponit, per quem facti et iterum reformati sumus gratia eius, ut mentibus nostris haereat, quia si beneficiorum eius memores sumus, semper nos tuebitur» [1, p. 496–497].	Апостол ставит в конце Христа, через Которого мы были сотворены и благодатью Которого мы были вновь восстановлены, чтобы он запечатлелся в наших умах. Ибо если мы помним о его благодеяниях, он всегда будет заботиться о нас.
---	---

### Метод параллельных ссылок

В качестве примера использования автором метода параллельных ссылок можно привести толкование на Рим. 1:9–10, где Амвросиаст в соответствии с Деян. 28:14–31 говорит, что желание апостола о посещении Рима вполне исполнилось.

«Itaque voluntati eius occasio data est, ut coactus appellaret Caesarem» [1, p. 26–27].	Итак, повод для [исполнения] его желания был предоставлен, когда он был вынужден обратиться с апелляцией к Цезарю.
---	--

Автор довольно часто пользуется данным методом, так что не вполне уместно было бы приводить здесь все случаи его употребления. Однако следует остановиться еще на одном примере.

Поясняя в Рим. 13:14 призыв апостола облечься во Христа, Амвросиаст неожиданно вспоминает о евангельском эпизоде, связанном с облачением в брачные одежды. И таким образом предлагает скорее толкование не рассматриваемого отрывка, а самой параллельной ссылки. Получается, что брачные одежды на царском пиру — это Сам Христос, в Которого апостол предлагает облечься всем верующим.



«Nec enim induit Christum, qui se ab omni errore et turpitudine separaverit, ne in convivio nuptiarum sine veste nova inventus turpiter abiectus tenebris mancipetur» [1, p. 432–433].	Ибо тот облекся во Христа, кто удаляется от всякого обольщения и позора, дабы, оказавшись найденным на брачном пиру без новой одежды, не быть позорно изгнанным и отданным во тьму (см. Мф. 22:13).
--	---

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ambrosiaster. Commentarius in epistulas Paulinas* / ed. H. J. Vogels. — Vindobonae : Hoelder–Pichler–Tempsky, 1966–1969. — (CSEL ; vol. 81. 1–3).
2. *Зайцев Д. В.* Амброзиастер // ПЭ. — 2001. — Т. 2. — С. 104–108.
3. *Cooper S. A. Marius Victorinus' Commentary on Galatians* / eds. G. Clark, A. Louth. — Oxford (NY) : Oxford University Press, 2005. — (Oxford Early Christian Studies).
4. *Hunter D. G. Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. — Atlanta : SBL Press, 2017.
5. *Geerlings W. Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster* // Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. — 1996. — Bd. 23. — S. 444–449.
6. *Greer R. Theodore of Mopsuestia: The Commentaries on the Minor Epistles of Paul*. — Atlanta : Society of Biblical Literature, 2010. — (Writings from the Greco–Roman World ; vol. 26).
7. *Kennedy G. Classical Criticism*. Cambridge, 1989. (Cambridge History of Literary Criticism ; vol. 1).
8. *Mundle W. Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster*. Diss. — Marburg, 1919.
9. *Schäublin C. Zur paganen Prägung der christlichen Exegese* // Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon / ed. Jan van Oort and Ulrich Wickert. — Kampen : Kok Pharos, 1992. — P. 148–173.

10. *Schweizer E.* Diodor von Tarsus als Exeget // Zeitschrift für die Neutestament-liche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. — 1941. — Vol. 40. — P. 33–75.

11. *Pollastri A.* Il prologo del commento alla Lettera ai Romani dell'Ambrosiaster // Studi storico-religiosi. — 1978. — Vol. 2. — P. 93–127.

12. *Лысевич А., свящ., Феодорит (Тихонов), еп.* Проблема самобытности Ам-вросиаста на материале его комментария на Рим. // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 69–90.

УДК 348

**Иерей Владислав Баган**  
**(Баган Владислав Владимирович)**  
кандидат богословия,  
кандидат юридических наук  
Смоленская православная духовная  
семинария, доцент кафедры богословских  
и церковно-исторических дисциплин  
e-mail: baganvlad@mail.ru

**Priest Vladislav Bagan**  
**(Bagan Vladislav Vladimirovich)**  
candidate of Theology, candidate of Law,  
Smolensk Orthodox Theological Seminary,  
Associate Professor of the Department  
of Theological and Church-Historical Disciplines  
e-mail: baganvlad@mail.ru

## **ТЕОРИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ГОСУДАРСТВА В ФИЛОСОФИИ ПРАВА НИКОЛАЯ НИКОЛАЕВИЧА АЛЕКСЕЕВА**

### **THE THEORY OF THE ORTHODOX STATE IN THE PHILOSOPHY OF LAW OF NIKOLAI NIKOLAEVICH ALEKSEEV**

**Аннотация.** Настоящая статья является анализом философско-правовых взглядов русского эмигрантского мыслителя Николая Николаевича Алексева. В частности, в представленном исследовании автор обращается к теоретической модели идеального государства, «Государства Правды» («гарантийное государство»), за авторством одного из влиятельнейших евразийских мыслителей. «Гарантийное государство» пред-

полагало конфессиональный политический строй, признающий нравственную основу своих правовых полномочий. В интерпретации Н. Н. Алексеева идеал русского политического строя должен быть обусловлен этическим фундаментом православного христианства. Концептуальным источником основных политических моделей «православного государства» Н. Н. Алексеев видит в знаменитом «иосифлянском» споре периода Московской Руси. Политико-правовой концепт «Гарантийного государства», введенный Н. Н. Алексеевым, отражает российский исторический опыт и связан с политической реализацией православной этики. Несмотря на глубинные философско-правовые исследования, Н. Н. Алексеев остается наименее изученным мыслителем среди плеяды эмигрантских деятелей. Фундаментальные монографии Н. Н. Алексеева по истории и философии права имеют непреходящее значение и для современной науки.

**Abstract.** This article is an analysis of the philosophical and legal views of the Russian émigré thinker Nikolai Nikolaevich Alekseev. In particular, in the presented study, the author refers to the theoretical model of an ideal state, the «State of Truth» («guarantee state»), authored by one of the most influential Eurasian thinkers. The «Guaranteed State» assumed a confessional political system, recognizing the moral basis of its legal powers. In the interpretation of N. N. Alekseev, the ideal of the Russian political system should be conditioned by the ethical foundation of Orthodox Christianity. N. N. Alekseev sees the conceptual source of the main political models of the «Orthodox state» in the famous «Josephite» dispute of the period of Muscovite Rus'. The political and legal concept of the «Guaranteed State», introduced by N. N. Alekseev, reflects the Russian historical experience and is associated with the political implementation of Orthodox ethics. Despite deep philosophical and legal research, N. N. Alekseev remains the least studied thinker among the galaxy of emigrant figures. The fundamental monographs of N. N. Alekseev on the history and philosophy of law are of enduring importance for modern science as well.

**Ключевые слова:** правоведение, философия права, Н. Н. Алексеев, религиозная философия, православное государство, «Государство Правды», евразийство, «гарантийное государство», православная этика, религиозная философия.

**Key words:** jurisprudence, philosophy of law, N. N. Alekseev, religious philosophy, Orthodox state, «State of Truth», Eurasianism, «guarantee state», Orthodox ethics, religious philosophy.

### Введение

На рубеже XIX–XX вв. российские философы-правоведы выдвинули концепцию правосознания, которая шла вразрез господствовавшему тогда юридическому позитивизму. Концепция сакрального источника правосознания предполагала, что правовое сознание обусловлено фундаментальной закономерностью: закон как человеческое чувство справедливости должен опираться на религию как человеческое чувство святого. Правовой порядок любого общества должен сообразовываться с верой этого общества в высшую, трансцендентную реальность. Правосознание стало центральным понятием для такого русского мыслителя, как Николай Николаевич Алексеев. Этот недооцененный до сих пор деятель русской эмиграции был не только профессиональным правоведом, но религиозным мыслителем, верившим в то, что христианство способно исправить «кризис современного правосознания», переориентировав это сознание на высшую ценность права. Верховенство права в конечном счете зависело от правосознания, питаемого глубоким нравственным чувством и верой. Будучи христианским теистом, Н. Н. Алексеев считал, что моральные нормы естественного права (человеческое достоинство и права человека) основываются на трансцендентной онтологической реальности — Боге. Таким образом, Николай Николаевич направляет нас к обсуждению крайне непопулярной в настоящее секулярное время проблематике онтологического основания права и государства.

Николай Николаевич Алексеев являлся нетипичным представителем русского религиозного ренессанса XX века. Николай Николаевич, как и многие представители его поколения, осуществил радикальный поворот от марксизма к идеализму, став в конечном итоге христианским мыслителем. Имя Н. Н. Алексеева связано не только с кабинетной ученостью, но и социальным активизмом. Н. Н. Алексеев в течение своей богатой на события жизни проявил себя как патриотический активист во время Первой мировой войны, демократический агитатор в период Гражданской войны, член русского эмигрантского евразийского движения, активист экуменического христианского движения. Для выражения своей христианской идентичности Алексееву требовалась социально-политическая деятельность. Декларируя свои социополитические взгляды «Вера доказывает себя делом», Алексеев опирался на знаменитый пассаж из Послания Иакова (2:14–26).

Однако, несмотря на глубинные философско-правовые познания и социальный активизм, Н. Н. Алексеев остается наименее изученным представителем эмигрантской плеяды мыслителей русского религиозного возрождения. Можно упомянуть всего несколько отечественных монографий, обращенных к аналитике творчества Н. Н. Алексеева. Прежде всего, это кандидатские диссертации за авторством И. В. Борщ [18] и И. В. Новожиной [24], также обзорные монографии Б. В. Назмутдинова [23], А. И. Овчинникова [25], Г. С. Стародубцева [276]. Широта исследовательских интересов Н. Н. Алексеева поражает. Будучи профессиональным правоведом, он обращался к широкому спектру вопросов в области философии, религиоведения, теологии, социологии, историографии, политологии. Жизнь и творчество Алексеева, его интеллектуальный путь от марксизма к идеализму, а затем и к христианству, а также особое внимание к вопросам религии, права и государства заслуживают подробного исследования. В представленной статье мы обратимся к взглядам Н. Н. Алексеева, отражающим проблематику идеальной политической модели, построенной на высшей религиозной санкции.

### **Жизненный путь Николая Николаевича Алексева**

Николай Николаевич Алексеев родился в Москве в 1879 году в семье провинциального дворянина Рязанской губернии. Его отец изучал право в Московском университете у Бориса Чичерина. Родители Алексева оказали на него довольно парадоксальное влияние, приобщив к книжной культуре и зародив любовь к радикальному «народничеству». Николай Николаевич был знаком с радикальной революционной литературой того времени. Ранний радикализм Алексева отступил после поступления на юридический факультет Московского университета в 1900 году. В университете Н. Н. Алексеев попал под научное влияние П. Новгородцева, существенно расширив познания в области истории философии и приобщившись к авторам-идеалистам. К 1903 году окончательно оформился его переход в стан идеалистов. После успешной сдачи экзаменов в 1908 г. Н. Н. Алексеев получил щедрую исследовательскую стипендию, которая позволила ему провести два года за границей для подготовки магистерской диссертации. Его гносеологические построения основывались на популярном в то время неокантианстве. Магистерская диссертация «Общественные науки и естественные науки во взаимосвязи их методов: очерки истории и методологии социальных наук, часть первая: механические теории общества: исторический материализм» [9] была защищена в Московском университете в апреле 1911 года. Как следует из названия, Н. Н. Алексеев намеревался завершить свое исследование второй частью, которая будет посвящена органическим теориям общества. Он представлял ее как будущую докторскую диссертацию. Из-за революции 1917 года он не смог осуществить данный план. Необычные перипетии на жизненном пути Н. Н. Алексева отражены в его мемуарах «В бурные годы» [1].

Н. Н. Алексеев оптимистично встретил Февральскую революцию 1917 года, вернувшись к общественной деятельности. Однако Н. Н. Алексеев не приветствовал Октябрьскую революцию, став частью Белого движения. В октябре 1920 года

ему пришлось навсегда покинуть Россию и с остатками белых войск перебраться в Константинополь. Началась его жизнь в эмиграции. Он был приглашен в Прагу чехословацким правительством в качестве профессора и помощника декана недавно созданного Русского юридического факультета. Избранный также профессором Русского научного института в Берлине в 1924 году, Алексеев регулярно ездил между Прагой и Берлином до начала 1930-х годов. В межвоенные годы Прага и Берлин были видными интеллектуальными центрами русской эмиграции. Атмосфера научного обмена стимулировала дальнейшее философское развитие и интеллектуальную деятельность Алексеева.

Новая глава в жизни Н. Н. Алексеева открылась в начале 1930-х годов. После закрытия русского юридического факультета в Праге в 1931 году и Русского научного института в Берлине в следующем году он переехал в Париж, где «был избран профессором русских юридических курсов в Сорбонне». В том же году было опубликовано наиболее полное юридическое исследование Алексеева, его «Теория государства», напоминающее все же традиционные учебники, хотя и снабженное авторскими оригинальными идеями. Начиная с начала 1930-х годов мысль Алексеева все более определялась превращением Советского Союза и нацистской Германии в могущественные тоталитарные и антирелигиозные государства. Он рассматривал эти новые политические явления как экзистенциальную угрозу не только самой природе государства как такового, но и христианским Церквам, религии в целом и человеческой личности. Если в Советском Союзе религия и человеческая личность уничтожались во имя класса, то в нацистской Германии это уничтожение происходило во имя расы. Алексеев прозорливо предсказывал неизбежность насильственного столкновения двух тоталитарных режимов друг с другом. К 1935 году Алексеев был убежден, что человечеству угрожают его собственные технологические достижения. Если не будет найдена новая антропология, человечеству суждено закон-



чить физическим и моральным вырождением. В серии статей Алексеев попытался дать философское обоснование такой новой антропологии.

В конце 1939 г., после начала Второй мировой войны Н. Н. Алексеев уехал из Парижа, чтобы стать профессором юридического факультета Белградского университета, где читал курс истории политической мысли вплоть до весны 1941 г., времени, когда вслед за немецким вторжением все лекции были отменены. В 1942 году Алексеева вообще уволили из университета. Во время войны он избегал контактов с немецкими оккупантами. Интересно, что в начале 1944 года в Белграде он познакомился с немецким теологом и экуменическим активистом Ойгеном Герстенмайером, одним из участников заговора против Гитлера. Герстенмайер обращался за помощью к Алексею в перспективе для сепаратных мирных переговоров с советским правительством. После освобождения Белграда Красной армией Алексеев был восстановлен в Белградском университете и получил советское гражданство. Он продолжал преподавать до тех пор, пока раскол между Сталиным и Тито в 1948 году не сделал его положение советского гражданина в Югославии невыносимым. В 1950 году он ушел в отставку и эмигрировал в Швейцарию. Он жил в Женеве до своей смерти в 1964 году. Здесь Алексеев написал свои мемуары и продолжил свои философские размышления о судьбах человечества в эпоху экзистенциального кризиса и угрозы тотального уничтожения.

Мысль Алексеева отражала его бурную жизнь и претерпевала превращения от радикально-революционных идей к идеализму и религии. Однако неизменным оставалось его стремление к социальной справедливости. Подобную цель нужно было достичь законным путем и с помощью государства. Под последним он понимал правовое государство, защищающее нравственную целостность и неприкосновенность личности. Он отвергал необузданный индивидуализм, связанный с либеральной идеей государства как некоего ночного сторожа.

Он также отказался от анархистских концепций общества и от понятия тоталитарного государства, в котором личность становится орудием государственной власти.

Для Н. Н. Алексеева естественный закон может быть примером права в его чистой форме по исключительной причине, что он поддерживается сознанием (моральным уважением и религиозным благоговением), а не принуждением. Чем больше позитивное право приближается к естественному праву (а такое приближение и есть юридический прогресс), тем меньше ему также приходится полагаться на угрозу принуждения. Общая тенденция русской философии права, представленная в творчестве Алексеева, заключалась в том, чтобы преуменьшить значение принуждения в пользу сознания, хотя среди юристов и философов, современников Н. Н. Алексеева, возникали споры о правильном соотношении права и морали, об оправданности применения силы.

#### **Проект «Государства Правды» Н. Н. Алексеева**

Ретроспективно поздний период творчества Н. Н. Алексеева многие современные исследователи относят к эмигрантскому интеллектуальному течению «евразийства». Именно «евразийцы» в период с 1920–1930-х гг. наметили самобытные пути развития русской эмигрантской мысли — концептуализация места русской культуры в пространстве общемирового культурного наследия, поиск оптимального государственного устройства и выявление специфики национального самосознания. Одной из центральных дискуссионных тем «евразийцы» сделали геополитическую проблематику. Совершенно объяснимо, что патриотически настроенная интеллектуальная прослойка русской эмиграции с горечью и недоумением воспринимала события, происходящие в России при большевистском режиме. В этом смысле геополитическая рефлексия «евразийцев» отдает историософской мечтательностью и надуманностью. Однако историософия «евразийцев» позволила выстраивать интересные теоретические конструкты правовых и политических идеалов. Такие мыслители, как Н. Н. Алексеев,

пошли по интересному пути конструирования государственных и политических идеалов на основании национально-религиозной идентичности. Соответственно опыт теоретического моделирования «Государства Правды» за авторством Н. Н. Алексеева в этом смысле имеет важнейшее значение для современности и весомый исследовательский интерес. Одним из решений вопроса русского политического идеала и является алексеевская модель «Государства Правды». При разработке указанной социально-правовой и политической модели Н. Н. Алексеев пытался ответить на вопрос о специфике русского (православного) пути государственного развития.

В процессе выработки модели политического идеала Николай Николаевич прежде всего опирался на правовые и государственные реалии исторического периода Московской Руси. Алексеев видит концептуальным источником русского политического идеала и правовых представлений знаменитый спор между последователями прп. Иосифа Волоцкого и нестяжателями на рубеже XV–XVI вв. Первоначально данная общественная дискуссия касалась довольно узкой проблемы — вопроса монастырского имущества (конкретно землевладения). Однако Николай Николаевич считал, что дискуссия имела более широкий (надэкономический) характер и, несмотря на внешнюю победу «иосифлян», спор продолжался, затрагивая тему политического и правового устройства Московской Руси. В споре выявлялись не только частные мнения в отношении прав на монастырскую собственность, но в широком смысле выявлялись социально-правовые конструкты идеального государственного устройства. Здесь проясняется проблематика места православного христианства в истории поиска русскими мыслителями и государственными деятелями политического идеала.

По мнению Н. Н. Алексеева, «трагедией русской истории» было то, что России пришлось строить государство, «не освященное принятием надындивидуальных ценностей» [2, с. 5–6], а законы создавались без нравственной опоры. На пер-

вый взгляд русская государственность основывалась на идеологии теократического абсолютизма, в смысле божественного оправдания безграничной власти государства. Такой абсолютизм имел сугубо «механический» характер [2, с. 5–6]. Алексеев утверждал, что со времен Ивана IV Грозного социальный и государственный порядок был не отражением вечного миропорядка, но огораживался от потенциального бунта. В отличие от «Левиафана» Гоббса российское государство создавалось не на основе взаимного политического договора, а навязывалось его подданным извне силой [2, с. 6–7].

Первоочередная задача послереволюционной философии права, заключал Алексеев, состояла в том, чтобы изменить это отношение. Ему пришлось пересмотреть роковые противоречия между религией, законом и государством в России. Ранее закон объявлялся эквивалентом административной силы. Теперь «Русская религиозная философия должна взращивать и благословлять идею закона и государства» [3, с. 7]. Этим мощным заявлением Алексеев задал исследовательскую программу изучения религиозных обоснований права и государства.

В трех очерках, опубликованных во второй половине 1920-х годов, Алексеев исследовал историческую связь между христианской религией, правом и государством, создав обширную историю политической мысли [4, с. 21–47].

Христианство, резюмировал Алексеев, придает ценность только земной власти, обладающей характером «справедливости», или, пользуясь терминологией Л. И. Петражицкого, «власти социального служения». Алексеев выдвинул концепцию службы, которая впоследствии стала центральной в его социальной теории [5, с. 55–57].

Репрессивный характер Русского государства был обусловлен постоянной угрозой со стороны азиатских кочевников. Пережитки языческих традиций особенно проявились в Московском царстве, как в идеологии Иосифа Волоцкого, так и в правление Ивана IV, когда «православный монархизм был русской версией древней языческой идеи, несколько смягченной христианскими влияниями» [5, с. 49, 51–52, 59, 64].

Этим и объясняется характер Российского государства как «военного общества, построенного как большое войско и основанного на принципе суровой службы (тягло)». Альтернативы «официальной» идеологии Московии были глубоко укоренены в народных массах: идея светской военной диктатуры, отстаиваемая Иваном Пересветовым в XVI веке; народническая, демократическая, но «политически аморфная» и «полуанархическая» концепция казачьей вольницы; и сектантско-утопические представления о государстве, как у консервативно-старобрядческих [6, с. 73, 83, 107].

В 1917 году, утверждал Алексеев, элементы всех трех концепций были сплавлены с московским принципом диктатуры и реализованы под видом коммунизма. Коммунистическому режиму суждено было стать преходящим явлением. С другой стороны, «идеи демократии, диктатуры и социальной справедливости» останутся существенными для будущего России. Однако эти идеи «необходимо очистить от материализма и трансформировать в религиозном смысле». В результате должно получиться «православное правовое государство, способное сочетать твердую власть (принцип диктатуры) с народоправством (принцип вольницы) и служение социальной справедливости». Эта концепция также имела прецедент в русской истории в виде «православной правовой монархии», которую отстаивали еще в XV веке Нил Сорский и заволжские старцы, идеи которых получили дальнейшее развитие Вассиана Патрикеева и Максима Грека [6, с. 114–16, 84].

В 1930 году Алексеев дополнил свой исторический аргумент в пользу православного правового государства аргументом философским. Теперь он объявлял светские западные правовые концепции, в частности установленные немецким идеализмом, недостаточными. Он критиковал кантианский категорический императив как «пустой», как в конечном счете ведущий просто к установлению «порядка [земной] жизни». В силу этой бессодержательности «этика идеализма... сблизилась с этикой гедонизма, утилитаризма и материализма, так-

же отрицавшего безусловность нравственных принципов» [8, с. 16, 19, 22–23, 30–31].

Алексеев призывал к воссоединению государства и его законов с религией и моралью, не возвращаясь, однако, к православной диктатуре Ивана Грозного. С этой целью Алексеев ввел понятие «правомочия», что в конечном счете позволило ему, как он думал, избежать строгого разделения между законами, устанавливающими права (права), и законами, устанавливающими обязательства (обязанности). С одной стороны, не может быть обязанностей без известной свободы выбора. С другой стороны, права не дают неограниченной свободы, а налагают определенные ограничения, хотя и не устанавливая прямо никаких обязанностей. По мнению Алексеева, права могут играть жизненно важную роль в организации общественной жизни, заменяя собой абстрактное понятие закона, которое слишком часто просто означает «принудительное правило, устанавливающее нечто обязательное». Права могли бы обеспечить золотую середину между социальными нормами, которые исключительно «руководствуются сознанием обязанностей», как в коммунизме, и другой крайностью, а именно «личной ответственностью и свободой», как в чистой форме либерализма [8, с. 49, 55, 63].

Концептуальную основу этого нового соотношения прав и обязанностей Алексеев нашел в Новом Завете, а именно в «принципе служения». Во времена протестантской Реформации, утверждал Алексеев, уважение к человеческой личности стало центральным, однако в своем революционном рвении реформаторы зашли слишком далеко, развивая «дух крайнего и абстрактного индивидуализма». Эта односторонность нуждается в исправлении: «Идея личных прав должна быть утверждена в полную силу как идея чисто христианская, но не должно быть оторвано право от долга; обязанность должна быть основанием права и сливаться в своих правовых отношениях в одно органическое единство». По мнению Алексеева, Православие могло бы сыграть существенную роль в этом

процессе: «Формирование такого органического учения о правах личности есть основная задача православной философии права и православной политики» [8, с. 91–93, 96–97].

Но как именно эта христианская концепция прав человека выглядела бы в действительности в «христианском государстве»? По мнению Алексеева, важными были несколько аспектов. Во-первых, необходима формальная законность: «...охрана и защита прав автономного лица должны быть основной задачей христианского государства». Однако государство не должно просто воздерживаться от вмешательства в жизнь людей (негативная свобода). Наоборот, «только политика, возлагающая на государство позитивную миссию, соответствует любви и служению обществу». Долг христианского государства — «улучшать материальное положение» своего народа, поощрять его «творческую деятельность и вовлекать в общественное строительство». Другими словами, государство должно предоставить людям позитивные свободы; она должна помочь им удовлетворить «свои культурные и духовные интересы» в широком масштабе [8, с. 101–102]. Позднее Алексей систематизировал эти принципы в то, что он назвал «государством-гарантом» («гарантийное государство»), государством с «положительной миссией», призванным «содействовать осуществлению некоторых положительных социальных принципов, определенной постоянной общественно-политической программы». Эта программа, далекая от тоталитарной идеологии, будет принята «людьми с самыми разными философскими, научными или религиозными убеждениями». В то же время алексеевское государство представляло собой альтернативу либеральным капиталистическим государствам Западной Европы и США, которые он воспринимал как «релятивистские государства», лишённые какой-либо позитивной миссии и склонные к случайности смены парламентского большинства [7, с. 372–373]. То, что имел в виду Алексей, было близко к тому, что мы сейчас назвали бы современным государством всеобщего благосостояния.

Концепция Н. Н. Алексеева о православном правовом государстве повлияла на его вклад в экуменическое движение, а именно его общественную работу в постоянно действующем Всемирном христианском совете по вопросам движения «Жизнь и деятельность» в 1930-е годы. Н. Н. Алексеев подчеркивал ключевую роль христианства и Церкви в сохранении как духовной свободы человека внутри государств, так и мирного глобального сосуществования государств. В дискуссиях «Жизни и деятельности» русская православная позиция, представленная Алексеевым, была близка позиции британских делегатов, которые призывали к активной социальной и экономической роли Церкви и государства, настаивая на необходимости соответствия государства и общества христианским ценностям. Его позиция контрастировала с позицией немецких представителей, которые считали, что государство в конечном счете является автономным и стоящим выше Церкви.

Алексеев считал, что государства будут существовать до тех пор, пока существует человек. Их цель — «не только облегчить существование [человека] на земле, но и дать ему возможность войти в Царство Божие». Для достижения этих целей и обеспечения того, чтобы люди в политической и экономической сферах должны рассматриваться не как средство, а как самоцель: «государство использует «позитивную мораль», ценность, которую на Западе принято называть естественным правом. В христианском смысле слова «положительная нравственность» есть не что иное, как светская эманация христианской любви, облеченная во вполне конкретную нормативную форму, форму закона или правовой нормы» [7, с. 387]. Ясно, таким образом, что, по мнению Алексеева, откровенно «антихристианские государства» не подчиняются закону и потому неспособны улучшить жизнь людей. Скорее, они вызывают дегуманизацию, превращая людей в животных. Но что именно делает государство «законным» и, следовательно, приемлемым с христианской точки зрения? По мнению Алек-



сеева, было и необходимо, и достаточно, чтобы государство вмещало, как «централизованные, так и децентрализованные общественные силы» и обеспечивало определенную степень внутренней автономии.

Алексеев считал, что христианство имеет не только особую миссию, но и уникальную способность действовать в международных отношениях. Подводя итоги своих размышлений, Н. Н. Алексеев заявляет, что христианская Церковь может и должна руководить духовно. Это лидерство не означает, что «Церковь вмешивается в борьбу современных идеологий», а наоборот, что она разоблачает эту борьбу и указывает на собственно христианские пути к переустройству общественной жизни, которое так остро необходимо в нашу критическую эпоху.

### **Заключение**

Концепцию «Государства Правды» Н. Н. Алексеева все же можно считать несколько ограниченной хотя бы потому, что он уделяет исключительное внимание государственным и политическим реалиям конкретной эпохи исторического развития России — периоду Московской Руси. Соответственно, данная концепция предполагает универсализацию конкретного политического устройства, при этом оставаясь хронологически ограниченной. Это связано в том числе и с тем, что Н. Н. Алексеев, будучи «евразийцем», придерживался последовательного антизападничества, рассматривая «петровские» государственные реформы как негативные изменения традиционной политико-правовой модели русского государства. Н. Н. Алексеев считал, что «петровские» реформы оторвали модели русской государственности от религиозных корней Православия и направили дальнейшее развитие русской государственности на западных культурных основаниях. Поэтому концепция «гарантийного государства» за авторством Н. Н. Алексеева обладает несомненной ценностью для отечественного политико-правового дискуссионного пространства, ведь она свидетельствует о специфических (православных) основаниях русского политического идеала.

Тем не менее философия права Алексеева остается малоизученной. С начала 1990-х годов были переизданы некоторые из центральных монографий Алексеева по истории и философии права с информативными, но краткими биографическими очерками и изложением его идей. Хочется надеяться, что последующие издания и переиздания произведений Алексеева вызовут новый интерес к этому уникальному мыслителю, чья бурная жизнь и необычайно широкий интеллектуальный размах заслуживают гораздо более широкой известности в России и за рубежом.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев Н. Н.* В бурные годы (из воспоминаний Алексеева). — Архив русской революции, 1926, вып. 17.
2. *Алексеев Н. Н.* О характере и особенностях русской философии права // Новая русская книга. — 1923. — № 2. С. 5–8.
3. *Алексеев Н. Н.* П. И. Новгородцев и русская философия права // Руль. — № 1038 (Май 4, 1924. С. 7).
4. *Алексеев Н. Н.* Идея «Земного града» в христианском вероучении // Русский народ и государство / Н. Н. Алексеев; Сост. А. Дугин, Д. Тараторин. — М.: Аграф, 1998. С. 21–47.
5. *Алексеев Н. Н.* Христианство и идея монархии // Русский народ и государство / Н. Н. Алексеев; Сост. А. Дугин, Д. Тараторин. — М.: Аграф, 1998. С. 48–67.
6. *Алексеев Н. Н.* Русский народ и государство // Сб. «Русский народ и государство» / Н. Н. Алексеев; Сост. А. Дугин, Д. Тараторин. — М.: Аграф, 1998. С. 68–119.
7. *Алексеев Н. Н.* О гарантийном государстве // Русский народ и государство / Н. Н. Алексеев; Сост. А. Дугин, Д. Тараторин. — М.: Аграф, 1998. С. 372–385.
8. *Алексеев Н. Н.* Религия, право и нравственность / Н. Н. Алексеев. — Paris: YMCA press, 1930. — 105, [1] с.
9. *Алексеев Н. Н.* Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов: очерки по исто-

рии и методологии общественных наук / Н. Н. Алексеев. — Москва: Тип. Императорского московского ун-та, 1912. — (Ученые записки Императорского московского университета. Отдел юридический). Вып. 38: Механическая теория общества. Исторический материализм. — 1912. — [2], XVIII, 270 с.

10. Алексеев Н. Н. Идея государства: Очерки по истории полит. мысли / Н. Н. Алексеев. — Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. — 407, [3] с.

11. Алексеев Н. Н. Основы философии права. — СПб.: Юридический ин-т, 1998. — 256 с.

12. Алексеев Н. Н. Идея государства: Учеб. пособие для студентов вузов / МВД России. С.-Петербург. ун-т, Акад. права, экономики и безопасности жизнедеятельности. — 2 изд. — СПб.: Лань и др., 2001. — 359 с.

13. Алексеев Н. Н. Очерки по общей теории государства. Основные предпосылки и гипотезы государственной науки / Н. Н. Алексеев; под ред. В. А. Томсинова. — Москва: Зерцало: Система Гарант, 2007. — 193 с.

14. Алексеев, Николай Николаевич: [арх. 24 октября 2022] / Соболев А. В. // А — Анкетирование [Электронный ресурс]. — 2005. — С. 461.

15. Альбов А. П., Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Николай Алексеев: между стихией и Логосом // Основы философии права / Сост.: Альбов А. П., Величко А. М., Масленников Д. В., Ревнова М. Б.; Отв. ред.: Масленников Д. В., Сальников В. П. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. юрид. ин-та, 1998. — С. 3–18.

16. Баранов В. М. Овчинников А. И., Овчинникова С. П. Евразийское правовое мышление Н. Н. Алексеева. — Ростов-на-Дону: изд-во СКНЦ ВШ, 2002. — 264 с. // Философия права. — Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. юрид. ин-та МВД России, 2003, № 1. — С. 102–103.

17. Бернацкий Г. Г., Соболев В. Г. Николай Николаевич Алексеев // Основы философии прав. — СПб.: Лань, 1999. — С. 8–16.

18. Бориц И. В. Философия права Н. Н. Алексеева: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. ю. н. Специальность 12.00.01. —

Теория и история права и государства; История учений о праве и государстве /И. В. Борщ; Науч. рук. В. Г. Графский. — М., 2005. — 24 с.

19. Волков В. А., Куликова М. В., Логинов В. С. Московские профессора XVIII — начала XX веков. Гуманитарные и общественные науки. — М.: Янус-К, 2006. — С. 12–13. — 300 с.

20. Григорьев И. Право как ценность: Из теоретического наследия Н. Н. Алексеева // Право и государство. — 2005. — № 2. — С. 114–119.

21. Жданова Г. В. Идеальные основы права в философии права Н. Н. Алексеева // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. — № 1. С. 54–59.

22. Крымов А. В. Государство Правды и гарантийное государство // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. — 2010. — № 3.

23. Назмутдинов Б. В. Политико-правовые воззрения евразийцев в российском государствоведении XX века: учебное пособие / Нац. исслед. ун-т «Высшей школы экономики»; кафедра теории права и сравнительного правоведения. М.: НИУ ВШЭ, 2013. — 247 с.

24. Новоженина И. В. Государственно-правовое учение Н. Н. Алексеева: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. ю. н. Специальность 12.00.01. — Теория и история права и государства; История правовых учений /И. В. Новоженина. Науч. рук. А. Н. Тимонин. — Уфа, 2002. — 22 с.

25. Овчинников А. И., Овчинникова С. П. Евразийское правовое мышление Н. Н. Алексеева. — Ростов-на-Дону: изд-во СКНЦ ВШ, 2002. — 264 с.

26. Поляков А. В. Разочарованный странник (Н. Н. Алексеев и идея государства): Комментарий к послесловию А. В. Полякова к книге «Алексеев Н. Н. Идея государства» (СПб.: Лань, 2001) // Идея государства: Учеб. пособие для студентов вузов / Н. Н. Алексеев. — 2 изд. — СПб.: Лань и др., 2001. — С. 359.

27. Стародубцев Г. С. Международно-правовая наука российской эмиграции, 1918–1939. — науч. изд. — М.: Книга и бизнес, 2000. — 294 с.

28. Томсинов В. А. Николай Николаевич Алексеев (1879–1964) // Российские правоведы XVIII–XX веков: Очерки жизни и творчества. В 2-х томах (Том 2). — М., 2007. — С. 457–472.

29. Томсинов В. А., Тюренок М. А. Алексеев Николай Николаевич // А. Ю. Андреев, Д. А. Цыганков. Императорский Московский университет: 1755–1917: энциклопедический словарь. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — С. 20–21.

УДК 276

**Иерей Дмитрий Дегтярев**

аспирант Сретенской духовной академии

e-mail: milan88@yandex.ru

**Priest Dmitrii Degtiarev**

Post-graduate student of the Sretensky Theological Academy

e-mail: milan88@yandex.ru

**ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЕВСЕВИЕМ КЕСАРИЙСКИМ  
ТЕРМИНА «БЕЗБОЖНИК» (ἄθεος) В АПОЛОГЕТИЧЕ-  
СКОМ ТРАКТАТЕ «ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПРИУГОТОВЛЕНИЕ»  
ПРОТИВ ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ**

**EUSEBIUS OF CAESARIA'S USE OF THE TERM «ATHEIST»  
(ἄθεος) IN THE APOLOGETIC TREATISE «PRAEPARATIO  
EVANGELICA» AGAINST PAGAN RELIGION**

**Аннотация.** Данная статья является частью исследования, в котором анализируется употребление термина «безбожник» (ἄθεος) Евсевием Кесарийским в его крупном апологетическом трактате «Евангельское приуготовление» в контексте критики языческой религии. Используя данный термин, Евсевий стремится не столько оправдать и защитить христиан, сколько обвинить в безбожии языческую религию. Применяя различные апологетические методы в критике языческой религии в разных контекстах, кесарийский епископ привносит в упомянутый термин новое содержание и смысловую окраску.

**Abstract.** This article is part of a study that analyzes the use of the term «atheist» (ἄθεος) by Eusebius of Caesarea in his major apologetic treatise «Praeparatio evangelica» in the context of criticism of pagan religion. Using this term, Eusebius seeks not so

much to justify and protect Christians as to accuse the pagan religion of godlessness. Applying various apologetic methods in criticizing the pagan religion in different contexts, the Bishop of Caesarea brings new content and semantic coloring to the mentioned term.

**Ключевые слова:** Евсевий Кесарийский, апологетика, язычество, безбожие, атеизм, евангельское приуготовление.

**Key words:** Eusebius of Caesarea, apologetics, paganism, atheism, atheism, Praeparatio evangelica, Preparation for the Gospel.

### Введение

Обвинение христиан в безбожии (ἀθεότης) было самым распространенным и наиболее серьезным из всех обвинений, возводимых на христиан язычниками<sup>1</sup>. Данное обвинение было настолько сильно распространено среди язычников в адрес христиан, что «слова χριστιανοί и ἄθεοι сделались почти синонимами на народном языке» [9, с. 104]. В Римской империи, прибегая к этому обвинению, уличали христиан главным образом в святотатстве (sacrilegium)<sup>2</sup>, т. е. к неисполнению римского языческого культа, а также преступлению против

---

<sup>1</sup> Пример данных обвинений встречаются у Евсевия Кесарийского в «Церковной истории» как от властей в письме Марка Аврелия в Малую Азию (так называемое πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας ἐπιστολή) написано, что христиан обвиняли в безбожии: οὗς (χριστιανούς) εἰς ταραχὴν ἐμβάλλετε, βεβαίουντες τὴν γνώμην αὐτῶν ἢν περ ἔχουσιν, ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες (Евсевий Кесарийский. Церковная история. IV, 13); так и от толпы, которая кричала проконсулу, требуя наказания христианам: «Ααῖρε τοὺς ἀθέους!» (Евсевий Кесарийский. Церковная история; IV, 15).

<sup>2</sup> Sacrilegium (лат. Святотатство) это «обнаруженное нежелание чтить признанное законом божество соответственным образом. Этот внешний, чисто правовой момент, собственно, и был наказуем. В разбор религиозных воззрений «безбожников» не входили: достаточно было одного факта, что они не почитали признаваемых законом богов, чтобы подвести виновных под законы о безбожии» [2, с. 31].

религии (Crimen sacrilegii)<sup>3</sup>, обвинении в котором логически вытекало из преступления святотатства. Этими обвинениями охотно пользовались власти Римской империи, чтобы легитимизировать массовые расправы и казни христиан. Все это побуждало раннехристианских апологетов к написанию апологий, трудов, которые бы объясняли веру христиан и нивелировали вред этого обвинения в языческом обществе. Среди раннехристианских апологетов против обвинений христиан в безбожии выступали: мч. Иустин Философ<sup>4</sup>, Афинагор Афинский<sup>5</sup>, свт. Феофил Антиохийский<sup>6</sup>, Татиан<sup>7</sup>, Тертул-

---

<sup>3</sup> Данное обвинение было следствием sacrilegium, т. к. отказавшись приносить жертвы богам, обвиняемые выказывали тем самым презрение к государственной власти, главным образом к императору. В силу этого данное обвинение расценивалось уже преступление, направленное против власти. [2, с. 32, 33].

<sup>4</sup> Мч. Иустин Философ в «Апологиях» опровергает существующие среди язычников и иудеев представления о христианах как безбожниках и подчеркивает, что христианская вероучение схоже с учением Платона (мч. Иустин Философ. I Апология; 44, 59, 60) а вера христиан в единого Бога не хуже веры сократиков, Пифагора или Эмпедокла (мч. Иустин Философ. I Апология; 17, 20), которых безбожниками эллины отнюдь не называют.

<sup>5</sup> Афинагор Афинский в «Прошении о христианах», которое адресовано двум императорам Луцию Аврелию Коммоду и Марку Аврелию, отрицает и опровергает обвинения в безбожии на протяжении 27 глав (Афинагор Афинский. Прошении о христианах; 4–30), а также заявляет о безбожии язычников 10, 1.

<sup>6</sup> Феофил считает безбожным традиционное мировосприятие эллинов, которое выражается в язычестве и философии. И первое, и второе свидетельствуют о безнравственности поступков эллинов и об отсутствии веры в единого, личного Бога. См.: свт. Феофил Антиохийский. Послание к Автолику. III, 5–8. Начиная с Феофила апологеты начинают не просто пытаться опровергнуть обвинение в адрес христиан в безбожии, но и использовать данный термин и обвинение уже против язычников.

<sup>7</sup> В речи против эллинов Татиан характеризует кровавые развлечения язычников как безбожные и преступные (Татиан. Речь против эллинов; 23). Также он апеллирует к тому, что эллины язычники, обвиняя христиан в предательстве отеческих богов, сами увлекаются египетскими богами, тем самым пренебрегая богами своего отечества (Там же; 27).



лиан<sup>8</sup>, Климент Александрийский<sup>9</sup>, Арнобий<sup>10</sup>, свт. Афанасий Великий<sup>11</sup>. Причем часть из апологетов не только защищали и оправдывали христиан, но и обращали обвинение в безбожии вспять, обвиняя в нем язычников.

В «Евангельском приуготовлении» [далее ЕП], которое состоит из 15 книг, автором ни одна книга полноценно не посвящена теме защиты от обвинения в безбожии или наоборот критики безбожия язычников. Однако термин «безбожие» встречается в трактате неоднократно в контексте аргументации, направленной, с одной стороны, на то, чтобы оправдать выбор христианства перед языческой религией и философией Древней Эллады, а с другой стороны имеет полемическую окраску и состоит в обвинении в безбожии языческой религии

---

<sup>8</sup> Тертуллиан в своем апологетическом сочинении высмеивает языческие представления о богах, а также обвиняет язычников в «суеверии» и «безбожии». См.: Тертуллиан. К язычникам; I, 10.

<sup>9</sup> Климент Александрийский уже не столько защищает христиан от обвинений, сколько пытается продемонстрировать безбожие язычества, апеллируя к тому, что язычники из-за веры в многобожие не знают единого истинного Бога. См. например: Климент Александрийский. Увещевание к язычникам; II, 23.

<sup>10</sup> В трактате «Против язычников» Арнобий оспаривает обвинение христиан в безбожии. Христианам инкриминировали стихийные бедствия как гнев языческих божеств из-за их неверия и непочтения этих языческих божеств. Арнобий показывает веру христиан в Бога, и обращает внимание на то, что христиане страдают одинаково с почитающими богов язычниками и что до христиан язычников постигали еще более страшные стихийные бедствия. (Арнобий. Против язычников; I, 1–42). См. более подробно об апологетике Арнобия см.: [1, с. 16–55].

<sup>11</sup> В «Слове о воплощении Бога Слова» свт. Афанасий Великий проповедует спасение от безбожия язычества через Иисуса Христа, Спаситель пришел на землю ради обновления человека (Слово о воплощении Бога Слова; 14), а в «Слове против язычников» утверждает безбожие язычников на основании того, что язычники чтут бездушные вещи и идолы, которые мертвы сами по себе, и не являются божествами (Слово против язычников; 22–23, 24, 29, 38), усматривая его в созданных язычниками нелепых, противоречивых представлениях о богах и формах их почитания.

и эллинской философии. Всего Евсевий использует в трактате термин ἄθεος 41 раз<sup>12</sup> в различных смысловых отношениях, частях речи и склонениях. Из них применительно к обвинению в безбожии языческой религии данный термин употребляется 22 раза. В остальных случаях употребление термина относится к критике эллинской философии. Важно отметить, что данный термин употребляется не только в собственной речи Евсевия, но и в цитируемых им сочинениях других авторов. Кесарийский епископ активно использует метод цитирования в своей апологетике, и трактат ЕП состоит на 71% из цитат произведений различных античных авторов [17, с. 358]. Так как автор трактата использует эти цитаты в апологетических целях и по большей части приводит их в поддержку своей аргументации и тем самым выражает согласие с ними, то помимо личного словоупотребления Евсевием термина «безбожник» будут рассмотрены в т. ч. случаи употребления данного термина в цитируемых в трактате текстах.

Перед тем как критиковать языческую религию в безбожии, Евсевий употребляет термин «безбожник» по отношению к христианам<sup>13</sup>. Делает это Евсевий за весь трактат всего 1 раз, когда напоминает читателю об обвинениях, возлагаемых на

---

<sup>12</sup> *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление; ἄθεοι (I, 2, 2; IV, 14, 1), ἀθέοις (VI, 11, 5; VII, 8, 16), ἄθεον (VI, 6, 54; VII, 2, 2; X, 4, 32; XIV, 3, 7; XIV, 19, 10;), ἄθεος (VI, 6, 53; XIV, 14, 9; XIV, 27, 11; XV, 5, 14), ἀθεότης (II, 1, 51), ἀθεότητα (I, 8, 19; I, 10, 3; X, 4, 32; XIV, 26, 8), ἀθεότητι (II, 3, 42), ἀθέους (II, 3, 42), ἀθεότητος (I, 6, 4; II, 4, 5; II, 5, 4; VI, 11, 83; VII, 16, 8), ἀθέου (VII, 16, 10; XII, 29, 19; XV, 62, 16), (XII, 49, 15), ἀθέων (II, 3, 13; II, 3, 42; IV, 16, 14; VI, 6, 61; VII, 7, 1; VIII, 13, 7; XII, 50, 1. XII, 49, 15), ἀθέως (VI, 10, 27; XII, 6, 2; XIII, 16, 16), ἀθεωτάτους (VII, 19, 8).

<sup>13</sup> Необходимо отметить, что в ЕП на протяжении 15 книг Евсевий в принципе крайне мало, не больше 10 раз сам употребляет слово «христиане», и чаще говорит «мы». И даже когда он будет противопоставлять веру в единого Бога языческой религии, он преимущественно будет делать это на примере древних благочестивых евреев, наследниками веры которых явились христиане. О взаимоотношениях понятий «евреи», «христиане» и «эллины» в ЕП у Евсевия см. более подробно: [4, с. 29–38].

христиан, и перечисляет их. Среди них значится и обвинение в безбожии<sup>14</sup>. В первых книгах трактата цель апологета заключалась в том, чтобы обозначить претензии язычников к христианам, безосновательность которых будет в дальнейшем доказываться Евсевием на протяжении всего трактата, а само обвинение в безбожии от язычников в адрес христиан будет обращаться вспять, а потому данное словоупотребление носит лишь вводный и справочный характер и предваряет критику языческой религии.

### БЕЗБОЖИЕ КАК НЕВЕДЕНИЕ ИСТИННОГО БОГА И ПОКЛОНЕНИЕ ЛОЖНЫМ БОГАМ

Начиная обвинять языческую религию в безбожии, Евсевий утверждает, что безбожие язычников заключается, с одной стороны, в том, что они не имеют познания истинной веры в единого Бога<sup>15</sup>, а с другой стороны, в том, что они верят и поклоняются выдуманному и несуществующим божествам. В таком апологетическом контексте Евсевий, играя смыслами, использует термин «безбожие» в различных значениях и отношениях.

---

<sup>14</sup> «И как могут не быть во всех отношениях нечестивыми и безбожными (ἄθεοι) люди, отступившие от тех богов предков, которыми держится каждый народ и каждое государство? Или на какое благо могут разумно надеяться те, кто враждуют и ведут войну против своих хранителей и отвергают своих благодетелей? Ибо что еще они делают, кроме как сражаются с [языческими] богами?» *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление; I, 2, 2.

<sup>15</sup> Среди других апологетов аналогичный метод использовали свт. Афанасий Великий (Слово о воплощении Бога Слова; 14; Слово против язычников; 46). Первым же среди раннехристианских апологетов, который критиковал безбожие не только как веру в неистинного Бога, был, по всей видимости, мч. Иустин Философ: «...все безбожны одни в глазах других; потому что не одно и то же почитают» (Апология I, 24). Также об этом виде безбожия высказывались цитируемые Евсевием Климент Александрийский (Увещание к язычникам; II, 23) и свт. Дионисий Александрийский. (см. *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление; XIV, 27, 11.). Цитаты двух последних используются Евсевием в ЕП и будут рассмотрены далее.

Обвиняя язычников в безбожии как в отсутствии веры в единого и истинного Бога<sup>16</sup>, Евсевий указывает на причину этого отсутствия, которая заключается в искаженном мировоззрении язычников. Данное мировоззрение, по слову апологета, изначально имеет в себе такой корень, который приводит к язычеству. Данный аргумент обосновывается Евсевием на протяжении первых двух книг трактата ЕП. Используя характерный для себя исторический метод, апологет при помощи цитат из сочинения Диодора Сицилийского «Историческая библиотека» демонстрирует зарождение и развитие древнего язычества, которое начало формироваться еще до появления на исторической арене Древних Египта и Финикии. Отмечая, что язычество зародилось как попытка объяснения наблюдаемого мира<sup>17</sup>, в трактате утверждается, что древние предки, пытаясь понять и объяснить природные явления, стали давать им имена, описывать их свойства и закономерности, а позже стали обожествлять изменчивые силы природы и персонифицировать их, и пытаться на них как-либо воздействовать через религиозные обряды. Евсевий делает акцент на том, что в основе этой деятельности инструментом познания мира у предков явились лишь телесные чувства<sup>18</sup> (τῶν σωματικῶν προσανασχόντες αἰσθήσει<sup>19</sup>), а так как познание

---

<sup>16</sup> Свт. Афанасий Великий на основании аналогичной мысли о том, что язычники не признают и не познают единого Бога, уравнивает многобожие и безбожие, а многоначалие с безначалием. См. *свт. Афанасий Великий. Слово против язычников*; 38.

<sup>17</sup> В данном случае Евсевием по отношению к язычеству озвучивается натуралистическая теория зарождения религии.

<sup>18</sup> Аналогичную точку зрения кратко высказывает пресвитер Климент Александрийский: «Ведь одни люди, те, что впадают в заблуждение от одного вида неба и взирают на движение светил, доверившись лишь своему зрению, восхитились и обожестили их». Климент Александрийский. Увещание к язычникам; II, 26. Однако, в отличие от Климента, Евсевий разбирает данную тему намного подробнее и детальнее, уделяя историческому объяснению возникновения язычества несколько глав трактата.

<sup>19</sup> *Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление*; VII; 2, 1.

Бога — это прерогатива души, а не тела, то Евсевий делает вывод, что предки, имея доброе намерение познать божественное, но избрав неправильный инструмент познания, издревле не имеют правильного представления о Боге, о духовном мире, о душе, которая находится в каждом из них<sup>20</sup>. В силу этого древние язычники основали свою жизнь и религию на телесных чувствах и вожделениях. Древним язычникам, обвиняемым в безбожии, которое явилось следствием ограниченного и неполноценного восприятия мира, противопоставляются в ЕП древние евреи, которые также пытались объяснить, познавать и изучать эту окружающую действительность и, основываясь на полученном Откровении, учитывали необходимость душевного познания<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Евсевий обращает мысль читателя на то, что в итоге идея познания мира деградировала и свелась к идолопоклонству. Причина такой деградации по мысли апологета заключается в незнании и непонимании истинной природы человеческой души: «...с самого первого установления общественной жизни и на все последующее время, упорно обращало внимание только на телесные чувства, потому что у них не было четкого представления о душе внутри них, и они верили, что ничто, кроме того, что было видимо, не имело никакого реального существования». Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление; VII, 2, 1.

<sup>21</sup> «Ибо из всего человечества это были первые и единственные люди, которые с самого первого основания общественной жизни посвятили свою мысль рациональным размышлениям; и, принявшись благоговейно изучать естественные законы Вселенной, прежде всего, что касается элементов тел, земли, воды, воздуха, огня, из которых они поняли, что эта вселенная состоит также из солнца, луны и звезд, они считали их не богами, а творениями Бога; ибо они поняли, что природа телесной субстанции не только иррациональна, но и безжизненна, поскольку она постоянно в движении и может погибнуть. Далее они [древние евреи] утверждали, что невозможно, чтобы порядок всего космоса, столь хорошо и мудро составленный, и наполненный живыми существами, как рациональными, так и иррациональными, имел приписываемую ему спонтанную причину, и невозможно предположить, что творческий принцип живого безжизнен, а формирующий принцип рационального сам по себе иррационален». Там же; VII, 3, 2.

В подтверждение аргумента о том, что язычники не знают истинного Бога из-за неправильного способа познания мира, Евсевий приводит цитаты Климента Александрийского. Климент, используя термин «безбожник» аналогично Евсевию, обвиняет язычников в двояком безбожии по упомянутым выше тезисам: «Таковы мистерии безбожников (ἄθεων). Безбожниками (ἄθεοις) я по праву называю тех, которые не познали воистину сущего Бога, растерзанного же Титанами ребенка и печальную бабенку, и части тела, о которых стыд не позволяет даже говорить, бесстыдно чтят, обуреваемые двояким безбожием (ἄθεότητι): во-первых, они не признают Бога, так как не хотят знать воистину сущего Бога; второе же их заблуждение в том, что несуществующих, у которых нет ничего, кроме имени, называют богами. Поэтому-то и обличает их апостол, говоря: *вы были непричастными к обетованным заветам, не имея в мире ни надежды, ни Бога* (Еф. 2:12)»<sup>22</sup>. Здесь цитируемый Климент Александрийский разделяет безбожие на две составляющих. В первом случае о безбожии, которое определено Климентом как нежелание признать Бога, говорит далее и Евсевий, подчеркивая, что язычники не стремились и не могли узнать Бога, так как с древности: «Ибо в то время еще не было законов, установленных для руководства жизнью, не было цивилизованного правительства, установленного среди людей, но они вели свободную и бродячую жизнь, подобную жизни зверей: и некоторые из них, подобно неразумным животным, не заботились ни о чем, кроме наполнения своего живота, и среди них первый вид безбожия (ἄθεότητος) нашел приют»<sup>23</sup>. Определив данный вид безбожия как «первый», Евсевий обвиняет в нем многие народы, окружавшие древних

---

<sup>22</sup> *Евсевий Кесарийский*. Евангельское Приготовление; II, 3, 42. Цитируется отрывок из Климент Александрийский. Увещание к язычникам; II, 23.

<sup>23</sup> Там же; II, 5, 4. Также о первом виде безбожия Евсевий упоминает в другом отрывке, делая введение к следующим главам, в которых говорит о первом виде безбожия: «затем рассмотрим их мнения о первом и самом древнем безбожии (ἄθεότητος), встречающемся в человеческой жизни». Там же. I, 6, 4.

евреев<sup>24</sup>. В целом в контексте критики языческой религии кесарийским епископом термин «безбожие» в отношении первого вида безбожия употребляется 7 раз<sup>25</sup>.

Обвинение во втором виде безбожия, о котором упоминает цитируемый Евсевием Климент Александрийский, и который заключается в том, что язычники почитают несуществующих в реальности и выдуманных ими божеств, активно используется Евсевием при критике языческой религии, однако сам термин «безбожие» по отношению к ней в трактате не употребляется. Тезис о несуществовании божеств, описанных в мифах, апологет обосновывает либо выдумкой и фантазией поэтов<sup>26</sup>, либо обожествлением смертных и реально существовавших людей по причине совершенных ими подвигов, вследствие которых начали слагать легенды и мифы<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> «[Моисей посвятил часть Пятикнижия] записям жизни предков евреев и благословениям, которые Бог даровал им, а с другой стороны, указал пути и наказания других безбожных и нечестивых (ἀθεῶν καὶ δυσσεβῶν) народов, потому что он думал, что это будет важнейшим назиданием». Там же. VII, 7, 1.

<sup>25</sup> Там же (II, 3, 42; I, 6, 4; II, 5, 4; VI, 11, 83 (дважды); VII, 16, 8.; VII, 16, 10).

<sup>26</sup> *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление; I, 10, 55; II, 6, 14–15; II, 7, Passim; IV, 1, 8; III, 15, 1; VIII, 14, 66; XIII, 3, passim.

<sup>27</sup> Евсевий озвучивает данный тезис во I главе II книги трактата на основании цитат древнегреческого историка Диодора Сицилийского (I в. до н. э.), который утверждает в цитируемом Евсевием трактате «Историческая библиотека», что египетские боги — смертны. Евсевий делает вывод, что в мифах упоминаются обычные люди, а не о боги, а потому апологет характеризует египетское язычество как безбожное: «Таково непристойное вероучение, или, скорее, безбожие (ἀθεότης) египтян, против которого унижительно даже выступать, и от которой мы, естественно, восстали с отвращением, когда нашли искупление и избавление от столь великого зла не иначе, как исключительно спасительным учением Евангелия, которое возвещало о восстановлении зрения слепым в понимании». *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление; II, 1, 51.

## БЕЗБОЖИЕ КАК БЕЗНРАВСТВЕННОСТЬ ЯЗЫЧЕСКИХ КУЛЬТА И ОБРАЗА ЖИЗНИ

Помимо этого, термин «безбожный» используется Евсевием в нравственном смысле в значении «нечестивый» (ἀσεβής). Для обозначения безнравственности и нечестия термин «безбожие» использовался в античности как у эллинских философов (например, у Платона<sup>28</sup>), так и, например, в Библии [8, с. 661]. Евсевий применяет данный термин в полемическом ключе, чтобы продемонстрировать на страницах трактата нечестие язычников и философов, которое выражается в безнравственности их культа, жестокости и невоздержании<sup>29</sup>. Данный термин употребляется по отношению к язычникам 8 раз<sup>30</sup>, 9 раз против эллинских философов<sup>31</sup> и 2 раза в контексте упоминания библейских событий или персонажей<sup>32</sup>. Причем в некоторых выражениях Евсевий порицает в нечестии одновременно и язычников, и эллинских философов.

Для того, чтобы это продемонстрировать, языческое безбожие как нечестие наиболее ярко и убедительно, Евсевий использует цитаты авторитетных эллинских философов, к примеру, выдержки из сочинений Платона. В частности, апологетом цитируется диалог «Теэтет», в котором Платон показывает, что плоды веры в Бога — счастливая жизнь, а плоды безбожия — нечестие, зло и несчастье<sup>33</sup>. Вдругой цита-

---

<sup>28</sup> См. например: *Платон*. Законы. 907d-910d; Театет. 177, А.

<sup>29</sup> Как нечестие используется термин «ἄθεος», у греков «употреблялся как выражение сурового порицания и нравственного осуждения; это словоупотребление является исконным и самым древним, которое можно проследить» [15, с. 5].

<sup>30</sup> *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление (VI, 11, 83 (дважды); II, 3, 42 (дважды); XII, 29, 19; II, 3, 13.; IV, 16, 14; VI, 10, 27; XII, 6, 2, XIII, 16, 16).

<sup>31</sup> Там же (I, 8, 19; IV, 14, 1; VI, 10, 27; X, 4, 32 (дважды); XII, 29, 19; XIV, 26, 8; XII, 6, 2, XIII, 16, 16).

<sup>32</sup> Там же (VII, 8, 16; VII, 7, 1).



те Платон пишет, что люди, которые были несправедливы и безбожны (ἀδίκως καὶ ἄθεός), идут в Тартар<sup>34</sup>. Также используются цитаты неоплатоника и яркого критика христиан Порфирия. В приведенной цитате Порфирий пересказывает слова Теофраста о несовместимости благодати божества и кровавых обрядов, и о том, что нечестие, жестокость и безнравственность тесно взаимосвязаны с отдалением от Бога<sup>35</sup>. Для того, чтобы показать нечестие мифов, используются цитаты и Климента Александрийского<sup>36</sup>, и Дионисия Галикарнасского<sup>37</sup>, написавшего труд по истории Рима.

---

<sup>33</sup> Евсевием цитируется Платон. Театет; 177, а.: «Есть два образца: вознагражденного благочестия и наказанного безбожия, но, не замечая этого по глупости, по крайнему неразумию, они даже не подозревают, чему уподобляются из-за своих несправедливых поступков и от чего удаляются. За это они и несут справедливое возмездие, ведя именно тот образ жизни, которому они уподобляются». *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приурочение; XII, 29, 19.

<sup>34</sup> «Человек, который прожил несправедливую и безбожную (ἄθεός) жизнь, должен уйти в тюрьму мести и наказания, которую они называют Тартар». Данный отрывок цитируется в трактате дважды: там же; XII. 6. 2; XIII. 16. 16. Цитата по: *Платон*. Горгий; 523, А.

<sup>35</sup> «Поэтому божество (δαμόνιον), как говорит Теофраст, возмущенное этими несколькими преступлениями, по-видимому, назначило подходящее наказание, поскольку как некоторые люди стали безбожными (ἄθεος), в то время как других более справедливо было бы назвать злонамеренными, чем нечестивыми, потому что они верили, что боги по своей природе мерзки и ничем не лучше нас». *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приурочение; IV, 14, 1.

<sup>36</sup> «Я должен назвать злыми авторами нечестивых (ἄθεών) басен и родителями смертельных суеверий, поскольку они в мистериях посеяли семя зла и разврата в жизни человека». Там же; II, 3, 13. Цитируется отрывок *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам; II, 13.

<sup>37</sup> Евсевий перед цитированием «Римских древностей» Дионисия Галикарнасского (отрывок I; 23) пишет: «я также должен представить вам еще одного свидетеля кровожадности нечестивых (ἄθεών) и бесчеловечных демонов, а именно Дионисия Галикарнасского, человека, опубликовавшего полный и точный труд по истории Рима». *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приурочение; IV, 16, 14.

Евсевий употребляет также термин «безбожный» в нравственном смысле не только по отношению к язычникам, но и к примеру обозначает нечестие и борьбу против Бога библейских исполинов (Быт. 6:13) (γίγαντες) которые жили во времена Ноя, и которые были истреблены Потопом<sup>38</sup>.

### БЕЗБОЖИЕ ФАТАЛИЗМА

Обвиняя язычников в безбожии как в нечестии, Евсевий неоднократно на страницах трактата утверждает, что данный вид безбожия является плодом не только человеческой деятельности, но и тесно связан с демоническим воздействием<sup>39</sup>, которое осуществлялась с древних времен<sup>40</sup>. Данная деятельность злых духов не была первоначальной причиной язычества, а лишь параллельно сопровождала развитие

---

<sup>38</sup> Евсевий пишет, что исполины употребляли «безбожные (ἄθεοις) и нечестивые усилия, воюя против Бога». Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление; VII, 8, 16.

<sup>39</sup> «...поскольку никто от начала человечества, кроме Иисуса, нашего Спасителя, не избавил весь человеческий род от этого заблуждения, у нас были веские основания серьезно заняться всеми этими темами в начале «Евангельского приуготовления», для того, чтобы мы могли на основании фактов узнать, от каких предков мы произошли, и какого рода заблуждением они ранее обладали, и из-за того, насколько разнообразны и велики их слепота и безбожие (ἄθεότητος), как мы сами, так и все живущие люди, нашли лекарство от этой долгой и закоренелой демонической деятельности только в спасительном учении Евангелия». Там же; VI, 11, 83.

<sup>40</sup> Обвинение в отступлении от отеческой веры путем внесения демонических нововведений в традиционную языческую религию, к примеру, было использовано против Сократа: «Обвинение в нечестии было двойным: отчасти за неверие в богов, в которых верило государство, отчасти за введение новых «демонических вещей». Это последнее деяние прямо наказывалось по аттическому закону» [15, с. 19]. Смысл обвинения Евсевия в безбожии язычников здесь, возможно, так можно понимать в значении демонических нововведений в смысле оставления истиной веры в единого Бога, которая предшествовала появлению язычества. В данном случае кесарийский епископ показывает, что язычество в принципе совместный продукт человеческих ошибок в восприятии мира, который впоследствии развивался под влиянием злых духов.

язычества и усугубляла отдаление язычников от истинного Бога<sup>41</sup>. Под влиянием демонов отдаление от Бога у язычников становилось многогранно и разнообразно, приобретало новые формы и усиливало глубину нравственного падения. К одному из плодов демонического воздействия на язычников Евсевий относит оракулов, гадателей и язычников, придерживающихся концепции фатализма, в том числе философов<sup>42</sup>. Против фаталистов в контексте обозначения безбожия как нечестия Евсевием приводятся выдержки из «Комментариев к Книге Бытия» Оригена. Ориген характеризует как безбожное (ἄθεός) и нечестивое утверждение гадателей и фаталистов о том, что Христос получил власть чудотворения не благодаря Богу Отцу, а благодаря удачно сошедшимся на небе звездам<sup>43</sup>.

Чтобы быть более убедительным, в подавляющем большинстве случаев Евсевий, приводя в подтверждение своего аргумента цитаты христианских авторов, старается дополнить тот же аргумент цитатами из сочинений, в т. ч. нехристианских писателей. Так, критикуя фатализм, Евсевий активно цитирует в дополнение к своему тезису и мыслям Оригена гностика Бардесана (II в.)<sup>44</sup>, в цитатах кото-

---

<sup>41</sup> Рассказывая в 7 главе о падении ангела Денницы, Евсевий подмечает, что в итоге деятельность демонов стала поводом для праведников тренировать и совершенствовать свое благочестие, а для язычников явилась «совместной причиной заблуждения многобожия у человечества, которое ничем не лучше безбожия (ἀθεότητος). Евсевий Кесарийский. Евангельское приурочивание; VII, 16, 8.

<sup>42</sup> «Доказательством их ненависти к Богу является то, что они [демоны] хотят, чтобы их провозгласили богами... [Демоны] пытаются соблазнить простых [людей] гаданиями и оракулами в качестве приманки и соблазна, и отвлекают их от того, чтобы смотреть на Бога всего мира, и увлекают их в яму полного разрушения в нечестивом и безбожном суеверии (ἀθεοῦ δεισιδαιμονίας)». Евсевий Кесарийский. Евангельское приурочивание; VII, 16, 10.

<sup>43</sup> Там же; VI, 11, 5.

<sup>44</sup> См.: [11, с. 1186]. Хотя не исследовали Бардесана считали его гностиком. Х. Драйверс, исследуя труды Бардесана, считал, что последний не был ни стойком, ни гностиком: [16, с. 222–224].

рого также присутствует употребление термина «безбожие»<sup>45</sup>.

Критикуя фатализм как часть языческой религии, Евсевий показывает его противоречивым и примитивным. Аргументы фаталистов и сомневающихся в Промысле Божиим, Евсевий именует безбожными<sup>46</sup>. По утверждению Евсевия, если бы верующие в языческих богов фаталисты «предположили, что ход мира является автоматическим и непреднамеренным, он был бы сразу осужден как безбожник (ἄθεος), помимо того, что он слеп ко всемудрой гармонии и устройству Вселенной, вращающейся в своем вечном движении с красотой и порядком»<sup>47</sup>. В продолжение дискуссии относительно веры в Предопределение Евсевий указывает, что Судьба для фаталистов — это не то же самое, что Бог или Промысл Божий для христиан, а потому фатализм несовместим с христианской верой в Бога<sup>48</sup>. В частности, используя термин «безбожник», Евсевий подмечает, что любое нечестие или грех возможно оправдать предопределением, и что благой Бог не может предопределять человека ко греху<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Бардесан пишет, что если бы гороскопы и стечения звезд устраивали судьбу в соответствии с предсказаниями оракулов всех народов одинаково, то у всех народов и племен были бы одинаковые государственные законы и понятия о нравственности. Описывая разные традиции народов, Бардесан показывает: то, что принято и считается похвальным у одних народов, у других может являться преступлением и безбожным нечестием. В силу этого делается вывод о том, что предсказания оракулов не имеют никакого влияния. Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление; VI, 10, 28.

<sup>46</sup> Начиная цитировать трактат Филона Александрийского «О Провидении», Евсевий отмечает, что в этом трактате Филон «излагает некоторые новейшие аргументы по вопросу о том, что Вселенная управляется Провидением, излагая сначала безбожные (ἄθεῶν) возражения и отвечая на них по порядку». Там же; VIII, 13, 7.

<sup>47</sup> Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление; VI, 6, 53.

<sup>48</sup> Размышляя над этими темами, Евсевий называет учение фаталистов «безбожной (ἄθεῶν) речью, против которой мы должны заткнуть уши». Там же; VI, 6, 61.

<sup>49</sup> «И кто может быть более нечестивым, чем человек, представляющий Бога вселенной, самого Создателя и Создателя этого мира, как принуждение, заставляющее одного человека, который не желает совершать нечестие, поступать так, и быть безбожным (ἄθεον) по необходимости, и богохульником против Самого Бога?» Там же; VI, 6, 54.

## БЕЗБОЖИЕ ЯЗЫЧЕСКИХ КОСМОГОНИЙ

Основанием для обвинения в безбожии язычников для Евсевия служит также учение о самозарождении мира, или космогония, в которой начало мира положено не разумным Творцом, а каким-либо материальным явлением. На основании этого Евсевий справедливо характеризует финикийскую мифологию как безбожную. При помощи цитат Санхуниатона Беритского<sup>50</sup>, апологет указывает на то, что в финикийской мифологии весь мир берет свое начало от безграничных воздуха и хаоса<sup>51</sup>, при этом Бог Творец у финикийцев в начале творения мира вовсе не упоминается. Евсевием делается вывод, что данная космогония «откровенно безбожная» (ἄντικρυς ἀθεότης)<sup>52</sup>. Таким образом, Евсевием усваиваются финикийской космогонии признаки материалистической концепции зарождения мира.

Евсевий делает намек на присутствие аналогичных признаков и в эллинской мифологии, но без упоминания термина «безбожие». Апологетом приводится цитата Аристокла из Месенны (II в.) из его сочинения «О философии», где последний упоминает среди безбожников Гомера, на основании того,

---

<sup>50</sup> Санхуниатон Беритский (Σαρχουνιάθων ὁ Βηρίτιος) — финикийский автор трех утраченных работ, первоначально написанных на финикийском языке и дошедших до нас только в греческом переводе Филона Библского у Евсевия Кесарийского в трактате ЕП.

<sup>51</sup> Евсевий цитирует пересказ Филона Библского, который пересказывая повествование Санхуниатона Беритского, и показывает, как начиналось творение мира в финикийской мифологии: «Первым принципом вселенной, как он [Санхуниатон] полагает, был воздух, темный от облаков и ветра, или, скорее, порыв облачного воздуха, и мутный хаос, темный, как Эреб; и они были безграничны и в течение долгих веков не имели предела. Но когда ветер, говорит он, влюбился в своих собственных родителей и произошло смешение, эта связь была названа Желанием. Это было началом сотворения всего сущего, но сам ветер не знал о своем собственном творении». Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление; I, 10, 1.

<sup>52</sup> Там же; I, 10, 3.

что поэт подозревался в безбожии Платоном<sup>53</sup>. Стоит отметить, что в Древней Элладе творили писатели и поэты, явно свидетельствовавшие о своем отрицательном отношении к божествам, однако, в отличие от Гомера, отмеченного среди безбожников, Евсевий в ЕП всего один раз, и то вскользь, без употребления термина «безбожие», упоминает явно насмеявшегося над богами писателя-комика Аристофана<sup>54</sup>, а также поэта Еврипида<sup>55</sup>, которого судили за безбожие [14, с. 15].

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Термин «безбожник» в античности приобретал новые смысловые оттенки и значения в связи с его активным употреблением. Ко времени написания Евсевием трактата ЕП<sup>56</sup> термин главным образом использовался язычниками против христиан. В ответ на это раннехристианские апологеты старались защититься или обратить данное обвинение против самих язычников, что обогатило смысловую палитру данного термина и его употребления. Эту апологетическую традицию продолжил в т. ч. Евсевий Кесарийский в своем трактате. Своим трактатом, где данный термин неоднократно применяется по большей части в адрес языческой религии, апологет вносит личный вклад в смысловую трансформацию этого термина. Это проявляется, прежде всего, в упреках в безбожии в незнании единого истинного Бога. Апологет, будучи ученым историком, в свойственной для себя манере

---

<sup>53</sup> Там же; XIV, 4, 1. а также XX, 22, 1. В последнем отрывке Аристокл, говоря, что Гомер как бы намекает на материалистическую доктрину «по утверждению некоторых», имеет в виду Платона (Платон. Тезтет; 152, E), который утверждал подобное на основании собственного аллегорического толкования строк Илиады (Гомер. Илиада; 225, XIV) [3, с. 200–203]. Эту же тему из апологетов затрагивает, к примеру, свт. Феофил Антиохийский, см. Послание к Автолику; 2, 5.

<sup>54</sup> Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление; XII, 12, 1.

<sup>55</sup> Там же; V, 33.

углубляется в историю человечества и, цитируя различные источники, показывает историю зарождения языческой религии. При этом выявляется корень древнего язычества, который лежит в основе безбожия языческой религии и мешает познавать истинного Бога. До Евсевия из раннехристианских апологетов никто не использовал историографический метод для обоснования обвинения в безбожии в адрес языческой религии. К ранее неиспользованному словоупотреблению термина «безбожник» у раннехристианских апологетов также относится и его применение к космогониям языческих религий, в которых присутствует идея материального самозарождения или начала мира. Используя термин «безбожник» в традиционном нравственном смысле, обозначая нечестие язычников, Евсевий связывает упрек в нечестии с демоническим влиянием на язычников и безнравственностью, критикуя при этом фаталистов и неверие в Промысл Божий о мире. Таким образом, апологет, играя смыслами термина «безбожник», взаимообогащает и связывает их друг с другом.

Апологетический подход Евсевия в отношении обвинения в безбожии языческой религии характерен тем, что Евсевий занимает не столько оборонительную позицию по отношению к язычникам, как это делали ранние апологеты, которые старались оправдать христианство и заявить о своей лояльности к римскому императору [10, с. 381], но активно обращает обвинение христиан в безбожии вспять. При этом апологет параллельно проповедует и утверждает превосходство христианства над языческой религией, активно подкрепляя свою аргументацию многими цитатами из различных источников<sup>56</sup>.

При этом, однако, стоит отметить, что метод обвинения в безбожии в ЕП характерен своей несистематичностью и

---

<sup>56</sup> По датировке см. [19, с. 55]. Датировка К. Шварца относит начало написания ЕП после Миланского эдикта и говорит о том, что Евсевий написал свой труд в промежутке между 314 и 321 гг. См.: [12, с. 186].

отсутствием структуры. Критика такого рода разбросана по разным местам объемного трактата, и данному обвинению и термину не посвящена отдельно ни одна книга трактата. Это свидетельствует о том, что для Евсевия обвинение языческой религии в безбожии в адрес язычников не является центральным нарративом или одной из главных целей апологетического трактата, но идет в дополнение к общей критике языческой религии и эллинской философии. Однако количество употреблений данного термина в трактате свидетельствует, что Евсевий не пренебрегал данным обвинением, но, уделив ему отдельное внимание, взял его на вооружение, что послужило разнообразному применению термина «безбожник» и обогатило его смысловую историю, а связанная с ним аргументация отразилась далее и в последующей апологетической литературе [5, с. 441–456], [6, с. 7–46], [7, с. 60–83].

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Арнобий*. Против язычников. Пер. Дроздов Н. М. Ред. Пантелеев А. Д. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 2008. 402 с.
2. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Том 2. История Церкви в период до Константина Великого. Посмертное изд. под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1910. 474 с.
3. *Гомер*. Илиада. Пер. Н. И. Гнедича. М.: ГИХЛ, 1960. 435 с.
4. *Дегтярев Д. Ю.*, *иер.* Методологический замысел использования понятий «эллины», «евреи», «христиане» в трактате Евсевия Кесарийского «Евангельское Приуготовление» // Вестник Омской Православной духовной семинарии. № 1 (12). Омск: Научные труды, 2022. С. 29–38.
5. *Доброцветов П. К.* Блаженный Феодорит Кирский и его Слово IV «О материи и космосе» из трактата «Лечение эллинских недугов» // Вопросы теологии. Т. 1. 2019. № 1. С. 441–456.



6. *Доброцветов П. К.* Блаженный Феодорит Кирский. «Лечение эллинских недугов». Слово IX «Об истинных и ложных оракулах» // Сретенский Сборник. М., 2019. № 9–10. С. 7–46.

7. *Доброцветов П. К.* Блаженный Феодорит Кирский. Слово XII «О деятельной добродетели» из трактата «Лечение эллинских недугов» // Диакрисис. М.: СДА, 2019. № 4 (4). С. 60–83.

8. *Казарян А. Т.* Атеизм // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 660–675.

9. *Мироносицкий П. П.* Афинагор, христианский апологет II века. Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1894. 282 с.

10. *Морескини К.* История патристической философии. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. 864 с.

11. *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004.

12. *Ястребов А. О., свящ.* Сиринелли Ж. Общее введение к «Евангельскому приготовлению» Евсевия Кесарийского: Реф. кн.: Sirinelli J. Introduction générale: Eusèbe de Césarée. La préparation Évangélique. Paris, 1974. (SC; 206) // Богословский сборник. № 4 (БСб). М., 1999. С. 186–207.

13. *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Cambridge: Harvard University Press, 1981. 600 p.

14. *Bremmer J. N.* Atheism in Antiquity. // M. Martin (ed.), The Cambridge Companion to Atheism. Cambridge: CUP, 2007. Pp. 11–26.

15. *Drachmann A. B.* Atheism in Pagan Antiquity. London [etc.] Gyldendal. 1922. 172 p.

16. *Drijvers H. J. W.* Bardaisan of Edessa. Assen, Van Gorcum, 1966. 264 p.

17. *Laurin J. R.* Orientations maîtres des apologistes chrétiens de 270 à 361. Rome: Gregorian Biblical BookShop, 1954. 487 p.

18. *Johnson A. P.* Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica. New York: Oxford University Press Inc., 2006. 280 p.

19. *Mras K.* Die «Praeparatio evangelica». Die friechischen christlichen schriftsteller der ersten jahrhunderte. Eusebius Werke. Berlin: Akademie-Verlag, T. 1. 1982. 686 s.

УДК 273

**Иерей Олег Лемешев**  
магистр богословия,  
аспирант Московской духовной академии  
e-mail: o.lemeshev1@mail.ru

**Priest Oleg Lemeshev**  
Master in Theology  
PhD student of Moscow  
Theological Academy  
e-mail: o.lemeshev1@mail.ru

**ОККУЛЬТНАЯ ПСИХОЛОГИЯ МИСТИЦИЗМА  
П. Д. УСПЕНСКОГО И ЕЕ КРИТИЧЕСКОЕ  
ОСМЫСЛЕНИЕ**

**OCCULTIC PSYCHOLOGY OF MYSTICISM OF P. D.  
OUSPENSKY AND ITS CRITICAL COMPREHENSION**

**Аннотация.** Данная статья ставит перед собою цель ознакомить читателя с заблуждениями оккультной психологии мистицизма одного из создателей системы «Четвертого пути». Статья посвящена исследованию причин, которые так или иначе повлияли на формирование оккультного мировоззрения одного из основных создателей обозреваемой доктрины. Статья освещает следующие проблемы: во-первых, рассматривает «оккультную психологию» П. Д. Успенского, анализируя ее происхождение, во-вторых, описывает так называемые «психические феномены», которые якобы построены на «древнем» затерянном знании, и, в-третьих, освящает вопросы мистического характера, которые стали источником оккультного рассматриваемого течения. Автор обозреваемой статьи, исполь-

зую критический метод и ссылаясь на автобиографические произведения оккультистов, доказывает, что их учение является вымышленным и никак не претендует на роль потаенных знаний, а все их попытки абстрагировать христианскую мысль обречены на провал и не выдерживают православной критики. Также с точки зрения православного богословия автор, ссылаясь на Священное Писание, ясно доказывает, что учение основателя Четвертого пути о психологии, тайных знаниях и «эзотерическом христианстве» построено не более чем на собственном греховном опыте и является всего лишь следствием собственных ошибок и падений, а также попыткой найти оправдание человеческой греховной природе и нежеланием бороться с грехом. Данная статья будет актуальна не только для православных богословов и сектоведов, но и для всех изучающих еретические заблуждения, мешающие человечеству спасти свои души.

**Abstract.** The article set a goal to acquaint a reader with mistaken beliefs of occultic psychology of mysticism of one of the founders of the «Fourth way» system. The article is devoted to researching of reasons which influenced on construction of occultic views of co-creator of this doctrine. The article illustrates following problems: Firstly, it reviews the occultic psychology of P.D.Ouspensky, analyzing its origin; secondly, shows «psychological phenomena», which were in a way founded on «ancient» loosed knowledge; and thirdly, illustrates mystical questions, which became a background of occultic school. The author of the article using a critical method and referring to autobiographical works of occultic teachers, proves that their learning is a fiction and cannot be named as sacral knowledge, but all their efforts to exclude a Christian learning comes to losing battle and doesn't bear up under the Orthodox critic. Also from an Orthodox theology's point of view the author refers to the Holy Scripture and proves that the learning of the founder of Fourth way about psychology, sacred knowledge and «esoteric Christianity» builds on nothing more that their self-sinful background and becomes a result of their mistakes and approaches of approving for sinful nature of a mankind.

This article could be actual not only for the Orthodox theologians and sectologists, but for all researchers who are interested in learning of heretical mistaken beliefs, which interfere a mankind to save their eternal souls.

**Ключевые слова:** оккультизм, «четвертый путь», православное богословие, ересь.

**Key words:** occultism, the «fourth way», Orthodox theology, heresy.

## ВВЕДЕНИЕ. УСПЕНСКИЙ В ПОИСКАХ ОККУЛЬТНОГО ПУТИ

Писатель, мистик, философ, психолог, литератор, «духовный наставник» и сооснователь Четвертого пути — Петр Демьянович Успенский (1878–1947). Личность этого человека оставила глубокий след не только в русской, но и в европейской и американской интеллектуальной истории XX столетия [21, с. 11–12].

Успенский известен как мистик, мыслитель, ученый и один из создателей не только теоретической, но и практической системы Четвертого пути<sup>1</sup>, которая якобы призвана через ду-

---

<sup>1</sup> Согласно Успенскому, Гурджиев выделял следующие пути к духовному совершенству: первый — это путь факира, путь физических истязаний и страданий. Он может привести только к развитию физического тела и воли, т. е. может помочь добиться только «победы над телом». Второй путь — это путь монаха, он развивает веру и эмоции, его цель — полностью подчинить эмоции одной только вере. Этот путь может длиться долгие годы жизни, но в плане умственного и физического развития он не развивает подвижника, поэтому он может не осознавать свои недостатки и развитие будет односторонним. Третий — путь йога (или йогина), его цель развивать ум и приобрести знания. В отличие от первых двух идущий этим путем осознает, что нужно также развивать тело и эмоции, но он не располагает методом, чтобы внутренне сконцентрироваться и одновременно совершенствовать ум, волю, эмоции и тело, поэтому такой подвижник останавливается на своем развитии. Есть общий недостаток, присущий вышеперечисленным

ховно-эволюционное развитие вести человека к совершенству и бессмертию. Для этого Четвертый путь предлагает свои теоретические и практические основы духовного учения [10, с. 80–81].

Успенского считают русским оккультистом, теософом, журналистом, тарологом, хотя по образованию он был математиком [12, с. 16]. Успенский рассматривал ценность своей жизни в осуществлении своих собственных идей, которые заключались в поисках высших форм сознания, в поисках чудесного и необъяснимого, в поисках идеальной модели человека и Вселенной [21, с. 13].

Кем же был Успенский по своему учению? Влияет ли человек, родившийся в ту или иную эпоху, на нее, или эпоха под своим подавляющим окружением создает личность, родившуюся в определенное время? Логичным ответом будет, наверное, что между тем и другим должна быть золотая середина. В случае с Успенским, если сослаться на Г. Лахмана, эпоха сыграла если не ключевую, то очень важную роль. Личность Успенского восстала не только против религии, но и против науки. «Ученые, — говорил он, — убивают науку, как священники убивают религию» [12, с. 20]. Следует предположить, что такое мировоззрение у эзотерика сформировалось по нескольким причинам: во-первых, что цари и священники не смогли остановить надвигающийся хаос (следствием которого стали революции и войны), а во-вторых, наука, которую уже

---

трем путям: последовавший им должен полностью отречься от всего «мирского», он обязан перестать существовать для людей, «умереть» для всего мира, уйти в монастырь, сбежать в пустыню или отправиться в какую-либо школу йоги. Четвертый путь — это, по Гурджиеву, особенный путь, и он его иногда называл путем «хитреца». Достигший этого пути получает знания, позволяющие ему одновременно совершенствоваться (работать — по выражению Гурджиева) ум, волю, эмоции и тело. Для Гурджиева не важно то, как и откуда «хитрец» получил «секрет тайных знаний», он может их купить, либо даже украсть, самое главное, что он их использует, что он достиг и находится на «четвертом пути», оставив позади факира, монаха и йогина [13, с. 5–7].

считали выше религии, тоже оказалась бесполезной [12, с. 20]. Оказавшись в мире беспорядка, Успенский испытал глубокое разочарование и позже пришел к выводу, что «Очевидные нелепицы» (книга, которую он читал в детстве) слишком очевидны, чтобы их считать нелепицами, и из этих нелепиц состоит вся жизнь человека [28, р. 3]. Видимо, видя весь хаос и разочаровавшись в окружающей жизни, Успенский решил создать своего «идеального человека» и «Вселенную». И вся последующая жизнь стала для него приобретением необходимых средств для достижения данной цели. Гэри Лахман, ссылаясь на автобиографию автора «Странная жизнь Ивана Осокина»<sup>2</sup>, выдвигает теорию, что Успенский не был ни мистиком, ни оккультистом, а был прежде всего философом<sup>3</sup>. Учитывая

---

<sup>2</sup> Эта книга является единственным не только художественным произведением автора, но и автобиографическим. Впервые повесть «Странная жизнь Ивана Осокина» была опубликована в России в 1910 году под названием «Кинемодрама», когда автору было 32 года. В конце жизни Успенский вновь обратился к ней, чтобы переписать последние главы и изменить концовку произведения для публикации на английском языке. Читатель познакомится с опубликованным в России вариантом, а в приложении сможет прочесть измененные автором главы. Работа над книгой отражает перемены, происходившие в мировоззрении автора на протяжении его жизни. «Что если бы вам предложили прожить жизнь заново? Смогли бы вы исправить свои ошибки или все осталось бы по-прежнему? Можем ли мы изменить нашу жизнь или обстоятельства от нас не зависят?» — вот те вопросы, ответы на которые ищет Успенский в этой книге [см.: 20].

К концу своей жизни оккультист пришел к выводу, что самому спастись невозможно, даже при большом желании. В 1947 году, на последнем году жизни, он вновь обращается к своей давно опубликованной повести, изменяя последние главы. Ему кажется, что теперь ответ на мучивший его вопрос найден: человек сам не в состоянии изменить ничего. Желая приобрести большую свободу выбора, он должен найти Учителя, которому не побоятся вручить свою жизнь [см.: 23].

<sup>3</sup> «Это архетипичная привлекательность науки — поразительное воздействие на впечатлительный ум его собственной способности понимать свой опыт. Это демонстрирует, что, в сущности, Успенский не был мистиком, как его часто называли, он не был даже оккультистом.

то, что Успенский написал этот роман, когда ему было 27 лет (т. е. в 1905 г.) [12, с. 17], то к концу жизни он мог стать не только мистиком или оккультистом, но и кем угодно.

### *Критика*

С христианской точки зрения становится понятным, что Успенский разочаровался в окружающем его обществе: государственном, церковном, общественном и бытовом. И он, как человек ищущий, попытался сам найти выход из сложившейся ситуации, при этом опираясь не на Истину, так как отверг Церковь (столп и утверждение Истины, 1 Тим. 3:15) и Православие, а на выдуманные оккультистами с помощью бесовских сил «тайные знания». Еще в первом столетии апостолы предупреждали, что войдут «лютые волки» (Деян. 20:29), которые будут ложь выдавать за правду, будут льстить слуху: «Ибо будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху» (2 Тим. 4:3). Примечательно, что Успенский избирает себе такого рода учителей, а Церковь, которая есть хранительница Правды, Дом Божий, «Церковь Бога Живаго» (1 Тим. 3:15), отвергает. Как велики заблуждения, так велико и наказание. Еретики Царство Божие не наследуют (Гал. 5:21–21), а конец греха — погибель (Фил. 3:19).

Петр Успенский, как и большинство русской интеллигенции конца XIX и начала XX века, мог иметь глубокие переживания

---

Отстраненность его поздних лет порождается философским влечением к истине и порядку за пределами личного, за пределами себя — к тому, что, как определяет Иван Осокин в конце романа Успенского, будет существовать, „даже если меня не будет“. Некоторые находят величайшее счастье в объективном, в том, что не имеет непосредственной связи с их личным опытом. Успенский был одним из таких людей, и его раннее знакомство с освобождающим видением науки стало также первым знакомством с широким миром за пределами его самого, миром смысла и порядка» [12, с. 19].

за будущность России (тогдашней распадающейся империи), но при этом, как и каждый молодой образованный человек, был подвержен проевропейскому спиритизму и оккультизму.

XIX и XX века — это время науки и прогресса, но при этом и время большого упадка веры. Речь идет именно о религиозности, о правильной вере в Бога. Ведь люди, поверив в науку, зашли в тупик — Запад со своим схоластическим подходом не смог удовлетворить духовные потребности ищущих, и европейцы начали искать истину в запрещенных Церковью областях. Русская интеллигенция еще с тех времен, как «прорубили окно» в Европу, типичным образом приняла эту эстафету [13, с. 11]. Когда человечество попадает в подобную ситуацию, то единственный выход — это покаяние, причем всеобщее, но наши предки в большинстве своем последовали западному примеру и поддались эзотеризму и спиритизму. Сбылись слова Достоевского, что прогресс без Бога — это регресс, а гуманность без Бога приводит к бесчеловечию<sup>4</sup>. Действительно, с 1905 года начинаются революции и войны, прогресс не остановил надвигающийся хаос войны, наука ничего не объяснила, Церковь стала гонимой, а веру почти потеряли.

Конечно же, если учесть все сложности того времени, революции и войны, плюс непростое детство Успенского, можем предположить, что все это в совокупности так или иначе

---

<sup>4</sup> Вот что написал Достоевский Ф. М. в 1854 году: «Нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но, с ревнивой любовью говорю себе, что и не может быть... Гуманность, отрицающая Бога, логически приводит к бесчеловечию; цивилизация без просвещения Христова — к одичанию; прогресс без Христа — к регрессу, где нет Духа Божия — к деспотизму и тирании» [цит. по: 17, с. 156]. Современник Достоевского, известный славянофил Иван Сергеевич Аксаков, произнес прямо-таки пророческие слова о нашем веке: «Прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода — деспотизмом и рабством. Совлекши с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет, — уже совлекает с себя и образ человеческий, и возревнует об образе зверином» [4, с. 184].



влияло на формирование его оккультного мировоззрения, однако это не причина, по которой можно уклониться от Правды и предаться бесовским страстям. Ведь всякий уклоняющийся от Истины есть слугитель зла и лжи, а отец лжи — диавол (Ин. 8:44). В Писании сказано: «уклонись от зла и сотвори благо» (Пс. 33:15).

Если учесть то, что Петр Успенский был из дореволюционной верующей семьи, отец и мать были благочестивыми учителями, а дед вообще был иконописцем [21, с. 15–17], то с уверенностью можно сказать, что будущий оккультист сознательно уклонился от Истины. О таких людях Священное Писание говорит: «Они вышли от нас, но не были наши, ибо если бы они были наши, то остались бы с нами» (1 Ин. 2:19).

По словам блаженного Августина, истинные дети Божии неотступны от правды и до конца ей верны, а те, которые отступили изначально и не были детьми Божиими, не входили в их число, ведь по-другому бы не отступили [1, с. 235–242].

Успенский очень отрицательно относился к событиям того времени (войны, революции, репрессии), но как бы сильно внешние обстоятельства ни влияли на человеческое мировоззрение, человек все равно ответственен за свои поступки. Никто и ничто не может оправдать войну, так как любая война человека против человека является следствием войны человека против Бога. Поэтому в корне всего лежит грех, окормляемый гордыней, а значит, единственное противодействие против греха и гордыни — это смирение и исправление. А оккультисты вместо того, чтобы приходить к покаянию, пытаются оправдать человеческую падшую природу некими скрытыми знаниями, якобы приобретая их, мы можем исправиться.

На самом деле, это то же самое райское яблоко, которое обещало нам божественную природу без всякого труда, но которое сбросило человека через обман и ложь на тысячу ступеней ниже.

### *Виды оккультной психологии*

Успенский свою жизнь посвятил изучению человеческой природы. По его мнению, психология — это вечная наука, которая изучает человека как такового<sup>5</sup>. Он разделяет психологию так же, как и человеческую жизнь, на два этапа или на две задачи. Первая задача психологии — изучить человека таким, какой он есть сейчас, а вторая — каким он может стать в будущем (эволюция развития). Отсюда следует, что психология — это изучение принципов, законов и факторов возможной эволюции человека. Успенский приписывает психологии «тайные знания», которые издревле хранились в мистериях, как, например, в Древнем Египте или Древней Греции. Но после исчезновения мистерий «сакральные знания» распались на части и в отдельных формах сохраняются и передаются через философию, религию и искусство. Также психология как передатчик таинственных знаний может существовать в форме различных символических учений, которые могут быть и не связаны с религией того или иного периода времени. Сюда оккультист относит астрологию, алхимию, магию, а из более современных — масонство, оккультизм и теософию. Необходимо также отметить, что психологию как собирательный образ хранильницы тайных знаний Успенский разделяет на общедоступную и скрытую. Как раз психологическое учение о человеке, какой он есть, и относится к общедоступной, а учение, каким он может стать — скрытой. Всякого рода тайные общества (из вышеперечисленных) и таинственные учителя несут те сокровенные знания, благодаря которым обычный человек может эволюционировать до «сверхчеловека» [32, p. 5–10].

### *Критика*

Начнем с того, что Успенский как оккультист строит свою собственную психологию, наполняя ее своим собственным

---

<sup>5</sup> Под психологией Успенский подразумевает не психологическую науку в современном ее понимании, а собственную оккультную доктрину.

эзотерическим смыслом, абсолютизируя ее, пытается выдать свое субъективное учение за объективную истину. Таким образом, Успенский, создавая свою собственную терминологию и наполняя ее своими оккультными смысловыми значениями, предписывает «психологии» роль хранильницы тайных знаний. Что, собственно говоря, и неудивительно, ведь оккультисты всегда свои собственные впечатления и переживания ставят выше не только философии, но и религии, что исследователями уже неоднократно доказано [15, с. 6–7].

То, что оккультисты пытаются всегда придумать что-то новое и выдать это за «хорошо забытое старое», не должно удивлять нас, ведь самая опасная ложь — это хорошо замаскированная ложь, ложь под видом правды. Дьявол зачастую принимает вид ангела света (2 Кор. 11:14), а Священное Писание предупреждает нас, «испытывайте духов, от Бога ли они», и «не всякому духу верьте», ведь «много лжепророков появилось в мире» (1 Ин. 4:1).

Учение Успенского о хранении «тайных знаний» и их доступности только посвященным противоречит православному учению о человеке и искажает христианскую сотериологию, которая является важнейшей частью догматического богословия. Учение о сакральных знаниях загоняет человека в ересь предопределения, где оккультисты предопределяют себя ко спасению, а всех остальных — к гибели. С точки зрения догматического богословия человек как венец Божиего творения сотворен только для спасения<sup>6</sup> (1 Тим. 2:4). Господь венчал человека честью и славой (Пс. 8:6), и нашего ради спасения Сам Господь сошел с небес и умер за грехи наши (Ин. 3:16), побеждая саму смерть<sup>7</sup>.

Учение оккультиста об эволюции дискредитирует православное учение о сотворении мира и антропологию.

---

<sup>6</sup> См. также: «Ибо мы для того и трудимся и поношения терпим, что уповаем на Бога живаго, Который есть Спаситель всех человеков» (1 Тим. 4:10).

<sup>7</sup> См.: «Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?» (1 Кор. 15:55).

Сама по себе эволюция лжеучителей уже предполагает наличие неразумного существа, которое само себя не осознает, а значит, не отвечает за свои поступки, следовательно, не может развиваться. Как результат — учителями Четвертого пути человек опускается до уровня животных, или как оккультисты подобрали якобы безобидный термин «человек всего лишь машина» [22, с. 27], которая без внешнего управления неспособна воспроизвести ни одно действие, ни одну мысль [14, с. 75]. Такое учение напрямую противоречит догматическому учению православной антропологии.

Мир, в котором живет человек, с точки зрения доктрин Четвертого пути является темницей для всех живущих, что также полностью искажает православную догму о сотворении мира [8, с. 208], ведь Бог не является источником зла и все, что Господь сотворил, весьма благо (Быт. 1:31).

## ПСИХИЧЕСКИЕ ФЕНОМЕНЫ — ЧЕТВЕРТОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Психические феномены и состояния, которые нельзя объяснить, оккультист относит к области так называемого «четвертого измерения». По Успенскому, человек — это четырехмерное существо, которое обращено к миру трех измерений только одной своей стороной, поэтому человека искатель относит к многомерному миру, который намного выше материального трехмерного. Но, как учит оккультист, «четвертое измерение» внутри самого человека, и его нужно в себе еще найти и открыть, а для этого нужен правильный метод и путь. «Четвертое измерение», — напишет гуру-оккультист в 1912 году, — вот реальность, которую я смутно чувствовал уже давно, но которая всегда ускользала от меня. Теперь я вижу свой путь, вижу, куда он может вести» [29, р. 6].

Успенский воспринимал идею четвертого измерения как некий мост, который должен играть роль связующего между старым и новым миром, между старыми и новыми знаниями,

идеями и методами мышления [29, р. 8]. Идеи четвертого измерения Успенский позаимствовал в теософии Блаватской, хотя вскоре в самой теософии он разочаровался (считал, что она дает только некоторую теорию, а на практике она бессильна). При этом теософия Блаватской со всеми ее последователями приоткрыла ему дверь в оккультный мир эзотеризма. Он давал себе отчет в том, «что его мировоззрение сформировалось, прежде всего, под влиянием теософских идей Блаватской, среди которых он особенно выделял идеи о существовании эзотерической традиции и многомерного мира» [21, с. 28]. Под влиянием теософских концепций он начал изучать проблемы «четвертого измерения» (по Успенскому — это то, что существует, но что нельзя измерить в длину, высоту, ширину<sup>8</sup>).

Эта идея была направлена на поиски неизведанного или, как он любил говорить, «поиски чудесного». Теософский принцип эволюции развития человека Успенского в какой-то мере устраивал, но он решил разработать свою теорию (он полагал, что с Блаватской умерла и теософия). Теория «четвертого измерения» Успенского была направлена на то, как выйти за пределы видимого, за пределы мира явлений. Его абсолютно не устраивали в то время доминирующие предложенные наукой теории «механической эволюции» («развитие мирового процесса „в определенном направлении“, которую предложил Герберт Спенсер, или интерпретируемой как идея „естественного отбора“ у Дарвина») [21, с. 28]. Видимо, исходя из этого, эзотерик свою эволюцию развития человека начал строить от обратной перспективы, путем отрицания. Он утверждал, что механическая эволюция невозможна,

---

<sup>8</sup> «Идея четвертого измерения предполагает, что кроме трех известных нам измерений пространства: длины, ширины и высоты, должно существовать еще четвертое измерение, недоступное для нашего восприятия и опытного исследования, и что в области этого непостижимого протяжения происходят явления, совершенно реальные сами по себе, реально отражающиеся в нашей сфере, но не уловимые для наших обычных средств и способов наблюдения — и как бы не соизмеримые с нашими обычными физическими явлениями трехмерной сферы» [24, с. 5–6].

возможен только сознательный путь [25, с. 30–33]. По Успенскому, эволюция человека — это «развитие определенных внутренних качеств и черт, которые, обычно остаются неразвитыми и развиваться сами собой не могут» [26, с. 13]. Без сознательного желания самого человека и без того, кто прошел этот путь (учителя, разумеется), эволюция невозможна [26, с. 13]. Осознание своего положения как познание себя Успенский ставит на первое место. Он утверждает, что, если человек «не осознает и не понимает свою полную механичность (или не желает принять ее как факт), он ничего не узнает, и для него ничего не изменится» [26, с. 15]. Иными словами, не считающий себя больным уже больной, только осознающий себя зависимым может освободиться.

Видимо, теософия предложила Успенскому ту же скрытую механичность, от которой он все время бежал, и он, пользуясь своим искательским принципом, «ты — искатель, пока ищешь», продолжил свой поиск и предложил свой мистический путь «четвертого измерения» и мистическую эволюцию человека.

### *Критика*

Успенский, как и большинство молодых русских интеллигентов конца XIX-го и начала XX-го столетия, заразился лжетеософией Блаватской и ее идеей о скрытых знаниях на Востоке. Блаватская проложила путь на Восток для многих русских оккультных искателей, исключением не является и Петр Успенский. Хотя Блаватская вместе со своими «таинственными махатмами» и письмами от них была разоблачена еще при своей жизни, однако ее искательский настрой оккультного пилигрима, как зараженная болезнь передавалась от лжеучителя к лжеучителю. Собственно говоря, как от зараженного источника передается зараженная вода, так и лжеучение еретическое по греховой цепочке передается одно к другому.

Блаватская в своем учении призывала в том числе и к экуменизму, но при этом свое учение ставила превыше всего.

Например, Православие она считала всего лишь очередной, но необходимой оккультной ступенью на пути к ее теософии (лжетеософии). По теософскому учению христианство (т. е. Православие и Католицизм) — это ступень и подготовка к оккультной жизни [9, с. 19]. Похожую параллель можно наблюдать и в доктринах основателей Четвертого пути, которые иногда называли свое учение «эзотерическим христианством» [22, с. 121].

У Блаватской глубоко прослеживается релятивизм<sup>9</sup> добра и зла, что в итоге приводит к обесцениванию Христовой жертвы и к греховному человекобожью<sup>10</sup>. Учение об эволюции человека и спасении только избранных также в доктринах Блаватской занимает доминирующую роль.

Отсюда можно прийти к следующим выводам, что Успенский у Блаватской позаимствовал идею о четвертом измерении, о путешествиях, о скрытых знаниях, о тайных братствах, об эволюции и учение о сверхчеловеке.

---

<sup>9</sup> Смешение истины и лжи «это — вполне теософская идея, которая совершенно обесценивает уникальную значимость Жертвы Господа Иисуса Христа и Его Благовестия в деле спасения мира. Своим опорным пунктом она, как видим, имеет широкое понятие мистики. С ее помощью оказалось столь просто поставить в один ряд и отождествить опыт христианских святых с опытом каббалистов (для которых Иисус Христос — лжемессия), буддистов (вообще отвергающих Личного Бога) и т. д., отождествить Дао, нирвану, энсоф с Божественной сущностью, Божеством (ср.: Ин. 8:42; 15:23). Так уничтожается само понятие Истины в религии, и человек лишается даже мысли о возможности роковой ошибки в такой ответственной области жизни, как духовная. В результате он легко превращается в слепую игрушку своей мечтательности, сомнения, а нередко и откровенно демонических сил» [16, с. 306–307].

<sup>10</sup> Смешение истины и лжи «это — вполне теософская идея, которая совершенно обесценивает уникальную значимость Жертвы Господа Иисуса Христа и Его Благовестия в деле спасения мира. Своим опорным пунктом она, как видим, имеет широкое понятие мистики. С ее помощью оказалось столь просто поставить в один ряд и отождествить опыт христианских святых с опытом каббалистов (для которых Иисус Христос — лжемессия), буддистов (вообще отвергающих Личного Бога) и т. д., отождествить Дао,

## «МИСТИЦИЗМ УСПЕНСКОГО КАК ИСТОЧНИК ЕГО ОККУЛЬТНОГО УЧЕНИЯ»

Мистицизм Успенского строится на таких фундаментальных идеях: на идее существования тайного знания, так называемого «эзотерического христианства», некоей многомерной вселенной, также экспериментальной мистики, четвертого измерения, учения о сверхчеловеке, учения о некоем вечном возвращении и в достижении «психологической» эволюции человечества. Все эти оккультные идеи настолько взаимосвязаны и вытекают одна из другой, что не могут существовать в отдельности.

В своем учении Успенский ставит перед собой задачу найти тот путь и средства, которые помогут человечеству эволюционировать и создать новую модель Вселенной. Мистик считает, что это не новый путь, что им прошли многие мудрецы, мыслители и просветители разных эпох, но для окружающего мира он скрыт, ведь люди не видят дальше своего носа. Религия и наука перестали отвечать на глобальные вопросы человеческого бытия, стали жить внешними политическими факторами, отсюда, по его мнению, духовный регресс и невозможность человеческого развития.

Успенский выступает против науки и философии, против религии и искусства, он считает, что человечество исказило эти пути и они стали для всех непроницаемыми, недоступными и противоречащими друг другу, в то время как эволюция требует синкретического единства всех четырех путей, ведь только так можно прийти к первоначальным истокам эзотерических знаний. Мистик считает, что именно синтез как реализованная возможность синтетического видения

---

нирвану, энсоф с Божественной сущностью, Божеством (ср.: Ин. 8:42; 15:23). Так уничтожается само понятие Истины в религии, и человек лишается даже мысли о возможности роковой ошибки в такой ответственной области жизни, как духовная. В результате он легко превращается в слепую игрушку своей мечтательности, самомнения, а нередко и откровенно демонических сил» [16, с. 306–307].



будет способен основательно разрешить сущностные вопросы бытия человечества [27, с. 1346].

Это знание существует, но, чтобы его воспринять, необходимо для начала открыть его в самом себе, а это, по Успенскому, самая сложная задача для человека. По усмотрению оккультиста, для того, чтобы получить древние знания, необходимо избавиться от ложных представлений о совершенном человеке. Т. е. человек должен осознать свою низость и принять «истину» о том, что он только в начале пути, и только тогда может начаться его эволюция. Только став новым человеком, он сможет впитать в себя новые и в то же время древние знания. Это прыжок в неведомое, непостижимое и таковая задача для человечества может казаться фантастически сложной, но этому учению Успенский посвящает свою жизнь.

Успенский в поисках истины, несмотря на то, что сам был не только теоретиком, но по образованию и математиком, полностью отрывается от реалий мира и погружается в философию раздумий. Назвав науку псевдонаукой, религию псевдорелигией, философию и искусство псевдофилософией и псевдоискусством, он придумывает свою терминологию и свои собственные реалии. Все, что мешает человеку достичь эволюции, он отвергает как ненужное, все конечное, мешающее личности развиваться дальше и не отвечающее на вопросы дальнейшего развития, мистик также отбрасывает как ложное и переходит к своим понятиям «математики бесконечного» и «психологии сверхличного» [27, с. 1346].

Успенский, помимо того, что критически относится ко всему вокруг, считая все ложным, не менее критично относится и к самому себе. Наверняка здесь проявляются его личностные человеческие факторы, которыми он не смог отделить себя от общества в целом («жизнь Ивана Осокина»). В итоге Успенский своей оккультной мистикой, пытаясь восстать против современных ценностей и социального образования, попадает в философский принцип «все во всем»<sup>11</sup>. Отнюдь ни-

---

<sup>11</sup> ВСЕ ВО ВСЕМ (ИЛИ КАЖДОЕ В КАЖДОМ) — принцип пантеистической мысли, согласно которому божественное бытие

чего нового он не открыл, ведь этот философский принцип всеобщей взаимосвязи прослеживается у многих других философов [11, с. 77–79].

С уверенностью можно сказать, что Успенский находился в вечных поисках истины, но ответы так и не находил. Все, что он обретал, казалось ему конечным и замкнутым в себе. Поэтому ему понравилась философия бесконечного. Наверняка, оправдывая свои неудачи в поисках древнего знания, Успенский и придумывает эту философию, философию вечного поиска истины. Поэтому и не удивительно, что в одном из его ранних произведений «Tertium Organum: Ключ к загадкам мира. Введение в изучение теософии, мистики и оккультизма»<sup>12</sup> он заключает смысл человеческой жизни в вечном скитании, в котором только и можно обрести что-то существенно новое [30, р. 242].

В Tertium Organum искатель изображает идеальную модель не только как теоретическую, но, прежде всего, как практическую цель, которую нужно достичь. В этом труде Успенский особое внимание выделяет новой расе, сверхчеловеку, и, по его мнению, эти люди уже есть, они действуют, подают друг другу знаки, лозунги, и эти люди будут судить старых людей

---

пронизывает все вещи, а значит сущность любой вещи, создаваемая Высшим бытием, есть в любой другой вещи; тем самым любая вещь по своей сущности присутствует в любой другой вещи. Против этого возражали те, кто настаивал на реальности иерархической организации мира, разнокачественности всего существующего и на неприемлемости отождествления Бога и мира. Впрочем, в Новом Завете есть обетование относительно грядущего преображенного мира: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Но это преобразование носит совершенно иной характер [см.: 6].

<sup>12</sup> «Оккультные направления: агни-йога, теософия, антропософия, астрология, магия, экстрасенсорика, биоэнергетика, хиромантия и т. д. Характеристика: претендуют на обладание некими „тайными знаниями“, дающими власть над „силами вселенной“, практикуют систему „эзотерических посвящений“, открывающих сверхъестественные способности, возможности нового видения и понимания устройства мира. Имеют развитую философию человекобожия» [19, с. 16].

и займут их место. «Будущее принадлежит не человеку, но сверхчеловеку, который уже родился и живет среди нас. Высшая раса образуется среди человечества и выделяется своим совершенно особым пониманием мира и жизни. Люди, приближающиеся к переходу в новую расу, уже начинают узнавать друг друга; уже устанавливаются лозунги и пароли... И может быть, социальные и политические вопросы, так остро выдвинутые временем, могут разрешиться совсем на другой плоскости и совершенно иным образом, а именно выступлением на сцену сознающей себя новой расы, которая явится судьей старых» [30, р. 303].

### *Критика*

Идея так называемых оккультных «тайных знаний», которые стали источником мистического учения Успенского, приводит сразу к двум крайностям: первая крайность в том, что эти знания ни для кого не доступны и неизвестно, где находятся, а вторая — эти знания только для избранных, и если их кто-то и найдет, то обязательно использует для осуждения других. Впрочем, здесь нет ничего удивительного, ведь для системы Четвертого пути большинство людей — это «глупые люди», которые играют роль всего лишь «гнилого желудка», — сами погибают, но при этом дают удобрение для другого дерева, то есть человека, вставшего на путь эволюции [18, с. 93–96]. Таким образом, человек для данной оккультной концепции всего лишь является очередной ступенью для появления сверхчеловека. Все это неудивительно, ведь лжеучителя впадают в такие крайности из-за того, что они нивелировали понятие добра, а истину смешали с ложью, поэтому у них везде прослеживается подмена ценностей, релятивизм добра и зла, где добро теряет всякий смысл, а зло возносится на высший пьедестал. К примеру: «Итак, душа должна удалить от себя всякое зло, даже всякое добро, словом, всякую вещь, какова бы она ни была, чтобы вступить в общение с Богом один на один» [15, с. 95].

Таким образом, добро и зло относительно, равносильны и являются только средствами для достижения определенного состояния. Во всех этих случаях обычного человека опускают на уровень животного, который недостойно знать истинное добро или зло. Эти категории становятся доступны только тогда, когда человек встает на путь мистицизма и обретает цель, как этому учит Четвертый путь. Но если человек достиг состояния экстаза (в терминологии Четвертого пути — состояния сознания или эволюции), то ни добро, ни зло уже не играют никакой роли. Таким образом, учение Четвертого пути приводит к упразднению истинного добра, абсолютной истины в христианском смысле понимания этого слова [14, с. 9].

### *Заключение*

Почему секты, разного рода оккультные, эзотерические, мистические и другие нехристианские конфессиональные направления опасны для общества и тем более для молодежи? Вся суть в том, что они отводят людей от истины, вводят в заблуждение и губят не только временную человеческую жизнь, но отбирают у человека и жизнь вечную. Господь наш Иисус Христос сказал, что Он есть Путь, и Истина, и Жизнь (Ин. 14:16). А кто хочет быть с Господом, тот должен взять крест свой и следовать за Ним (Мк. 8:34). Апостол Павел в подтверждение уникальности и истинности христианского учения пишет: **«Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8).**

Отличие между так называемым «эзотерическим христианством» и христианством вообще, по мнению оккультиста, заключается не в том, каковы его учение, цель и идеи, а в том, кто и как будет воспринимать эти идеи. Если следовать логике Успенского, то в данном случае средство становится самоцелью (суббота ради субботы), ведь если не важно само учение и его содержание, а важен только тот, кто его усваивает, то в таком случае срабатывает некоторое

предопределение: если ты относишься к числу «сверхрасы», к числу избранных, то ты обязательно спасешься, а если ты вне расы, то погибнешь.

Данная концепция Успенского противоречит христианству, ведь христианство универсально, целесообразно, никого не отделяет и всем дарует одинаковые права на спасение. О таковой уникальности христианства свидетельствует Новый Завет: «...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3:11). И еще из послания к Галатам: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал. 3:28–29).

Следует сделать правильные выводы. Это, прежде всего, то, что Успенский был идеалистом и мечтателем, поэтому он и пытался создать идеального человека, он пытался сам быть таковым. Стать таким он не смог, потому что никто не совершен, кроме Единого Бога, и стать «богом» без Бога невозможно. Без Христа, подающего благодать, невозможно достичь идеала.

Раз Успенскому не удалось стать идеальным в реальности, то он попытался стать таковым в художественном мире, он пытался придумать систему, найти философский камень, который сделает человека совершенным. Но даже в виртуальном мире ему это не удалось, ведь его главные герои наделены теми же несовершенными качествами, что и сам их создатель.

Главный герой Успенского Иван Осокин (его прототип), совершивший много ошибок (грехов) в жизни, очень сожалел и все время пытался исправить их: «Если бы я смог прожить свою жизнь сначала, я бы все сделал иначе» [12, с. 21]. У героя Успенского было раскаяние, и он желал все изменить: «Если бы только я мог вернуть несколько лет этого несчастного времени, которое уже не существует... Если бы я только мог

все сделать по-другому» [31, р. 10–11]. Успенский считал, что если человек будет знать, к чему приведут его поступки, то он не будет совершать ошибок. «Если бы мы знали наверное, что выйдет из наших поступков, разве бы мы стали делать все, что делаем?» [31, р. 13]. Видимо, такие размышления со временем привели Успенского к тому, что он начал считать зло механичным и несознательным [7, с. 55–56], и всего лишь делом случая, ведь если бы человек осознавал, что он делает зло, то он бы его не делал [25, с. 41–42].

Таким образом, с человека снимается ответственность за свое поведение. Ведь если человек сделал неправильный поступок, который всего лишь следствие неосознанности, то значит, что за него никто и не отвечает. Но по Четвертому пути здесь нет ничего удивительного, ведь человек — это только машина<sup>13</sup>, он и не может отвечать за свои поступки.

К таким выводам Успенский пришел позже, после встречи с Гурджиевым. А в дни своей юности он еще пытался разгадать тайну неправильного (грешного) поведения человека, пытался найти причины и как-то исправить их. Но ошибка Успенского была в том, что он причину искал в следствии. Ведь неправильное поведение человека — это не причина его бедствий, а следствие греховной человеческой природы. И мало знать, что человек совершит ошибку (грех)<sup>14</sup>, нужно найти и извлечь причину, источник этой ошибки.

---

<sup>13</sup> ВСЕ ВО ВСЕМ (ИЛИ КАЖДОЕ В КАЖДОМ) — принцип пантеистической мысли, согласно которому божественное бытие пронизывает все вещи, а значит сущность любой вещи, создаваемая Высшим бытием, есть в любой другой вещи; тем самым любая вещь по своей сущности присутствует в любой другой вещи. Против этого возражали те, кто настаивал на реальности иерархической организации мира, разнокачественности всего существующего и на неприемлемости отождествления Бога и мира. Впрочем, в Новом Завете есть обетование относительно грядущего преображенного мира: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Но это преобразование носит совершенно иной характер [см.: 6].

<sup>14</sup> Книга «Tertium Organum. Ключ к загадкам мира» впервые издана в 1911 году. По словам автора, она является ключом к тайнам пространства

Успенский пытался в следствии найти причину и думал, что если бы можно вернуть время назад, то человек мог бы поступить по-другому. Но в своем романе пришел к выводу, что человек все равно повторяет свои ошибки, и проблема не в том, что он знает или не знает, проблема в том, изменил ли он свое внутреннее состояние, от которого будут зависеть правильное или греховное поведение. «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс. 50:12). В Православии понимаем, что речь идет о сердце человека, о его душе, о том, как он мыслит, о том, что является его духовной пищей, о том, как он живет. Ведь человек есть то, что он ест: «...ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления...» (Мф. 5:19).

А если без внутреннего, духовного изменения, покаяния человека отправлять в прошлое в том же состоянии, в котором он совершил грехи и ошибки, то сколько раз его туда ни отправляй, по-другому он поступить не сможет. Успенский в своем романе «Странная жизнь Ивана Осокина» пришел к правильным выводам, но не смог найти причину такого поведения человека. Успенский не нашел Христа, Который бы помог ему изменить грехи и ошибки прошлого. Он попытался заменить истинную причину греховного поведения человека логически-мистическими размышлениями. А в итоге одна проблема порождает другую, зло порождает новое зло, а грех по цепочке рождает новый грех, ведь такова его природа. Успенский от одной своей крайности — безответственности переходит в другую крайность — безысходности. Вернее, причинно-следственная связь такова, что безответственность порождает безысходность. Безответственность и есть грех, конец которого погибель (Фил. 3:19), т. е. отчаяние.

---

и времени. В книге исследуются эти загадки, а вместе с ними оккультизм и любовь, одушевленная природа, голоса камней, математика бесконечного, логика экстаза, мистическая теософия, космическое сознание, мораль, рождение сверхчеловека [см.: 30].

Таким образом, попытки изменения прошлого венчаются отчаянием, и дело отнюдь не во времени жизни, а в самом человеке и в том, как он эту жизнь проживает.

Успенский на рациональном уровне согласился со своим поражением, о чем свидетельствует не только его автобиографический роман, но и его последователи. Принцип здесь таковой: если измененного человека отправить в прошлое, то в том же прошлом этот человек не сможет действовать как измененный, ведь с того момента, как он начнет что-то изменять, то будущее, с которого он отправился, автоматически тоже начнет изменяться, а, значит, то будущее, из которого он пришел, изменится и перестанет существовать, и пришедший из будущего человек тоже перестанет существовать, следовательно, того, кто попытался изменить прошлое, уже не существует.

Другими словами, «перерождение в прошлом с намерением изменить его может привести к совершенно другому будущему, настолько отличному, что мы, пришедшие из будущего, в нем не существуем и потому не можем изменить прошлое...» [12, с. 23]. Так оккультист признал свою слабость, но к истинному учению не пришел, а придумал новое учение, оправдывающее предыдущее. Отсюда и возникло учение Успенского о кармическом цикле «вечного повторения» [12, с. 18]. Здесь наверняка будет правильным отметить, что человек готов делать все, чтобы найти себе оправдание, готов идти самими сложными умозаключениями, будет придумывать тысячи сложнейших задач со способами их разрешить, но не готов и не хочет прийти к Богу, Который Сам все задачи разрешит и расставит все точки над «и».

Таковым человеком был Успенский, он искал сложное в еще более сложном, в то время как Бог прост по своей природе, «Бог есть Любовь» (1 Ин. 4:8) и наша задача — стать любовью. Человеку по своей греховной природе свойственнее сказать тысячу слов в свое оправдание вместо одного слова «прости». Таковой пример наших прародителей Адама и



Евы в Раю. «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4:6). Когда у человека гордыня на первом месте, то он сам захочет все усложнять и до самого конца не будет верить, что все может быть намного проще. Ведь гордыня не дает человеку спуститься с прелестных небес на землю. А это очень важно, «ты прах и в прах отыдеши» (Быт. 3:19), земля показывает нам образ смирения, насколько мы низко упали без Бога, и как нам далеко еще до настоящих Небес. «Да не хвалится мудрый мудростью своею... сильный силою... богатый богатством... но желающий хвалиться да хвалится тем, что знает и понимает Господа» (Иер. 9:23). Поэтому смиренным Господь и дает благодать, ведь они уже не надеются на себя, потому что понимают, что без Бога не могут творить ничего. Успенский был человеком, надеющимся на свою философию, психологию, на разного рода оккультную литературу, но не надеялся на Господа. Философия может привести человека к Богу, если ее рассматривать как помощницу богословия, а если человек отвергает Бога, то ему ничто не поможет.

В Православии все намного проще — для того, чтобы изменить прошлое, не нужно возвращать время вспять. Нужно просто сердечно покаяться в своих грехах и сделать все возможное, чтобы Господь и люди, против которых мы согрешили, нам простили. И Господь, Который Господин времени, Сам изменит наше прошлое. Ведь на Страшном Суде, где обличатся все наши дела, грехи, в которых мы покаялись, Господом упоминаемы и обличаемы не будут, так как грехов этих уже не существует, а значит, и не существует того греховного прошлого, а это значит, что мы его изменили своим будущим, и для нас уже существует только хорошая история, которая записана в книгу Вечной жизни. Поэтому Господь наш Иисус Христос сказал, что невозможно человеку, возможно Богу (Лк. 18:27), но при этом мы должны сделать все возможное, чтобы все невозможное сделал Бог. «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф. 18:18).

Проблема в том, что мало знать, нужно еще и исполнять то, что ты знаешь. Здесь нужно осознать, что сам человек без Божией помощи не в силах справиться, на помощь приходит смирение, являющееся началом покаяния. Человек осознает, что он нуждается в благодати, приходит ко Христу, подающему эту благодать. Апостол Павел показывает нам всю немощь человека, который не только знает, что нужно творить добро, но и хочет делать добро, но не может, потому что поработен грехом. Знать и делать — это два разных действия. Тот же апостол пишет, что если человек приобретет знания всего мира, будет иметь всю веру, пророчества, но не будет иметь любви, то он только медь звенящая (1 Кор. 13:1–8). Мало одних знаний, недостаточно чудес или магии, нужно иметь самое главное — это жертвенную любовь, исходящую от благодати Божией.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Иппонский, блж.* Об упреке и благодати // Антипелагианские сочинения позднего периода / блаженный Августин. — М.: АС-ТРАСТ, 2008. — 478 с.

2. Сотериология // Электронная энциклопедия «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/soteriologiya> (дата обращения: 29.07.2023).

3. *Айсберг М.* От Гурджиева до Адвайты. Ключевые моменты Четвертого пути. — М.: Амрита, 2013. — 312 с.

4. *Аксаков И. С.* Сочинения. Т. 2. Изд. 2-е. — Спб., 1891–1903. — 484 с.

5. Аннотация к книге «*Tertium Organum*. Ключ к загадкам мира». URL: <https://www.labyrinth.ru/books/759017/> (дата обращения: 29.07.2023).

6. *Василенко Л. И.* Краткий религиозно-философский словарь. — М.: Искусство и образование, 2013. — 256 с.

7. *Грицанов А. А.* Георгий Гурджиев. — М.: Книжный Дом, 2011. — 224 с.

8. *Давыденков Олег, прот.* Догматическое богословие: учебное пособие. — М.: ПСТГУ, 2017. — 624 с.

9. *Дружинин Димитрий, священник.* Блуждание во тьме. — Нижний Новгород, 2012. URL: [https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/druzhinin\\_teosofia.pdf](https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/druzhinin_teosofia.pdf) (дата обращения: 29.07.2023).

10. *Журавлева М. А.* Искусство и язык в философии П. Д. Успенского // Сборник научных и учебно-методических статей преподавателей и студентов факультета иностранных языков МАИ-НИУ. — С. 80–83.

11. *Коротич Г. В.* «Все во всем»: Принцип всеобщей взаимной связи у Анаксагора, Николая Кузанского и Лейбница // Вестник Приазовского государственного технического университета. Серия: Технические науки. 1998. С. 77–79.

12. *Лакман Г. В.* поисках П. Д. Успенского. Гений в тени Гурджиева. СПб.: ИГ «Весь», 2016. — 224 с.

13. *Лемешев О. М.* Жизнь и деятельность Георгия Гурджиева как основателя доктрины «Четвертого пути». — Сергиев Посад, 2018. — 197 с.

14. *Лемешев О. М., диак.* Мистическое учение о «совести» в оккультной концепции «Четвертого пути» // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 70–87.

15. *Минин П. М.* Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 1. № 4. С. 795–817. Т. 2. № 5. С. 85–112.

16. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. — М.: Сретенский монастырь, 2002. — 496 с.

17. *Песков Н. Е.* Современная практика православного благочестия. В 2-х томах. Т. 1. — М., 2022. — 325 с.

18. *Питерс Ф.* Детство с Гурджиевым. Вспоминая Гурджиева / пер. с англ. — М.: Издательская группа Традиция, 2014. — 296 с.

19. *Питанов В. Ю.* Введение в сектоведение. URL: [https://stavroskrest.ru/sites/default/files/kcfinder/files/pitanov\\_sektovedenie\\_pdf.pdf](https://stavroskrest.ru/sites/default/files/kcfinder/files/pitanov_sektovedenie_pdf.pdf), 2006 (дата обращения: 29.07.2023).

20. Рецензии на книгу «Странная жизнь Ивана Осокина» П. Успенского. URL: <https://www.labyrinth.ru/reviews/goods/293632/> (дата обращения: 29.07.2023).

21. Ровнер А. Б. Гурджиев и Успенский. — М.: Старклайт; М.: Номос, 2006. — 400 с.
22. Успенский П. Д. В поисках чудесного. Четвертый путь Георгия Гурджиева. — М.: Издательство АСТ, 2017. — 448 с.
23. Успенский П. Д. Странная жизнь Ивана Осокина. URL: <https://www.litres.ru/petr-uspenskiy/strannaya-zhizn-ivana-osokina/chitat-onlayn/> (дата обращения 19.09.2022)
24. Успенский П. Д. Четвертое измерение. Обзор главнейших теорий и попыток исследования области неизмеримого. — Спб., 1918. — 111 с.
25. Успенский П. Д. Четвертый путь. — СПб.: ИГ «Весь», 2014. — 496 с.
26. Успенский П. Д. Психология человеческих возможностей. — СПб.: ИГ «Весь», 2017. — 96 с.
27. Шичанина Ю. В. Духовно-нравственные искания как жизненный путь: Петр Демьянович Успенский. Поиски иных измерений и тайного знания. Очерк первый // Философия и культура. 2014. № 9 (81). С. 1344–1354.
28. Ouspensky P. D. In Search of Miraculous. — L.: Routledge & Kegan Paul, 1983. — 396 p.
29. Ouspensky P. D. A New Model of the Universe. — Vintage Books, New York, 1974.
30. Ouspensky P. D. Tertium Organum. Routledge & Kegan Paul, Ltd. — London, 1981. — 451 P.
31. Ouspensky P. D. Strange Life of Ivan Osokin. — L.: Arkana, 1987. — 183 p.
32. Ouspensky P. D. The Psychology of Man's Possible Evolution. URL: <http://www.holybooks.com/the-psychology-of-mans-possible-evolution/file:///C:/Users/user/Downloads/Ouspensky-The-Psychology-of-Mans-Possible-Evolution.pdf> (дата обращения: 29.07.2023).

**Диакон Сергей Карельский**  
студент 3 курса аспирантуры  
Московской духовной академии  
e-mail: s.karelskiy@bk.ru

**Deacon Sergiy Karelsky**  
3rd year postgraduate student  
of the Moscow Theological Academy  
e-mail: s.karelskiy@bk.ru

## ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ СОЧИНЕНИЙ СВЯТИТЕЛЯ АСТЕРИЯ АМАСИЙСКОГО

## THE HISTORY OF THE STUDY OF THE WRITINGS OF ST. ASTERIUS OF AMASIA

**Аннотация.** Целью настоящей публикации является попытка выявить наиболее изученные аспекты творчества одного из авторов золотого века святоотеческой письменности — святителя Астерия, епископа Амасийского († до 431 г.), показать более значимые труды по его творчеству, а также обозначить направления, которые могут представляться перспективными для будущих исследователей.

**Abstract.** The purpose of this publication is an attempt to identify the most studied aspects of the work of one of the authors of the golden age of patristic writing — St. Asterius, Bishop of Amasia († before 431), to show more significant works on his work, as well as to identify areas that may be promising for future researchers.

**Ключевые слова:** св. Астерий Амасийский, гомилии, патрология, отцы Церкви, святоотеческое наследие.

**Key words:** St. Asterius of Amasia, homilies, patrology, Church Fathers, patristic heritage.

Точных сведений о жизни святого Астерия известно крайне мало, он родился в период с 310 по 335 [23, с. 19] год по Р. Х. в Антиохии, где получил хорошее образование и стал адвокатом. Известно, что он подвизался в пустыне у преподобного Иулиана Персиянина [24, с. 1161], принял монашество [30, с. 220] и спустя некоторое время стал игуменом обители в окрестностях Гиндара, неподалеку от Антиохии [6, с. 751–752]. Через некоторое время святой Астерий уже известен как мудрый учитель, проповедник, пастырь, а позднее и как достойный епископ значимого центра торговли провинции Еленопонт [1, с.100–101], города Амасия (греч. Αμάσεια) [6, с. 526]. На епископское служение Астерий вступил между 380-м и 390-м годом, пробыв на Амасийской кафедре как минимум до 415 года. После чего он мог прожить еще какое-то время, так как согласно авторитетному свидетельству святителя Фотия I, Патриарха Константинопольского (†896), святитель Астерий умер в глубокой старости. Следовательно, святой Астерий прожил от 80 до 105 и более лет. Из его сочинений до нас дошли полностью 16 гомилий, а также в библиотеке Фотия сохранились еще несколько фрагментов утраченных проповедей [23, с. 1161].

В связи с небольшим объемом сохранившихся трудов Амасийского святителя и колоссальным влиянием на богословие IV–V вв. произведений великих каппадокийцев, интерес к изучению творчества святого Астерия был весьма незначителен. Его труды были замечены и оценены по достоинству лишь три столетия спустя в VIII в. на Седьмом Вселенском Соборе, когда позволили снабдить отцов Собора авторитетными указаниями на почитание святых икон в IV веке, чем значительно помогли укрепить православную традицию иконопочитания.

Вследствие чего история изучения как самого автора, так и его трудов практически лишены современных святителю сведений и упоминаний, исчисляясь лишь небольшим числом работ, ряд из которых носит самый общий характер.

Первым памятником богословского разбора трудов святителя Астерия являются акты Седьмого Вселенского Собора (787), в которые полностью вошла гомилия св. Астерия «Описание иконы святой мученицы Евфимии» и фрагменты гомилии «О богаче и Лазаре» [2].

Затем труды и жизнь Амасийского проповедника описывает вышеупомянутый святитель Фотий I, Патриарх Константинопольский (†896) в своей Библиотеке (Μυροβιβλίον). Сведения, приведенные святителем Фотием о святом Астерии, являются на настоящий день самыми древними, достоверными и подробными.

В наиболее известном собрании греческих текстов — Патрологии Миня под именем святителя Астерия Амасийского собрана двадцать одна гомилия, но атрибуция лишь первых одиннадцати не вызывает сомнений. Из-за возникшей путаницы в атрибуции проповедей целесообразным является обратить внимание на более поздние исследования, которые опирались исключительно на истинные труды святителя Астерия, а также вобрали в себя лишь непререкаемые выводы предшествовавших исследователей.

Такие основательные труды о святом Астерии осуществили в 1911 году немецкие ученые — М. Бауэр (M. Bauer) в своей диссертации под названием «Астерий, епископ Амасийский. Его жизнь и труды» [9], а также М. Шмид (M. Schmid) в книге «Вклад в историю жизни Астерия Амасийского и филологическая оценка его сочинений» [24]. Однако уже в 1913 году другой немецкий ученый А. Бретц (A. Bretz) [10, с. 900–904], делая обзор этих исследований, пришел к выводу, что ни одно из них нельзя назвать безупречным. Спустя год Бретц опубликовал собственную монографию «Исследования и тексты об Астерии Амасийском», но его труд затронул лишь отдельные стороны творчества св. Астерия, оставив без внимания биографию святого [11, с. 44–56].

Позднее вышла публикация румынского исследователя Д. Фециора (D. Feciora) «Астерий, епископ Амасийский.

Жизнь и труды» [17, с. 624–694], изданная в 1937 году, которая также не привнесла каких-либо новых данных о св. Астерии, относительно собранных Бауэром, Шмидом и Бретцем. В первой части своей статьи Д. Фециора упорядочивает все имеющиеся сведения о жизни св. Астерия; вторая же часть состоит в основном из анализа его проповедей. Позднее в 1946 году румынский исследователь издал труд «Астерий Амасийский. Проповеди и изречения» в котором рассуждая о гомилиях святого, утверждает, что «благодаря их стилю, богатству образов и сравнений, и особенно благодаря выраженной этической склонности, епископ Астерий имеет право сидеть рядом с Иоанном Златоустом» [17, с. 16].

В 1940 году вышла в свет важная работа Э. Скарда (E. Skard) «Астерий Амасийский и Астерий Софист». Автор вносит ясность в вопрос различения произведений православного Астерия Амасийского от арианствующего Астерия Софиста († после 341). Также публикация содержит сведения о языке и стиле гомилий св. Астерия [25, с. 86–132].

Важное направление изучения творчества св. Астерия открывает статья Т. Вадэ (T. Wade) «Астерий Амасийский: свидетель классической традиции», вышедшая в 1947 году [28, с. 14–25]. Автор представляет Астерия носителем античной культуры и оценивает его проповеди с точки зрения античной риторики.

Очередной попыткой западных исследователей проанализировать богословские взгляды св. Астерия в контексте использования им Священного Писания Нового Завета стала статья С. Гиверсена «Корпус Астерия и Новый Завет», изданная в 1965 году. В ней автор отметил особый талант святого интерпретировать новозаветные сюжеты [19, с. 47–54].

Говоря о русских исследователях, непременно следует обратить внимание на весьма содержательные примечания, которыми снабжает заслуженный профессор МДА Митрофан Дмитриевич Муретов свои 10 переводов проповедей святителя



Астерия, опубликованных в журнале «Богословский вестник» в период с 1892 по 1894 года.

Также весьма значительным для отечественной науки остается труд архимандрита Модеста (Никитина) «Св. Астерий Амасийский: его жизнь и проповедническая деятельность», опубликованный в 1911 году [3]. В котором после обзора литературы и основных переводов гомилий архимандрит Модест анализирует причины скудости сведений и отсутствие упоминаний о нем древних авторов. Дореволюционный исследователь представляет Астерия в качестве продолжателя античной традиции в области риторики, разбирает содержание его проповедей и выявляет особенности стиля и языка автора.

В 1969 году вышла небольшая статья прот. Василия Стойкова «Св. Астерий Амасийский и его проповеди» [5, с. 83–91], в которой автор подвел итог всему пройденному этапу изучения святого Астерия, пересказывая уже известные сведения из труда архимандрита Модеста и других дореволюционных авторов.

Важнейшим изданием для изучения гомилий св. Астерия является книга С. Датема (S. Datema) «Астерий Амасийский. Гомилии I–XIV» 1970 года [7]. Исследователь описывает рукописную традицию сочинений св. Астерия, подготавливает критическое издание 14 гомилий, а также систематизирует и обобщает имеющиеся свидетельства о жизни святого и особенностях его литературного стиля. В работе также представлен тезисный обзор содержания каждой гомилии. Примечательным и важным является указание на зависимость Астерия от отцов каппадокийцев, что проявляется в его стиле и экзегезе. Позднее, в 1979 году, С. Датема опубликовал считающиеся утраченными 15 и 16 гомилии в труде «Проповеди XV и XVI Астерия Амасийского» [12].

Греческий исследователь Д. Дритсас в своем труде 1979 года сделал вклад в изучение девяти гомилий св. Астерия. Он выявил основные литературные приемы, которые были использованы епископом при составлении гомилий. В итоге Д. Дритсас

пришел к выводу, что св. Астерий обладал прекрасным знанием античной риторической традиции и широко применял свои навыки в деле христианской проповеди [30, с. 947–958].

Одна из попыток дать обобщенную картину образцовой жизни общества, согласно воззрениям св. Астерия, является статья В. Васаея (V. Vasey) «Социальные идеалы Астерия Амасийского», опубликованная в 1986 году в журнале *Augustinianum* [27, с. 413–436]. В данной статье обращается внимание на поднятие в проповедях св. Астерия проблем социального неравенства между бедными и богатыми и между мужьями и женами.

Значению гомилий св. Астерия в контексте иконоборческих споров, в особенности гомилии «Слово о мученичестве святой Евфимии», посвящена публикация П. Спека «Астерий Амасийский на Соборе 754 и 787 гг.» вышедшая в 2003 года [26, с. 361–372].

Публикация 2007 года Дж. Леманса посвящена анализу социальной ситуации в городе Амасия. На основании гомилий св. Астерия исследователь делает вывод о наличии множества факторов, служивших к разделению общества не только на язычников, иудеев и христиан, но обращает внимание также на то, что сами христиане отнюдь не были едины в социальном, политическом, культурном и нравственном плане. Анализ автора показывает, что св. Астерий старался примирить эти разделения, проповедуя среди своих слушателей идеалы нравственности и терпимости [20, с. 247–257].

Самой последней попыткой описать актуальные сведения о св. Астерии со стороны отечественной науки была статья 2008 года М. В. Никифорова в Православной энциклопедии [4, с. 636]. Однако статья очень краткая и содержит ряд неточностей: к примеру, в перечислении гомилий, переведенных на русский язык, не указаны 6-я гомилия «О пророке Данииле и Сусанне» (1911 год, перевод архим. Модеста (Никитина)) [4, с. 100–105] и дважды переведенная в 1865 и 1987 годах 10-я гомилия «Похвала святым мученикам».

Пожалуй, лучшим в своем роде обзором жизни, произведений и основных идей святителя Астерия является посвященный ему 25-й параграф третьего тома изданной в 2010 году «Патрологии» греческого богослова Стилиана Г. Пападопулоса (Παλαδόπουλος Σ. Γ.) [31, с. 219–225]. Важнейшие сведения, касающиеся Амасийского проповедника, излагаются точно и кратко, обобщая в целом все имеющиеся о нем знания.

Публикация П. Выгралака 2012 года анализирует методы истолкования св. Астерием притчи о богаче и Лазаре, сравнения их со способом толкования Нила Анкирского того же евангельского сюжета [29, с. 107–117].

В статье Мирона Эрдея (Erdei M.) 2015 года «Стиль проповеди Астерия, епископа Амасии» описывается, какими примерами и риторическими приемами пользовался св. Астерий в своих проповедях. Статья не является по своему содержанию глубоким фундаментальным трудом, в ней автор перечисляет многочисленные примеры, которыми пользовался св. Астерий в своих сочинениях, с незначительными комментариями и выводами [16, с. 179–190].

Исследованием литературного наследия св. Астерия активно занималась Л. Драйвер (L. Driver). Ей принадлежат статьи «Свидетельство Астерия Амасийского о религиозной раздробленности в поздней античности» [14, с. 131–148] и «Почитание мучеников у Астерия Амасийского» [15, с. 236–254]. Последнее ее исследование гомилетического наследия св. Астерия под названием «Анализ гомилий и врачевание схизмы ригоризма посредством притч из Евангелия от Луки», издано в Свято-Владимирской семинарии в 2017 году [13, с. 395–410].

Таким образом, можно констатировать, что изучение трудов св. Астерия в отечественной науке в постсоветский период практически не возобновлялось, тогда как западная наука далеко продвинулась в рассмотрении гомилий святого в самых разнообразных ракурсах: от античности и каппадокийцев вплоть до иконоборческих споров.

К сожалению, из-за закрытости многих ресурсов часть статей нам осталась недоступна, но по большей части темы этих публикаций перекликаются с вышеупомянутыми общедоступными трудами и не вносят большой научной новизны для русскоязычного исследователя, чем позволяют достаточно полно смотреть на творчество этого талантливого автора золотого века христианской письменности.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Грацианский М. В., Казарян А. Ю.* Амасия // ПЭ. 2008. Т. 2.
2. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань, 1909. Т. 7.
3. *Модест (Никитин), архим.* Св. Астерий Амасийский: Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911.
4. *Никифоров М. В.* Астерий // ПЭ. 2008. Т. 3.
5. *Стойков В., прот.* Св. Астерий Амасийский и его проповеди / ЛДА. Л., 1969. Ркп.
6. Страбон. География в 17 книгах. Репринтное воспроизведение текста издания 1964 г. М., 1994.
7. Asterius of Amasea. Homilies I–XIV / ed. C. Datema. Leiden, 1970.
8. Asterius of Amasea. Homilies and sermons, translated by pr. D. Fecioru, Bucharest, 1946.
9. *Bauer M.* Asterios Bischof von Amaseia: Sein Leben und seine Werke. Würzburg, 1911 (diss.).
10. *Bretz A.* Asterios Bischof von Amaseia // Berliner Philologische Wochenschrift. 1913. Bd. 29.
11. *Bretz A.* Studien und Texte zu Asterios von Amasea // TU. Leipzig, 1914. Bd. 40. № I.
12. *Datema C.* Les homéliees XV et XVI d'Astérius d'Amasée // Sacris erudiri: Jarboek vor Godsdienstwetenschappen. 1978/1979. Bd. 23. S. 63–93.
13. *Driver L.* Homiletic Diagnosis and Therapy for Schismatic Rigorism Through Lucan Parables // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2017. Vol. 61. (4).
14. *Driver L. Maugans.* Asterius of Amaseia's witness to religious

disunity in late antiquity // The Patristic and Byzantine review. 2005. Vol. 23.

15. *Driver L.* The Cult of Martyrs in Asterius of Amaseia's Vision of the Christian City // Church History. 2005. Vol. 74.

16. *Erdei M.* The preaching Style of Asterius, Bishop of Amasea // Text și discurs religios. 2015. Vol. 7.

17. *Feciora D.* Asterie episcopul Amasiei. Viata și opera. Biserica ortodoxa rumana. 1937. Vol. 55.

18. *Feciora D.* Asterie al Amasiei. Omilii si Predici. Biserica ortodoxa rumana. 1946.

19. *Giversen S.* Liber Asterii and the New Testament // Studia Theologica. 1965. Vol. 19.

20. *Leemans J.* Christian Diversity in Amaseia: A Bishop's View // Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici. 2007. Vol. 13.

21. Patrologia Graeca 40 Col. 164–477

22. Patrologia Graeca 40. Col. 477–480; Datema C. Asterius of Amasea.

23. Photius. Quaest. Amphil. 312 // PG 101. Col. 1161.

24. *Schmid M.* Beiträge zur Lebensgeschichte des Asterios von Amaseia und zur philologischen Würdigung seiner Schriften. Borna; Lpz., 1911.

25. *Skard E.* Asterios von Amaseia und Asterios der Sophist // Symbolae Osloenses. 1940. Vol. 20.

26. *Speck P.* Asterios von Amaseia auf den Konzilen von 754 und 787 // Römische historische Mitteilungen. Wien, 2003. Bd. 45.

27. *Vasey V. R.* The Social Ideals of Asterius of Amasea // Augustinianum. 1986. Vol. 26.

28. *Wade T. J.* Asterius of Amasea: a Witness to Classical Tradition // Folia Studies in the Christian Perpetuation of Classics. 1947. Vol. 2.

29. *Wygralak P.* Interpretation of the Parable of the Rich Man and Lazarus (Lk 16, 19–31) according to Asterius of Amasea and Nilus of Ancyra // Studia teologiczne. 2012. Vol. 26.

30. *Δρίτσας Δ. Α.* Συντομος μορφολογική επισκοπησις ενιων ομιλιων Αστεριου επισκοπου Αμασειας // Θεολογία. 1979. Vol. 50 (4).

31. *Παπαδόπουλος Σ. Γ.* Αστέριος Αμασειάς // Πατρολογία. Τ. 3. Αθηναι, 2010.

УДК 233.5

**Коняев С. С.**

преподаватель кафедры иностранных языков,  
аспирант кафедры систематического  
богословия и патрологии ПСТГУ  
e-mail: steppiks@gmail.com

**Konyaev S. S.**

Teacher of the foreign languages department,  
Post-graduate student of St. Tikhon's  
Orthodox University  
e-mail: steppiks@gmail.com

**ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ КАК «ЦЕЛОГО» В ТРУДАХ  
В. Н. ЛОССКОГО И Ж. МАРИТЕНА**

**THE PROBLEM OF PERSON AS «A WHOLE» IN THE  
WORKS OF V. N. LOSSKY AND J. MARITAIN**

**Аннотация.** Фокус данного исследования направлен на сравнительный анализ персоналистических идей русского богослова В. Н. Лосского и французского богослова и философа Жака Маритена. Помимо общей персоналистической перспективы, обоих богословов объединяет схожий терминологический аппарат, одно из важных мест в котором занимает понятие «целого». Вместе с этим в воззрениях авторов есть ключевая разница, проявляющаяся в выборе авторами главной методологической установки — катафатической или апофатической.

**Abstract.** This study is concentrated on a comparative analysis of the personalistic ideas of a Russian theologian V. N. Lossky and

a French theologian and philosopher Jacques Maritain. Besides a mutual personalistic perspective, both theologians have a similar terminology, where a key term — «a whole» is common. At the same time, there is a key difference, which is the choice of their methodological stance: either a kataphatic or apophatic.

**Ключевые слова:** богословский персонализм, В. Н. Лосский, Ж. Маритен, неотомизм, личность.

**Key words:** theological personalism, V. N. Lossky, J. Maritain, neo-Thomism, person.

### **Научная разработанность темы**

Изучение персонализма в настоящее время набирает определенную инерцию, о чем свидетельствуют исследования многих современных авторов. В этом смысле колоссальный вклад в научную разработку тематики богословского и философского персонализма был вложен благодаря коллегиальному труду прот. П. Хондзинского, К. М. Антонова, В. Н. Болдаревой, К. Ю. Бурмистрова, Ю. А. Шичалина и др. — «Рождение персонализма из духа Нового времени» [9]. Данный сборник представляет собой компиляцию научных статей, посвященных тематике богословского персонализма на русской почве, и охватывает как постреволюционный (эмиграционный) период, так и предшествующий ему период, который также представляется важным в понимании генезиса богословских идей русской диаспоры.

Стоит также отметить статью И. С. Вдовиной — «Персонализм» [3], в которой в довольно сжатой форме изложены основные вехи и авторы, преимущественно философского персонализма.

Столь же релевантной работой, посвященной богословскому персонализму, является труд иеромонахов Кирилла и Мефодия (Зинковских) «Богословие личности в XIX–XX вв.» (2014 г.) [8].

Что касается англоязычной литературы, освещающей вышеуказанную тему, то здесь нельзя не упомянуть исследование Т. Уилльямса и Дж. Бенгтссона: «Personalism» [16], а также труд о. Эндрю Лаута: «Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present» («Современные православные мыслители: от „Филокалии“ до наших дней») [13]. Это — обширное историческое обзорное исследование православной богословской мысли. Труд охватывает временные рамки, начиная с XVIII века и заканчивая современностью.

Стоит отдельно указать на ряд монографий, посвященных персоналиям наших авторов. Касательно личности и воззрений Ж. Маритена, следует выделить исследования Л. В. Кривицкого — «Крупнейший представитель неотомизма» [4], а также В. К. Бандуровского — «Французский философ-неотомист» [1].

Учение В. Н. Лосского транслировано в огромном пласте современной научной литературы. Здесь можно выделить одну из самых современных монографий, посвященных персонализму Лосского — труд И. И. Улитчева: «Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика» (2021 г.) [10].

### **Предпосылки к рассмотрению**

Эпоха богословского персонализма своей поздней вехой совпадает со временем жизни и трудов некоторых авторов русской эмиграции: В. Н. Лосского, прот. Г. Флоровского, прот. С. Булгакова, а также французских католических богословов и христианских философов: Ш. Журнэ, Ж. Маритена, Э. Жильсона и др. С некоторой степенью уверенности можно полагать, что проблематика персонализма (если говорить о нем, как об интеллектуальном течении модерна), вплотную упирается в проблематику постмодерна, в частности, — в проблематику «идентичности».

Новая эпоха наступила в некотором смысле раньше, чем были исчерпаны все вопросы, связанные с «богословием



личности». Для русских богословов это выливается в то, что некоторые их концепции, казавшиеся столь перспективными для своего времени (например, «неопатристический синтез» прот. Г. Флоровского), не получают должного развития. Соответственно, те неоднозначности, которые возникли, по разным данным, примерно с началом эпохи модерна, остаются без должной оценки со стороны научного богословия. Таким образом, в академической богословской литературе они зачастую фигурируют как некоторые «переменные» или как «артефакты», которые нужно либо обходить стороной, либо — пренебрегать как нерелевантными для православного богословия.

### **Цель рассмотрения**

Учитывая данное обстоятельство, как представляется, было бы небезынтересно вновь проблематизировать богословский персонализм на материале его видных представителей: Владимира Лосского и Жака Маритена. Рассматриваемый здесь период также ориентирован на время жизни и трудов Лосского и Маритена.

Нужно отметить, что прямых свидетельств о личном знакомстве В. Н. Лосского и Ж. Маритена не сохранилось, однако, об их, возможно, заочном знакомстве могут косвенно говорить два факта. Во-первых, это — дружба и сотрудничество Э. Жильсона (который являлся научным руководителем, и — позже — коллегой В. Н. Лосского) и Ж. Маритена (сохранилось эпистолярное наследие — переписка Жильсона и Маритена [12]).

Во-вторых, сохранились сведения о том, что Жак Маритен был лично знаком с Н. А. Бердяевым, а последний, как известно, хорошо знал В. Н. Лосского [2].

Для данного исследования будут интересны персоналистические концепции указанных авторов, говоря конкретнее, — их смысловые пересечения в понимании личности как «целого». Не распространяясь на всеобщее из-

ложение антропологических воззрений данных авторов, исследование ставит *целью* уточнить указанное пересечение и установить его идеологические истоки.

Будучи вовлеченными в интеллектуальный контекст новых локаций, русские мыслители эмиграции — богословы и философы — неизбежно сталкивались с интеллектуальными и религиозными реалиями западной Европы, отсюда и тезис о взаимном влиянии католических и православных идейных массивов, которое здесь будет интересно проследить.

Нельзя с уверенностью сказать, что персонализм сам по себе — это явление аутентичное русскому богословию, на этот счет в настоящее время ведется дискуссия, публикуются исследования, посвященные генеалогии данного явления [9]. При всей поляризации мнений о персонализме сложно отрицать, что по крайней мере терминологический аппарат этого течения сильно укоренен в нововременной философии. Сложно также отрицать тот универсализм, который присущ персонализму как методологической установке научного богословия. Действительно, при помощи персоналистической оптики многие русские богословы интегрировали уже ставшие общим местом для гуманитаристики своей эпохи, категории в традиционную речь о Боге.

Для богословия (равно как и для религиозной философии) русской диаспоры было характерным идеологическое противопоставление Запада и Востока. Последнее во многом являлось опорой для концептуальных построений, в том числе и антропологических. Несколько парадоксальный момент заключается в том, что вместе с упомянутым противопоставлениемуживаютсятакиенадконфессиональные явления, как, например, тот же персонализм.

В настоящем исследовании мы намеренно абстрагируемся от каких-либо оценок данного явления научно-богословской реальности для того, чтобы более контрастно высветить другое, весьма распространенное, богословское течение, находившееся в тот период в связке с персонализмом, правда,

с другой конфессиональной стороны — в католическом богословии. Речь, безусловно, идет о неотомизме, который большую часть XX века был официальной доктриной Римской Церкви.

При этом, как представляется, есть два пути прояснения вышеуказанного недоумения: либо подвергнуть сомнению реальность указанного идеологического противопоставления Запада и Востока у богословов диаспоры, либо предпринять попытку установить, в чем заключаются принципиальные отличия персонализма эмиграции — в лице В. Н. Лосского — от персонализма ее современников-неотомистов в лице Ж. Маритена.

Для указанных авторов данные течения означают своего рода «линии влияния», по крайней мере, потенциального: это влияния традиции — православного и католического вероучения; а также влияния тенденций времени, — собственно, те дополнительные, сопутствующие смыслы, которые проникали в богословие извне. Персонализм в данном случае может означать одновременно обе из них, в то время как неотомизм — уже не столь однозначен.

### **Неотомистский персонализм Ж. Маритена**

Предваряя непосредственное изложение персоналистических концепций Ж. Маритена и В. Н. Лосского, следует отметить, что их начальные позиции весьма разные: католическое наследие, консолидированное в данном случае в томистской традиции, частью которой считал себя и сам Маритен; и патристическое наследие, которое воспринималось Лосским как единая богословская традиция. Об этом свидетельствуют некоторые обобщения (впрочем, не исключено, что вполне справедливые), которые В. Н. Лосский делает при разборе понятий *ипостаси* и *природы* со ссылкой на «греческих отцов» [6, с. 646].

Несмотря на это очевидное обстоятельство, нужно отметить, что явные различия в их концептах несколько уводят внимание

от тех сходств, которые обусловлены, как кажется, второй «линией влияния», речь о которой пойдет несколько позже.

Разворачивающийся в текстах Ж. Маритена концепт «личности» укоренен, и автор это специально оговаривает [14, с. 13], в учении Фомы Аквинского. Принципиальность этого момента состоит в том, что дальнейшие построения касательно данной тематики подтверждаются у Маритена либо непосредственными ссылками на богослова-доминиканца, либо на других представителей томизма, либо собственными логическими построениями в духе Аквината.

В основе персонализма Маритена стоит, по его словам [14, с. 33–34], *классическая* метафизическая демаркация: *личность* — *индивид*. Здесь последний применительно к человеку обозначает его место как организма в биологическом мире, а также как некой структурной единицы, обладающей определенными чертами; в то время как *личность* обозначает целый спектр смыслов, связанный с человеческим субъектом, причем в метафизическом плане.

Всего, как представляется, можно выделить шесть характеристик *личности*, которые одновременно ее и постулируют, и являются ее дефинициями.

Первая из них — «целостность», которая в некотором смысле онтологизирует *личность*. Она базируется на еще двух характеристиках, которые отличают человека от остального мира: это — «разумность» и *образ Божий*. Последние постулируют также ценность личности как таковой, т. к. (здесь Маритен ссылается на Аквината): «Ни в каком другом творении, даже во всей вселенной, его [образа Божия] нет» [14, с. 18–19]. При этом ценность «разумности» личности заключается в самой способности и стремлению к *высшему благу, к божественному совершенству*, что, опять же, не столь свойственно остальным тварным существам.

За ними следует *свобода*, которая позволяет человеческой личности превознестись над остальным сотворенным миром, и здесь Маритен подходит к одному из главнейших определе-

ний личности, ссылаясь при этом на всю западную традицию богословско-философского употребления этого термина: речь идет о *независимости* как о реальности, которая, существуя духовно, образует своего рода *вселенную* внутри личности. Таким образом, вновь становится актуальной характеристика «целостности», «целого», т. к. эта вселенная и является *относительно независимым целым*, которое находится внутри большего *целого* — макрокосма вселенной, и одновременно это *целое-личность* предстоит перед *трансцендентным целым Бога*, Личность которого, по мнению Маритена, определяется западной *традицией как суверенное абсолютное сверхбытие в любви и разуме* [14, с. 20].

Еще одной отличительной чертой личности является *духовная природа*, в непосредственной связке с ней находится понятие «субсистенции» (subsistence) (самобытности), при помощи которой Маритен также характеризует главную персоналистическую категорию: «Личность — это субсистенция души (духовной природы), сообщающейся с человеческой составной природой» [14, с. 41]. Вероятно, это самые главные характеристики личности по Маритену, поскольку именно они максимально контрастно высвечивают указанную демаркацию индивида, коренящегося в материи; и личности, чьи истоки лежат в высших измерениях бытия — в духе, в *образе* Божиим — таинственной онтологической структуре, которая и является источником динамического единства — объединяющей силы, консолидирующей человеческое естество в единое целое.

Таким образом, *личность* выстраивается как своего рода «фрактальная» онтологическая структура, которая есть *образ Божий*, и которая основана в первую очередь на принципе независимости (свободы), разума, она обладает духовной природой, внутренним единством — «целостностью». При этом личность способна не только к интеллекту. Последней в этом ряду характеристик становится способность личности любить, возноситься по благодати к Божественной жизни, чтобы знать и любить Бога, «как Он знает и любит Себя» [14, с. 42].

Французский богослов развивает понятие личности не только в онтологическом (метафизическом) измерении, но и в отношении к социуму. Это несколько отдельная тема, и ей следует посвятить отдельное исследование. Необходимо заметить все же, что, по мнению Маритена, личность — есть *потенциальная заданность*: «Человек должен усилием своей воли реализовать нечто из своей природы, которая есть не что иное, как заготовка» [14, с. 44]. Такая реализация возможна только в *общении*, поскольку это естественное стремление личности. Последнее проявляется «в ответ закону преисполненности, начертанному в глубинах бытия, жизни, разума и любви» [14, с. 48].

Общество позволяет личности, помимо реализации ее внутренних сил (главные из которых — любовь и разум), пользоваться своими благами, как материальными, так и духовными. В этом смысле при отсутствии общества с многообразием общения в нем личностей, последние не имеют возможности достичь полноты бытия, а также не могут называться *личностями* в полном смысле слова, оставаясь лишь *индивидами*, т. к. они не становятся частью интегрального целого. Указанная выше реализация личности увенчивается, если абстрагироваться от именно «общественного аспекта», в свободе управления человеческим естеством, верховенством над чувствами и страстями.

Такова картина персоналистической концепции Ж. Маритена. Стоит повторить, что одним из ключевых понятий здесь выступает целое как характеристика обособленного бытия, в данном случае — личности. Красной нитью сквозь все персоналистические построения французского богослова проходит различие индивида и личности, которое, как представляется, продиктовано не столько богословскими целями (хотя и ими тоже, буквально, во вторую очередь), сколько самим контекстом эпохи, в которую разрабатывались эти идеи.

Середина XX века ознаменована сильнейшими общественными потрясениями (о чем и сам Маритен

упоминает), которые актуализировали важность четкого понимания личности как самоценного бытия, и которое в силу исторических событий было на известный период времени смешано если не прямо идеологически, то фактически, с индивидом.

О различных «линиях влияния», которые можно проследить в персоналистической концепции Ж. Маритена, речь пойдет несколько далее, здесь же стоит перейти к воззрениям В. Н. Лосского.

### **Богословский персонализм В. Н. Лосского**

Если предыдущий автор выстраивает персоналистическую концепцию практически без всякого терминологического смущения, принимая как данность аутентичность термина *личность* для традиционной речи о Боге, то В. Н. Лосский, приступая к разработке данного понятия, производит, прежде всего, тщательный анализ того, насколько можно вообще говорить о личности, пользуясь святоотеческим наследием.

Становление определения личности для Лосского — не столь простая задача, как для Маритена, для которого самоочевидность этого понятия заложена еще самим Аквином (хотя здесь присутствует ряд неоднозначностей). Для Лосского важными опорными пунктами являются Христология и Триадология, и каждая попытка определить личность сопровождается проверкой применимости этого термина в данном отношении.

Такой проверке на «роль» *личности* подвергаются термины: *индивид*, «индивидуальная природа», а также то, чем именуется обыкновенно высшая часть души (при трихотомическом делении) — *ум* (*νοῦς*). Заранее можно сказать, что ни одно из этих понятий, по мнению Лосского, не способно адекватно отразить понимание личности как главенствующего, противопоставляющего себя сущности (природе), принципа. Сложность этого «подбора» в том, что данное понятие претендует на универсализм, соответственно, оно в равной степени должно

быть адекватно и православной Триадологии, и Христологии, и антропологии.

Что касается последней, то самым сложным аспектом здесь становится разделение ипостасного и природного начал. Понятие индивид, к примеру, не способно отразить *надприродную* или *межприродную* универсалию, которая бы отражала единство того *лица*, которое этой природой обладает и управляет. Понятие *vous* в этом плане еще более частное, и принадлежит, при всем его высоком положении как управляющей волей человека частью, скорее, к природе, чем к суверенному субъекту. Примерно то же относится и к «индивидуальной природе».

И здесь во всей персоналистической концепции Лосского наступает самый важный момент, который связан с тем, что, с одной стороны, *ипостась* (личность) в человеке присутствует, но при этом ее онтологический статус ставится под вопрос, т. к. к природе ее никак не отнести. Современный русский исследователь И. И. Улитчев указывает на то, что в подобных затруднениях русские богословы (и не только), в частности, Н. А. Бердяев и прот. С. Булгаков приводили *метафизические* основания для личности как самостоятельного бытия: «*ungrund*» — у Бердяева [10, с. 39] и «нетварное» *основание личности* у Булгакова [10, с. 42]. Для Лосского, как в большей степени богослова, чем христианского философа, такие «основания» означали бы либо непосредственное вторжение антропологии во внутритроические отношения с неминуемым вопросом об ипостасности такого «нетварного» основания и о его онтологическом (теологическом) статусе, либо, — что касается бердяевского варианта, — уход в пантеистические интуиции.

Такие выходы из образовавшегося затруднения не устраивают парижского богослова, и тогда на помощь положительному знанию приходит отрицательное — апофатическое. Понятие *личности* Лосский практически полностью переводит в мистическую плоскость, оставляя на поверхности катафазы единственный принцип — «несводимость».



Личность не выступает как некоторое особенное, субстантивированное бытие, ей не придается положительного определения. Напротив, она рассматривается как *нередуцируемость* к природе. Лосский акцентирует, что это не субстантивированное «нечто», которое не поддается редукции (как некоторое метафизическое бытие): «Именно несводимость — как своего рода принцип: „несводимость“, а не „нечто несводимое“ или „нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым“, потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об „иной природе“, но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы, которую он „воипостазирует“ и над которой непрестанно восходит, ее „восхищает“» [6, с. 654–655].

Таким отрицательным определением Лосский указывает на невозможность рациональными методами установить верифицируемые основания личности, и она остается в некотором смысле тайной.

Далее на передний план выходит понятие образа Божиего применительно к личности, и здесь уже фигурировавшая демаркация *личность — индивид* проявляет себя вновь. Дело в том, что Лосский говорит одновременно об идеальном устройении, как оно есть в православной Триадологии, где Божественные Ипостаси обладают неразделенной природой, общей для трех Лиц Святой Троицы (и в состоянии человечества до грехопадения); и о падшем состоянии человечества, где последнее не обладает в полноте всех ипостасей своей природой — «люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, самоутверждаясь, каждый противопоставляя себя другим, то есть разделяя, дробя единство природы, присваивая каждый для себя часть природы, которую моя воля противопоставляет всему тому, что не есть я» [6, с. 641–642]. Индивид является частью

*целостной общей человеческой природы*, но встраиваясь в нее, он ей не обладает. Для Лосского и тут невозможно не заметить параллелей с Маритеном, личность — это само по себе целое, это обуславливает всю ее уникальность, и это же еще дальше разводит ее с природой.

Таким образом, для Лосского в концептуальном смысле личность остается не совсем определенной категорией. Нельзя сказать, что он удаляется от рациональных построений на этот счет, об этом свидетельствуют те операции, которые он производит до апофазы. Нужно отметить при этом ту честность, с которой он подходит к разрешению поставленной задачи: «...сформулировать понятие личности человека мы не можем» [6, с. 654–655], и должны принять лишь некоторый, оставшийся на поверхности, принцип «несводимости».

С какой-то стороны, это задает те границы, которые богослов и философ должен уважать, не вторгаясь в сверхрациональные построения. С другой стороны, личность человека — это то, с чем он имеет дело на постоянной основе (учитывая, конечно, тот факт, что это понятие, помимо всего, еще и психологическое). Как бы он ее ни именовал — личностью ли или просто внутренней интуицией превосходства субъекта над природой, — скрыться от этого понятия невозможно. И в силу этого вполне понятно стремление богословов и философов установить непосредственные основания для этой категории. Перед лицом таких затруднений Лосский не идет на компромисс со Св. Преданием и не пытается «достроить» в метафизическом плане то, чего нет в патристической традиции. И при этом он не пытается примерить интеллектуальную ментальность авторов первого тысячелетия, а использует нововременную терминологию, пытаясь ее «воцерковить», и тем самым соединить эпохи. Результатом же этого стала, по крайней мере, проблематизация этой тематики в настоящее время.

## Истоки и влияния на персоналистические воззрения авторов

Итак, теперь можно попытаться сопоставить представленные концепции В. Н. Лосского и Ж. Маритена. Как уже было указано, для некоторого различения влияний будет уместным провести две их «линии»: богословская традиция и *интеллектуальные тенденции* эпохи.

Неотомизм, представителем которого являлся Маритен, выступает для католической богословской традиции своего рода «охранителем» западной религиозной мысли, защищая ее от модернизма, релятивизма и агностицизма. В первой половине XX века происходит, можно сказать, «возврат к Фоме», который обусловлен антимодернистской полемикой.

Насколько можно судить, Маритен идет в канве томистской традиции неукоснительно, не боясь при этом и развивать мысль Аквината. Надо сказать, что базовые понятия, из которых исходит Маритен, вполне традиционны для томизма — это категории *бытия, формы и материи*. Именно вокруг этих категорий развивается построение концепта *личности*. Вместе с тем понятие «целого» также свидетельствует о метафизической ориентированности томизма, и здесь, опять же, французский богослов неукоснительно следует мысли Фомы Аквинского. То же относится и к ключевым понятиям *разума, любви, духовной природы* личности, ее самоценности, личности как *образа Божиего* — все эти атрибуты личности приводятся если не самим Аквинатом, то представителями этой традиции, такими, например, как Иоанн Фомы [14, с. 20]. Сама заостренность на метафизической стороне личности, на схоластическом примате разума действительно выдает средневековые истоки неотомизма, которые транслирует Маритен.

Томизм не часто пользуется ссылками на Св. Писание, и на патристическое наследие: многие построения оправдываются лишь логикой. Это же характерно и для персоналистической концепции Маритена.

Вопросы возникают тогда, когда личность («лицо»), являясь, по слову томистов, «вселенной», «целым», словом, — метафизической реальностью, ни в коем случае не сводимой к природе (иначе получается *индивид*, как считает Маритен), определяется Фомой как *самобытный индивид разумной природы* (применительно к Богу), как «наисовершеннейшее во всей природе».

Складывается впечатление, что при всем трансцендентном характере личности, противопоставления личности *духовной природе* не происходит. Это вполне удовлетворяет всю традицию западных богословов, в т. ч. и Маритена, который особенно подчеркивает *духовную природу* личности. Однако такой «проверки» на универсальность в области Христологии, как это было у Лосского, здесь не происходит, и картина остается адекватной сугубо (можно сказать, изолированно) в антропологическом плане, хотя Фома о личности говорит преимущественно в теологическом ключе.

Затем, как представляется, идет самое существенное, что и определяет личность — понятия *свободы и независимости*. Вот здесь Маритен уже, как видится, опирается на собственные построения. Все, что может в данном смысле предложить томистская традиция — это *свобода воли*, которая не вполне отражает смысловое наполнение свободы личности, как его разворачивает автор. Маритен до некоторой степени и неявно сближает понятие личности с *самосознающим субъектом*, складывая все характеристики, которые предлагает ему традиция. Именно из этого, видимо, Ж. Маритен выводит (в отношении к социуму) фундаментальные права личности (в частности, политические) и невозможность со стороны государства к принуждению личности и пр.

Вообще, смещаясь от *личности-в-себе* к *личности в отношении* других личностей и к обществу, становятся все более явными влияния на концепт уже не томистской традиции (которой можно было оправдывать атрибуты личности и само понятие «лица»), а тенденций эпохи модерна, которые

являются тем «трафаретом», на который накладываются (с большим или меньшим успехом) средневековые понятия.

И доводы в пользу данного тезиса коренятся в близости концепции «целого» с монадологией Лейбница [15], где *разумная монада* (душа, которая отождествляется с субстанциальным единством — т. е. личностью) становится организующим принципом материального тела (т. е. энтелехией). Ведь «целое» Маритена — это тоже нередуцируемая сверхприродная категория, становящаяся по онтологической иерархии выше *индивида* (который есть просто — *душевно-телесная природа в ее единстве*).

Возникает вопрос о соотношении этих влияний у Маритена, — что это в большей степени: «вооруженный» понятиями эпохи модерна томизм или модерн, пытающийся ассоциировать себя с традицией Аквината? На данном этапе стоит отложить этот вопрос, поскольку ответ на него лежит в более подробном рассмотрении французского богословского персонализма и его внутренних интенций.

Стоит отметить, что об отношении Лосского к позиции Ж. Маритена можно судить (хотя и косвенно), опираясь на то, что он говорит о «естественном богословии» Аквината. Ведь последний вводит понятие *subsistentia* — «существование», которое в онтологическом плане превозносится над *substantia* (сущность). Это, по мнению парижского богослова, является неким шагом к тому пониманию онтологического статуса «личности» и «ипостаси», которое Лосский сам пытается артикулировать. Но, отдавая должное преодолению Фомой Аквинским аристотелевских понятий, Лосский утверждает, что поиски Аквината остаются по эту сторону разгадки человеческой личности, что означает, что и по эту сторону катафазы [6, с. 656–657]. В то время как сам В. Н. Лосский возводит понимание личности в область *метаонтологии*, превосходящей человеческое знание.

Что касается влияний, о которых можно говорить в богословии личности Владимира Николаевича Лосского, то

здесь нужно отметить два пункта: Лосский искренне пытается использовать патристическое наследие как основной источник, основной материал для выстраивания персоналистической концепции, и уже на первых этапах он отдает себе отчет в том, что эта задумка может быть нереализуемой [6, с. 645]. Однако что касается самого конструкта личности, то здесь Лосский идет, с одной стороны, в русле мысли Нового времени (возможно, не сильно подвергая последнюю критике) как когнитивной, психологической или лингвистической установке, а с другой стороны, в русле русского богословия и религиозной философии. От последнего влияния Лосский старается отмежеваться, и особенно это заметно в его полемике с прот. Сергием Булгаковым [6, с. 11–110]. При всем этом дистанцировании, надо сказать, что методы его поиска обоснования личности, равно как и некоторых ее атрибутов, не так далеки от таковых у о. Сергия. Возникает ощущение, что Лосский, переняв внешнюю сторону определений личности, отринул ее метафизическое наполнение, приданное ей прот. С. Булгаковым.

Результатом этого стала такая концепция, которая уходит от проблематизации того, о чем рациональным способом рассуждать невозможно. Апофатика становится инструментом, который Лосский будет весьма широко применять уже за рамками антропологии, об этом свидетельствует (хотя процесс мог быть и обратным) его внимание к богословию псевдо-Дионисия Ареопагита [5] и Майстера Экхарта [7].

### **Итоги сопоставления концепций**

При сопоставлении персоналистических концепций В. Н. Лосского и Ж. Маритена на первый план выходят сходства воззрений данных авторов.

В первую очередь нужно указать на демаркацию *личность* — *индивид*, которая присутствует у обоих авторов, и по которой и выстраивается столь контрастное понятие *личности*. Далее — понятие *целого* как фундирующей уникальности личности

атрибута также фигурирует в рассуждениях богословов и обозначает весьма сходные смыслы. Затем идет понятие *образа Божиего*, и здесь понимание этого термина не столь одинаково: если Маритен понимает его как онтологическую структуру (духовной природы), динамически удерживающую все существо человека, то Лосский считает его моделью отношения субъектов к их общей природе, в которой субъекты не делят между собой природу, а отказываются от нее в угоду *другого субъекта*.

Несмотря на сходства, данные концепции имеют ряд принципиальных отличий.

Картина личности и ее онтологического статуса в человеке у Ж. Маритена выстраивается положительно (катафатически) и, несмотря на всю тонкость данных реалий, таинственных моментов для автора не остается: для него это — *самобытная духовная природа, реализовывающая себя в конкретном человеке*.

Как уже было указано, для Лосского это означало бы отождествление личности с природой (пусть и духовной), что идет вразрез с его пониманием этого термина и его смыслового наполнения. Действительно, можно говорить (хотя бы описательно) о некоторой трансцендентности личности в учении Лосского, можно говорить о принципе «несводимости», при этом личность нельзя субстантивировать и любые попытки отождествить ее с природой уничтожают сам смысл данного понятия, потому что оно актуализуется не в конкретной «части» природы, а появляется, говоря современным языком, «эмерджентно» — *холистически*, поэтому отождествление личности с природой не достаёт до уровня метаонтологии, о которой говорил Лосский.

Источником таких различий являются не нововременные различия в понимании личности, а скорее различие богословских традиций данных авторов.

В свою очередь, тот факт, что православный богослов относился к неотомистскому изводу персонализма

критически, отчасти позволяет указать на то, что пересечение идейных взглядов Ж. Маритена и В. Н. Лосского было лишь касательным.

Истоки различия их воззрений, вероятно, лежат в трудах тех более древних авторов, которые стоят в основе интеллектуальных и богословских традиций, представителями которых были Лосский и Маритен.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бандуровский В. К.* Французский философ-неотомист. Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. М., Мысль, 2010, т. II, Е — М, с. 495–496.

2. *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 1991. — 448 с.

3. *Вдовина И. С.* Персонализм. Новая философская энциклопедия / Электронная библиотека ИФ РАН. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/НА-SH0124a25838338d28dbc56924> (дата обращения 12.02.2023).

4. *Кривицкий Л. В.* Крупнейший представитель неотомизма. Новейший философский словарь. / Сост. Грицанов А. А. — Минск, 1998. С. 20–22.

5. *Лосский В. Н.* Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита // Богословские труды. М., 1985. — № 26. С. 163–172.

6. *Лосский В. Н.* Боговидение / [Пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко]. — М.: АСТ, 2006. — 759 с.

7. *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта / [Пер. с фр. Г. Г. Вдовиной]. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013. — 423 с.

8. *Мефодий (Зинковский), иеромонах.* Богословие личности в XIX–XX вв. Под ред. Абышко Л. А. Изд-во Олега Абышко, 2014 г. — 320 с.

9. Рождение персонализма из духа Нового времени. Сборник



статей по генеалогии богословского персонализма в России / ред. В. Н. Болдарева; рец. О. В. (д. филос. н.) Марченко. — Научное издание. — М.: Издательство ПСТГУ, 2018. — 392 с.

10. *Улитчев И. И.* Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика. Изд-во ПСТГУ. М.: 2021. — 128 с.

11. *Фома Аквинский.* Сумма Теологии / [Пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина]. М.: Ника-Центр, 2002. Ч. 1. — разд. 3. С. 376.

12. Correspondance, 1923–1971: deux approches de l'être Gilson, Maritain, & Prouvost — Vrin — 1991. — pp. 300.

13. *Louth, A.* Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2015. pp. xvi + 383.

14. *Maritain, J.* The person and the Common good: Transl. by John J. Fitzgerald. New York: Charles Scribner's sons, 1947. pp. 98.

15. *Sriraman, B.* Leibniz and Maritain on the question of immortality. Études Maritainiennes — Maritain Studies, XX, Maritain and immortality, 2004. pp. 54–63.

16. *Williams, T. D., & Bengtsson, J. O.* Personalism. // Stanford Encyclopedia of Philosophy. // Электронный ресурс., 2009. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/personalism/> (accessed 12.02.2023).

УДК 221

**Паламаренко Е. В.**

кандидат теологии,  
доцент кафедры теологии факультета  
социально-гуманитарных технологий  
Московского государственного университета  
технологий и управления имени К. Г. Разумовского  
(Первый казачий университет)  
e-mail: palamarenko.2012@mail.ru

**Palamarenko E. V.**

Candidate of Theology, Associate Professor  
the Department of Theology, Faculty  
of Social and Humanitarian Technologies,  
Moscow State University of  
Technology and Management named after K. G. Razumovsky  
(First Cossack University)  
e-mail: palamarenko.2012@mail.ru

**ОСНОВНЫЕ КОНСЕРВАТИВНЫЕ ПОДХОДЫ  
К ТОЛКОВАНИЮ ОСОБЕННОСТЕЙ ФОРМИРОВАНИЯ  
ВЕТХОЗАВЕТНОГО КАНОНА**

**THE MAIN CONSERVATIVE APPROACHES TO THE  
INTERPRETATION OF THE FEATURES OF THE  
FORMATION OF THE OLD TESTAMENT CANON**

**Аннотация.** В современной отечественной и зарубежной библеистике существует два подхода, получивших наибольшее распространение в вопросе изучения формирования ветхозаветного канона. Первый подход основывается на выводах, сделанных учеными-библеистами консервативного на-

правления. Ими всецело принимается Предание Церкви и ее отношение к ветхозаветным библейским книгам. Оно основано на многовековой освященной историей Церкви традиции отношения к авторству и процессу формирования ветхозаветного канона. Консервативное направление делает свои заключения, рассматривая библейские книги исключительно на церковном предании и учении святых отцов. Второй подход в вопросе формирования канона зиждется на выводах, сделанных современными учеными на основании достижений современной науки и ее инструментария в деле изучения литературных памятников древнего мира. Данный подход в силу своей иногда смелости и радикальности суждений называется либеральным, так как допускает свободное отношение к Священному Преданию и его учению в отношении библейского канона. В данной статье речь пойдет прежде всего о консервативном взгляде на вопросы формирования ветхозаветного библейского канона.

**Abstract.** In modern domestic and foreign biblical studies, there are two approaches that have received the greatest distribution in the issue of studying the formation of the Old Testament canon. The first approach is based on the conclusions made by conservative biblical scholars. They fully accept the Tradition of the Church and its relation to the Old Testament biblical books. It is based on the centuries-old tradition of attitude towards authorship and the process of formation of the Old Testament canon, consecrated by the history of the Church. The conservative trend draws its conclusions by examining biblical books exclusively on church tradition and the teachings of the holy fathers. The second approach to the formation of the canon is based on the conclusions made by modern scientists on the basis of the achievements of modern science and its tools in the study of literary monuments of the ancient world. This approach, due to its sometimes boldness and radicalness of judgments, is called liberal, since it allows a free attitude to the Holy Tradition and its teaching in relation to the biblical canon. In this article, we will focus primarily on the conservative view of the formation of the Old Testament biblical canon.

**Ключевые слова:** ветхозаветный канон, библеистика, Библия, Ветхий Завет, Священное Писание, исагогика.

**Key words:** Old Testament canon, biblical studies, Bible, Old Testament, Holy Scripture, isagogy.

Канон ветхозаветных книг — это совокупность канонических, богодухновенных книг, составляющих собой часть Ветхого Завета. Неканонические произведения не являются частью священного корпуса библейского канона. В широком смысле свод неканонической письменности может именоваться каноном (собранием) [8, с. 23], но уже каноном неканонической литературы являющейся частью ветхозаветного наследия.

Слово «канон» (греческое «κανών») имеет множество понятий. Это «тростник», «палка», «трость» и другие. Понятие «канон» встречается как в Ветхом, так и в Новом Заветах. Так, на страницах Ветхого Завета это слово означает или измерительное приспособление (Иез. 40:5–7) или меру длины. В Новом Завете (Гал. 6:16) κανών напоминает некую меру и употребляется в значении нравственного правила или критерия истины [14, с. 60–61]. Слово κανών «...в отношении книг библейских — это список, перечень книг, признанных Церковью богодухновенными. Этот перечень был сделан, он образовался не сразу» [19, с. 53].

Понятие κανών довольно поздно приобрело в христианской среде современное значение. В первые века существования христианства этому понятию придавали другое значение, в основном оно использовалось применительно к нравственной жизни человека или некоего стандарта, критерия истины. Далее термин «канон» постепенно приобретал все более церковный характер, так что стал определителем истинности богодухновенной письменности, содержащейся в Церкви.

Понимание значения слова «καὶὼν» в различные эпохи было неодинаковым. В древнеиудейской среде значение слова «καὶὼν» начало приобретать свое современное значение, когда большинством еврейского народа стала осознаваться значимость строгого разделения наследия пророков и других священных произведений от сочинений, получивших меньшую моральную оценку. С наступлением христианской эры понятие «καὶὼν» получает законченный характер, так что с уверенностью можно полагать об имевшем место полномасштабном употреблении его с середины IV в. применительно к священным книгам Ветхого и Нового Заветов [18, с. 287].

Под исагогикой Ветхого Завета понимают раздел библеистики, который изучает содержание и происхождение священных ветхозаветных текстов в их авторском, культурном, историко-ософском аспектах. Библейская критика всех ее видов также включается в поле изучения исагогики. Старая исагогика — это в буквальном смысле совокупность традиционной для Церкви единой системы взглядов на авторство и происхождения библиейских книг.

Библейский канон как направление к изучению библеистики является фундаментальной научной площадкой для исследователя священной письменности. Канон книг Ветхого Завета состоит из множества отдельных произведений, которые были написаны разными лицами в разные эпохи и, что немаловажно, теми, кто преследовал разные цели, излагая все то, что по праву является Божественным Откровением. Невозможно представить, как много поколений христиан и представителей ветхозаветного человечества читали и формировали личное представление о книгах Ветхого Завета, воодушевлялись их богатым поэтическим и жанровым разнообразием, в благоговении искали слова, применимые к ним лично и их эпохе в целом. Главное же, они ставили священную письменность основным мерилем истинности своего служения Богу. Учитывая это, можно сделать вывод, что священная письменность Ветхого Завета является основательным сборником книг раз-

личных жанров и имеет непосредственное отношение к спасению человека.

Проблема изучения современных теорий истории формирования ветхозаветного канона заключается в том, что данному вопросу в богословской литературе всегда уделялось внимание. Было этого внимания много или мало — ответить предстоит исследователю. В деле изучения канона на страницах трудов отечественных и зарубежных ученых отражены многочисленные теории, которые демонстрируют плюрализм мнений и широкое поле для научных дискуссий.

Старая исагогика формирует понятие о консервативном подходе в изучении формирования ветхозаветного канона. Он подразумевает изучение всех аспектов содержания и формирования библейских книг и впоследствии канона с позиции установившихся церковных традиций, которые заключены в неимоверном по своей глубине богатстве содержания Священного Предания. В церковной сокровищнице Священного Предания сохранены для нас бесценные сведения об отношении Церкви и ее представителей на протяжении всей истории христианства к ветхозаветным библейским книгам. Это отношение основано на предании, буквально памяти веков, которой жила Церковь. Представители Церкви, святые отцы, отдельные богословы предлагали свои авторитетные мнения об авторстве и процессе формировании библейского канона.

Поэтому под понятием консервативного подхода к объяснению формирования канона необходимо понимать всех авторов и исследователей, которые основывают свои выводы на предании, принимают его целиком, не изобретают новых теорий, не формируют свои знания на основании достижений в современных областях различных богословских и светских наук. Данных исследователей следует называть консерваторами в вопросе изучения формирования ветхозаветного канона.

Консерваторы в вопросе авторства и происхождения библейской письменности стремятся отвергать любые поползновения в отношении священных книг, могущих провозгласить

их написанными небодухновенными авторами или просто приписывающих делу их создания рядовой характер. Консерваторам свойственно закрывать глаза на явное отсутствие соотношения между некоторыми библейскими повествованиями. Они стремятся всячески выгораживать священный характер писаний, защищая не священный авторитет повествований, а вдаваясь в полемику об отстаивании традиционного авторства и цельности книг. Для них является недопустимым принятие концепции о ложном авторстве и многожанровом, многостилевом составе отдельных книг, что говорит об их «сшитости» последующими редакторами, никак не связанными с большим числом авторов кратких повествований.

Ветхий Завет — часть существующего Божественного Откровения, большая и основная часть Священного Предания Церкви. Именно это побуждает уделить исследованию происхождения ветхозаветного канона внимание, чтобы отметить огромную значимость ветхозаветных книг для христианской Церкви. Формирование канона книг Ветхого Завета представляет интерес в том смысле, что согласно исследованиям и научным изысканиям многих ученых-богословов Русской Церкви, западным исследователям, составление канона проходило в разное время и под влиянием различных политических и общественных обстоятельств и, как следствие, приводило к разному составу канона ветхозаветной письменности. Известно, что принадлежность тех или иных книг авторам, которым традиционно их приписывают, неоднократно вызывала горячие споры, что являлось поводом для пересмотра распространенных в свое время мнений и устоявшихся традиций в определении авторства и понимания происхождения многих книг Ветхого Завета.

Канон буквально является свидетельством подлинности священных книг, которыми руководствуется Церковь. «Для того, чтобы установить, что является аутентичным Преданием, а что нет, Церковь установила, руководствуясь откровением Святого Духа, канон Писаний» [5, с. 262]. Указанный

канон писаний и формирует собой собрание древнееврейской священной литературы, принятой Церковью в список своих канонических произведений, получивших наименование и по праву считающихся богодухновенными.

Одной из теорий, которой далее будет предложено свое подтверждение и вместе с тем дано опровержение, является утверждение, что «под каноническими книгами понимаются книги, вошедшие в еврейский канон» [16, с. 147], который складывался на протяжении веков и окончательно был утвержден на синаедрионе в городе Ямнии.

Если действительно раввины в конце I в. по Р. Х., осознавая наступления очередного периода рассеяния и будучи озабочены о судьбе разрозненного набора вековых писаний, предприняли попытку привести канон в официально-завершенный вид, то они руководились стремлением оградить будущие поколения от привнесения ложных писаний в ограду своей среды. Допустимо считать, что канон формировался для четкого понимания, какие именно книги следует охранять в первую очередь от гибели, угроза которой явно просматривалась сквозь призму исторических событий последних десятилетий перед собранием в Ямнии. Разрушение Иерусалима и усугубление римской экспансии виделось евреями как в первую очередь угроза сохранности писаний. Ведь если римляне не сохранили от разрушения Иерусалимский храм, то судьба священных рукописей может стать аналогичной. Думается, что сохранение священных текстов представлялось делом большей важности, чем сохранение личной жизни. Важно было коллективно рассудить, учитывая авторское, жанровое и вековое разнообразие книг, чтобы собрать воедино наиболее ценные из них в единый кодекс, дабы преемники были способны использовать священные писания для руководства жизнью народа.

Священное Писание Ветхого Завета — это сборник различных книг еврейского народа, дошедших до наших дней, и по своим многообразным жанрам, географии и времени составления, каноническим достоинствам представляет со-



бой целую библиотеку древневосточной письменности. В ней описываются различные народы и страны, люди и царства, рассказывается о сложностях существования цивилизаций и малых народов. И несмотря на включение в Ветхий Завет книг, имеющих порой очень жестокое содержание, вся история, заключенная в нем, называется священной.

Критерием включения той или иной книги в состав канона была церковность и авторитетность произведения. Понятие богодухновенности не учитывалось в той степени, как можно было об этом думать. «...В обсуждении критериев, которыми пользовались древние христиане при определении границ канона, ничего не сказано о богодухновенности. Это кажется странным, однако тому есть причина. Отцы, несомненно, соглашались с тем, что Св. Писание Ветхого и Нового Завета богодухновенно, но не считали это основой их уникальности. Богодухновенность, признаваемая ими за Св. Писанием — лишь одна из сторон многогранной деятельности Св. Духа в Церкви» [18, с. 249]. Видим, что при определении включения книги в канон предпочтение отдавалось совершенно иным показателям авторитетности.

Не исключено, что при отборе книг Ветхого Завета Церковь руководствовалась тем, как ссылались на Священное Писание апостолы в своей проповеднической деятельности, как использовали выдержки и цитаты для подтверждения истинности своих слов. Они цитировали Ветхий Завет по переводу Септуагинты [22, с. 476–751], что свидетельствует об использовании ими Александрийского канона еврейских писаний.

Современные воззрения на формирование ветхозаветного канона, большей частью высказываемые западными католическими и протестантскими богословами, заслуживают, безусловно, права на существование и включение в научный оборот, так как они построены на привлечении первоисточников, глубокой научности и на внеконфессиональности исследования, что ставит главной целью для себя поиск истины, а не попытку опровержения устоявшихся мнений или желания «освежить взгляд» ради угождения современности.

Какая-либо конфессиональная принадлежность здесь нежелательна уже ввиду того, что накладывает определенного рода отпечаток на схему рассуждений исследователя, стремящегося быть последователем определенной конфессиональной традиции, не всегда соответствующей научному обоснованию формирования канона. Пребывающие во внутриконфессиональной ограде традиции, нередко даже подтвержденные высказываниями авторитетных церковных богословов, могут быть помехой в непредвзятом, тяготеющем к максимальной объективности исследовании. Нежелание войти в противоречие с предыдущими исследователями, которые отличились значительными достижениями в церковной науке, признаны как столпы вероучения, но высказывавшие противоречащие современным открытиям мнения относительно библейского канона, может выступать сдерживающим фактором в формировании отечественной библейской школы.

Ветхозаветная письменность в том виде, в котором она существует теперь, а именно: являясь строго структурированной, относясь к определенному разделу Ветхого Завета, имея в большей своей части определенного автора и занимая свое место в каноне, ранее, до новозаветного времени таковой не была. Сейчас священные книги представляют собой гармоничную композицию тщательно собранных произведений, которые прошли небывалый путь критической обработки. Исходя из этого, можно сказать, что «...Библия — это стройное целое, состоящее из связанных между собой Книг, подобно трагедии в пяти действиях» [3, с. 5].

До времени явления в мир Иисуса Христа современный нам Ветхий Завет был набором различных книг, происхождение которых приписывалось пророкам, царям, другим религиозным лидерам и общественным деятелям древнего Израиля. Все эти книги в то время имели высокий вероучительный и нравственный авторитет, были практически единственным чтением в эпоху первого и второго храмов для использования в храмовом и синагогальном богослужении.

Использование книг для молитвенных собраний не всегда носило регламентарный характер. Канона книг в последующем его значении не существовало, а значит, в синагогальных собраниях читались книги по сформировавшейся традиции, которая могла вырабатываться из предпочтений местных раввинов и общины. Не следует отрицать фактор географической привязки и сугубо локальных традиций, имевших весомое значение при формировании региональных канонов. Последующая кодификация, буквально каталогизация священных произведений могла быть ответом на множество существовавших традиций использования книг в молитвенных собраниях, вносивших разномыслие и требовавших унификации.

Проблема существования региональных или локальных канонов исследована недостаточно. Обретение свитков Мертвого моря проливает свет на этот вопрос. Из найденных свитков не все книги в них внесены в иудейский канон. Множество книг относят к апокрифическим и другим собраниям, существуют ссылки на несохранившиеся рукописи. Данные книги, не нашедшие себе места в современном каноне, могли считаться священными в древних общинах, которые их всячески сохраняли и заботились о передаче последующим поколениям. Их сектантская принадлежность и региональное почитание не могут с безусловной достоверностью относить их к ошибочным писаниям. На основании неканонической и апокрифической письменности могли создаваться другие священные тексты, нашедшие свою привлекательность в среде кодификаторов и впоследствии отнесенные к канону.

Изучение проблематики региональных канонов может стать самостоятельным направлением в современной библеистике. Соотнесение обретенных рукописи или других упоминаний о об использовавшихся в общине книгах представляется важной, но незавершенной задачей. Далее следует приступить к изучению и соотнесению очертаний локального канона с кодексами книг соседних общин, постараться выявить сходство,

составить представление о связи локальных канонов и тех факторов, которые оказали влияние на их формирование. Географическая привязка является одной из наиболее знаковых причин, внесших самый разительный вклад в создание разнообразия канонов иудеев Палестины и рассеяния.

Существовало большое количество сборников книг, сводов различных канонов, которые были приняты и использовались той или иной древнеизраильской общиной. Нужно понимать, что еврейский мир в ветхозаветное время, как и сейчас, был весьма разнообразным. Об этом говорит большое количество сект и сообществ иудеев, проживавших лишь в Иудее и Самарии. Данные сообщества сформировали собою народ, внесший непосредственный вклад в развитие и становление ветхозаветной литературы. Пространные произведения, созданные евреями исключительно для своих же соплеменников, создали целый корпус книг, отличавшихся между собой жанровых произведений, трудов отдельных и коллективных авторских групп, внесших показательно весомый вклад в развитие иудаизма, а в последствии и христианства.

Сочинения известных и неизвестных авторов Ветхого Завета формируют собою Библию. Она же становится образцом для всего множества впоследствии возникших книг. Библия занимает место своего рода эталона, образца настоящей книги. Складываясь из множества произведений, она удивительным образом представляется многим, как единый, последовательно составленный текст. «Она являет собой нерасчлененный текст, в рамках которого, с современной точки зрения, эклектически слиты самые разнообразные жанры (проза, поэзия и т. д.), но именно это позволяет ей иметь множество социально полезных функций: информационно-коммуникативную, эстетическую, этическую, познавательную, идеологическую» [24, с. 15–16].

В своем большинстве авторские коллективы, действовавшие в древнееврейскую эпоху, неизвестны нам. Сила, их вдохновлявшая, восторг, ими испытываемый, воодушевление, веяние

которого чувствуется на страницах Священного Писания, имеет необычайной глубины сакраментальный характер. Значение ветхозаветных произведений иллюстрирует беспрецедентное значение, которое оно оказало на формирование человеческого сообщества. Глубина и мудрость, сила и знания, непостижимость и одновременно максимальная открытость для читателя содержится в Ветхом Завете. Чтобы осознать роль ветхозаветных произведений, видимо, требуется попытаться взглянуть на временной промежутке, отделяющий нашу эпоху от времени фиксации книг на письме. На всем протяжении того времени, когда еврейские книги были зафиксированы на физических носителях (например, на папирусе, пергаменте), перейдя из области устного предания в новую качественную для себя форму, они играли неоспоримую роль в деле воспитания и обучения, назидания и порицания, они пресекали грех и заявляли о своем нравственном авторитете. Для них была несложной эта миссия, так как источником своей власти, субъектом, предоставившим им свои полномочия, было слово Божие, действовавшее через автора, установившего форму передачи и специфику содержания божественных изречений.

В Галилее и в странах рассеяния жило со времени вавилонского плена такое количество разрозненных и мало общающихся между собой общин, что говорить о каком-либо каноне, общем для всех иудеев, будет неправомерно. Общины рассеяния имели меньшее значение в деле созидания священной письменности. Будучи притесняемыми, по-видимому, основной задачей ставилось сохраниться как народу, имеющему особое избрание и призвание. Проживая в сугубом иноверческом большинстве, являясь рабами, евреи рассеяния не могли заботиться о том, чтобы последующим поколениям передать зерно правды, содержащейся в откровении, передаваемом изустно. Хотя, кому как не тем, кто живет под постоянной угрозой физического истребления, побеспокоиться, чтобы знания, содержащиеся на скрижалях народной памяти, зафиксировать на письме.

Скорее всего, народ, постепенно проходя этап последовательного развития, подводился к осознанию необходимости создания некоего фиксированного кодекса, содержащегося в памяти народа, и даже в письменном виде собраний повествований, имевших священное значение.

Одновременно с этим, говоря обобщенно, процесс формирования канона во многом зависел от политического и общественного положения, в котором находился Древний Израиль. После 586 г. до Р. Х. в древнееврейской среде, главным образом в Палестине, происходило значительное число драматических событий. Изгнание из насиженных земель, привыкание к новой среде проживания, возвращение и абсорбция на исторических землях, формирование гражданско-храмовой общины и последующее противостояние с Антиохом IV Эпифаном, Хасмонейская война и дальнейшая оккупация римлянами. Весь этот круг весьма плачевных для израильтян событий самым кардинальным образом сказывался на своде священной письменности. Ведь любой текст, прежде чем быть включенным в канон, проходил процесс канонизации в сложных противостояниях интересов и мнений и состоял из нескольких этапов: отбор текстов для обсуждения их значимости и авторитетности, составление из текстов некоего свода и объявление этого свода нормативным, образцовым [9, с. 312]. «Такая историческая и духовная обстановка предопределяла многолинейность процесса канонизации и многообразие, вариативность его результатов» [Там же].

Все книги, которые представляли ту или иную священную ценность, тщательно сберегались и переписывались, чтобы донести их содержание к следующим поколениям, которые должны были увидеть, распознать и принять Мессию. Вместе с тем переписчики вследствие многочисленного копирования текста вносили множество ошибок, добавляя буквы, слова, искажая смысл первоначального текста. «...Древние переписчики были склонны совершать такого же рода ошибки, какие и сегодня любой сделал бы при копировании текста от руки

или на печатной машинке» [6, с. 16]. Появлялось множество разночтений, несоответствий между списками книг разных, а иногда даже одной общины. Дальнейшее исправление требовало немалых усилий, приводило к разным вариантам уже тогда существовавшего условного канона.

Учитывая, что все священные тексты передавались устно, несложно найти объяснение множившимся расхождениям в имевшейся еще даже не кодифицированной священной письменности. «...До конца I в н. э., как это показали свитки Мертвого моря, еврейские рукописи с одними и теми же библейскими текстами могли иметь расхождения, естественные при многовековом их переписывании от руки различными людьми» [10, с. 25].

Наряду с общепринятыми ветхозаветными книгами существовали и сейчас так называемые апокрифические книги, которые также содержали цитаты из пророков, нравоучения, торжественные песни, молитвословия, пользовавшиеся уважением у древних иудеев. Господь во время Своего открытого служения человечеству ни разу не цитирует апокрифы или же неканоническую письменность. Если же и были определенные цитаты, то нам об этом ничего не известно, Евангелия ничего не сообщают о данных фактах. Апостолы, в свою очередь, тоже не используют неканонические книги в своих посланиях. Можно только догадываться, что некоторые стихи их посланий были пассажами или недословной передачей апокрифов, но точного ответа на эти предположения найти не удастся. Ввиду этого можно судить, что Иисус Христос и апостолы признавали богодухновенными лишь канонические книги.

О том, что о составе канона существовала дискуссия между Господом и апостолами, или Ним и вождями иудейского народа, ничего не сообщается в Новом Завете. Несомненно, существовало полное согласие в вопросе о составе канона и о том, что ветхозаветная письменность имеет строгие границы своей каноничности с древности. «...Приблизительно после 435 г. до н. э. к ветхозаветному канону уже не делалось ника-

ких добавлений» [11, с. 50]. Но столь категоричная датировка в соответствии с современными исследованиями, как правило, вызывает критические замечания.

Далее христианские учителя в первые века становления христианства начинают интенсивно использовать неканонические книги в своих полемическо-экзегетических и нравоучительных сочинениях, цитируют их «как авторитетные и поучительные, подтверждавшие те или другие христианские нравоучения, и называют их «писанием». Таких цитат из неканонических книг находят много у Климента Римского, св. Поликарпа, Ириней Лионского и Варнавы [15, с. 38].

Сейчас, после окончательного формирования канона, десятки апокрифических книг не включены в канон, но и окончательно не отвергнуты, так как однозначно поучительны и несут в себе богословский авторитет. Однако наряду с этим не лишены неточностей, что делает невозможным общее их употребление в христианской Церкви.

Изучая современные подходы к объяснению происхождения ветхозаветного канона, необходимо учитывать, что в ветхозаветное время, когда составлялся свод священных для иудаизма книг, форма письменности значительно отличалась от сегодняшней. Книг в нашем понимании еще не существовало, а были лишь свитки (из пергамента и папируса), глиняные таблички и сборники, изготовлявшиеся из металла [4, с. 230–238]. О последнем свидетельствуют медные свитки, найденные в результате экспедиции в долине Мертвого моря в 1952 г. [1, с. 17].

Заявляя о весьма позднем формировании ветхозаветного канона, буквально еще только сборника священных книг ветхозаветного иудаизма, непременно необходимо брать в расчет значение всех особенностей жизни древнеиудейской общины как в Палестине, так и в рассеянии.

Канон во многом был не сформирован, потому что прямой необходимости в нем не было. Непосредственная задача о приведении всего набора разнообразных священных и авто-



ритетных в иудейской среде книг в какие-либо унифицированные рамки или создание канона (в нашем понимании) не ставилась. Иудаизм был разделен настолько многими течениями, которые по-разному учили об отношении к общественной жизни, жизни в общине, быте в ней, смысле и регулярности храмовых жертвоприношений и даже о времени пришествия Мессии, что невозможно говорить об унификации канона.

Единственное, что объединяло иудеев — Иерусалимский храм — уникальное место на земле, где приносились истинные жертвы Единому Богу. Создание первого каменного храма в X в. до Р. Х. связано (буквально обусловлено) со становлением Израиля как государства и отказом от кочевой жизни [28, с. 273].

Наряду с этим известно, что у иудеев рассеяния существовали свои жертвенники, которые заменяли им необходимость посещать Иерусалим или допускали другое отношение к храму, чем у иудеев Палестины. Например, храм на территории современного королевства Иордании, храм на острове Элефантина. Для самарян было достаточно осуществлять служение Богу принесением жертв на горе Гаризим, что стало, собственно, предметом многовековых пререканий и разделений. Именно поэтому главный вопрос, который прозвучал из уст женщины самарянки, а по сути от лица всей самарянской и других в рассеянии живших общин, в самом начале открытого служения Христа, заключался в том, где должно поклоняться Господу. (Ин. 4:20). На этот вопрос даст ответ сама история. Оба храма прекратили свое существование, были разрушены, что является лучшим ответом на многовековой спор самарян и иудеев.

Нечто подобное процессу формирования канона переживали Православные Церкви на протяжении веков своего существования в Римской и Византийской империях. Необходимость в строгой канонизации всех книг возникает, в первую очередь, на Западе с целью освятить канон соборными решениями и авторитетом римского епископа. На Востоке подоб-

ной цели не ставилось, так что до сих пор признается свобода различных мнений. Допускается различный состав библейского канона не только среди Поместных Православных Церквей, но и среди христиан западного мира, а также древневосточных христианских исповеданий. Подобное разнообразие во взглядах на состав библейского канона не вносит смуту и не порождает ссоры. Различие мнений объясняется многочисленными историческими преобразованиями, имевшими место в процессе принятия христианства той или иной территорией, формированием на ней поместной церкви, выработки личного отношения национальной церкви к корпусу принятого Священного Писания. Плюрализм мнений во взглядах на канон не разъединяет христиан, а вносит необходимую струю в совместное изучение Писания и многоступенчатого процесса формирования его канона.

Реформация в XVI в. породила споры о каноне. Одним из отрицательных явлений Реформации становится не имевшее прецедентов в своем масштабе ранее разграничение между Писанием и Преданием. Протестанты утверждают, что толковать Писание может любой верующий. В этом отношении православное и католическое вероучения расходятся с этим утверждением, так как Священное Писание допустимо толковать Церкви или тем, кто имеет непререкаемый авторитет в церковной ограде. Протестанты принимают канон Библии, но, отрицая возможность аллегорического толкования Писания, упрекают православных и католиков в принятии Предания, в силу чего на деле они не принимают его (Писания) безусловной власти, так что их христианское исповедание, каким бы искренним оно ни было, оказывается несовершенным [23, с. 26–27].

Рассматривая Ветхий Завет как единое целое, не стоит забывать, что, прежде чем был канонизирован свод ветхозаветной письменности, каждая книга жила своей жизнью, имела свою уникальную историю и впоследствии заняла свое место в существующем каноне. Книги развивались совершенно ин-

дивидуальным образом, что привело к получению ими канонического статуса в разное время. Именно этим можно объяснить количество существующих списков книг и вариантных чтений, что является результатом сложности литературного развития и текстуальной передачи [29, с. 186]. «Большинство библейских книг были созданы ни каким-то одним автором, ни в какое-то конкретное время: они содержат композиционные слои, которые создавались в течение многих поколений» [Там же, с. 160].

Книги Ветхого Завета являют собой уникальный сборник письменности. Ничего подобного ни одна древняя религия не знала, ничего подобного в жизни древних народов не было. Библейские книги представляют собой повествование о жизни маленького племени, далее небольшого народа, который благодаря особой цели Творца вел свой народ к особой миссии, содержание которой получило отражение в ветхозаветных повествованиях. «...Многообразные тексты, собранные в Библии, создавались на протяжении более чем тысячи лет. Они отражают культуру, быт, самосознание и историю древних людей, населявших земли к востоку от Средиземного моря — Египет, Месопотамию, Сирию, Палестину» [30, с. 379]. В Библии описывается жизнь многих народов, но основополагающим императивом появления текстов стало описание религиозной и общественной жизни еврейского народа. Именно еврейский народ становится виновником возникновения священных текстов, далее канона, главным образом благодаря обретению особой богоизбранности.

Канон книг Ветхого Завета показывает нам особую миссию, которую имела эта священная письменность до явления в мир Христа. Все ветхозаветные книги во всей своей загадочности служат неким приготовлением к небывалому в истории человечества событию — явлению в мир Бога во плоти. Как философия есть детоводительница ко Христу, так и свод книг Ветхого Завета являлся для древних иудеев единственной надеждой и упованием на то, что время страданий и постоянных

притеснений иудейского народа прекратится. Этим временем должен был стать момент прихода Мессии, о котором так явно предвозвещали пророки.

На протяжении двух тысячелетий существования христианства многие святые отцы, апологеты и учителя Церкви, ученые-богословы и другие исследователи Священного Писания выдвигали личные теории по объяснению истории формирования ветхозаветного канона. Различные гипотезы, предположения, теории и результаты научных изысканий, безусловно, заслуживают право на существование при условии, что все выводы будут лишены какой-либо тенденциозности. Однозначно единственной целью исследователя должна стать попытка подвести свое исследование к максимально возможной объективности результата.

Существует множество работ, посвященных исследованию канона книг Ветхого Завета, но большинство этих исследований сделаны представителями западных богословских школ: католических и протестантских. На протяжении XIX–XX веков на Западе появлялось весьма много работ, которые отстаивали как мнение одного ученого-богослова, так и мнение целых школ и направлений богословской мысли. На пространстве Русской Церкви таковых исследований значительно меньше. Можно сказать вслед за автором «Истории ветхозаветного канона» Нестором Дагаевым, что сейчас, как и в начале XIX в., наблюдается «отсутствие в русской богословской литературе целостной истории ветхозаветного канона...» [12, с. 1], что можно объяснить несколькими причинами. Главная причина заключается в отсутствии возможности для развития богословской мысли в годы существования Советского Союза, отсутствии фундаментально подготовленных библистов, специализирующихся на исследовании происхождения и формирования текстов. Недостаточное межхристианское общение духовных школ, отсутствие подготовленных библистов со знанием иностранных языков и невозможность привлечения специалистов для обсуждения библейских вопросов

на открытых площадках сыграли свою роковую роль для библеистики. Все эти и многие другие причины объясняют некоторое отставание отечественной библеистики от западноевропейской и североамериканской богословских школ.

Изучение истории формирования ветхозаветного канона начинается в XVII в., и именно после этого появляется основное количество трудов, которые могут использоваться для освещения тех или иных сторон изучаемого вопроса. Но самое основное, что является движущей силой исследователя — открытия, сделанные в долине Мертвого моря. Как известно, вследствие ряда экспедиций, организованных после 1947 г., были найдены рукописи, которые проливают свет на изучение текстологии и библеистики.

Это небывалое открытие впервые за всю историю существования христианства дало библеистике так много, что можно говорить об этом как о величайшем достижении в плане изучения священных текстов. Обретение древних библейских свитков стало поворотом и благодатным толчком к открытию многих нам хорошо известных понятий, которые менее столетия назад были абсолютно неведомы в библеистике. Рукописи Мертвого моря дали невероятное исследовательское поле и привели к пересмотру всех доселе существовавших теорий о формировании канона.

Важным аспектом, который внесли рукописи Мертвого моря, стало понимание того, что различные переводы Библии — Септуагинта, Масоретский, Вильгата мало чем отличаются от оригинального текста, зафиксированного в кумранских свитках. Из этого следует, «что Библия на протяжении тысячелетий тщательно сохранялась в качестве стабильного текста» [27, с. 13].

Задачей изучения истории формирования ветхозаветного канона можно видеть тот круг непостижимых нам событий, что предшествовал появлению Нового Завета. Задолго до формирования новозаветной священной письменности был составлен огромный корпус книг, имевших разный вероучи-

тельный авторитет и по-разному воспринимавшийся в иудаизме. Этот процесс был растянут на многие столетия, сопровождался немалыми спорами в общинах и как итог после многих дискуссий книгам присуждался разный статус. В этом деле, ради отнесения книги в состав канона, главным было доказать ее богодухновенность. «Но не будем забывать о том, что даже самые убедительные доводы в спорах не могут сделать книгу богодухновенной или, напротив, лишить ее богодухновенности» [26, с. 133], что говорит о невозможности для составителя или редактора священных текстов руководствоваться личным эстетическим чувством при работе с отбором текстов для канона. Критериев каноничности выдвигалось множество, но по меткому выражению П. А. Юнгера, главным для сочинения было избежать статуса «книги, оскверняющей руки», что означало отнесения книги в разряд неканонических или же апокрифических писаний.

Включение произведения в корпус канона преследовало цель не только выделения книги из состава остальных книг и придания ей особого статуса, но было еще и «...единственным способом гарантировать сохранение литературного произведения, поскольку в древности, если манускрипт не переписывался периодически, у него были все шансы исчезнуть примерно в течение жизни одного поколения» [13, с. 77].

Господь Иисус Христос придавал огромное значение ветхозаветному Писанию. Он полагал Своей важнейшей обязанностью следовать букве Писания и показать о сбывшихся пророчествах в Своем лице. Господь неоднократно цитирует и ссылается на ветхозаветные тексты. Он говорит: «...ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:13), «не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17), «надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (Лк. 24:44). В подтверждение высокого знания Писания Господом евангелист Лука говорит: «...и, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем

Писании» (Лк. 24:27). Можем видеть, что Господь признает за корпусом существовавших книг высочайший авторитет и указывает на него как на критерий правильности Своей деятельности [31, с. 101–102].

Важные сведения о процессе формирования канона можно найти не только в святоотеческом наследии Церкви, но и в священных книгах иноверцев — иудаизме. Так, согласно Талмуду, составление книг Ветхого Завета приписывается пророкам: Моисею, Иисусу Навину, Самуилу и другим. Время составления канона можно сравнить с Церковью Христовой, которая формировалась постепенно и на протяжении всего времени своего существования была подвержена росту и сокращению, из чего следует, что «христианскому учению о Церкви как о живом растущем Организме более соответствует идея не о директивном определении канона, а мысль о постепенном его формировании» [17, с. 24].

Ветхий Завет мы приняли от иудеев ветхозаветной Церкви, так как, согласно апостолу Павлу, «им вверено слово Божие» (Рим. 3:2). По свидетельству Кирилла Иерусалимского, Афанасия Великого, Иоанна Дамаскина, Ветхий Завет состоит из 22 канонических книг — по числу букв древнееврейского алфавита. Далее были добавлены неканонические писания и отдельные отрывки, которые включены в состав канонических книг (молитва трех отроков, история о Сусанне и другие). Все они пользовались авторитетом, многократно цитировались, рекомендовались для чтения отцами Церкви [25, с. 567].

Оспорить точку зрения Древней и Средневековой Церкви не пытался никто, за исключением тех, кого причисляют к еретикам за те или иные догматическо-вероучительные отступления, но осуждены они были совсем не за свои воззрения на библейский канон. Вместе с тем были и те, кто яростно нападали, оспаривая истинность книг Ветхого Завета. Глубокая убежденность в богодухновенности Священного Писания, его мистическом характере и Божественном происхождении была присуща людям Церкви на протяжении всех веков. Вера в то,

что на страницах Библии содержится воля Бога, запечатленная руками человека в доступных самому же человеку формулировках и образах, проходит красной нитью сквозь всю историю христианской Церкви и накопленном в ней Предании. «Эту догматическую установку на протяжении столетий пытались оспорить „еретики“ (например, гностики, маркиониты, манихеи в ранней церкви...), образованные языческие и мусульманские полемисты. Среди их аргументов были: неоднозначный образ Бога, антропоморфизм, ошибки в хронологии, предметные противоречия» [7, с. 116]. Ошибочным суждением было ссылаться на те или иные разночтения в книгах Писания с целью его дискредитации. Явным заблуждением, можно полагать, была попытка критики Писания с позиции личного видения смысла текстов теми или иными религиозными лидерами.

Лишь в Новое время (с XVII в.) начинаются движения к буквальному прочтению Писания и к пересмотру простых ответов на частые вопросы: «Как Моисей смог описать свою смерть?» (Втор. 34), «Почему Пятикнижие нередко повторяется, рассказывая о событиях творения мира, и почему в разных частях текста Бога называют разными именами?»

В составлении ветхозаветного канона в соответствии с концепцией отдельных христианских церквей, различаются четыре этапа, которые свидетельствуют об определенном периоде в истории иудаизма, когда проходил процесс канонизации всей ветхозаветной письменности:

1. Авторитетные изречения. Принцип каноничности начинается с момента получения пророком Моисеем Закона на Синае. Именно то, что Моисей записал (Исх. 24:3–4) слова, которые дал Бог, сообщили особую роль Израиля в Божием плане искупления;

2. Авторитетные документы. Обретение в 621 г. до Р. Х. Иосифей книги Закона (4 Цар. 22) стало вехой в развитии канона и последующей канонизации всего Писания. К тому же Иосия признал записанный Закон (4 Цар. 23:3), а затем народ



слушал и повиновался, что свидетельствует о самой сущности каноничности;

3. Авторитетные собрания Писаний. Традиционное деление на три части: Закон, Пророки и Писания, указывает на различие тем и выделяет определенные стадии развития канона;

4. Утвержденный канон. Трехчастное деление Писания встречается уже в 150 г. до Р. Х., но дебаты относительно состава канона продолжались вплоть до собора в Ямнии (около 90 г. по Р. Х.). Смысл этих дебатов состоял в том, нужно ли сохранять в составе канона книги Есфирь, Екклесиаст, Песнь Песней, Притчи и другие [20, с. 17–21].

Сторонники традиционного взгляда на канон и происхождение его составных частей иногда в своем желании доказать истинность личных убеждений и опровергнуть гипотезу исследователя с либеральным взглядом на канон забывают, что предмет пререканий и научных дискуссий является Священное Писание. Именно набор этих одновременно разных, но в то же время единых по духу священных книг дан человечеству как средство, показывающее действия Бога среди Своего создания на протяжении тысячелетий. О подобных увлечениях исследователей говорит митрополит Амфилохий (Радович): «Вопросы текста, канона, перевода, появления отдельных книг и их авторов как будто становятся более важными, чем внутреннее содержание ветхозаветного библейского послания, органически вросшего в Новый Завет и через него — во всю христианскую культуру и историю. То, что весьма уместно названо «корочками» Ветхого Завета, становится главным объектом внимания специалистов по Ветхому Завету в православных богословских школах» [2, с. 179]. Причем проникновение ветхозаветных смыслов в новозаветный канон может рассматриваться, как на богословском, так и на структурно-семиотическом уровне [21, с. 41].

Подводя итог, необходимо исходить из того, что Священное Писание Ветхого Завета в своей целостности и в отдельных книгах являет собой один из главных элементов Божественно-

го Откровения, явленных когда-либо человечеству. Изучение составления некогда разрозненных и мало похожих между собой священных книг представляет для библеиста главный интерес. Священные книги, несмотря на свой богатый литературный жанр и разновременное появление, показывают человеку-христианину таинственную нить отношения Бога с человеком на протяжении тысячелетий. Библейские книги вызывают интерес уже тем, что ранее на всем пространстве древнего мира не проводилось кодификации литературных произведений в сборники. На этом фоне канонизация сборников была немыслимой для других народов Ближнего Востока. Иные народы не видели необходимости в придании отдельным произведениям особого статуса и отделения в канонические сборники одних произведений от других на основании их нравственных качеств. Литература, в том числе и имеющая статус священной, у других племен и народов древнего мира находилась в среде народа, но никогда ей не придавалось статуса, который приобретали священные книги в иудейской среде. В этом уникальность ветхозаветных писаний перед другой ближневосточной литературой, дошедшей до наших дней.

Ветхозаветные книги составлялись на протяжении многих столетий, прежде чем они заняли определенное место в каноне. Каждая книга могла иметь нескольких авторов, могла быть составлена посредством компиляции и пройти в ветхозаветной среде сложный путь рецепции. Эти знания, полученные путем литературного, лингвистического, филологического, археологического методов исследования, не умаляют значения Священного Писания для Церкви и отдельного верующего. Непростая история ветхозаветной письменности показывает особую миссию Бога в отношении Своего народа, выраженную в уникальной истории получения священных книг древнееврейским обществом. На протяжении лишь нескольких столетий, приблизительно с VII по II века до Р. Х., израильским обществом было получено абсолютное большинство священных книг, ставших единственным наследием ветхоза-

ветных пророков, откровением Господа для Своего народа и последующей христианской Церкви.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аллегро М. Д.* Сокровища медного свитка. М.: Издательство «Наука»: Главная редакция восточной литературы, 1967.
2. *Амфилохий (Радович), митрополит* Черногорско-Приморский. История толкования Ветхого Завета / Пер. с серб. Н. В. Ивкиной под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.
3. *Бартелими Д.* Бог и Его образ: очерк библейского богословия. Италия: издательство НОВА ЕТ ВЕТЕРА, 1988.
4. *Бойт Т.* Роберт. Курганы, гробницы, сокровища. Иллюстрированное введение в библейскую археологию. Б. м.: Свет на Востоке, 1989.
5. *Брек Иоанн, прот.* / Православие и Библия сегодня. Сборник статей. К., Центр православной книги, 2006.
6. Вайнгрин Джейкоп. Введение в текстологию Ветхого Завета. (Серия «Современная библеистика»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002.
7. Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эриха Ценгера (Серия «Современная библеистика»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008.
8. *Вевюрко И. С.* Текст и традиция: герменевтический круг в библиологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2009. № 4. С. 22–30.
9. *Вейнберг Й.* Введение в Танах. Часть IV. Писания. М.: Гешарим / Мосты культуры, 2005.
10. Ветхий Завет: Избранные тексты. Интерпретации. Комментарии: Учеб. пособие / Составление и общая редакция Иннокентия Павлова. М.: Высшая школа, 2006.
11. *Грудем У.* Систематическое богословие: Введение в библейское учение: Пер. с англ. / Уэйн Грудем. 2-е изд. СПб.: Мирт, 2010.

12. *Дагаев Н. К.* История ветхозаветного канона. СПб., 1898.
13. *Джонсон П.* История евреев / Пол Джонсон; пер. с англ. И. Л. Зотова. М.: Вече, 2006.
14. *Добыкин Д. Г.* Введение в Ветхий Завет: курс лекций по ветхозаветной исагогике. СПб., 2016.
15. *Иванов Аркадий, прот.* Общее введение в Ветхий Завет. Краткий конспект лекций: 1 курс Академии / Сост. доц.-прот. Аркадий Иванов для подготовки к зачетам студентов-африканцев. Л.: ЛДА, 1974.
16. *Иларион (Алфеев), митр., Олег Корытко, прот., Валентин Васечко, прот.* История религий. М., Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия, 2016.
17. *Мень А, прот.* Новая исагогика // Библиологический словарь: в 3 т. Т. II (К-П). М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
18. *Мецгер Б.* Канон Нового завета. М., ББИ, 1998.
19. *Миронович И. Ц.* Лекции по Священной библейской истории Ветхого и Нового Заветов, читанные слушателям Свято-Иоанновских богословских курсов. СПб., Воскресение, 2013.
20. Обзор Ветхого Завета: Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. [Пер. с англ.] Одесская Богословская Семинария ЕХБ, изд-во «Богомыслие», 1998.
21. *Остащук І. Б.* Старий Завіт як джерело християнських символічних топосів // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2012. № 63. С. 36–43.
22. *Павлов И., Сомов А.* / Канон Священного Писания // Католическая энциклопедия. Т. II. М., Издательство Францисканцев, 2005.
23. *Пакер Д.* Основы богословия / Пер. с англ. СПб.: Шандал, 2001.
24. *Пиков Г. Г.* Библия как «книга» // Макушинские чтения. 2003. № 6. С. 14–17.

25. Писание Священное / Библейская энциклопедия. Ре-принтное издание. М.: Терра, 1990.

26. Райри Ч. Основы богословия: материалы для чтения: [к курсам «Основные доктрины Библии» и «Доктрины о Христе и Его Царстве»] / Чарльз Райри. Можайск: [б. и.], 2009.

27. Сидоренко А. К. Септуагинта и Вульгата в свете исследований рукописей Мертвого моря // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 33. С. 12–18.

28. Страхова И. А. Храмовое искусство как культурно-историческое явление в контексте Ветхого Завета и раннехристианского периода // Инновационная наука. 2015. Т. 2. № 6 (6). С. 273–277.

29. Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001.

30. Шмеман Александр, протопр. Беседы на радио «Свобода»: в 2 т. Т. I. М.: ПСТГУ, 2009.

31. Юнгерс П. А. Введение в Ветхий Завет: общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003.

УДК128

**Практ Денис Викторович**

кандидат богословия

Тобольская духовная семинария,

заведующий церковно-практической кафедрой

e-mail: metodist.tds@mail.ru; denis444555@mail.ru

**Pracht Denis Viktorovich**

Candidate of Theology Sciences

Tobolsk Theological Seminary,

head of the church-practical department

e-mail: metodist.tds@mail.ru; denis444555@mail.ru

## **ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В АНТРОПОЛОГИИ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА**

## **THE PROBLEM OF THE MEANING OF LIFE IN THE ANTHROPOLOGY OF AURELIUS AUGUSTINE**

**Аннотация.** В статье анализируется представление о смысле жизни античного христианского мыслителя Аврелия Августина. Проанализированы «О граде Божиим», «Исповедь», «Об истинной религии», «О блаженной жизни» и другие тексты Августина. В представлении блаженного Августина смыслом жизни для человека должна являться встреча с Богом, весь потенциал своих сил и возможностей человек должен направить на достижение своего спасения.

**Abstract.** The article analyzes the idea of the meaning of life of the ancient Christian thinker Aurelius Augustine. «On the City of God», «Confession», «On True Religion», «On the Blessed Life» and other texts of Augustine are analyzed. In the view of Aurelius Augustine, the meaning of life for a person should be a meeting

with God, a person should direct all the potential of his strengths and capabilities to achieve his salvation.

**Ключевые слова:** Аврелий Августин, смысл жизни, христианство.

**Key words:** Aurelius Augustine, the meaning of life, Christianity.

В своей антропологии блаженный Августин излагает тему смысла и цели человеческой жизни. Эта тема для него является очень важной, поскольку в ней он видит суть человеческого бытия. Изучая разные стороны жизни человека, он пришел к выводу, что цель жизни человека только одна, но чем больше он сам себе усложняет жизнь, тем больше появляется преград на пути к этой цели. До грехопадения люди имели одну цель, а после грехопадения появились проблемы, решение которых стало для человека целью настоящей, временной жизни. К этим проблемам нужно отнести спасение и борьбу с грехом.

Аврелий Августин говорит о том, что само понятие о хорошем изначально заложено в человеке. Ведь человек по Августину «состоит из души и тела, внутреннего и внешнего человека» [9, с. 102]. Везде, где бы он ни был, он всегда стремится к удовольствию. И нет в мире такого существа, которое пожелало бы себе плохого, но все стремятся к блаженству. Это стремление было заложено в человека Богом для того, чтобы он всегда стремился к усовершенствованию себя, в чем находил бы удовольствие и испытывал бы блаженство. Это стремление было вложено вместе со стремлением существовать, в чем также человек испытывает блаженство: «...нет никого, кто не желал бы существовать, как нет никого, кто не хотел, бы быть блаженным. Ибо, каким образом может быть кто-нибудь блаженным, если не будет существовать?» [1, с. 499]. По мнению блаженного Августина, стремление к блаженству после грехопадения потеряло четкие ориентиры, теперь человек ищет блаженство здесь на земле. Он даже и не подозревает,

что истинное блаженство его находится вне этого лежащего во зле мира. С самого рождения люди, развиваясь и познавая себя, задаются вопросом о цели жизни. Ответ же на него они пытаются найти в этом мире.

Блаженный Августин говорит: «Я не знаю, откуда я пришел сюда, в эту — сказать ли — мертвую жизнь или живую смерть?» [2, с. 9]. Этими словами он указывает на то, что нет истинной жизни на земле, но только смерть, а поэтому и нет на земле вечной истины, искать которую обязан каждый человек. Он резко осуждает тех, кто стал полностью плотским человеком, существом, которое не видит другого смысла в своей жизни, как в постоянном ублажении плоти и увеселении страстной души: «Зачем вам опять и опять ходить по трудным и страдным дорогам? Нет покоя там, где вы ищете его. Ищите, что вы ищете, но это не там, где вы ищете. Счастливой жизни ищите вы в стране смерти: ее там нет. Как может быть счастливая жизнь там, где нет самой жизни?» [2, с. 107].

Этот мир, по мнению блаженного Августина, является горнилом низких чувственных переживаний и различного рода страстей: «...в этом мире негде отдохнуть, потому что все в нем безостановочно убегает: как угнаться за этим плотскому чувству? Как удержать даже то, что сейчас под рукой?» [2, с. 104]. Если же человек познает весь мир, но не увидит через него Бога, то он будет несчастным скитальцем в пустыне неутрачивающих страстей. Блаженный Августин считает, что в этом мире нет ничего того, что могло бы заменить собой истинную цель жизни или стать ею. Наоборот, дружба с этим миром является, по его словам, изменой Богу, а значит и изменой истинному смыслу бытия: «Несчастен человек, который, зная все, не знает Тебя; блажен, кто знает Тебя, даже если он не знает ничего другого» [2, с. 104]. Он указывает на то, что для многих людей целью жизни служит только удовольствие. Они не желают задуматься о том, почему те или иные предметы приносят им удовольствие или разочарования. Блаженный Августин говорит, что есть вечные вещи, делающие человека блаженным, ко-



торыми должно наслаждаться. Но есть и другие — временные, которыми должно пользоваться, от таких вещей мы получаем помощь в достижении вечного блаженства. Если человек будет услаждаться вещами временными, то его отношение к тварному миру будет неправильным и превратным. Блаженный Августин на своем собственном опыте показывает, как притворен мир и как прекрасен Бог.

Аврелий говорит о том, что в молодости, как и все, он стремился к деньгам и почестям. Эти желания заставляли его испытывать очень большие затруднения и огорчения. Он говорит, что его жизнь до обращения была несносной, и он очень тяготился ею. Страсти влачили его за собой и увлекали в бездну порока несмотря на то, что он сопротивлялся им как мог. Поэтому он говорит, что «блага жизни стоят тем меньше слез, чем больше о них плачут, и стоят тем больше слез, чем меньше о них плачут» [2, с. 312]. Все блага этого мира не стоят нашей жизни, мы не должны тратить свое драгоценное время на них и попусту переживать из-за них. Также мы не должны считать их тем, ради чего мы существуем. Блаженный Августин по этому поводу говорит: «...не будем служить твари больше, чем Творцу, и не будем погибать в собственных помышлениях... ибо, прилепляясь к вечному Творцу, мы и сами будем по необходимости преисполняться вечности» [3, с. 405]. Когда душа человека начинает сообразовываться с этим миром, то она отходит от Источника вечной жизни, из-за чего наступает для нее смерть: «Не сообразуйтесь с веком сим, держитесь в стороне. Избегая его, живет душа; стремясь к нему, умирает» [2, с. 517]. Он называет непотребством ту жизнь, при которой человек, наслаждаясь только телом, стремится не к совершенству, а к ничтожеству.

Согласно Августину, что смысл и цель жизни людей, живущих после грехопадения, различаются с теми, которые были у Адама и Евы. Главная же цель, которую имел первый человек, будет доступна для тех, кто в земной жизни достигнет первой цели — спасения. Грехопадение только отдалило вечную цель

от сознания людей, поставив спасение на первое. Для людей, не воскресших и не обновленных, вечная цель является недоступной, потому что те возможности и силы, которые даны были Адаму для достижения высшей цели, ослаблены грехом. Он говорит о том, что весь потенциал своих сил и возможностей человек должен направить на достижение своего спасения: «Мне не надо ничего земного: ни золота, ни серебра, ни драгоценных камней, ни изукрашенных одежд, ни почестей, ни высоких званий, ни плотских наслаждений, и даже того, что нужно телу в этом нашем житейском странствии — ищите, прежде всего, Царства Божия и правды Его, и это все приложится (Мф. 6:33)» [2, с. 392]. Он говорит, что человек должен найти Бога в этой жизни, увидеть Его в себе самом и увидеть Его действия в окружающем мире. Если первый человек, согрешив, утратил связь с Богом и потерял Его, то теперь люди должны восстановить ее: «...всякий, кто уже обрел Бога и к кому Бог милостив, тот потому и блажен; тот же, кто ищет Бога, к тому Бог милостив, но он еще не блажен; а тот, кто отдалается от Бога пороками и грехами, тот не только не блажен, но и Бог к нему не милостив» [5, с. 103].

Сам блаженный Августин является живым примером и доказательством того, что человек, следуя страстям, может отойти от Бога. Но, когда он, раскаявшись, находит Его, то встает на первую ступень достижения своей цели в жизни. Следующим этапом, по мнению блаженного Августина, является полное и безвозвратное изменение своей жизни и следование за Богом. Изменение себя должно выражаться в полном повиновении и смирении своей воли перед волей Божественной. Такой образ жизни очистит наш ум и сделает его способным к познанию вечных истин, а также к познанию Бога. Исходя из того, что Бог является абсолютно свободной и ни от чего не зависящей Личностью, человек, по его мнению, должен прилагать свою волю к Его воле. Чем чаще он будет это делать, тем более свободным будет обретать себя с каждым разом. Поэтому служба Богу, заключающаяся в работе над собой, является для чело-

века процессом, приводящим к первой цели своей временной жизни — спасению: «Я должен служить Тебе и чтить Тебя, чтобы мне хорошо было с Тобой, от Которого и моя жизнь и возможность чувствовать себя хорошо» [2, с. 486].

Все действия человека должны сопровождаться, по мнению блаженного Августина, не внешним только исполнением, но и внутренним усилием, совершая которое, он сам будет видеть результат и получать от этого наслаждение. Стремясь к блаженной жизни, человек должен наперед знать, что может прийти к ней только твердой верой, надеждой и искренней любовью. Первым и самым важным средством для достижения первой цели, по мнению Августина, являются искупительные заслуги Иисуса Христа. Он взял на Себя наше падшее естество и исцелил его в Себе. Он распял грех вместе со Своей плотью на кресте, а через Свое воскресение обновил нас в Себе. Становясь причастниками его искупительных заслуг, через веру в Него как в Единородного Сына Божия, через надежду на Него как на Единственного Спасителя и через любовь к Нему мы достигаем цели своей жизни, и в Нем же раскрываем ее смысл.

Итак, смыслом земной человеческой жизни после грехопадения, по мнению блаженного Августина, является поиск Бога, а при Его обретении — следование за Ним. Это должно выражаться, во-первых, в борьбе со своими страстями и в сочетании своей воли с волей Божественной, поэтому блаженный Августин и говорит, что «никто не достигнет царства Божьего, если не возненавидит плотских уз» [3, с. 452]. А во-вторых, в собственном совершенствовании посредством веры, надежды и любви. Через это человек достигает своей первой цели — спасения.

Блаженный Августин, рассуждая о вечной жизни, признает, что не знает всего того, что приготовил в будущем веке для людей Господь. Раздумывая о том, как будет проходить всеобщее воскресение, в котором будет определена вечная участь каждого, он говорит: «После же воскресения, когда совершится всеобщий и окончательный суд, будут иметь свои определен-

ные границы два царства, одно Христа, другое дьявола, одно — царство добрых, другое — злых; и однако же оба — Царства ангелов и людей» [3, с. 67]. Когда человек переходит из этой жизни в другую, то вместе с ним переходят и развиваются в вечности его целеустремления и надежды. Так, стремление ко спасению после смерти переходит в стремление постоянного усовершенствования в добре и уподоблении Богу, в чем человек и начинает получать истинное блаженство. Стремление к разрушению себя путем постоянного падения после смерти перейдет в стремление к полной смерти. Но поскольку человек вечен, то он не сможет реализовать эту ложную цель и от этого будет мучиться вечно.

По мнению Аврелия Августина, именно всеобщее воскресение является точкой отсчета новой и блаженной жизни: «Временная жизнь последнего народа начинается с момента пришествия Господа в уничижении и продолжится до самого дня суда, когда Он явится во славе своей. После этого дня, с уничтожением ветхого человека, произойдет та перемена, которая обещает ангельскую жизнь: ибо все мы восстанем, но не все изменимся (1 Кор. 15:51)» [3, с. 426]. Он говорит о том, что Господь воскресит людей в том состоянии, к которому пришел каждый человек. Тела праведников «воскреснут без всякого недостатка, без всякого уродства, без всякого тления, без чего-либо тяжелого и неудобного; в них будет столько легкости, сколько и блаженства» [6, с. 56]. Даже если человек родился без ноги или без руки, то эти члены в воскресении будут восстановлены, это же касается и тех недостатков, о которых человек может и не знать. В человеческом естестве будет восстановлена утраченная гармония сил души и тела, используя которые, человек будет стремиться к уподоблению Богу. Про тела людей, осужденных на вечные страдания, он сказал: «... для нас должна быть безразлична сомнительная внешность или красота тех, чьим уделом будет несомненное и вечное осуждение» [6, с. 56].

По мнению блаженного Августина, вечное блаженство будет

заключаться в непосредственном созерцании Бога, а также в свободной возможности вечного и непрерывного усовершенствования в добре. Человек будет получать удовольствие и душой, и телом. То, что будет приятно душе, будет приятно и телу. Все, что будет окружать человека, будет доставлять ему блаженство и внешним видом, и внутренним содержанием. Такое состояние будет являться истинной жизнью, тем состоянием, к которому должен был прийти Адам. Для него истинная жизнь может быть только там, где «благоденствие не нарушается никаким страданием» [6, с. 56]. Эта жизнь будет наполнена только радостью. То зло, которое делало эту жизнь невыносимой, перестанет существовать. Везде будут пребывать добро и абсолютная любовь, которые будут делать жизнь блаженной. Блаженный Августин указал на разницу смыслов и целей временной жизни и вечной. Если для него смыслом временной жизни явился поиск Бога и следование за Ним, то смысл вечной жизни будет заключаться в блаженстве, которое человек будет получать через непосредственное созерцание Бога. Целью временной жизни является достижение человеком спасения, вечная же жизнь будет иметь в себе вечную цель, которая заключается в постоянном развитии, укоренении и усовершенствовании в добре.

Изучая глубины человеческого сознания, блаженный Августин пришел к тому выводу, что каждый человек волей или неволей постоянно изучает самого себя, погружается в свое сознание и делает самоанализ. Для него самопознание и самосознание являются первыми причинами для познания внешнего мира и действия в нем. Августин, говоря о самопознании, пытался изложить тот опыт, который он получил, изучая самого себя. По этому поводу профессор Московской духовной академии Иван Васильевич Попов сказал: «Всеми своими приобретениями в области психологии блаж. Августин обязан необыкновенной способности к самоанализу. Его ум охотно обращался к собственным душевным переживаниям, искал для них объяснения» [7, с. 56]. По мнению блаженного Августи-

на из самопознания вытекает самосознание. Человек, изучая себя, находит свое место в мироздании, выставляет ориентиры.

В заключение нужно отметить то, что Аврелий Августин, находясь у истоков христианской антропологической мысли, внес огромный вклад в ее развитие. Его рассуждения и выводы давали ответы на множество богословских вопросов, поставленных его современниками. Темы, которые он затрагивает в процессе изучения человека, остаются актуальными и по сей день. Читая его труды, можно заметить, как точно Августин описывает состояния своей души, не упуская даже мелочей. Он не скрывает даже тени греха в самом себе, но показывает именно то состояние, в котором пребывал. Его труды полны глубокими молитв и переживаний, в которых он всем своим существом восхваляет Творца: «благодарю Тебя и восхваляю Тебя, Боже мой, Учитель мой, стучащийся в уши мои, озаряющий сердце мое» [2, с. 363]. Читая эти строки, каждый может найти в них переживания своей души и удивиться тому, как четко и правильно описано ее состояние блаженным Августином.

Он имел талант раскрывать саму суть проблемы, будь то человек или какой-либо другой предмет или явление. Его слова и выражения понятны и просты. Блаженный Августин в своих трудах заставляет читателя сопереживать ему, быть участником его размышлений, споров, а порой даже и слез. По этому поводу И. Мейендорф сказал: «Личность Августина чрезвычайно привлекательна своей искренностью, глубиной и живостью ума, а конкретность и непосредственность его интересов (в отличие от восточных отцов, столь часто витавших в сферах непостижимого и отвлеченного) делают бл. Августина не просто интересным, но и очень близким нам человеком» [8, с. 411]. Бесспорно, Аврелий Августин считается выдающимся мыслителем своего времени, сумевшим так подробно и так понятно раскрыть и показать метафизическую составляющую человеческой природы.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Иппонский, блаж.* О граде Божиим // Блаженный Августин . Творения: в 4 т. Т.3. О граде Божиим книги I-XIII. Сост. и коммент.С.И. Ере-меева.- Спб.: Алетейя 1998.- 594 с.
2. *Августин Иппонский, блаж.* Исповедь.- М.: Изд-во «Дар», 2005, - 544 с.
3. *Августин Иппонский, блаж.* Об истинной религии // Блаженный Ав-густин. Творения: в 4 т. Т.1. Об истинной религии. Сост. и коммент.С.И. Еремее-ва.- Спб.: Алетейя 1998.- С.394-468.
4. *Августин Иппонский, блаж.* Монологи // Блаженный Августин. Тво-рения: в 4 т. Т.1. Монологи. Сост. и коммент.С.И. Еремеева.- Спб.: Алетейя 1998.- С. 313-372.
5. *Августин Иппонский, блаж.* О блаженной жизни // Блаженный Ав-густин. Творения: в 4 т. Т.1. О блаженной жизни. Сост. и коммент.С.И. Еремее-ва.- Спб.: Алетейя 1998.- С. 86-113.
6. *Августин Иппонский, блаж.* Энхиридион Лаврентию о вере, надеж-де и любви // Блаженный Августин . Творения: в 4 т. Т.2. Теологические тракта-ты. Сост. и коммент.С.И. Еремее-ва.- Спб.: Алетейя 1998. С.3-73.
7. *Попов И.В.* Труды по патрологии: В 2 т. Т.2. Личность и уче-ние блаж. Августина.- Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергие-ва лавра, 2005.- 776с.
8. *Мейендорф И.* Блаженный Августин // Августин: pro et contra.- Спб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2002. С. 411-425.
9. *Фокин А. Р.* Августин // Православная энциклопедия. Т.1. М.: Цер-ковный научный центр «Православная энциклопедия», 2000.- С.93-109.

## ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 82

**Иерей Евгений Михайлович Дынич**

Московская духовная академия

e-mail: radtel@rambler.ru

**Priest Evgeny Mikhailovich Melon**

Moscow Theological Academy

e-mail: radtel@rambler.ru

### ИЗОБРАЖЕНИЕ РЕВОЛЮЦИИ В ПРОЗЕ И. А. БУНИНА (НА МАТЕРИАЛЕ ИЗБРАННЫХ РАССКАЗОВ 1920-Х ГГ.) В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

### THE IMAGE OF THE REVOLUTION IN I. A. BUNIN'S PROSE (BASED ON SELECTED STORIES OF THE 1920S) IN THE CHRISTIAN TRADITION

**Аннотация.** Статья является продолжением исследования восприятия революции в прозе И. А. Бунина в библейском контексте. Первая часть работы [1] была посвящена философско-публицистическому произведению «Окаянные дни». Материалом для данной части исследования стали рассказы И. А. Бунина, созданные в 1920-х гг. и ставшие художественным воплощением размышлений писателя о русской революции.

В художественной прозе так же, как и в публицистических произведениях о русской революции, И. А. Бунин использует основные элементы христианской словесной культуры: библейские и богослужебные аллюзии и цитаты. В связи с этим здесь были применены те же методы исследования, что и в



первой части статьи — описательный, мотивный, стилистический и мифологический. Был проведен сравнительный анализ тематически смежных рассказов и философско-публицистических произведений И. А. Бунина.

В результате исследования показано, что библейский контекст изученных произведений задает масштаб осмысления революционных событий как части Священной истории — истории взаимоотношений человека с Богом. Настоящий исторический момент воспринимается как кризисный: в портретах персонажей изученных рассказов прослеживаются разные проявления духовной болезни человека рубежа XIX–XX вв. Основные черты этой болезни (эгоцентризм, безверие, бездарность, жестокость, безумие, рационализм) совпадают с картиной, представленной в «Окаянных днях», и дополняют ее. Это же касается положительной стороны мировосприятия, а именно бунинских идеалов красоты и человеческого достоинства: описания прекрасной природы, архитектуры, людей, встречающиеся на страницах «Окаянных дней», занимают важное место и в рассказах, нередко совпадая по эмоциональной тональности и форме с дневниковыми записями.

Таким образом, исследование демонстрирует, каким образом рассказы И. А. Бунина соотносятся с его философско-публицистическими произведениями о революции в идейной и образной сфере. Выявлено, что этические и эстетические константы творчества И. А. Бунина претерпевают трансформацию в плане выражения в рамках иных, художественных форм прозы, однако по существу остаются теми же.

**Abstract.** The article is a continuation of the study of the perception of revolution in I. A. Bunin's prose in the biblical context. The first part of the work [1] was devoted to the philosophical and journalistic work «The Cursed Days». The material for this part of the study was the stories of I. A. Bunin, created in the 1920s and became the artistic embodiment of the writer's reflections on the Russian Revolution.

In fiction, as well as in journalistic works about the Russian

Revolution, I. A. Bunin uses the main elements of Christian verbal culture: biblical and liturgical allusions and quotations. In this regard, the same research methods were applied here as in the first part of the article — descriptive, motivational, stylistic and mythological. A comparative analysis of thematically related stories and philosophical and journalistic works by I. A. Bunin was carried out.

As a result of the study, it is shown that the biblical context of the studied works sets the scale of understanding of revolutionary events as part of Sacred history — the history of human relations with God. The present historical moment is perceived as a crisis: in the portraits of the characters of the studied stories, various manifestations of the spiritual illness of a person at the turn of the XIX–XX centuries are traced. The main features of this disease (egocentrism, lack of faith, mediocrity, cruelty, madness, rationalism) coincide with the picture presented in the «Cursed Days» and complement it. The same applies to the positive side of the perception of the world, namely Bunin's ideals of beauty and human dignity: descriptions of beautiful nature, architecture, and people found on the pages of «Cursed Days» occupy an important place in stories, often coinciding in emotional tone and form with diary entries.

Thus, the study demonstrates how the stories of I. A. Bunin correlate with his philosophical and journalistic works about the revolution in the ideological and figurative sphere. It is revealed that the ethical and aesthetic constants of I. A. Bunin's creativity undergo transformation in terms of expression within the framework of other, artistic forms of prose, however, essentially remain the same.

**Ключевые слова:** И. А. Бунин; рассказы; проза 1920-х гг.; Окаянные дни; апокалиптические мотивы; эсхатологические категории; русская революция; эмиграция; библейский контекст; христианская традиция в русской литературе.

**Key words:** I. A. Bunin; short stories; prose of the 1920s; Cursed Days; apocalyptic motifs; eschatological categories; Russian revolution; emigration; biblical context; Christian tradition in Russian literature.

## Введение

Актуальность данного исследования обусловлена тем, что столь сложное, противоречивое и драматическое время русской и мировой истории, каковым является рубеж 1910–1920-х гг., и сейчас нуждается в осмыслении. Свидетельства же И. А. Бунина о революции — и документальные, и художественные — представляют из себя предмет особого научного интереса, поскольку их автор по праву считается великим русским писателем, мастером слова. Важно еще и то, что Бунин занимал крайнюю позицию неприятия большевистской деятельности, и много, яростно и открыто об этом говорил, и пафос обличения в его произведениях во многом касается именно духовной сути происходящих бедствий, раскрываемой, как правило, в библейском контексте — с помощью цитат, аллюзий, сравнений и метафор. На стыке перечисленных явлений, соединившихся в предмете нашего исследования, — а именно писательского мастерства Бунина, его духовной и эстетической взыскательности, его политической и религиозной позиции по отношению к драме русской революции — возникает поле для решения интереснейших, на наш взгляд, исследовательских задач в достаточно малоизученной сфере изучения христианской традиции в русской литературе. Библия в данном случае выступает как текст, аккумулирующий в себе те смыслы и архетипы, которые составляют доминирующую духовно-эстетическую систему координат И. А. Бунина и основу для его эмоционально-личного, историософского и творческого переживания событий русской революции. В фокусе нашего внимания в данной части работы оказывается не только корпус текстов рассказов И. А. Бунина, но и сам процесс трансформации и взаимопроникновения суждений и образов между двумя формами выражения данных переживаний — публицистической и художественной, что также составляет определенную научную новизну статьи. В нашей работе были использованы следующие, обусловленные

материалом и предметом исследования, методы: сравнительный, описательный, мотивный, стилистический и мифологический. Область практического применения результатов исследования — педагогическая и миссионерская деятельность, улучшение и углубление содержания которых достигается в том числе повышением качества опорного материала. Сочинения И. А. Бунина — прекрасный образец литературного мастерства и духовной жажды, и понимание проблематики и поэтики его произведений о русской революции в историческом и религиозном контексте может стать хорошим подспорьем для решения вышеперечисленных практических задач.

### **Основная часть**

Настоящая статья продолжает исследование прозы И. А. Бунина 1920-х гг., посвященной размышлениям и переживаниям о событиях русской революции, в библейском контексте. В предыдущей, первой части исследования [1] было рассмотрено философско-публицистическое произведение «Окаянные дни», материал для данной части работы — избранные рассказы, созданные Буниным в 1920 гг. и представляющие из себя художественное воплощение реакции автора на пережитые им драматические события 1917-го — начала 1920-х гг.

Исследовательница библейско-христианской проблематики в творчестве И. А. Бунина В. Д. Агафонова приходит в своих трудах к выводу о том, что «среди многочисленных обращений Бунина к библейской образности ее ветхозаветный пласт в интерпретации писателя — наиболее широкий» [2, с. 19]. Определено, что внимание к текстам Ветхого Завета и восхищение не только содержанием, но и совершенством их словесной красоты особенно характерно для Бунина в революционное и пореволюционное время. Например, в «Окаянных днях» Бунин приводит слова из книги пророка Иеремии [3, с. 281], а цитируя семьдесят девятый псалом

в некрологе «Его вечной памяти. К годовщине гибели адм. А. В. Колчака», пишет: «...Ничего не могу прибавить к этим изумительным ветхозаветным строкам» [4, с. 354]. И это только некоторые из огромного количества примеров. Новозаветная и литургическая образность, предметы церковного обихода также занимают, по словам В. Д. Агафоновой, важное место в творчестве Бунина [2, с. 20–24]. В этом плане выбранный для исследования материал не является исключением, наоборот, в силу своей проблематики демонстрирует эту черту в особенно показательном окружении и ярко выраженных формах.

Известно, что для И. А. Бунина события революционных лет, когда так стремительно исчезла прежняя Россия с ее материальными и духовными богатствами, стали личной катастрофой и свидетельством о колоссальном нравственном падении русского народа. В первую очередь это отражено в его философско-публицистическом произведении «Окаянные дни» и в других публицистических выступлениях в эмигрантской печати («Красный гимн», «„Пресловутая свинья“», «Страшные контрасты», «В этот день», «Не могу говорить», «Из „Великого дурмана“», «Российская человечина», «Миссия русской эмиграции» и многие другие [2, с. 279–412]).

Великое множество горьких и непримиримых, исполненных ненависти и отвращения слов было сказано Буниным о революции — «страшной болезни», начало которой Бунин почувствовал «летом семнадцатого года». Третьего ноября этого года, по словам Бунина, «Каин России, с безумно-радостным остервенением бросивший за тридцать сребреников уже всю свою душу под ноги наемных злодеев, восторжествовал полностью» [2, с. 288]. На примере этой цитаты видно, как в одном предложении Бунин с помощью ветхозаветных и евангельских аллюзий емко характеризует свое восприятие революции: имя первого убийцы Каина соединяется с предателем Христа Иудой, самое начало Священной истории — с земной жизнью Иисуса Христа, и все это — с настоящим моментом истории России. Данная цепочка смыслов свидетельствует о

том, что в понимании Бунина природа зла на протяжении веков и тысячелетий остается неизменной, и русская революция не является чем-то новым, она лишь очередное воплощение древней человеческой падшести. «История повторяется, но нигде, кажется, не повторяется она так, как у нас, и не Бог весть сколько оснований давала ее азбука для розовых надежд. Но мы эту азбуку сознательно и бессознательно запамятовали» [2, с. 309], — утверждает Бунин, вспоминая Смутное время, восстание Степана Разина, Пугачевский бунт [2, с. 308–309, 368–369]. Новым, по словам Бунина, является невиданный ранее масштаб революционной разрушительности и «мерзости».

Синхронные событиям революционного времени наблюдения из дневниковых записей в «Окаянных днях» и образы, задействованные в публицистических выступлениях Бунина, написанных уже в эмиграции, впоследствии перешли в его художественную прозу. В таких рассказах, как «Безумный художник» (1921 г.), «Конец» (1921 г.), «Косцы» (1921 г.), «Несрочная весна» (1923 г.), «Красный генерал» (1924 г.), «Товарищ дозорный» (1924 г.), «Слепой» (1924 г.), «Под серпом и молотом» (1930 г.), «Русь, града взыскующая» (1927–1930 гг.) мы видим продолжение размышлений автора о русской революции в негативно-апокалиптическом ключе.

С этой точки зрения интересен рассказ «Безумный художник» [5, с. 163–171], поскольку в нем опосредованно, через развернутую метафору, данную в форме «апокалиптического» экфрасиса [6], раскрывается суть переживаний и суждений автора о событиях 1910-х — начала 1920-х гг. Герой этого рассказа — художник, одержимый идеей создания величайшего шедевра, представляющегося ему как бесконечно светлая сцена Рождества с изображением торжествующего Бога Отца, Богородицы и Младенца. Календарное время в рассказе имеет символическое значение — это канун Рождества, 24 декабря 1916 г. Рассказ пронизан цитатами из рождественских и пасхальных гимнографических текстов. В то же время с самого начала рассказа светлые образы обретают зловещие тона.

Из отрывочных слов художника выясняется, что он боится часовен, церквей, кладбищ, поскольку они ассоциируются у него с пережитой им в путешествии утратой — смертью жены и новорожденного ребенка. Важно то, что путешествие, которое художник называет «страшной Одиссеей» (жена его была беременной, шла Первая мировая война), они предприняли ради создания этой картины, посвященной «рождению нового человека». Для Бунина словосочетание «новый человек», что видно и из текста «Окаянных дней», несет в себе негативный смысл обманчивости надежд на революционные преобразования, основанные на человеческой самонадеянности и ложной, безбожной идеологии. Из рассказа следует, что художник сам стал причиной гибели своей жены и ребенка, поскольку его одержимость идеей создания картины и втянула их в тяжелое путешествие, ставшее причиной смерти будущей матери и младенца. С тех пор дом Бога — храм — для художника превратился в дом смерти, и все вокруг героя подвержено подобной перемене на противоположное: он собирался писать картину при ярком свете прекрасного зимнего дня, но уснул, и в итоге создавал ее ночью, при свечах: «Комната приняла странный, праздничный, но и зловещий вид от этого обилия огня. Окна почернели» [5, с. 168]. Художнику представляется сцена рождения человека, однако ради вдохновения он считает необходимым вопреки страху посмотреть на фотографию гробов своей жены и ребенка.

Финал рассказа — это описание того, что создал в итоге безумный художник, возомнивший себя творцом, демиургом: «На картоне же, сплошь расцвеченном, чудовищно громоздилось то, что покорило его воображение в полной противоположности его страстным мечтам. Дикое, *черно-синее* небо до зенита пылало пожарами, кровавым пламенем дымных, разрушающихся храмов, дворцов и жилищ. Дыбы, эшафоты и виселицы с удавленниками чернели на огненном фоне. Над всей картиной, над всем этим морем огня и дыма, *величаво*, демонически высился огромный крест с распятым на нем,

окровавленным страдальцем, широко и покорно раскинувшим длани по перекладинам креста. Смерть, в доспехах и зубчатой короне, *оскалив свою гробную челюсть, с разбегу подавшись вперед*, глубоко всадила под сердце распятого железный трезубец. Низ же картины являл беспорядочную грудку мертвых — и свалку, *грызню, драку живых, смешение нагих тел, рук и лиц. И лица эти*, ощеренные, клыкастые, *с глазами*, выкатившимися из орбит, были столь мерзостны и грубы, *столь* искажены ненавистью, злобой, сладострастием братоубийства, *что их можно было признать скорее за лица* скотов, зверей, дьяволов, *но никак не за человеческие»* [5, с. 171]. Рождество оборачивается Распятием, страстной пятницей, когда нет еще благой вести о Воскресении — Христос мертв, побежден людской злобой и смертью. В открытом письме к редактору газеты «Таймс» («Суп из человеческих пальцев» [4, с. 328–332]) Бунин как бы повторяет это сравнение в максимально сжатом виде: «...мы, погибающие в эмиграции, в несказанной муке за Россию, превращенную в необъятное Лобное место» [4, с. 330]. Подобное совпадение нам представляется неслучайным, так как оно свидетельствует об устойчивости круга страшных библейских образов, с которыми Бунин связывает происходящее в России. Семантические ряды, связанные с уродством, кровавостью, звероподобием, и особенно мотив братоубийства также вполне однозначно соотносятся со всем, что было сказано в нашей статье об изображении революции в «Окаянных днях» [1].

В картине, созданной безумным художником, Бунин обличает безумие человека начала XX в. в его желании своим ограниченным человеческим разумением заменить истинного Творца, стать «демиургом», а на деле превратившегося в слугу смерти, виновника войн, любая из которых в христианском понимании является братоубийственной. Исходя из совпадения указанных выше семантических рядов, можно сказать, что русская революция и весь комплекс окруживших ее социальных потрясений (Первая мировая



война, гражданская война, красный террор, голод и т. д.) в рассказе Бунина метафорически названы творением некоего «безумного художника», олицетворяющего ту часть европейской цивилизации, которая пошла по пути безбожия и антропоцентризма. Духовная опасность подобного мировоззрения в этом рассказе как бы «замаскирована» религиозной темой задуманной картины, но с точки зрения автора отношение к природе творчества куда важнее выбранной темы, поскольку художественный талант — сила, которая может как привести человека к Богу, так и увести от Него.

В большинстве перечисленных рассказов Бунин обращается к изображению дореволюционного времени, это рассказы-воспоминания. Дореволюционная Россия в произведениях Бунина предстает как обитель святости и красоты, всего благого («Косцы», «Несрочная весна», «Под серпом и молотом», «Святитель»). Чувство глубокого умиления перед степенью нравственной чистоты, доступной русскому человеку, полемичное по отношению к упрекам в «лютой ненависти к своему народу», в «аристократизме и замкнутости», звучащим в адрес Бунина [4, с. 396], особенно сильно ощущается в рассказе «Святитель»:

«...Так и пишется он [святитель Дмитрий Ростовский] на одном древнем образе. И был этот образ самым заветным у одного святого, нам почти современного, — простого тамбовского мужика. И, молясь перед ним, так обращался он к великому и славному святителю:

— *Митюшка, милый!*

Только один Господь ведает меру неизреченной красоты русской души» [5, с. 232].

«Неизреченная красота» и неоцененное счастье дореволюционной русской жизни предстает в рассказе «Косцы» [5, с. 192–196]. В нем разворачивается картина из прошлого, из повседневной трудовой жизни среди «полей, глуши серединной, исконной» деревенской России, которую

среди интеллигенции, по мнению Бунина, мало кто знал и понимал, и в этом «младенческом неведении или нежелании ведения относительно своего собственного народа» [4, с. 318] была для Бунина особая боль и горечь, причем это явление он осмыслял именно через понятие греха. Приведем здесь для наглядности несколько важных, по нашему мнению, и характерных цитат из бунинской публицистики:

«...Но помимо всех этих качеств, равно как и многих других, низких и корыстных, есть и другие тяжкие грехи на всех тех, что вольно и невольно содействовали всему тому кровавому безобразию и ужасу, среди которых мы живем уже третий год: отрешенность от живой действительности, незнание ее и даже нежелание знать ее» [4, с. 311].

«А ведь как топали на меня ногами мои критики, и что бы сказал про меня, например, критик Скабичевский, разбиравший всю жизнь произведения о народе и однажды признавшийся мне с идиотической радостью, что он никогда за всю жизнь не видал ржаного поля!» [4, с. 313].

«Я касаюсь литературы, ее деятелей, ее знатоков и изобразителей народа потому, что все те, которые так много способствовали всему тому, что случилось, и большинство которых еще и теперь, вольно и невольно, способствует продолжению этого случившегося, весьма и весьма питались в своих идеологиях и в своих знаниях о народе именно литературой. *А литература эта была за последние десятилетия ужасна.* Деды и отцы наши, начавшие и прославившие русскую литературу <...> знали свой народ, они не могли не знать его, живя с ним в такой близости, они были плоть от плоти, кость от кости своего народа и не имели нужды быть корыстными и несвободными в своих изображениях его, *и все это недурно доказали и Пушкин, Лермонтов и Толстой, и многие прочие*» [4, с. 313–314].

А дальше что? А дальше уже нечто ужасное по литературщине, по дурному тону, по лживости, по лубку, — *дальше Скиталец, Горький, тот самый Горький, который на моих глазах, в тече-*

*ние целых двадцати лет, буквально ни разу, ни единого дня не был в деревне, не был даже в уездном городе, если исключить один месяц в Арзамасе, и даже после восьмилетнего пребывания на Капри шагу не сделал, возвратясь в Россию, дальше Москвы, а все пишет да пишет на героический лад о русском народе, ушибая критика и читателя своей наигранной внушительностью, своим литературным басом, своей „красочностью“ <...>*

О народе ввали по шаблону, в угоду традициям, дабы не прослыть обскурантом и благодаря круглому невежеству относительно народа, и особенно вала литература, *этот главный источник знания о народе для интеллигенции, та невежественная и безграмотная литература последних десятилетий, которая уже спокойно заносит теперь в число своих изображений деревни описание «колосистого пшена», «цветущей полыни», «голубей, сидящих на берегах», цветов, которые «поспевают» в саду, — та литература, которую Толстой очень часто называл «пересоленной карикатурой на глупость», «сплошной подделкой под художество», сплошной фальшью»* [4, с. 315].

Итак, создается ощущение, что одной из художественных задач, которые Бунин решает в рассказе «Косцы» и других своих изображениях русской деревни, было именно противодействие и противопоставление своего творчества этому незнанию и литературной лживости. Здесь как будто подспудно проходит мысль о том, что, если бы интеллигенция не была столь отрешена от действительности, столь невежественна, то страшная, кровавая, «нелепая» русская революция была бы невозможна. Революционный погром, бесчисленные убийства — все это, по мнению Бунина, было совершено ради выдумки, химеры. И тем значительнее для Бунина изображение минувшего счастья той настоящей, осязаемой жизни, когда «казалось, что нет, да никогда и не было, ни времени, ни деления его на века, на годы в этой забытой — и благословенной — Богом стране» [5, с. 192–193]. Страна эта, подобно райскому саду или грядущему Царству

Божию, представлялась вечной. В своей сказочности и красоте прежняя Россия предстает как образ «потерянного рая», и в начале рассказа Бунин, предваряя мастерские, «любовные» описания ее прекрасной природы, ставит горькое «вздыхание»: «Это было давно, это было бесконечно давно, потому что та жизнь, которой все мы жили в то время, не вернется уже веки» [5, с. 192]. В финале рассказа мы узнаем, почему.

Сюжетная составляющая рассказа «Косцы» крайне мала — это зарисовка о встрече повествователя в сенокосную пору в родной ему Орловской губернии с рязанскими мужиками, ходившими на заработки. Во время косьбы батраки поют свою, народную песню. Повествователь же погружен в красоту природы и в пение рязанских косцов, чувствует, что пение и природа, и эти мужики, и он сам пребывают в абсолютном единстве, гармонии, счастье, что в песне вздыхает «каждый по-своему, но в общем выражая одно, делая по наитию нечто единое, совершенно цельное, необыкновенно прекрасное» [5, с. 194]. Счастье это было в свободе, труде, слаженности и в том, что Россию они воспринимали как «общий дом», и обладали ее «сказочным богатством» и материнским заступничеством. Об этом Бунин пишет, используя лексику и приемы мифопоэтического языка русского фольклора:

«Были для него ковры-самолеты, шапки-невидимки, текли реки молочные, таились клады самоцветные, от всех смертных чар были ключи вечно живой воды, знал он молитвы и заклания, чудодейные опять-таки по вере его, улетал из темниц, скинувшись ясным соколом, о сырую Землю-Мать ударившись, заступали его от лихих соседей и ворогов дебри дремучие, черные топи болотные, пески летучие — и прощал милосердный Бог за все посвисты удалые, ножи острые, горячие...» [5, с. 196].

Гибель «сказочной страны» изображается как крушение целого мира симметрично его прежнему великолепию, в тех же мифологемах и образах, но с «обратным знаком»:

«Еще одно, говорю я, было в этой песне — это то, что хорошо

знали и мы, и они, эти рязанские мужики, в глубине души, что бесконечно счастливы были мы в те дни, теперь уже бесконечно далекие — и невозвратимые. Ибо всему свой срок, — миновала и для нас сказка: *отказались от нас наши древние заступники, разбежались рыскающие звери, разлетелись вещице птицы, свернулись самобраные скатерти, поруганы молитвы и заклания, иссохла Мать-Сыра-Земля, иссякли животворные ключи — и настал конец, предел Божьему прощению»* [5, с. 196].

С помощью фольклорной образности Бунин увеличивает масштаб крушения до мифологического значения, что по степени ужаса очень близко к картинам ветхозаветной гибели целых семей, сообществ, городов — гибели, которая происходит от Бога по грехам человеческим, когда настает «предел Божьему прощению». Мотив Божиего суда (прощения и наказания), крайне важен в бунинском понимании исторического процесса и самой революции, и проявляется он зачастую именно в ветхозаветных категориях и выражениях: «В России была тогда такая мерзость библейская, *такая* тьма египетская, *которых не было на земле с самого* сотворения мира» [4, с. 401]. Здесь следует перечислить основные библейские сюжеты и образы, к которым Бунин обращается столь часто в своем творчестве, особенно в эмигрантской публицистике: Всемирный потоп [Быт. 6–8], Вавилонское столпотворение [Быт. 11], Содом и Гоморра [Быт. 19], сон фараона [Быт. 41:1–5], египетские казни [Исх. 7–12], история многострадального Иова [Иов.] и мн. др.

Мотив вечности, в которой прежде существовала и как будто осталась после своей гибели прекрасная бунинская Россия, занимает важнейшее место в рассказе «Несрочная весна» [5, с. 208–217]. На этот раз в центре внимания оказывается не крестьянская, но дворянская культура. Рассказ этот выполнен в форме письма эмигрировавшему другу. Автор письма, по словам самого автора — «москвич, тонуций <...> в московском болоте» [4, с. 324], живущий в «противной» пореволюционной Москве (тон и эпитеты с семами «мерзости», внеш-

него уродства, относящиеся к Москве и советской России в целом, знакомы нам по «Окаянным дням» [3] и по бунинской публицистике [4]), предпринимает поездку к своему знакомому, который живет «в деревне в провинции» на даче неподалеку от «несказанно прекрасной» бывшей княжеской усадьбы XVIII века. Пребывание среди «красавцев-мертвецов с лазурными глазами» [5, с. 215] в «солнечном царстве летних дней, бора и сказочно-спящего дворца» [5, с. 217] приводит одинокого, исстрадавшегося в чуждом ему советском мире героя к размышлениям о памяти и вечности, о подлинной и мнимой жизни. Несмотря на необратимость произошедшего, мир «навсегда» покинутой усадьбы, его хозяева, которые «ужасающе живы» для героя, не только остаются частью его подлинной, отошедшей в прошлое Родины, но и становятся благодаря памяти и воображению его единственно настоящей, действительной обителью. Название «Несрочная весна» взято из стихотворения Е. А. Баратынского «Запустение» 1832–1833 гг., цитируемого в конце рассказа:

Он убедительно пророчит мне страну,  
Где я наследую несрочную весну,  
Где разрушения следов я не примечу...

Любовь к старинной изящности языка золотого века русской поэзии и цитирование ее образцов в художественной прозе как исходный пункт для размышлений (как и в «Косцах» — цитирование народной песни) — также очень характерная, специфическая черта творчества Бунина. Это то ценное, что он считает необходимым сохранить для вечности, поскольку только красота — вечна и божественна. «Несрочная весна» демонстрирует нам то истинно религиозное чувство, которое Бунин испытывал к прекрасному. Мы видим, насколько справедливым является тезис В. Д. Агафоновой, что «основными критериями ценности тех или иных религиозных феноменов являются для Бунина их освящение глубоким

прошлым и их красота в ее особом понимании писателем» [2, с. 8]. Заключительные строки рассказа возвращают нас к апокалиптическим, антибожественным пореволюционным картинам современной рассказчику действительности: «Запустение, окружающее нас, неопишимо, развалинам и могилам нет конца и счета: что осталось нам, кроме «Летийских теней» и той «несрочной весны», к которой так «убедительно» призывают они нас?» [5, с. 217].

В рассказе «Под серпом и молотом» с подзаголовком «Из записей неизвестного» (что говорит, как и в случае с «Несрочной весной», о генетической близости дневниковой формы и содержания этого произведения с «Окаянными днями») мы видим те же повествовательные приемы и лейтмотивы: повествователь, уже в пореволюционное время, также объезжает старинные русские места — усадьбы, имения, храмы, монастыри. Для рассказчика они являются святынями, обреченными на исчезновение в новой стране, и он с горечью заключает: «Все еще Русь, Русь. Но уже на исходе, *на исходе*» [7, с. 14]. В финале рассказа повествователь обнаруживает в библиотеке одного имения стихотворение, которое натолкнуло его на следующие мысли: «Потом смотрел другие книги: откуда и в них, в самый расцвет благосостояния, таких тонких и сильных вкусов к жизни, эти вечные стремления „К Богу и вечности“, *эти* горестно-возвышенные упреки земле и человеку?» [7, с. 18]. Внимание героя направлено на поиск основ красоты и достоинства человеческой души, и ответ на этот поиск, по Бунину, заключается в «вечном стремлении „к Богу и вечности“».

В рассказе-миниаюре «Слепой» [5, с. 235–236], события которого происходят уже не в России, а в эмиграции, Бунин также обращается к теме истинных нравственных ценностей, говоря о нерушимом, единственно светлом и правильном взаимоотношении между людьми — о братстве (противоположности братоубийства). Здесь Бунин полемизирует с революционным лозунгом о равенстве, в основе которого лежит

обманчивая идея любви к человечеству, но не к одному конкретному человеку, ближнему, брату. Подмена евангельской заповеди «возлюби ближнего своего, как самого себя» стремлением осчастливить в равной степени всех людей тем страшна, что тоже как будто говорит о любви, о сострадании. Но это не любовь, а гордыня. Согласно убеждению Бунина, вечно и прекрасно только братство — земной прообраз Царства Божия, которое человек должен носить всегда в своей душе, иначе мир погибнет.

Есть и рассказы-воспоминания, где о некоторых явлениях дореволюционной русской жизни Бунин размышляет как об истоках падения («Товарищ дозорный», «Красный генерал»). Данные рассказы повествуют непосредственно о революции и о судьбе тех, кто становился ее деятелем. Что интересно, оба рассказа имеют двухчастную структуру: первая часть — воспоминание рассказчика о дореволюционном прошлом героя, вторая же сталкивает читателя с ним уже во время революционных событий. Таким образом между прошлым и настоящим выстраивается вполне определенная причинно-следственная связь.

Герой рассказа «Товарищ дозорный» [7, с. 38–41] Костин в дореволюционных воспоминаниях рассказчика предстает как бездарный, глупый, пошлый, пустой и безликий человек, напоминающий Молчалина из комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» (описание поведения Костина напоминает молчалинское «пожалуйста списать»: «И с утра до вечера, каждую свободную минуту, он чему-нибудь учился, неустанно обезьянничал: *что ни увидит, что ни узнает, всему учится, всему подражает и всегда бесталанно, хотя и довольно точно*» [7, с. 38]). Встреча рассказчика с красногвардейцем Костиным в революционное время оборачивается тем, что «товарищ» Костин (здесь опять проявляется бунинская ирония к обесцененному «советскому» слову), извинившись, ведет своего бывшего знакомого на расстрел, но рассказчику удается вырваться и убежать.

Еще один большевистский деятель — бывший офицер из



Дубровки, сосед повествователя в рассказе «Красный генерал» [7, с. 33–37]. Его портрет Бунин также отмечает устойчивыми характеристиками человека недостойного — бездарность, пошлость, праздность, запущенность, безнравственность, распутство, грязь. В рассказе подчеркнуто, что из-за такого хозяина начинается запустение и разруха в его усадьбе: «А я, как видите, во всей усадьбе соло. Распустил кабинет. Остался один работник, — анекдотический болван! Вообразил себя моим закадычным другом и по сему случаю пьянствует без просыпу. *Вот и сейчас* дрыхнет и угадуйте, где? Вот за этой перегородкой! Терплю, — времена демократические! *А все-таки и его придется прогнать. И вообще — ох, уж мне эти милые поселяне! Право, они только в оперетках хороши. Я с ними рос, я сам, можно сказать, на половину хам, полукровок, — ведь, как изволите знать, та раувре тере была всего-навсего беглая дворовая девка, — но, позвольте спросить, что у меня с ними общего? Хозяйство? Но какое к черту хозяйство при таком бамбуковом положении? Кроме того, лично для меня это совершенно сто двадцать пять букв китайской грамоты! Вы скажете, зачем же я в таком случае сижу на этом Чертовом Острове, почему не продолжаю служить? Но как служить, не имея средств? Быть в полку парием? — Да, но позвольте! Про лошадь-то вашу мы совсем забыли! Надо приказать дать ей корму...*

Я знаю, что корму нет, — *есть только гнилая солома, которую Тамара все равно не станет есть, — и мне уже очень хочется уехать*» [7, с. 34–35].

Равенство, по Бунину, между хозяином и работником в данной ситуации заключается в недостойном поведении. Само политически окрашенное слово «равенство», как видно из других произведений Бунина, для него дискредитировано. Сосед из Дубровки впоследствии становится успешным «красным генералом», о чем рассказчик узнает из газет, которые он продает на улице в Константинополе. Здесь Бунин показывает трагедию распространенной для русского

эмигранта участи: рассказчик в чужой стране оказался нищим. На примере Костина и «соседа из Дубровки» Бунин демонстрирует нравственный облик людей, которые пошли на службу большевикам.

Итак, если рассматривать реализацию поэтики Апокалипсиса в «Окаянных днях» и перечисленных рассказах И. А. Бунина в контексте эсхатологии новозаветной книги Откровения Иоанна Богослова, то более всего бунинское описание революции соотносится с фрагментами о временной и последней победе дьявольских сил перед наступлением вечного Царства Божия: «И стал я на песке морском, и увидел выходящего из моря зверя с семью головами и десятью рогами: на рогах его было десять диадем, а на головах его имена богохульные <...> И дивилась вся земля, следя за зверем, и поклонились дракону, *который дал власть зверю, и поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему? и кто может сразиться с ним? И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно, и дана ему власть действовать сорок два месяца. И отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его, и жилище Его, и живущих на небе. И дано было ему вести войну со святыми и победить их; и дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем» [Отк. 13:1–7].*

В речи «Миссия русской эмиграции» [4, с. 388–398] Бунин недвусмысленно использует апокалиптические имена богопротивных сил, называя большевистскую власть «Антихристом», «красной блудницей». Там же Бунин уверенно говорит о непреходящем «падении гнева Божия», ожидающем всех, причастных к революции. Таким образом возникает сопоставление людей, не принимающих большевизм («лучшие русские души» — так Бунин называет их), с теми христианами, которые в Откровении называются «написанными в книге жизни» — избранными, достойными войти в Царство Божие за праведность, верность Богу, непринятие власти зверя. Таким образом, данная параллель, обнаженная в публицистическом произведении посредством цитат и аллюзий, в изученных

нами художественных рассказах И. А. Бунина реализована на более глубоких уровнях — мотивном, сюжетном, образном, символическом.

Мотив особенной напряженности веры в свете постоянной близости Бога чрезвычайно важен для новозаветной эсхатологии. В момент страшнейших испытаний военных и революционных лет образ и опыт христианской стойкости перед лицом греха, мучений, смерти для верующего человека становился мобилизующей, доминантной моделью поведения. Такое самоощущение, видимо, было близко И. А. Бунину. Однако уверенность в правильности своей позиции — «исхода» из советской России, в рассуждениях Бунина не нейтрализует чувства вины и личной ответственности за происходящее и за свою душу, столь важные для духовного пути христианина.

### **Заключение**

Итогом данного исследования изображения революции в упомянутых рассказах И. А. Бунина 1920-х гг. можно считать следующий вывод: творчество и мировоззрение И. А. Бунина на уровне глубинном, не поверхностном, связано с русским православным христианством, его культурой и историей. Наступление XX века — с точки зрения верующего человека эпохи явно безбожной, беззаконной и как никогда раньше смертоносной — в данной системе нравственных ориентиров закономерно требовало осмысления в библейских категориях и мифологемах. В рассказах И. А. Бунина сопоставление событий и лиц революционного времени с библейскими сюжетами и нравственными императивами приводит к неутешительным заключениям: прежняя Россия представляется поруганной и навсегда потерянной святыней, новая Россия — царством Антихриста.

Однозначность негативного, апокалиптического значения революционных событий как времени гнева Божия и человеческого служения дьяволу, осмысленных Буниным в библейских образах и христианских нравственных

категориях, на страницах рассмотренных произведений не обретает эмоционально равновесного эсхатологического упования на «новое небо и новую землю» — Царство Божие. Тем не менее, в художественном мире И. А. Бунина постоянно присутствует напряженный, горестный и порой радостный поиск Его «отсветов» и «осколков» на земле, в святости и красоте достойных людей и вечной природы, что может быть признано косвенным свидетельством о надежде на утешении в Воскресении вопреки страху царствующей на земле смерти.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Дынич Е. М., свящ.* Восприятие революции в прозе И. А. Бунина (на материале книги «Окаянные дни»): библейский контекст // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2022. № 3 (20). С. 164–179.

2. *Агафонова В. Д.* Библейско-христианская проблематика в творчестве И. А. Бунина: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. — М., 2009. — 28 с.

3. *Бунин И. А.* Собрание сочинений: в тринадцати томах. Т. 6 / И. А. Бунин. — М.: Воскресенье, 2006. — 488 с.

4. *Бунин И. А.* Собрание сочинений: в тринадцати томах. Т. 8 / И. А. Бунин. — М.: Воскресенье, 2006. — 548 с.

5. *Бунин И. А.* Собрание сочинений: в четырех томах. Т. 4 / И. А. Бунин. — М.: Воскресенье, 2006. — 536 с.

6. *Крюкова М. И.* «Апокалиптические» экфрасисы (И. Бунин — А. Грин — Б. Юльский) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. — 2022. — Т. 21. — № 2. — С. 100 — 107.

7. *Бунин И. А.* Под серпом и молотом / И. А. Бунин. — «Эксмо», 1930. — 140 с.

8. *Агафонова В. Д.* К проблеме «Бунин и русские символисты»: «Творец нового мира» в рассказе И. А. Бунина «Безумный художник» // Культура. Духовность. Общество. — 2016. — № 22. — С. 44–51.

9. *Рыжакова Т. И.* Жанровое своеобразие малой прозы Ивана Бунина 1917–1953 гг. // Вестник Костромского государственного университета. — 2014. — Т. 20. — № 4. — С. 145–147.

10. *Скрипникова Т. И.* Духовно-религиозная проблематика и ее художественное воплощение в «крестьянской прозе» И. А. Бунина: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. — Воронеж, 2008. — 24 с.

11. *Урюпин И. С.* «Косцы» И. А. Бунина и «Косари» С. С. Бехтеева: плач об утраченной родине // Сибирский филологический журнал. — 2015. — № 2. — С. 218–223.

УДК 81-2

**Иерей Иаков Белый-Кругляков**

преподаватель Сретенской духовной академии

e-mail: yashatumen85@gmail.com

**Priest Jacob Bely-Kruglyakov**

teacher of the Sretensky Theological Academy

e-mail: yashatumen85@gmail.com

**ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК КАК ОСНОВА РУС-  
СКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА (К ПРОБЛЕМЕ БОГО-  
СЛУЖЕБНОГО ЯЗЫКА В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ЦЕРКВИ)**

**THE CHURCH-SLAVONIC LANGUAGE AS THE BASIS OF  
THE RUSSIAN LITERARY LANGUAGE (ON THE PROBLEM  
OF THE LITURGICAL LANGUAGE IN THE RUSSIAN  
ORTHODOX CHURCH)**

**Аннотация.** Русский язык, как любой другой живой язык, стремительно меняется: в том числе он вбирает в себя множество заимствованных слов. При этом иные, исконно русские и славянские слова становятся архаизмами, претерпевают большие семантические трансформации, либо уходят из употребления во всех стилях речи. Особенно большие изменения русский язык претерпевает с начала XXI века. Это можно связать с появлением множества социальных сетей и так называемых мессенджеров, доступностью современных коммуникационных устройств практически для всех людей в обществе, что влечет за собой, помимо прочих последствий глобализации, размывание некогда четких границ между стилями речи, что в конечном итоге может приводить к деградации языка.

В этой связи представляется разумным обратить внимание на такую неотъемлемую часть живого русского языка, основу его литературной формы, как церковнославянский язык, который некогда был единственным литературным языком на территории исторической Руси и Российской империи.

**Abstract.** The Russian language, like any other living language, is rapidly changing: it incorporates many borrowed words, while other, originally Russian and Slavic words become archaisms and are no longer used in all styles of speech. Especially the Russian language has undergone great changes since the beginning of the XXI century. This is due to the emergence of many social networks and the so-called messengers, the availability of modern communication devices for almost all people in society, which entails the blurring of the once clear boundaries between speech styles, and ultimately leads to degradation of the language.

In this regard, it seems reasonable to pay attention to such an integral part of the living Russian language, the basis of its literary form, as the Church Slavonic language, which was once the only literary language in the territory of historical Russia and the Russian Empire.

**Ключевые слова:** русский язык, литературный язык, церковнославянский язык, стили речи, история России, история языка, культура языка.

**Key words:** Russian language, literary language, Church-Slavonic language, speech styles, history of Russia, history of language, language culture.

Церковнославянский язык — это восточный извод старославянского языка, созданного солунскими братьями Кириллом и Мефодием, которые почитаются в Православной Церкви как равноапостольные просветители славян [5, с. 473]. Именно Русская Православная Церковь по сей день является главной хранительницей церковнославянского языка, в ней он

на протяжении веков подвергался многочисленным справам — удачным и не слишком, в ней он не только являл понятным для славян Священное Писание и шедевры византийской церковной гимнографии, но и актуализировался в новых оригинальных гимнах и молитвословиях, именно в ней он до сих пор звучит каждый день за богослужениями.

В 863 году моравский князь Ростислав отправил в Константинополь посольство, чтобы византийский император дал его народу учителей для создания славянской азбуки и перевода богослужебных книг. Василевс откликнулся на просьбу правителя молодого христианского государства и выделил для этой миссии двух образованнейших братьев: Константина (позднее принял монашество с именем Кирилл) и Мефодия, обладавших миссионерским опытом и прежде уже участвовавших в просветительских поездках. Так, в 860 году братья побывали в Хазарском каганате, где состоялся их диспут с иудейскими учителями и сарацинами-мусульманами, по завершении которого первый советник тамошнего правителя сказал: «Бог дал власть над всеми народами и совершенную премудрость царю христианскому; вера их самая лучшая и вне ее нельзя достигнуть вечной жизни» [1, с. 358].

Однако надо вернуться к событиям 863 года. Когда к императору прибыли моравские послы, призвав к себе Константина, правитель, согласно житию святых братьев, сказал: «Я знаю, что ты нездоров; но необходимо тебе идти туда (в Моравию. — свящ. И. Б.-К.), так как никто не может выполнить этого дела лучше тебя» [1, с. 362]. После этого святой вместе со своим братом и учениками создали славянскую азбуку и сделали перевод с греческого языка на славянский некоторых книг Священного Писания, предоставив их затем на рассмотрение Патриарху и императору. Получив от последних одобрение, Константин и Мефодий отправились в Моравию. Там братья обучали местных жителей славянской азбуке, чтению. После завершения перевода богослужебных книг они взялись за объяснения Устава, а также руководили



строительством храмов. Игумен Иоанн (Экономцев), оценивая роль деятельности равноапостольных братьев для России, говорит: «Значение миссии свв. братьев для русской культуры бесценно... Свв. братья и их ученики дали славянам и Руси Священное Писание и богослужебную литературу в таком совершенном переводе, что это было почти равносильно передаче им подлинника» [15, с. 17].

В Моравии Константин и Мефодий протрудились около 40 месяцев, после чего, дабы получить благословение папы на просветительскую деятельность в находящейся в его юрисдикции Моравии, они отправились в Рим. Там их радушно встретили, благословив их труды.

В Риме Константин заболел, принял монашеский постриг с именем Кирилл и спустя некоторое время отошел ко Господу. Произошло это в 869 году. После кончины брата Мефодий вместе со своими учениками продолжал трудиться над славянскими переводами вплоть до своей кончины в 885 году [5, с. 21].

Если говорить непосредственно о создании старославянского языка (первого литературного языка всех славян), стоит упомянуть, что за его основу святые братья взяли солунский диалект древнеболгарского языка. Несмотря на свою разговорную основу, старославянский был создан именно для религиозных нужд — перевода греческих богослужебных текстов. Он «никогда не использовался в качестве средства живого, повседневного общения, а изначально задумывался как книжный, литературный, письменный» [6]. Необходимо обратить внимание и на то, что указанный язык не отождествлялся с какой-либо национальностью: он был принят многими славянскими народами, а в своей основе имел язык греческий с его тысячелетней историей. Именно поэтому для старославянского языка характерно такое значительное количество грецизмов.

Однако нужно понимать: перед равноапостольными Кириллом и Мефодием стояла задача создать литературный

язык, используя уже существующий и не имеющий непосредственного отношения к христианству разговорный язык славян, а следовательно, было необходимо ввести в последний христианские понятия.

Исследователи выделяют несколько приемов терминовтвораства — создания новых слов, которые были использованы просветителями славян. Ниже указаны только три основных:

1. Транспозиция, то есть перенесение лексической единицы из общего языка в специальный — богословский. Вследствие этого некоторые исконные славянские слова, не связанные прежде с духовной сферой, по содержанию стали равны греческим христианским терминам.

Например, бляжнѣ = гр. μακάριος, дѣхл = гр. πνεῦμα и др.

2. Заимствование теолого-философских и этико-эстетических терминов из греческого языка.

Так в славянском языке появились слова: ѡвѣа, ѡмнѣнь, ѡблѣ и др.

3. Калькирование — дословный (покорневой) перевод греческих текстов на старославянский язык.

Например, бѣ(о)словѣе = гр. θεο-λογία и др [2, с. 148–149].

«Из приведенных примеров, — пишет Л. П. Клименко, — можно заключить, что свв. Кирилл и Мефодий обладали высокой техникой перевода» [2, с. 148–149]. Иными словами, славяне получили от святых братьев язык, открывший для них византийскую цивилизацию, сделавший их способными соприкоснуться со Священным Писанием, святоотеческим наследием.

Со временем начали образовываться территориальные разновидности старославянского языка, так называемые изводы, имевшие отличия в фонетике и морфологии [5, с. 23]. Сам же старославянский язык прекратил свое существование к концу X века, когда «письменность и культура на южнославянских территориях переживали период упадка» [6].

На Руси с IX века во время богослужения использовалась восточнославянская редакция старославянского языка,

которую принято называть церковнославянским языком, последний также долгое время функционировал как литературный язык [5, с. 23]. Известны русские произведения, написанные уже в XI веке. Здесь достаточно вспомнить такие творения, как «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона (XI столетие), житие Бориса и Глеба, Житие преподобного Феодосия Печерского и т. д. [12, с. 161].

Конечно же, необходимо обратить внимание и на то, что параллельно с письменным языком существовал и разговорный, который берет свое начало в VII–VIII вв. Первоначально он был представлен большим числом говоров. Однако уже в X–XI столетиях на территории Киевской Руси сформировался «стандартный язык — койне... который использовался в качестве главного средства общения... между носителями разных говоров; оно (койне. — свящ. И. Б.-К.) имело достаточно широкий круг общественного применения» [6]. Со временем же за койне осталась только функция повседневного общения, то есть этот вариант языка стал сугубо разговорным.

Во время раздробленности Руси под воздействием сложившейся политической обстановки из восточнославянской народности начинали выделяться три основных: великорусская, украинская и белорусская [12]. Каждая из них развивалась самостоятельно, впитывая в себя особенности менталитета окружающих их народов. В процессе этого произошли некоторые и языковые изменения, и уже «в XIV–XV столетиях появились новые лингвистические общности — старорусский, старобелорусский и староукраинский языки» [6]. В дальнейшем они продолжали свое развитие, которое продолжается и до сих пор.

В начале XVIII столетия появился новый русский литературный язык при Петре I, который в 1710 году утвердил гражданскую азбуку, о которой написал: «Сими литеры печатать историческия и манифактурныя книги» [12, с. 187]. Это в свою очередь полностью отделило церковную письменность

от светской. Исследователи появление нового книжного языка связывают с влиянием западноевропейской культуры, которое в то время усиливалось с большой силой. Так, Б. А. Успенский говорит: «Возникновение... нового литературного языка в большой степени связано с идеологией Петровской эпохи и... петровскими реформами» [13, с. 115].

С этого момента на церковнославянском языке начинают печататься только церковные тексты. Сейчас, как всем известно, в Русской Православной Церкви церковнославянский язык до сих пор используется в качестве богослужебного языка, который не является полностью тождественным средневековому по ряду фонетических, грамматических и орфографических позиций, то есть на протяжении всех веков язык подвергался некоторым изменениям.

Временем появления современного церковнославянского принято считать середину XVII столетия, когда при Патриархе Никоне прошла богослужебная реформа и были заново переведены с греческого языка многие богослужебные тексты [13, с. 289].

Однако нельзя забывать, что старославянский вообще первым получил литературное употребление среди славян. После Кирилла и Мефодия он в форме изводов стал литературным языком сперва болгар, затем сербов и русских [10, с. 25]. У последних взаимопроникновение древнерусского и церковнославянского языков в письменности породило особый русский извод церковнославянского языка или славяно-русский язык [10, с. 25]. Став единым литературным языком на Руси, церковнославянский вобрал в себя множество русизмов, однако и русский язык впоследствии наполнился обилием церковнославянизмов. Подробнее об этом будет сказано далее.

Церковнославяно-русская корреляция накрепко связала оба языка, сделав русский неотделимым от церковнославянского, что принципиально важно в связи с проблемой деградации русского литературного языка уже в нынешнее время

и попытками вытеснения церковнославянского из его последнего «ареала» — церковных богослужений.

«Церковнославянский язык никогда не существовал изолировано от национальных славянских языков; постоянно оказывая на них влияние, он сам подвергался воздействию то со стороны русского или украинского, то со стороны сербского, болгарского или какого-либо иного славянского языка» [8, с. 36], — пишет в своей статье А. Ю. Мусорин.

Необходимо привести несколько примеров церковнославянского влияния в русском языке. В первую очередь оно проявляется в уже упомянутых так называемых церковнославянизмах. Для них характерны определенные маркеры: например, лексика с корневым и приставочным неполногласием, слова с *ш:* на месте этимологического *шт:*, с рефлексом *жд* на месте *ж*, начальные *-ра*, *-ла*, широкое распространение книжных дериватов и т. д. [14]. А. Ю. Мусорин пишет: «Большой семантический объем, менее конкретная, чем у русского эквивалента семантика, ассоциированность церковнославянизмов с книжной речью является также причиной для проникновения церковнославянизмов в русский литературный язык, особенно в те его функционально-стилистические разновидности, которые связаны с обслуживанием высшей интеллектуальной деятельности» [8, с. 41].

Такие слова, как *глава*, *рождение*, *праздник*, *враг*, *власть*, *прежде*, *дождь*, *здравие*, это чистые церковнославянизмы, многие из которых буквально вытеснили их исконно русские соответствия. Иные же, исконно русские варианты также сохранились в современном русском языке (*глава* — *голова*, *очи* — *глаза* и т. д.) принадлежат в современном русском языке его, как правило, возвышенному стилю. А советский лозунг «Да здравствует советская власть» целиком состоит из церковнославянизмов, причем сама форма *оптатива* в 3 лице является здесь церковнославянским маркером [7, с. 175]. Другие примеры современного использования такой формы

в русском языке очевидно выступают способом языковой стилизации и применяются прежде всего в литературном языке. Это опять свидетельствует о серьезнейшем, глубоком влиянии церковнославянского языка на русский литературный язык и, собственно, о преемстве последнего по отношению к первому.

Конечно, церковнославяно-русская корреляция на протяжении веков образовала и определенную проблему для корректного восприятия церковнославянских текстов носителями русского языка. Это связано не только с обилием архаичных форм и слов, но и с таким явлением, как церковнославяно-русские паронимы. Ввиду близости церковнославянского языка человек, который владеет русским языком, видя знакомые единицы, проецирует на них значения тех слов, морфем и др., которые созвучны им в современном русском языке. Существует целый ряд подобных слов.

Например, церковнославянское слово *цѣловати* соответствует русскому *приветствовать*, тогда как созвучное ему русское *целовать* по-церковнославянски звучит как *любызати*. Церковнославянскому причастию *ѡзлюбленнѣи* в русском языке соответствует значение *обозлившийся*, тогда как корректно его можно перевести как *обиженный, претерпевший зло*. То есть налицо практически противоположное значение. О. А. Седакова приводит и другие примеры: «В церковнославянском слово *нѣпостояннѣи*, передавая греч. *ἄστατος*, означает не «переменчивый», «неустойчивый», как в русском, а «тот, против которого нельзя устоять (*постояти*)», то есть «невыносимый, нестерпимый», «неодолимый» [9, с. 112].

Эта проблема в очередной раз показывает: церковнославянский действительно тесно связан с русским языком, однако необходимо качественное его изучение, а также аккуратное и грамотное редактирование церковнославянских текстов, что не даст ему стать слишком далеким и чуждым для русскоязычного читателя.

Можно сказать: церковнославянизмы в русской литературе — художественной и нехудожественной —

являются ясным следом того, как церковнославянский, будучи общерусским литературным языком, после многих исправлений и дополнений превратился в ныне существующий литературный язык. М. В. Ломоносов о связи церковнославянского языка (в его время — уже как языка почти исключительно богослужебного) с судьбой русского языка пишет следующее: «Российский язык в полной силе, красоте и богатстве переменам и упадку неподвержен утвердится, коль долго церковь Российская славословием Божиим на славенском языке украшаться будет» [4, с. 477]. А Д. С. Лихачев считает: вытеснение церковнославянского языка из церковного употребления «приведет к дальнейшему падению культуры в России» [3, с. 231].

Таким образом, становится ясным, какое огромное влияние оказал и продолжает оказывать церковнославянский язык на русский литературный. В связи с этим в настоящее время необходимо по-новому посмотреть на значимость изучения церковнославянского языка в России, в том числе на введение преподавания его основ в школьном образовании. Это поможет новым поколениям иначе отнестись к употреблению русского языка в получивших огромное распространение различных письменных формах [11, с. 25–68], а также сможет натолкнуть многих на размышления об обострившейся проблеме чистоты языка и размывания границ между его стилями.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Жития святых, на русском языке изложенные по руководству четьех-миней св. Димитрия Ростовского, с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых: в 12 книгах. Кн. 9. М.: Синодальная типография, 1908.

2. Клименко Л. П. Богословские основы переводческой деятельности Кирилла и Мефодия // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Филология. 2004.

№ 1. С. 148–149.

3. *Лихачев Д. С.* Избранное: мысли о жизни, истории, культуре. М.: Российский фонд культуры, 2006.

4. *Ломоносов М. В.* Предисловие о пользе книг церковных. Собрание разных сочинений в стихах и в прозе г. коллежского советника и профессора Михайла Ломоносова. М.: Московский Университет, 1757.

5. *Маршева Л. И.* Церковнославянский язык. Начальные сведения. Теоретический очерк. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2018.

6. *Маршева Л. И.* Праславянский, славянский, русский... // URL: <http://www.pravoslavie.ru/5864.html> (дата обращения: 20.03.2023).

7. *Миронова Т. Л.* Церковнославянский язык. М.: Издательство Московской Патриархии, 2010.

8. *Мусорин А. Ю.* Церковнославянский язык и церковнославянизмы. Новосибирск: Наука, 2000.

9. *Седакова О. А.* Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005.

10. *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Л.: Наука, 1980.

11. *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // Богословские труды. Вып. 5. М., 1970. С. 25–68.

12. *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). М.: Аспект Пресс, 2002.

13. *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М.: Гнозис, 1994.

14. *Филкова П. Д.* Староболгаризмы и церковнославянизмы в лексике русского литературного языка. Т. 1. София: Софийский университет «Климент Охридски», 1986. Т. 1. С. 44–56.

15. *Экономцев И. Н.* Православие, Византия, Россия. М.: Христианская литература, 1992.



УДК 82

**Диакон Сергей Васильевич Красников**  
аспирант кафедры филологии  
Московской духовной академии  
e-mail: krasnikon@gmail.com

**Deacon Sergey Vasilyevich Krasnikov**  
Graduate student of the Philology Department at  
the Moscow Theological Academy  
e-mail: krasnikon@gmail.com

**РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В РАННЕЙ  
ПУБЛИЦИСТИКЕ М. М. ПРИШВИНА 1909–1913 гг.**

**RELIGIOUS PROBLEMS IN THE EARLY JOURNALISM OF  
M.M. PRISHVIN 1909–1913**

**Аннотация.** Статья посвящена богословскому анализу ранней публицистики М. М. Пришвина на предмет религиозной проблематики. Писателя, только вступившего на путь веры, глубоко интересует целый спектр религиозных вопросов, таких как: проблема понимания лиц Святой Троицы; влияние института монашества на христианство и истинное понимание христианства; современное восприятие православной традиции иконопочитания и Церкви. В виду фактического нахождения М. М. Пришвина в 1909–1913 гг. вне Церкви, исследованием проводится разбор и богословская оценка взглядов, сопряженных с религиозными заблуждениями публициста в его богоискательстве.

**Abstract.** The article is devoted to the theological analysis of M. M. Prishvin's early journalism on the subject of religious issues. The writer, who has just entered the path of faith, is deeply

interested in a whole range of religious issues, such as: the problem of understanding the faces of the Holy Trinity; the influence of the institution of monasticism on Christianity and the true understanding of Christianity; the modern perception of the Orthodox tradition of icon worship and the Church. In view of M. M. Prishvin's actual stay outside the Church in 1909–1913, the study analyzes and theologically evaluates the views associated with the religious misconceptions of the publicist in his search for God.

**Ключевые слова:** М. М. Пришвин, публицистика, понимание Бога, религиозная жизнь, христианство.

**Key words:** M. M. Prishvin, journalism, understanding of God, religious life, Christianity.

Обстоятельства личной жизни М. М. Пришвина в начале XX века, такие как ранняя смерть отца, исключение из гимназии, тюремное заключение за революционную марксистскую деятельность и в особенности — несчастное сожительство с Е. П. Смогалевой во многом послужили причиной поиска ответов на неразрешимые для писателя религиозные вопросы. В дневниковой записи от 31 августа 1913 г. он замечает: «Из-за нее [прим.: Е. П. Смогалевой] *разрушились отношения с матерью. Из-за нее жизнь пришла в какое-то отчуждение, в дикость. Из-за нее я стал писать, мучиться и искать*» [1, с. 169]. Так внутренний душевный кризис впервые подтолкнул М. М. Пришвина к поиску истины. С 1908 года он начинает интересоваться религиозной проблематикой и вступает в религиозно-философское общество Д. С. Мережковского (далее: РФО). С этого момента у писателя начинают появляться многочисленные религиозные вопросы, что находит свое прямое отражение в его публицистике, которая по сей день остается наименее изученной частью в творческом наследии М. М. Пришвина.

До настоящего времени исследователями не проводилось целенаправленного богословского анализа газетных публикаций писателя на предмет наличия в них религиозной проблематики. Несмотря на то, что в 1909–1913 гг. объем его работ представлен всего четырьмя статьями в таких периодических изданиях, как: «Слово», «Новая земля», «Заветы» и «Русские ведомости», они наглядно показывают высокую степень интереса автора к целому ряду религиозных вопросов.

Среди всех участников РФО наибольшее влияние оказал именно В. В. Розанов, который по утверждению А. М. Подоксенова, «...сыграл важную роль в религиозно-духовных исканиях М. М. Пришвина в дореволюционные годы» [2, с. 189]. Как замечает в своем дневнике за 1911 г. сам писатель, в тот момент он пребывает в состоянии «богоискательства» [1, с. 581], поэтому в своих статьях: «Крыса» [Новая земля. 1912. № 13–14. Апр. С. 10–12]; «В законе отчете» [Заветы. 1913. № 3. С. 57–67.] и «Церковь невидимого града» [Русские ведомости. 1913. № 279. 4 дек. С. 7.] сосредотачивается лишь на религиозной тематике. Как замечает в своей статье Н. В. Новикова, в этот период для писателя «...исторически и нравственно значимыми являются „заветы старины“, *национальные памяти и — библейские заповеди, буквально Ветхий и Новый заветы*» [3, с. 124]. Поэтому в своих первых публикациях автор выделяет преимущественно религиозные вопросы: проблему понимания лиц Святой Троицы; влияние института монашества на христианство и истинное понимание христианства; современное восприятие православной традиции иконопочитания и Церкви.

Главным источником, который раскрывает особенности восприятия М. М. Пришвиным Бога на раннем этапе его публицистической деятельности, является статья «В законе отчете», опубликованная в «Заветах» за 1913 год. Центральным вопросом в ней ставится розановская проблема конфликта в почитании Бога Отца и Бога Сына. Сам автор формирует вопрос следующим образом: «...если лица Св. Троицы равны,

*если их земные отображения равны, то почему же отдавать предпочтение Новому Завету перед Ветхим?» [4, с. 453]. Чтобы найти ответ на данный вопрос, писатель рассматривает отдельно каждое лицо Бога Троицы и соотносит их между собой.*

Так, для М. М. Пришвина Бог Отец в первую очередь является главенствующим патриархальным началом, основой и причиной всего в мире. Исходя из данного положения, автор приходит к выводу, что *«Раз Он Отец, то все земное должно получить свое отечество по образу Отца Небесного»* [4, с. 452]. Чему находит подтверждение в послании апостола Павла к Ефесянам: *«Для сего преклоняю колени мои пред Отцом Господа нашего Иисуса Христа, от которого именуется всякое отечество на небеси и на земли»* [4, с. 452]. Автор также подчеркивает главенство Отца через апеллирование к другим текстам Священного Писания: (Быт. 9:1), (2 Цар. 12:8), (Мф. 5:18) и (Откр. 4:10). Так он приходит к выводу, что отцовство включает в себе Божественную высшую природу: оно даровано Самим Богом людям и является по своей сути продолжением Божественного творчества [См.: 4, с. 452].

Восприятие М. М. Пришвиным Бога Сына было неразрывно связано с его представлениями о Христе и идеями В. В. Розанова. Он так же, как и его учитель, восстает против «маски Христовой» [4, с. 451] и «темного Лица» [7, с. 479–522], которые, по мнению М. М. Пришвина, нарушили баланс в почитании Отца и Логоса, и привели к ложному пониманию Христа. Он считает, что проповеданная Церковью идея бессеменного зачатия послужила причиной всеобщего устремления к новому неосуществимому идеалу, результатом которого стало забвение Отца, Ветхого Завета и презрение к браку. Вглядываясь во второе Лицо Святой Троицы, автор приходит к следующему мнению: *«Если же Он, по божественной своей природе, только — Сын, то по человеческой — девственник. Эта девственность не есть его какая-нибудь особенная заслуга, а просто Он таким должен*

*быть, иначе Он и не мог бы быть»* [4, с. 452]. Так писатель заключает, что никакой сверхъестественной заслуги в девстве нет, что это всего лишь одна из доступных форм бытия, которую может на себя принять человек, но которая не должна являться правилом для всего человеческого рода. Христос в представлении М. М. Пришвина становится Богом лишь для девственников, составляющих его «стадо Христово» [4, с. 452], тогда как для всего остального мира Богом по-прежнему должен оставаться Отец. Подтверждение своему мнению автор находит в тексте Откровения (Откр. 14:4), где под образом 140 тысяч поющих на гусях усматривает малое ограниченное количество девственников, избравших для себя путь следования Христу. Именно им, как замечает писатель, следует неукоснительно соблюдать Его заповеди и идти за Ним во всем, в отличие от тех, кто продолжает заповедь Бога Отца о продолжении рода и наполнении Земли. Аргументом в пользу допустимости служения лишь Отцу, а не Сыну становится само Евангелие. Он замечает, что *«Христос нигде не обличил ветхозаветную семью, а ведь как Он обличал: „Горе вам, книжники, фарисеи и лицемеры!“ <...> Нигде в Евангелии Господь ни одним словом не осудил библейскую семью»* [4, с. 453]. Основываясь на Евангелии, М. М. Пришвин также обращает внимание на непреложность ветхозаветного Закона: *«...истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все»* (Мф. 5:18) [4, с. 455]. Однако решающим аргументом в пользу вариативности в почитании лиц Святой Троицы становится сама крещальная формула. Он пишет: *«...нас трижды опускали в купель, а не один раз во имя только Сына; на деле же выходит, будто мы крестимся только во имя Сына»* [4, с. 455].

О Святом Духе писатель почти не упоминает, замечая лишь то, что в Его почитании человек, как и Сам Дух, абсолютно свободен и потому не нуждается в «религиозных подмостках» [См.: 4, с. 453; 456].

Так в отрыве от традиционного христианского учения о

Святой Троице автор заключает, что почитание любого из трех лиц абсолютно равнозначно, и поэтому совершать выбор между Ветхим и Новым Заветами следует на основании личного предпочтения [См.: 4, с. 453]. Для писателя подобные умозаключения становятся логичными потому, что в довоенное время он не воспринимает Христа как Спасителя, но лишь как историческое лицо. По этой причине такие христианские понятия как «первородный грех», «искупление» и «спасение» не поднимаются им вовсе. Также нехристианский взгляд писателя о Троице был обусловлен временем его активного увлечения пантеизмом, и потому рассуждения о Боге совершаются им философски отвлеченно, без желания действительного вступления в Церковь.

Одной из интересующих М. М. Пришвина тем, которую он также освещал в своих ранних публицистических произведениях «Крыса» (1912) и «В законе отчет» (1913), было христианство. Как указывает об этом сам автор, особая заинтересованность данной темой возникла вследствие общественного резонанса о деле над евреем Менахемом-Менделем Бейлисом, обвиняемым в ритуальном убийстве христианского мальчика и впоследствии оправданного [См.: 5, с. 447–448]. Так проблема антисемитизма в среде русского общества впервые подтолкнула М. М. Пришвина к публикации своих размышлений о сути христианства и его месте в современной жизни. Однако последующему более глубокому анализу вопроса в довоенное время был обязан уже не антисемитизм, но институт монашества, который воспринимался писателем как совершенно чуждый христианству инородный элемент. Дневник свидетельствует, что уже с юных лет М. М. Пришвин испытывал к монахам чувство глубокого отвращения [См.: 1, с. 348] по причине их неверия, нехристианских поступков и аморального поведения [См.: 8, с. 32–35]. Подобный взгляд сохраняется и в публицистике писателя. В статье «В законе отчет» автор прямо заявляет, что «мир попоран монахами» [4, с. 454], что они исказили учение Хри-

ста, лишили христиан спасения и стали «...виновниками современных бед нашей мирской, семейной и общественной жизни» [4, с. 454]. По этой причине взгляд М. М. Пришвина на христианство формируется в отрыве от традиционного учения Церкви, плодом которого он считал монашество, и более тяготеет к идеям В. В. Розанова. Так, автор считает, что настоящее христианство выходит из единства двух абсолютно равнозначных и равноценных Заветов по подобию лиц Святой Троицы. Поэтому он приходит к выводу, что настоящим христианином можно стать и без Нового Завета, основываясь лишь на соблюдении ветхозаветных заповедей и предписаний [4, с. 455]. Подобная позиция автора о равнозначности заветов наводит его на мысль об истинном христианстве, которое, по его мнению, должно стать синтезом «...католичества, православия и протестантства, как трех совершенно равных и равночестных между собою исповеданий, по образу и подобию... лиц пресвятой Троицы» [4, с. 456].

Данное умозаключение во многом объясняется спецификой раннего восприятия автором Православия, которое понималось им не как цельная и самодостаточная религиозная конфессия, но как совокупность старины, русских традиций, учения монахов, суеверий и обрядов, и в особенности — иконы [См.: 5, с. 445], ставшей для него олицетворением всего Православия. Поэтому в период богоискательства для М. М. Пришвина особенно остро стоял вопрос понимания иконы и ее места в современной жизни. Еще в своих первых дневниках автор писал, что воспринимает ее в отрыве от Церкви, лишенной всякого религиозного смысла [См.: 1, с. 583], лишь как декоративный предмет и как память о предках [См.: 1, с. 336]. Подобную позицию он сохраняет и в ряде своих публикаций. Так, в статье «Крыса» (1912) писатель подчеркивает роль иконы лишь как средство ментальной связи с родными: «...стало у меня хорошо: икона эта, Никола Угодник, любимая русскими купцами, соединила меня со всей моей родней купеческой» [5, с. 445]. Автор под-

вергает критике мнения, что икона способна хранить от несчастий [См.: 5, с. 445], и что она, как «...святая и чистая, открывает спрятанные трупы и всякую нечисть» [5, с. 446]. В статье «В законе отчете» (1913) М. М. Пришвин замечает, что теперь каноническая византийская икона является мертвой и уже не несет в себе того сакрального смысла, который в нее вкладывали в древности [См.: 4, с. 449]. Автор статьи считает, что почерневшие от олифы многовековые образы более не способны приблизить к Богу и укрепить в вере, но, напротив, рождают в человеке сомнение и уводят от истины. По В. В. Розанову такая традиция иконопочитания, как плод монашества, уже выродилась и перешла в мрачный культ «темного лика» [7, с. 479–522], с чем также соглашается и М. М. Пришвин. Поэтому, рассуждая о подлинном лице Православия, он заключает: *«В православии есть все, решительно все для радостной человеческой жизни, а только монахи его испортили. ...произведение искусства: Венера Милосская и тому подобное, почему это грех? Все это монахи, а не православие виновато»* [4, с. 450]. Так, по мнению писателя, русскому Православию остро недостает радости жизни, свойственной католической церкви с ее западной традицией масляной живописи, а также свободы протестантизма.

Подобное видение проблемы сохраняется и во взгляде на Православную Церковь, о которой он также рассуждал в публикации «В законе отчете» (1913) и рецензии на книгу С. Дурылина «Церковь невидимого града» (1913). Так, с одной стороны, восприятие М. М. Пришвиным церковей как конкретных храмов не вызывало в нем неприязни и критики, даже напротив, он смотрел на них как на предмет культурной и исторической ценности. Однако в вопросе ее воздействия на современную общественную жизнь замечает, что теперь эти «черные и страшные здания», можно было бы совершенно забыть, как архаичные и не отвечающие духу времени [См.: 4, с. 448–449]. Автор предлагает решение проблемы через наполнение Церкви новым современным содержанием с



акцентом не на небесной, но земной жизни: браке, отцовстве, семье и рождении детей, в чем также прочитывается сильное влияние В. В. Розанова [См.: 4, с. 450–451]. М. М. Пришвин обращает внимание на то, что Русская Православная Церковь сохранила лишь внешнюю форму, утратив свое идеальное содержание. В этом он видит основную причину глубокого интереса людей в поиске другой, истинной Церкви, им сокрытой и неизвестной, что иллюстрирует популярной в кругах РФО легендой о граде Китеже [См.: 6, с. 457]. По замечанию Е. Ю. Кнорре: «... *путь в Китеж становится метафорой пути преображения личности, обретения „подлинной реальности“*» [9, с. 10] и «*невидимой церкви*» [9, с. 17]. Так на раннем этапе своей публицистической деятельности писатель пытается донести мысль, что Православная Церковь более не является носителем истины. Она — лишь страшный архаичный образ, который следует либо отбросить совершенно, либо обновить, наполнив новым содержанием.

Поскольку самовосприятие писателя православным христианином с первыми деятельными шагами в сторону Православной Церкви возникло лишь в 1930-х годах, в ранней публицистике писателя мы обнаруживаем множество религиозных вопросов, волнующих М. М. Пришвина. Однако на данном этапе считать Пришвина-публициста верующим христианином не предоставляется возможным ввиду его многочисленных заблуждений в восприятии Православия, понимания Святой Троицы и фактической жизни вне Церкви. Подобную отстраненность писателя к религиозной жизни также выделяет В. А. Фатеев, отмечая, что «...постепенно он все более укреплялся в христианском мировосприятии, хотя от Церкви все еще был далек» [10, с. 280].

Однако, несмотря на отсутствие положительной динамики взглядов в ранней публицистике, исследование представляет ценность при последующем комплексном изучении всего творческого наследия М. М. Пришвина и его духовной эволюции как христианина.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Пришвин М. М.* Ранний дневник. 1905–1913. СПб.: Росток, 2007.
2. *Подоксенов А. М.* Василий Розанов в жизни, мировоззрении и творчестве Михаила Пришвина // Вопросы литературы. М., 2016. № 6.
3. *Новикова Н. В.* Забытый Пришвин: журнальные очерки начала 1910-х годов // Словесное искусство Серебряного века и Русского зарубежья в контексте эпохи («Смирновские чтения»). 2015.
4. *Пришвин М. М.* В законе отчете (Заветы. 1913. № 3. С. 57–67) // Пришвин М. М. Цвет и крест. СПб.: Росток, 2004. С. 448–456.
5. *Пришвин М. М.* Крыса (Новая земля. 1912. № 13–14. Апр. С. 10–12) // Пришвин М. М. Цвет и крест. СПб.: Росток, 2004. С. 445–448.
6. *Пришвин М. М. С. Дурьлин.* Церковь невидимого града (сказание о граде Китеже) (Русские ведомости. 1913. № 279. 4 дек. С. 7.) // Пришвин М. М. Цвет и крест. СПб.: Росток, 2004. С. 457.
7. *Розанов В. В.* Темный Лик. СПб., 1911. С. 479–522.
8. *Красников С. В.* Религиозно-нравственная проблематика в дневниках М. М. Пришвина. Сергиев Посад, 2021. С. 32–35.
9. *Кнорре Е. Ю.* Сюжет «пути в невидимый град» в творчестве М. М. Пришвина 1900–1930-х гг.: Автореферат канд. дисс. М., 2019. С. 10.
10. *Фатеев В. А.* Христианские мотивы в «Дневниках» М. М. Пришвина // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. 2018. С. 280.

УДК 93/94

**Богданов Роман Анатольевич**  
студент III курса аспирантуры МДА  
e-mail: bogdanovromanion@icloud.com

**Roman Anatolievich Bogdanov**  
student of the third year of the postgraduate MDA  
bogdanovromanion@icloud.com

**ЦИКЛ СКАЗАНИЙ О ПОСМЕРТНЫХ ЧУДЕСАХ  
В АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ,  
ПОСВЯЩЕННЫХ ПРЕПОДОБНОМУ СЕРГИЮ,  
РАДОНЕЖСКОМУ ЧУДОТВОРЦУ**

**A CYCLE OF TALES ABOUT POSTHUMOUS MIRACLES  
IN HAGIOGRAPHIC MONUMENTS DEDICATED TO ST.  
SERGIUS OF RADONEZH THE WONDERWORKER**

**Аннотация.** В предыдущих статьях были рассмотрены прижизненные чудеса и синтез монашеских традиций преподобного Сергия, что дало возможность отнести преподобного к исихастской традиции. Данная статья посвящена раскрытию жанрового канона чуда в частности и посмертным чудесам аввы Сергия в целом. Для лучшего понимания феномена чуда следует всесторонне изучить данный объект с философской, филологической и христианской точек зрения. Прибегая к различным видам изучения чуда, мы сможем более отчетливо понять как замысел бытописателя, так и сами чудеса в житии преподобного Сергия.

**Abstract.** In previous articles, the lifetime miracles and the synthesis of the monastic traditions of St. Sergius were considered, which made it possible to relate the monk to the Hesychast

tradition. This article is devoted to the disclosure of the genre canon of the miracle in particular and the posthumous miracles of Abba Sergius in general. For a better understanding of the miracle phenomenon, it is necessary to comprehensively study this object from a philosophical, philological and Christian point of view. Resorting to various types of studying the miracle, we will be able to more clearly understand both the plan of the life writer and the miracles themselves in the life of St. Sergius.

**Ключевые слова:** преподобный Сергий, концепт чуда, посмертные чудеса, видение, мистика, молитва, аскетика.

**Key words:** St. Sergius, the concept of a miracle, posthumous miracles, vision, mysticism, prayer, asceticism.

Переходя к анализу посмертного чуда, классификация Б. М. Клосса дает нам следующие сведения: в Третью Пахомиевскую редакцию включено 12 отдельных рассказов о чудесах преподобного Сергия Радонежского. Редакция 1449 года имеет в себе еще 8 рассказов, а в «Книгу о новоявленных чудесах преподобного Сергия Радонежского» входит еще 77 глав, посвященных посмертным чудесам святого (наиболее поздние из них относятся к 1654 г.). Одним из важнейших исторических и литературных источников о Смутном времени является сочинение Авраамия Палицына «История в памяти предыдущим родом», известное под названием «Сказание». Его Сказание было популярнейшим произведением о Смуте, как указывает Я. Г. Солодкин. Известно как минимум 226 его списков XVII–XVIII веков [1, с. 36–34]. Данное произведение описывает событие, охватывающее период с 1584–1618 годов, от времени восшествия на царский престол Феодора Ивановича, до заключения русско-польского мира в селе Деулино. Важную роль в сочинении сыграли видения, которые были связующими точками между сюжетными линиями

повествования. Исследователи насчитывают 18 оригинальных видений, рассказанных Авраамием. Главной темой сочинения является борьба патриотических сил с иностранными интервентами и заступничество Сергия в борьбе. Писатель в ходе повествования подводит к мысли, что благодаря Сергию была одержана победа. Повествование написано поэтическим языком.

Что же такое видения и чудо? Видения — это имманентный способ общения человека с трансцендентным миром. Ученые полагают, что видения выкристаллизовали форму народного желания, стабилизируя кризисные явления конструктивной деятельности. Данная функция видений не раскрывает всей полноты данного феномена. Ведь это не форма галлюцинации или психологического отклонения, а форма наивысшего восприятия безусловной реальности сакральной сферы. В филологическом плане видение является одной из разновидностей жанра чудес. По своей сути видения можно назвать рассказом о чуде и при этом данный жанр может существовать самостоятельно. Более того, видения могут включать в себя разножанровые элементы, такие как: похвалы, гимны, проповеди.

Чудо (*miraculum* восходит к *mirari*) — удивляться. В научном мире сложилось несколько путей в отношении к чуду и его интерпретации. Порой данные пути взаимоисключающие, как, например, богословская школа и школы, стоящие на постулатах материалистической идеологии. Порой взаимодополняющие, как богословско-философская модель построения императива понимания чуда. В контексте разбора посмертных чудес также принципиально важно филологически осмыслить литературную традицию понимания чуда и дать ему богословскую оценку.

Для исследователей вполне закономерно, что чудо — элемент структурный и жанрообразующий. Рассказ о чуде как элемент релевантный, представляет собой микрожанр — один из способов передачи церковной истории. В связи с

этим возникает несколько проблем. Во-первых, проблема реальности, историчности необычного события. Во-вторых, проблема знаковости, дополнительный смысл, который возникает в спасительности чуда. Данные проблемы можно решить, используя критерий множественности свидетельств и критерий прерывности. Так, например, евангельские чудеса можно назвать аутентичными, если они не сводятся ни к концепции иудаизма, ни к концепции раннего христианства. В научном мире прибегают еще к ряду критериев для возможно точного определения истинности чуда: критерий соответствия и критерий достаточного объяснения. Существуют смешанные критерии, одновременно и исторические, и литературные, например, критерий внутренней логики повествования. Рассказ о чуде следует отделить от категории чудесного (*mirabilis*). От категории необычного природного явления рассказ о чуде будет отличаться знаковостью и возможностью интерпретировать как Божественное вмешательство.

Рассказ о чуде ближе всего по жанрообразующей связи к агиографическому жанру, а порой неотделим от него. Так, характеризуя рассказ о чуде и жития, можно выделить их взаимодополняющую связь. Чудо, целиком вклиниваясь в житие, создает его и трансформируется под его влиянием. Ведь как в основе святости, так и в концепции чуда лежит идея связи двух миров. Житие порой неотделимо от рассказов о чуде, потому что время жития включает в себя не только годы земной жизни подвижника, но и его посмертную славу, и помощь в земных делах. Более того, рассказ о чуде может быть основным сюжетным элементом жития, на которое нанизываются исторические детали. Так, например, житие преподобного Сергия Радонежского. В свою очередь жанровые особенности жития влияют на рассказ о чуде, придавая ему историчность и изменяя перлокутивную функцию, которая заключается уже не только в спасении души, но и служит прославлению святого.

Описание чуда и видения в древности имело на слушающих

очень большой эффект, иногда больше, чем само чудо. Изучая и анализируя рассказы о чудесах и видениях, следует акцентировать внимание на данной перлокутивной функции. В рассказах о чуде зачастую происходит имитация Евангелия, когда святой уподобляется Христу, тем самым предполагается посыл к Евангелию, данное влияние получило название транстекстуального статуса рассказа о чуде.

Подводя итог всему вышесказанному, можно обобщить, что рассказ о чуде — это исторический нарратив, который с помощью критериев верифицируется и может нести в себе несколько функций. Видения могут существовать как часть рассказа о чуде и как самостоятельный жанр. Жанровые отношения жития и рассказа о чуде можно охарактеризовать как жанровую имплантацию: полностью погружаясь в житие, он его видоизменяет, при этом трансформируется сам.

Христианское осмысление чуда базируется на богословско-философском подходе, суть которого заключается в осознании мира под управлением Бога. Бог как Личность положил законы в мире, но в определенные моменты Своей волей может отменить или изменить их. Из сенсуалистических рассуждений важно осознать, что Бог творит чудеса, не преследуя цели доказать Свое бытие. Ведь как свидетельствует Гегель, «удостоверение с помощью чудес есть лишь первый, случайный образ веры. Подлинная вера покоится в духе истины» [2, с. 94]. Гегель философски объясняет, почему Господь не творит чудеса там, где нет веры. Ведь если у человека нет веры, то он в чудесном будет видеть обыденное. Так, например, когда старец Симон Азарьин готовил книгу о новоявленных чудесах преподобного Сергия, большинство чудес отказались напечатать, видя обыденное стечение обстоятельств в чудесном, и только вмешательство царя способствовало напечатанию данной книги.

Господь, даровав нам свободу, трепетно ее оберегает. Потому, — для христиан чудо от веры, а не вера от чуда. Вера, основанная на чуде, есть вынужденное согласие, а не свободное

обретение Истины. Следовательно, «значение чуда может определяться религиозно-философским мировоззрением как нарушение причинно-следственной обусловленности» [3, с. 129]. Где первично мировоззрение, а изменение физической материи вторично. Обладая определенным мировоззрением, можно рассматривать сам факт сотворения и бытия вселенной чудом. Из всего вышесказанного следует, что чудеса, которые творит Бог Сам или через Своих святых угодников, имеют символическое учительное значение. Порой чудеса могут быть совершенно, на первый взгляд, неприятны человеку, но «имеющие едино на потребу» найти самое драгоценное — душу человека.

Переходя к анализу посмертного чуда, следует отметить, что в плане содержания и тематического аспекта они весьма разнообразны и богаты.

Представляется возможным дать следующую классификацию посмертных чудес преподобного Сергия Радонежского:

- 51 — чудеса-исцеления;
- 15 — чудеса о наказании за проступок;
- 11 — чудеса об избавлении от вражеского плена;
- 6 — чудеса-избавления от потопления на море;
- 4 — чудеса-видения;
- 8 — чудеса о спасении в беде;
- 2 — чудеса о пополнении запасов пищи;
- 1 — чудо об изведении источника;
- 1 — чудо о помощи в труде;
- 1 — чудо об обретении потерянного сокровища.

Прежде всего сосредоточимся на анализе жанрово-стилистических компонентов исследуемых рассказов.

Жанрово-тематическая группа чудес-исцелений включает в себя 51 рассказ. Наиболее часто встречающейся комбинацией мотивов является: вина — наказание — помощь. В качестве примера можно привести «Чудо об архимандрите Игнатии Печерском»: архимандрит Игнатий, выходя из монастыря,



забыл поклониться гробу преподобного, за что был наказан расслаблением всего тела, но, раскаявшись и усердно молясь святому, он получил исцеление.

В чудесах-исцелениях встречаются и следующие незамысловатые комбинации мотивов: бесовское нападение — исцеление; раскаяние в согрешениях — исцеление; явление святого — исцеление.

Нарратив чудес о наказании за проступок схож с прижизненными чудесами преподобного Сергия, более развернут и насчитывает 15 чудес о наказании за проступок. В основе композиции данных рассказов лежит простая схема, выглядит она таким образом:

1. Человек совершает проступок, оскорбляя тем самым Бога и святого (например, неверие).
2. Затем следует наказание грешника (это может быть болезнь или даже смерть).
3. Далее человек раскаивается в содеянном.
4. Происходит прощение и исцеление грешника святым.

В житии преподобного Сергия изложено 6 чудес о спасении утопающих на море. Акцент следует сделать на таких видах комбинаций сюжетных мотивов, как:

— беда — чудесное видение святого во сне — чудесная помощь святого — молитва святому — чудесное спасение. Например, в «Чуде о ладье монастырской, которую избавил Господь молитвами святого» некие люди путешествовали по морю, как вдруг оно превратилось в лед, отчего корабли их поломались. Но одному юноше было такое видение: преподобный Сергий избавил их корабли от потопления, доставив их корабли в свою святую обитель. Юноша, имя которого было Иаков, передал это видение остальным. И действительно, по молитвам святого лед растаял, а путешественники успешно достигли берега. Здесь мотив беды и помощи выступают в качестве жанрообразующих;

— отправление в путешествие — потопление — чудесная помощь преподобного. «Чудо о послах, которые были спасены

на море»: в Персию должны были прибыть православные послы, но их застал сильный шторм, и им грозила смертельная опасность. Но после усердной молитвы к преподобному они были чудесным образом спасены. Жанрообразующими, таким образом, становятся мотивы беды и помощи.

Остановимся теперь на сюжетном анализе чудес преподобного Сергия, принадлежащих к жанрово-тематическому виду об избавлении от вражеского плена, где изложены вполне определенные исторические события. Сюда входят повествования, датируемые 40-ми годами XV и XVII веков, т. е. время набегов татар и поляков.

Концептуальность «исторических чудес» заключается в следующем: историзм раскрывается параллельно с традиционными агиографическими мотивами, такими как, например, явление святого; избавление от вражеского плена. При этом повествование придерживается летописного стиля (а именно, даются точные даты, имена исторических лиц, топонимика, строгая последовательность событий).

К «историческим чудесам» преподобного Сергия относятся:

- 1) «Чудо об избавлении от вражьего плена». Это событие 1442 года, связанное с набегом татар во главе с ханом Махметом.
- 2) «Чудо о помощи чудотворца Сергия Льву Афанасьевичу Плещееву», это время похода на калмыцких татар. В тексте даже указана точная дата — 2 июля 7151/1643 года. Начало XVII века — это время совершенствования военного дела на Руси, начало развития военной промышленности. Именно в данный период развития русского государства появились первые пушки с винтовой нарезкой ствола. Именно подобные пушки и показаны в чуде: «Поспешить было нельзя, потому что были с нимъ (Львом Плещеевым) государевы пушки большие и пушечные многие запасы» [4, с. 528].

В чудесах данного типа способность чудотворения преподобного и указания на его чудесную помощь играют первостепенную роль, составляя важный момент в содержательном и композиционном элементе чуда, хотя и накладывается это все на конкретный исторический план.

Ценным историческим и богословским источником является «Чудо в Латинских странах», в нем переданы настроения того времени как в общественном, так и в религиозном отношении. Здесь рассказывается о Ферраро-Флорентийском соборе 1439 года и об одном из его участников — митрополите Исидоре. Данное чудо по основным жанрообразующим мотивам — беды и чудодейственной помощи преподобного, а по сюжетообразующим — мотивам видения и пророчества, относится к жанрово-тематической группе чудес о помощи в беде.

Необычность композиции этого рассказа выделяет его из общего ряда других чудес, так как по содержанию он скорее воплощает собой картину общественно-религиозного состояния того общества, хотя базируется на классическом агиографическом мотиве «видения» святого.

Крайне символично значение «видения» в композиции рассматриваемого чуда. Оно становится здесь главным сюжетообразующим элементом, призванным подтвердить святость преподобного Сергия.

В композиционном отношении «Чуда в Латинских странах» можно говорить о двух приемах: прием «рассказ в рассказе» и прием антитезы.

Прием «рассказа в рассказе» представлен следующим образом: в основную часть рассказа о чуде, об истории Флорентийского собора помещается еще одно повествование о нелегком путешествии священника Симеона на Русь.

Прием антитезы строится на противопоставлении двух Церквей — католической и православной. Это ярко прослеживается в именовании веры: католическая названа латинской ересью, а православная же называется великой и истинной, неся в себе нравственное и духовное превосходство: «...великия земля Руская, ныне же богоразумьем украшену и явльнну въ вся конца земли, въ познание истинныя веры» [4, с. 437].

Необычна в этом повествовании и композиция образов.

Здесь идет четкое разделение главных героев (священник Симеон, Ольга, преподобный Сергей и святитель Марк Эфесский) и митрополита Исидора.

Можно выстроить и некоторые параллели в системе образов. В один ряд следует поставить следующие значимые в композиционном плане образы: православная вера, хранимая Господом — святитель Марк Эфесский (защитник православной веры) — преподобный Сергей Радонежский (заступник всего русского Православия) — священник Симеон (мученик за веру истинную).

Этим образам противопоставлен другой ряд отрицательных персонажей: силы тьмы и образ митрополита Исидора, отступника от православной веры.

И опять-таки первостепенная роль остается за преподобным Сергием. Он укрепляет в вере священника Симеона, помогает пройти через «непроходимый» вражеский город, чтобы достичь Отечества. Преподобный здесь выступает как истинный защитник земли Русской, поборник Православия: «Прослави Господь Своего угодника чудесы: не знающия его Латыньския страны да разумеют вси, коль благъ и дивенъ въ святыхъ Своихъ, в них же святыи Сергие чудный» [4, с. 438].

Что касается пространственно-временных отношений, то время и пространство представляют собой единое целое. В основе повествования лежит хронотоп «дороги», так как центральным в рассказе является мотив путешествия и несет на себе функцию сюжетной линии.

В «Чуде в Латинских странах» прослеживается еще одна важная идея, носящая политический подтекст, что: «Москва — третий Рим». Выделенная политическая теория имеет все основания на существование, так как повествование явно указывает на превалирование православной веры над католической ересью и на величие Московского княжества, призванного стать оплотом Православия после ослабления Византии.

Специфика композиции, литературные приемы, система

образов, сложные сюжетные повороты, своеобразие пространственно-временной организации — все это отделяет «Чудо в Латинских странах» от остальных.

В целом же проделанный выше анализ посмертных чудес указывает на их безусловную ценность как исторического и богословского источника. В житии преподобного Сергия Радонежского чудеса имеют значительное жанровое и тематическое разнообразие, а также весьма развитую сюжетную линию.

Таким образом, по спискам жития преподобного Сергия Радонежского, датируемым XV–XVII веками, опубликованным Б. М. Клоссом, выделяется 16 прижизненных чудес и 97 посмертных чудес этого наиболее чтимого русского святого. В композиционном отношении данные повествования поделены на жанрообразующие и сюжетообразующие мотивы и проанализированы на примере отдельных чудес. На основании выявления главного тематического жанрообразующего мотива, лежащего в основе композиции каждого рассказа, выделяются 8 разновидностей прижизненных чудес и 10 разновидностей посмертных чудес преподобного Сергия Радонежского. В чудесах выделена принципиально важная роль, которую несет на себе личность преподобного Сергия Радонежского.

Проводя сопоставительный анализ прижизненных и посмертных чудес преподобного Сергия Радонежского, можно выявить их тематическое сходство, при этом посмертные чудеса обладают наиболее развернутым сюжетом и более замысловатой композицией. Что касается системы образов, то в прижизненных чудесах основное внимание сосредоточено на личности преподобного. В посмертных же чудесах основополагающим является образ обыкновенного человека в момент несчастья и отчаяния. Из чего вытекает следующая мысль: именно через покаяние и слезную молитву человек обретает помощь святого.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Солодкин Я. Г.* Авраамий // СКИК. — 1992. — Вып. 3. Ч. 1. С. 36–44.
2. *Гегель Г. В.* Философия религии. Том II / Г. В. Гегель — М.: 1957 г. — 573 с.
3. *Мумриков Олег, иерей.* Концепция современного естествознания: Христианско-апологетический аспект / О. А. Мумриков — Сергиев Посад, 2014 г. — 703 с.
4. *Клосс Б. М.* Избранные труды. Том I. Житие Сергия Радонежского / Б. М. Клосс — М.: «Языки русской культуры», 1998 г. — 565 с.
5. *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века) / В. М. Кириллин — СПб., 2000 г. — 314 с.
6. *Палицын, Авраамий, архим.* Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря // Троицкий сборник. — 2002. — № 2. — С. 159–335.
7. *Кириллин, В. М.* Преподобный Сергей Радонежский как покровитель воинских сил России // Богослов. — 2015. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4635825.html> (дата обращения 26.04.23).

## ИСТОРИЯ

УДК 93/94

**Иерей Борис Чеканов**

старший преподаватель кафедры  
исторических и социально-философских  
дисциплин, востоковедения и теологии  
Пятигорского государственного университета  
e-mail: chekanov@pgu.ru

**Линец Сергей Иванович**

доктор исторических наук,  
профессор кафедры исторических  
и социально-философских дисциплин,  
востоковедения и теологии  
Пятигорского государственного университета  
e-mail: linets-history@yandex.ru

**Богданова Элина Николаевна**

доктор философских наук,  
профессор кафедры креативно-  
инновационного управления и права  
Пятигорского государственного университета  
e-mail: elina.bog@yandex.ru

**Priest Boris Chekanov**

Senior Lecturer of the Department of historical and socio-  
Philosophical disciplines, oriental Studies and Theology  
Pyatigorsk State University  
e-mail: chekanov@pgu.ru

**Linets Sergey Ivanovich**

Doctor of Historical Sciences,

Professor of the Department of historical  
and socio-Philosophical disciplines,  
oriental Studies and Theology  
Pyatigorsk State University  
e-mail: linets-history@yandex.ru

**Bogdanova Elina Nikolaevna**

Doctor of philosophical science,  
Professor of the Department of historical  
and socio-Philosophical disciplines,  
oriental Studies and Theology  
Pyatigorsk State University  
e-mail: elina.bog@yandex.ru

**БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ  
ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКОВНЫХ БРАТСТВ  
В СТАВРОПОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ  
В XIX ВЕКЕ — НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

**CHARITABLE ACTIVITIES OF ORTHODOX CHURCH  
BROTHERHOODS IN STAVROPOL REGION IN THE XIX  
CENTURY — EARLY XX CENTURY**

**Аннотация.** В статье исследуется вопрос появления и функционирования церковных братств в Ставропольской губернии, а также их помощь в решении проблем духовного образования, миссионерского служения, деятельности епархиальных социальных и образовательных учреждений в регионе. Также в статье показано, что церковные братства учреждались по инициативе архиереев, духовенства, гражданских властей или активных прихожан. Деятельность православных церковных братств на территории Ставропольской губернии играла существенную роль в церковной жизни региона и ока-



зывала значительную помощь в социальном, духовно-просветительском и миссионерском служении местных епархий. Деятельность церковных братств в регионе позволяла Церкви для успеха социального служения помимо деятельности епархии и духовенства использовать очень важный ресурс в самой себе, а именно мирян, занимающих активную социальную позицию и приверженность православной вере.

**Abstract.** The article analyzes the problem of the appearance and functioning of church brotherhoods in the Stavropol region, and their assistance in solving the problems of spiritual education, missionary service, and the activities of diocesan social and educational institutions in the region. In the article is also showed that church brotherhoods were established on the initiative of bishops, clergy, civil authorities or active parishioners. The activities of Orthodox church brotherhoods in the territory of the Stavropol region played a significant role in the church life of the region and provided significant assistance in the social, spiritual, educational and missionary service of local dioceses. The activities of the church brotherhoods in the region allowed the church, in addition to the activities of the diocese and the clergy, to use a very important resource in itself, namely the laity, who take an active social position and adhere to the Orthodox faith, for the success of social service.

**Ключевые слова:** церковные братства, Ставропольская губерния, Церковь, социальное служение, бесплатная столовая, убежище для бесприютных детей, дом для беспомощных.

**Key words:** Church brotherhoods, Stavropol region, church, social service, free canteen, children's home, home for the helpless.

Основное распространение церковных братств в стране было связано с изданным 8 мая 1864 года правительством империи положения «О правилах для учреждения православных церковных братств». После этого церковные братства стали

открываться в различных частях Российской империи и к 1893 году их количество уже составляло в стране 159 братств. Впрочем, из них благотворительной деятельностью занималось только 70 братств [4, с. 11–12].

Прочие братства имели миссионерскую и религиозно-просветительскую направленность. При этом все же справедливо отметить, что даже при миссионерской и просветительской ориентации некоторых братств социальные и благотворительные функции прослеживались и у них. Так, миссионерские и религиозно-просветительские братства оказывали материальную поддержку принявшим православную веру, оказывали поддержку открываемым ими церковно-приходским школам, вели антиалкогольную работу среди населения и так далее. Благотворительные братства занимались преимущественно социальным служением через открытие приютов, богаделен, бесплатных столовых и прочего.

В целом церковные братства помогали на епархиальном уровне решать проблемы духовного образования, миссионерского служения, деятельности епархиальных социальных и образовательных учреждений, материальной помощи приходам и духовенству.

Как правило, церковные братства учреждались по инициативе архиереев, духовенства, гражданских властей или активными прихожанами. При этом в самой работе церковных братств усиливалась роль мирян. Согласно общим правилам церковных братств среди их членов могли быть люди православного вероисповедания разных званий и сословий в своей деятельности в братстве служащих нуждам и пользе Православной Церкви [3, с. 104].

Состав церковных братств чаще всего состоял из учредителей; пожизненных и почетных членов; членов, которые жертвовали регулярные членские взносы в братство; членов-соперников, не вносивших членских взносов в братство, но служивших ему делом, примером своей жизни или печатным и устным словом в осуществлении задач братства.

Финансовый капитал братств складывался из членских взносов, пожертвований, доходов с процентных начислений и других источников. Денежные средства, аккумулируемые братствами, расходовались на миссионерские, благотворительные и духовно-просветительские цели. Оставшийся же капитал братств хранился в банках в государственных процентных бумагах [3, с. 103].

Инициаторами создания братств выступали архиереи, приходские священники, гражданские власти или сами прихожане. В 1873 году в Ставрополе было основано Св.-Андреевское братство.

Деятельность Свято-Андреевского братства не ограничивалась только организацией внебогослужебных собраний. Когда в епархии стали открываться церковно-приходские школы, братство направило своих членов в эти учебные заведения. Свою же школу, где бесплатно обучались дети жителей города, братство отдало в распоряжение правления семинарии. Школа содержалась на средства братства. Воспитанники семинарии как бы проходили в ней «педагогическую практику», готовясь к будущему своему служению в качестве руководителей и строителей церковно-приходских школ. Братство снабжало школы учебниками и учебными пособиями, устраивало школы в беднейших приходах. По инициативе Андреевского братства в 1873 году вблизи калмыцких кочевий была основана в с. Дербетовке школа. Под его попечение была взята школа в с. Большая Джалга, а для обучения калмыков были установлены стипендии [2, с. 138].

Преосвященный епископ Владимир управлял кафедрой в 1886–1889 годах. Однако за столь короткое время его архипастырская деятельность была на редкость широка и разнообразна, оставив следы во многих сторонах епархиальной жизни. В 1888 году к торжественной дате 900-летия Крещения Руси в Ставрополе при Андреевском архиерейском подворье был построен храм Св. Владимира с уникальным иконостасом, в котором почти все иконы были писаны с образов X века.

Большую благотворительную деятельность развернуло учрежденное по инициативе владыки братство Св. Владимира.

11 мая 1890 года епископ Ставропольский и Екатеринодарский Евгений утверждает устав Ставропольского православного братства Св. равноапостольного князя Владимира.

Андреевское и Владимирское братства были наиболее крупными в Кавказской епархии. В 1893 году произошло их объединение для упрощения помощи малоимущим. Отныне материальная и духовная благотворительность объединенного Св. Владимирско-Андреевского братства распространилась на всю епархию [8, с. 39].

В состав братства входила бесплатная столовая, убежище для бесприютных детей, дом для беспомощных.

Бесплатная столовая была торжественно открыта 15 апреля в 1-й день Св. Пасхи, она насытила только за период с 24 апреля по 10 мая 1888 года благотворительными обедами 1708 человек, из них 1066 мужчин, 453 женщины и 186 детей. Столовая была рассчитана на 100 человек [5, с. 438].

Столовая была помещена в колокольне (сейчас колокольня Андреевского кафедрального собора). По указу епископа Владимира под кухню для столовой был отдан флигель в нескольких саженьях от колокольни. В кухне готовилась пища как для проходящих в столовую нищих бедняков, так и для живущих в убежище детей (приют для сирот, учрежденный братством), которых вскоре оказалось до 50 человек, а с живущими в приюте для взрослых — до 70-ти.

Из кухни в приют пища носилась в ушатах, причем идти надо было через гору. Это было неудобно делать летом, а зимой тем более. К тому же заведующая столовой заведовала и детским приютом. Ей приходилось ходить между кухней, кладовой, помещенной также в колокольне, и столовой, что было для нее неудобным. Затруднения возникали и с доставкой воды на кухню снизу на гору. В июле 1889 года по распоряжению генерал-губернатора воду доставляла пожарная команда, за что иногда получала от братства по 5 рублей [7, с. 211].

Оказалось, что и для бедняков взбираться на соборную гору и тяжело, и далеко. Большинство из них обитало в нижней части города. Приняв все это во внимание, преосвященный Евгений решил устроить столовую с кухней в подвальном помещении дома, занимаемого детским приютом. С 9 мая 1890 года начались обеды в новой столовой.

Обед бывал в 12 часов дня, а в воскресные дни несколько позже, по окончании поздней Литургии в соборе. Каждому обедающему позволялось брать пищу, сколько пожелает, также можно было брать пищу и на дом [10, с. 570]. Обед начинался и заканчивался общим пением молитв. Полагалось религиозно-нравственное чтение во время обеда [7, с. 212].

Вход в столовую был открыт для всех. Понятно, что вместе с бедняками могут пользоваться обедами лица, частью не нуждающиеся в них, частью не заслуживающие помощи по своим нравственным качествам. Случайных посетителей из деревень и богомольцев, о которых сказано выше, было немного; они разносили добрую молву о столовой. Между самими учредителями бесплатной столовой и членами совета братства возникла мысль о необходимости делать разбор обедающих. Н. И. Алафузов на заседании совета 12 января 1890 года заявил, что необходимо проверить положение обедающих в столовой и выдавать билеты истинно нуждающимся. И совет постановил «проверить положение обедающих чрез приходских старост и выдавать им билеты на право посещать бесплатную столовую, не возбраняя и вход без билетов, предоставив это усмотрению заведующей» [7, с. 214].

Число отпускаемых обедов всегда изменялось. За 1901 год всего было отпущено 47473 обедов, а в 1900 году было отпущено 48534.

В бесплатную столовую с самого ее открытия вместе со стариками и болезненными мужчинами и женщинами начали являться и дети — бездомные, сироты, питавшиеся подаяниями на улицах, около храмов. Дать приют этим несчастным и тем избавить их от горькой участи и очистить город от неотвяз-

ных уличных попрошайек для учредителей столовой казалось делом не только возможным, но и легко выполнимым. «При 100 обедающих в столовой взрослых легко можно прокормить 25 детей», — заявлял Г. Н. Прозрителев. Следовательно, нужно было только помещение.

15 июля 1888 года праздновалась память св. кн. Владимира и 900-летие Крещения Руси, а 17 июля 1888 года состоялось торжественное освящение и открытие епископом Кавказским и Екатеринодарским Владимиром «убежища для бесприютных детей» [1, с. 181].

Заведование убежищем (приютом) само собой вошло в обязанности заведующей столовой, гражданки Янченко. Ей предоставлено в приюте заведовать как хозяйственной, так и учебно-воспитательной частью. Приют поместился в бывшем доме Павлова, принадлежавшем благотворительному обществу Св. Александры, а потом — братству Св. Владимира. благотворительное общество для убежища отдало бесплатно в нижнем этаже дома две комнаты и комнату во флигеле. В первый раз поступило 10 детей: 8 мальчиков и 2 девочки. Ни кладовой, ни сарая не было. Прочие помещения дома заняты были множеством самых разнородных обитателей. Здесь была ремесленная управа, камера мирового судьи, портняжная мастерская, несколько семейств квартирантов. Многолюдность и теснота везде давали о себе знать. Между тем число их быстро увеличивалось, в октябре их было уже 27. В двух комнатах эти 27 детей проводили все время, учились, спали, играли. Девочки спали отдельно во флигеле, но весь день были с мальчиками. Обедать и ужинать ходили сначала в колокольню, но начавшиеся холода и отсутствие теплой одежды заставили носить пищу в убежище.

В марте братством был арендован весь верхний этаж с платой по 15 рублей в месяц. Прочие помещения братство уже от себя отдавало в аренду ремесленной управе и мировому судье за 13 рублей.

Таковы были первые шаги убежища, но прием детей про-

должался. Дом, в котором поместилось убежище, поступил на продажу. 20 сентября 1889 года государь император пожертвовал на приобретение братством каменного двухэтажного дома с пристройками и землей 4300 руб. серебром, о чем поступило сообщение из Св. Синода на имя Преосвященного от 25 октября 1889 года [6, с. 311].

Воодушевленное прекрасной идеей уничтожения в Ставрополе уличного нищенства вообще и в частности нищенства детей, при полном всеобщем сочувствии к такому благову начинанию и надежде на пожертвования как от города, так и от частных лиц, братство сначала не думало ограничивать число принимаемых в убежище детей. Но 13 июля 1889 года было постановлено принимать детей до 100 человек: 30 девочек и 70 мальчиков. В начале 1890 года вследствие очевидного недостатка средств и помещений совет признал необходимым еще ограничить прием детей в приют. Постановили содержать не более 50 детей [10, с. 573].

Воспитательный персонал весь заключался в одной особе — в Анастасии Григорьевне Янченко, всецело посвятившей себя этому святому делу. При ней были только два работника: мужчина для присмотра за мальчиками и женщина для присмотра за девочками, в обязанности которых входило ночевать с детьми в спальнях, бывать с ними вместе на молитве, в церкви, в столовой, сопровождать на прогулке, в баню и вообще быть неотлучно при детях, а также присматривать за гардеробом и чистотой. Общество малюток из 50 человек для постороннего наблюдателя представляло редкое явление готовности помогать друг другу и беззаветной привязанности к заведующей.

Вставали дети в 5 часов, затем после одевания, уборки постели и прочего следовала молитва и завтрак. С 8 до 12 часов шли занятия, до 2-х отдыхали. С 2-х до 4-х занимались рукоделием. В 5-й и 6-той час пили чай и отдыхали. В 7-й и 8-й час занимались рукоделием и чтением, в 8 часов была молитва и в 9 отход ко сну. В праздничные дни время после богослужения дети проводили в играх, прогулках и чтении книг [7, с. 220].

Мебель, кровати, скамьи, постельные принадлежности приобретались постепенно, большей частью из продававшихся в гимназиях, как уже отслужившие свой срок, затем чинились и поступали в дело. В 1890 году для всех устроили железные койки и необходимое количество парт. Взамен обветшавших матрацев положили в 1890 году вдвое сложенные хорошие белые войлоки.

С открытием убежища, как уже было сказано, обучение приняла на себя заведующая. Впоследствии приглашались и назначались в помощь ей разные законоучители из диаконов и псаломщиков. Но они, занятые своими прямыми обязанностями, не вели и не могли вести дела регулярно и исправно. За отсутствием приглашаемых учителей их обязанности исполняла заведующая. Программа принята была приходским училищем с разделением всех на младших и старших. В 1890 году преосвященный Евгений признал возможным приурочить школу убежища к церковноприходской и подчинить ее наблюдению и руководству к епархиально-училищному совету. Постоянный при убежище учитель иподиакон поставлен был в зависимость от училищного совета, от которого получал вознаграждение, 300 рублей. Малолетние и совершенно неграмотные составляли младшую группу, с ними занималась заведующая и получала от училищного совета 120 рублей.

В 1889 году была открыта сапожная мастерская для обучения призываемых детей сапожному и башмачному ремеслу. Всеми необходимыми инструментами мастерская была снабжена в достаточной мере, имелись для заготовок и строчек две швейные машины [7, с. 221].

Сапожному мастерству обучались 14 мальчиков в возрасте от 7 до 17 лет [9, с. 516]. Потребности убежища и дома беспомощных удовлетворялись мастерской без особых затруднений. Мастерская оказывала помощь, с разрешения Преосвященного, и другим крайне бедным людям выдачей новой обуви и починкой старой [10, с. 577].

При убежище существовала также столярная мастерская,



открытая в 1891 году. Помещалась она в одной довольно просторной комнате. Инструментов в мастерской было достаточно, так, в 1897 году было выписано инструментов на 195 рублей 6 копеек. Мастерская располагала 7-ю верстаками и одним токарным станком. Обучалось мастерству 12 мальчиков от 8 до 15 лет. Успехи мальчиков были удовлетворительными, и мастерская выполняла все столярные работы, нужные для учреждений братства, принимая даже частные заказы [9, с. 518].

С 1893 года в убежище действовала переплетная мастерская. Мастерская была снабжена необходимейшими машинами, шрифтами и инструментами. Кроме того, для лучшего ознакомления детей с мастерством при мастерской имелось книжное руководство по ремеслу. Обучалось около 12 детей в возрасте от 9 до 15 лет. Выполнялись работы по переплету как для епархиальных нужд, так и для других заказчиков. В 1901 году мастерская выполняла заказы исключительно для заказчиков со стороны и главным образом для Губернской типографии [9, с. 519].

Шитье и вышивание, а также вязание чулок и прочих изделий производились также всеми детьми под руководством заведующей. Было две швейных машинки, и приглашалась за 15 рублей в месяц закройщица, но она не оправдала ожиданий. Изредка для этих целей приглашали из женского монастыря монахиню [7, с. 221].

Чтобы обеспечить детей хорошей пищей и приучить их к труду, в приюте возделывали огород. Принадлежащий собору пустырь, примыкавший к соборной площади и заваленный мусором и отбросами, в 1889 году был расчищен, обработан и превращен в великолепный огород трудами бедняков, питавшихся в бесплатной столовой. Огород был засажен картофелем для столовой и убежища [7, с. 222].

Все дети обучались пению. Первоначально обучение церковному пению производилось с голоса соборным псаломщиком, а детские песни разучивала с детьми заведующая. В 1890 году

началось обучение мальчиков по нотам регентом архиерейского хора. Вместе с ним 18 мальчиков стали петь в хоре. В дальнейшем по распоряжению Преосвященного и девочки стали знакомиться с нотами, изучать церковное пение под руководством особого учителя. Участие мальчиков в архиерейском хоре дало архиерейскому домоправителю основание одевать мальчиков и отапливать убежище.

В целом убежище по своей внутренней постановке, по разумному порядку, заведенному и поддерживаемому в нем, по образцовому воспитательному духу и направлению, господствующему в нем, было учреждение, заслуживающее полного внимания общества.

Еще одним примером заботы о детях являлась «детская касса». Касса была учреждена одновременно с основанием приюта. Посетители убежища и родственники детей, находившихся в нем, иногда давали им на руки немного денег. В эту же кассу поступали деньги, получаемые детьми за участие в архиерейском хоре. Дети добровольно передавали деньги на хранение заведующей. По решению Совета была заведена книга для записывания таких денег, а сами деньги отдавались для роста на именные детские книжки в сберегательные кассы Государственного банка. В 1891 году в кассе имелось около 300 рублей [7, с. 228]. Когда дети выбывали из убежища, то им выдавались эти сберегательные книжки. В 1901 году было выдано сбережений на сумму 282 руб. 37 коп. и положено в банк 162 рублей [9, с. 521].

Братство в первые дни своего существования предпринимало попытки устроить дневное и ночное убежища для бедняков, не имеющих определенного места жительства. Сначала позволено было обедавшим в бесплатной столовой в колокольне проводить в ней остаток дня. Но с открытием убежища для детей это заведение перенесли в свечной склад. Там были поставлены нары и некоторое время там жили разного рода бездомные [7, с. 228].

22 мая 1889 года городская управа уведомила, что уступает

дом с постройками и прилегающим к ним пустырем в пользование братства на все время, пока будет существовать приют для нищих. Ремонт здания братство обязалось производить за свой счет. Здание оказалось полуразрушенным, поэтому совет решил отложить открытие дома для беспомощных. Ремонт, по предварительным расчетам, должен был обойтись в 600 рублей. 26 ноября 1889 года произошло торжественное открытие приюта в присутствии епископа и представителей города [7, с. 224].

В конце 1895 года при доме устроена была молельная комната для призреваемых, не способных по болезни и дряхлости посещать приходскую церковь. Накануне воскресных и праздничных дней в молельне обыкновенно совершалось одним из иеромонахов Крестовой церкви всенощное бдение [9, с. 523].

Сначала планировалось поселить в приюте 25 человек преклонного возраста. По распоряжению преосвященного Владимира назначена заведующей домом беспомощных (приюта) учитель Елена Николаевна Безпалова, с окладом 20 рублей в месяц. Ставропольское губернское правление 29 декабря 1889 года уведомило совет, что губернатор признал необходимым усилить пост при полицейской будке на Варваринской площади еще одним городовым с тем, чтобы с этого поста можно было посылать городского в приют для его охраны в ночное время, и в случае надобности. Для приюта пошили 15 мужских и 10 женских халатов из темно-желтого сукна, 25 одеял из серого солдатского сукна на парусиновой подкладке, 10 женских сорочек из солдатской парусины, 15 мужских рубах и 15 подштанников. На это понадобилось 300 рублей.

В 1902 году в приюте постоянно проживало на полном содержании братства от 36 до 38 престарелых бедняков. От Ставропольской городской думы в помощь братству в 1902 году было выдано 300 рублей на содержание дома для беспомощных. 400 рублей дума выделила на содержание 10 человек престарелых — городских стипендиатов, и 200 рублей на содержание детского приюта. Всего было выделено 998 рублей 95 копеек [11, с. 639].

В 1902 году заведовала приютом вдова священника А. И. Зимовнова. Ее зарплата составляла 10 рублей в месяц (при бесплатной квартире, прислуге, столе, отоплении, освещении). В учреждении были особый сторож, который еще исполнял обязанности дворника и рассыльного, с зарплатой 7 руб. в месяц; надзирательница за больными (5–6 рублей в месяц) и кухарка (5–6 рублей в месяц). Надзирательница и кухарка стирали белье для призреваемых [11, с. 639].

Одежда и белье шились самими призреваемыми, ими же вязались и чулки. Обувь изготавливалась в сапожной мастерской убежища для бесприютных детей. Некоторые вещи из верхней одежды покупались в готовом виде. Содержание призреваемых в этом отношении было удовлетворительным.

Грамотным из числа насельников приюта выдавались книги для чтения из братской библиотеки. Часто книги читались и вслух для всех присутствующих кем-либо грамотным.

При самом открытии приюта совет братства признал возможным в одной из свободных комнат открыть приходскую школу. Задавшись целью с самого начала своего существования открывать всевозможные благотворительные учреждения, братство не могло не заметить крайнего недостатка школ в обширном Варваринском приходе. Как уже было сказано ранее, учителем при приютской школе была гражданка Беспалова. Закон Божий преподавал причт Варваринской церкви. В 1890 году по распоряжению преосвященного Евгения эта школа была передана в ведение епархиального училищного совета. Учительницей была назначена окончившая курс в епархиальном женском училище гражданка Беликова. Ее зарплата составляла 240 рублей в год и выделялась из средств училищного совета. В конце 90-х годов заведующую домом гражданку Беспалову, уволенную по прошению, заменила гражданка Евсюкова, изъявившая желание наблюдать за домом и за призреваемыми в нем бесплатно.

Итак, как видно, деятельность церковных братств на территории Ставропольской губернии качественно дополняла мис-

сионерскую, просветительскую и социальную деятельность Церкви в регионе, проявляющуюся в активной работе епархий, епархиальных учреждений, приходов и духовенства.

Таким образом, деятельность церковных братств в Ставропольской губернии позволяла Церкви для успеха своей проповеди помимо деятельности епархии и духовенства использовать очень важный ресурс в самой себе, а именно мирян, занимающих активную социальную позицию и приверженность православной вере.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Беликов Г. А.* Ставрополь — врата Кавказа. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1997. 349 с.

2. *Геден (Докукин), митр.* История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. Пятигорск: Наука, 1992. 192 с.

3. *Колесник Л. Л.* Духовно-просветительская деятельность Русской Православной Церкви в пореформенный период (на материалах юга России). Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Славянск-на-Кубани: Московский педагогический государственный университет, 2007. 215 с.

4. *Папков А. А.* Церковные братства: Крат. стат. очерк о положении церк. братств к началу 1893 года. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1893. 146 с.

5. Ставропольские Епархиальные ведомости 1888. № 10.

6. Ставропольские Епархиальные ведомости 1889. № 6.

7. Ставропольские Епархиальные ведомости. 1891. № 20.

8. Ставропольские Епархиальные Ведомости. 1893. № 2.

9. Ставропольские Епархиальные ведомости. 1902. № 9.

10. Ставропольские Епархиальные ведомости 1903. № 10.

11. Ставропольские Епархиальные ведомости 1903. № 11.

УДК 908

**Диакон Иван Анатолиевич Черных**  
студент III курса аспирантуры СПбДА  
e-mail: L123-49D@yandex.ru

**Deacon Ivan Anatolyevich Chernykh**  
third-year postgraduate student of SPbDA  
e-mail: L123-49D@yandex.ru

**ЗАКОН БОЖИЙ В МАТЕРИАЛАХ МОСКОВСКИХ  
ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ ЗА 1869–1879 ГГ.**

**THE LAW OF GOD IN THE MATERIALS OF THE MOSCOW  
DIOCESAN GAZETTE FOR 1869–1879**

**Аннотация.** Существует достаточное количество статей и работ, посвященных учебному предмету «Закон Божий» в до-революционной России. Они охватывают такие темы, как преподавание дисциплины, проблемы при обучении детей в начальных и средних школах, гимназиях. Однако мы не встретим анализа учебников и публикаций по Закону Божию в отечественной литературе, как и примеров изучения епархиальных ведомостей в качестве источника знаний по предмету Закон Божий. В этой статье сравниваются принципы построения повествования учебников по Закону Божию с повествованием о нем в местном печатном издании. Представленная статья опирается на изучение Московских епархиальных ведомостей как средства ознакомления читателей с Законом Божиим.

**Abstract.** There are a sufficient number of articles and works devoted to the subject «Law of God» in pre-revolutionary Russia. They cover topics such as teaching discipline, problems in teaching children in primary and secondary schools, gymnasiums. However,

we will not find an analysis of textbooks and publications on the Law of God in Russian literature, as well as examples of the study of diocesan records as a source of knowledge on the subject of the Law of God. This article compares the storytelling principles of textbooks on the Law of God with the story of it in a local print publication. The presented article is based on the study of the Moscow Diocesan Gazette as a means of acquainting readers with the Law of God.

**Ключевые слова:** Закон Божий, Московские епархиальные ведомости, учебники, учебные пособия, методика Закона Божия, законоучитель.

**Key words:** Law of God, Moscow Diocesan Gazette, textbooks, teaching aids, methodology of the Law of God, teacher of the law.

Преподавание Закона Божия имело большое значение в до-революционной России. Одной из ярких причин такого положения вещей служил постулат русского самодержавия о божественном происхождении власти. Поэтому именно распространение православной веры считалось одной из функций православной династии. Эту задачу выполнял Святейший Синод, выступая в качестве редактора и цензора учебной литературы.

Предмет «Закон Божий» посвящен преподаванию нескольких разделов: Священная история Ветхого и Нового Завета, катехизис, учение о богослужении, изучение молитв. Помимо этого, сюда можно включить изучение постов, православных праздников и других элементов (иконы, традиции, церковное предание и т. п.). Так, учебник протоиерея Димитрия Падалки для седьмого курса гимназий рассматривает множество тем. А именно: понятие о религии, влияние христианства на мировую историю, учение о Боге, догматическое богословие и прочее [16, с. 247-250]. Поэтому и объем учебника для учеников гимназий оказывается огромным. В более широком смысле

Законом Божиим можно назвать и проповедь священника к народу, равно как и любое христианское поучение.

Ввиду невозможности создать громоздкий труд для детей начальной и средней школы, который был бы для родителей из крестьянских семей довольно дорогим приобретением, в отличие от гимназического курса, авторы ограничивались преподаванием основных разделов с добавлением второстепенных элементов по своему усмотрению. Некоторые авторы принимали решение о написании нескольких учебников для параллельных школьных классов с подачей учащимся более полного материала. Все учебники объединялись следованию программ по предмету, которые предлагались Святейшим Синодом для ознакомления авторами-законоучителями и преподавателями-законоучителями.

Не менее важным источником по Закону Божию, хотя и в меньших масштабах, выступают епархиальные ведомости, освещающие церковную жизнь определенной епархии. Ведомости, в отличие от учебников для школы, предлагались читателям один раз в неделю либо один-два раза в месяц. Конечно, учебники имеют большую образовательную направленность в отличие от статьи в журнале, однако даже для таких взрослых читателей, как активные или неактивные прихожане Русской Православной Церкви, ознакомление с православным вероучением имело для них христианское значение в повседневной жизни.

Московские епархиальные ведомости издавались с 1869 года. С этого времени в печати начинают появляться сведения по Закону Божию из неосновных разделов учебного предмета. К примеру, за десятилетие с 1869 по 1879 г. к таким темам относятся беседы в неделю о мытаре и фарисее в неофициальной части в разделе «Воскресные беседы» в ведомостях за 1871 год [3, с. 146-147]. Также к второстепенным разделам Закона Божия можно отнести беседы на церковные праздники и жития святых в 1872 году, беседы на православные праздники календарного года в 1877 году и беседы на жития святых в 1879 году.



Как указано в названии статьи, здесь будут рассмотрены Московские епархиальные ведомости за декаду с 1869 по 1879 год.

Ведомости за 1871 год содержат в себе исторический отдел, повествующий о житиях святых, таких, как, к примеру, жизнеописание равноапостольных Кирилла и Мефодия [4, с. 174], а также беседы о праздниках, которые представляют собой перевод евангельского текста с дополнениями автора статьи. Например, следующие слова говорит автор воскресных бесед, ссылаясь на двенадцатый праздник Входа Господня в Иерусалим: «Какое величественное зрелище представилось, когда народ с вайями в руках встретил своего Господа... Радость всех о Царе, преданность Ему казались самыми глубокими и искренними» [2, с. 94]. Здесь четко прослеживается параллель с тем, что слово «царь» в этом отрывке можно соотнести с правящим на тот момент императором Александром II, что позволило подчеркнуть ту же преданность российских подданных по отношению к правителю, какую испытывали встречающие Господа жители Иудеи по отношению к Мессии.

Сведения об упомянутых житиях святых мы можем встретить и у законоучителя — священника Феодора Миткевича в его «Истории христианской Православной Церкви», в параграфе, посвященном святому Николаю Чудотворцу и в других параграфах [13, с. 46.]. Повествование о жизни праведных людей не относится к основному разделу предмета Закон Божий, так как к основным темам и разделам предмета традиционно относят Священную историю Ветхого и Нового Завета, катехизис — это теоретические части, и учение о богослужении и изучение молитв — практические элементы Закона Божия. Однако вместе со Священной историей учащимся преподавалась и история христианской Церкви, в которую можно включить и жития христианских святых.

Также стоит отметить, что, в сравнении с ведомостями, среди учебников встречается литература, насыщенная иллюстрациями для детей. Так, в учебнике Н. Т. Михайлова параграф, посвященный событию Благовещения, украшен картиной с

фигурами архангела Гавриила и Пресвятой Девы Марии [14, с. 13]. Это показывает, что уже в конце XIX — в начале XX века современники видели связь между обычным запоминанием информации через текст и напечатанными рядом со словами картинками.

Ведомости за 1872 год принесли читателям сведения из житий святых, а также рассказы о праздниках и поучения на различные темы. Так, в поучении о радости воскресения Господня протоиерея Александра Терновского, автор подытоживает: «Ибо что иное есть Пасха наша? Не победа ли неба над областью ада, не торжество ли света над князем тьмы? Не для того ли Христос умер и воскрес, чтобы мы, умерши греху, жили для Бога? Итак, на что же будет походить празднование наше, если... вне церкви будем в то же время раболепствовать греху?... Да не будет же сего, братие!» [6, с. 88]. Далее в этом же году можно встретить статьи о поминовении усопших, о посте и покаянии, о ветхозаветных праотцах, о церковном облачении, о церковнославянском языке и другие.

Рассказы о праздниках также встречаются в учебниках по Закону Божию. Для сравнения приведем книгу священника И. Виноградова для детей начальной народной школы. Так, рассказ для детей о празднике Рождества Пресвятой Богородицы занимает менее половины страницы, после чего автор помещает тропарь праздника на церковнославянском языке, но с русским шрифтом [11, с. 25]. В другой книге законоучителя отца Александра Введенского сведения о праздниках ограничиваются помещением тропарей праздников на русском и церковнославянском языках с переводом сложных слов. Здесь автор принял решение отказаться от комментариев и объяснений значения праздников.

В ведомостях же, как и в журналах за предыдущие годы, к примеру, повествование о Благовещении Пресвятой Богородицы ведется в простом проповедническом стиле, со ссылкой на отрывок из евангелия от Луки. Так, автор пишет следующее: «Итак — усердие к слову Божию, глубочайшее смирение,

способность владеть мыслями в трудные минуты, необыкновенная чистота сердца, живая вера, пламенная любовь и самоотверженная преданность Богу — вот те великие качества духа, которые открывает в Препоблагословенной Деве небесный посланник, благовествуя ей великую тайну воплощения от Нее Бога Слова!» [5, с. 52].

В отличие от учебника, ведомости ограничены объемом каждого отдельно взятого раздела. Поэтому события Священной истории преподаются читателям в небольших статьях в ведомостях за 1873 год, составленных в вольном стиле, приближенному к проповеди либо рассказу. Для удобства статьи имеют цитаты из Библии, отсылающие к оригинальному тексту, а также ссылки на новозаветные книги [7, с. 4], [8, с. 13]. К примеру, в учебнике Б. И. Гладкова автор лишь цитирует Библию, выделяя текст жирным шрифтом, без отсылки к источнику. Здесь автор принял такое решение, видимо, исходя из той аудитории, к которой обращается этот учебник — это народ и народные школы. Поэтому весь учебник имеет форму простого рассказа с выделением цитат из Библии [12, с. 23—90]. Статьи же ведомостей наполнены отсылками к священным текстам; также первые не имеют подстрочных ссылок, которые могут встречаться в учебниках.

В другом учебнике, под авторством священника Михаила Соколова «Закон Божий для детей младшего возраста», изданного в 1885 году, также встречаются ссылки на Священное Писание [17, с. 7]. Однако если в ведомостях повествование с момента сотворения Адама до призвания Моисея занимает статьи с № 1 по № 49 (1 января — 2 декабря 1873 года), то отец Михаил может себе позволить уместить в одной книге историю Ветхого и Нового Завета, разъяснение Символа веры, темы о Литургии, рисунки и таблицы. Ввиду вышесказанного, объем печатного материала является отличительной чертой учебников и ведомостей.

В ведомостях за следующий 1874 год редакция выпустила воскресные беседы, посвященные Священной истории Нового Завета, поста́м, сотериологии, Иисусу Христу и церковным

таинствам. Помимо Священной истории остальные элементы также присущи преподаванию Закона Божия. В учебниках встречаются сведения о постах и объяснения таинств, которые, по обычаю, помещались после изучения молитв или Символа веры. Так, учебник священника Александра Введенского «Закон Божий» для народных школ и приготовительных классов средних учебных заведений имеет разделы, посвященные постам и таинствам [1, с. 183, 200]. Так как учебник предназначен для учащихся школ, то и повествование также построено простым языком.

Цикл статей о заповедях Моисея, посвященных взаимоотношениям между людьми, ожидал читателей в 1876 году. Здесь каждая заповедь занимала от 3 до 12 статей журнала в 51 номере. Вот что указано в воскресной беседе, посвященной браку: «Брак соединяет мужа и жену в одну плоть; брак назначен для рождения и христианского воспитания детей; брак христианский требует от супругов умеренности и воздержности, чтобы удобнее было им укротить в себе чувственную страсть. Все это разрушается тогда, когда супруги не сохраняют супружеской верности, будет ли виновно в том одно из лиц супружеских или оба» [9, с. 165]. В остальных статьях этого года говорят о взаимоотношениях людей в семье и в обществе; также стоит упомянуть о статьях про взаимоотношения людей с государством. Вот какие слова мы можем прочесть в беседе, посвященной пятой заповеди о почитании родителей: «Исполняя заповедь повиновения властям гражданским и оказывая полное уважение к исходящим от них законам, христианин тем более должен помнить и исполнить свои обязанности в отношении к его властям духовным... строги бывают наказания за нарушение законов гражданских... ужасны будут и вечны наказания за пренебрежение законами жизни духовной...» [10, с. 36]. Автор статьи напоминает читателю о подчинении двум властям; о важности соблюдения правил, регулирующих жизнь общества и Церкви.

О заповедях рассказывается в большинстве изученных нами

книг, однако не везде заповедям уделяется такое внимание, как в ведомостях. Так, в книге священника Н. Т. Михайлова 10 заповедей Моисея приводятся учащимся церковно-приходских школ и начальных училищ курсивом без комментариев. Такая краткость, видимо, связана с тем, что первая часть учебника написана для приходских школ, а во второй части для начальных училищ мы можем встретить уже развернутое объяснение заповедей Моисея с примечаниями автора и вопросами для учащихся [14, с. 30-31, 165-175]. С точки зрения итогового объема статей в ведомостях, они более полно раскрывают смысл заповедей Моисея, регулирующих взаимоотношения людей между собой.

Ведомости за 1877 год изобилуют рассказами о притчах и изречениях, сказанных Иисусом Христом народу с толкованием Его слов. Если сравнивать эту тематику с теми главами, которые мы можем встретить в учебниках по Закону Божию, то не все книги рассматривали притчи Спасителя предметно, с выделением их в отдельные параграфы. Одним из учебников, который рассматривает притчи и учение Христа, является Закон Божий Василия Михайловского в двух книгах. Во второй книге в одном из трех разделов автор говорит о притчах Христа. Здесь рассказ напечатан в виде перевода Евангелия на русский язык. Так, к примеру, дается притча о званых на вечерю из Евангелия от Луки, в конце перевода которой автор делает небольшой вывод по приведенному тексту: «...Так бывает во все времена с тем, кто собирает сокровища для себя или морит себя, или живет в свое удовольствие, а не богатеет в Бога, живет не ради славы Божией и пользы ближнего» [15, с. 41-42]. Еще одним отличием ведомостей от учебников по Закону Божию является отсутствие дидактических элементов, в данном случае — вопросов к читателям.

Как и в случае с заповедями в ведомостях за 1876 год, стоит отметить, что если смотреть на все статьи, изданные в этот год, то из статей может получиться неплохой раздел в отдельном учебнике, а возможно, и учебник по Закону Божию объ-

емом до 50 страниц текста. Ни один из учебников по Закону Божию не может похвастаться таким объемом, который был бы посвящен только притчам Христа или заповедям Моисея, так как учебник раскрывает множество тем сразу, а статьи в ведомостях фокусируют внимание читателя на определенной теме в течение года.

Притчи и изречения Спасителя ожидают читателей и в ведомостях за 1878 год. В 1879 году снова издаются жития святых в номерах.

Еще одним отличием ведомостей от учебников служит отсутствие раздела о молитвах, что естественно, ведь православный читатель должен их знать. Однако ему могло быть важно ознакомление с толкованием, объяснением и переводом текста, ведь часто молитвы читаются автоматически, и многие христиане молятся, не вдаваясь в смысл прочитанного.

Далее «Воскресные беседы» исчезают из ведомостей. В следующий период — с 1880 по 1890 гг. мы можем встретить несколько статей о праздновании дня св. Кирилла и Мефодия, житие митрополита Алексия Московского и ряд других исторических статей и житий святых только в журналах за 1885 год. Беседы были выделены в отдельный печатный орган под тем же названием в 1879 году [18, с. 626]. Московские ведомости печатались обществом любителей духовного просвещения, основанным митрополитом Филаретом (Дроздовым) в 1863 году.

Позже кафедру занял митрополит Иннокентий, лично знакомый с митрополитом Филаретом. Вероятно, по причине смерти митрополита Иннокентия (Вениаминова) и назначения на кафедру митрополита Макария (Булгакова), второй предложил выделить беседы в отдельный печатный труд.

Итак, сравнение Московских епархиальных ведомостей с учебниками по Закону Божию показало интересные отличия между двумя источниками. Ведомости, имея свою специфику в плане выпуска еженедельных номеров журнала и тематики, которая заостряла внимание читателей на определенных

аспектах христианской жизни, с одной стороны, имели небольшой объем. С другой стороны, все номера определенного года складывались в единый материал. Так, жития святых и исторические статьи сменялись беседами о церковных праздниках, последние уступали священной истории Нового Завета, притчам Христовым, которые снова уступали статьям и беседам о житиях святых. Польза этих бесед представлялась весьма большой, так как их стали печатать отдельно. Поэтому Московские епархиальные ведомости, изданные в период с 1869 по 1879 г., вместе с учебниками по Закону Божию, являются ценным источником для изучения религиозного предмета.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Введенский Ал., свящ.* Закон Божий для народных школ и приготовительных классов средних учебных заведений. Одесса.: Издание А. А. Ивасенко, 1916.
2. Московские епархиальные ведомости. 1871. №10. URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/f4/ea/f4eab549-55a4-4aa4-b5f7-2a419970ef4e.pdf> (дата обращения: 12.07.2022).
3. Московские епархиальные ведомости. 1871. №16. URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/2f/e5/2fe530f3-9a43-4600-8e4b-a8e20d6bf758.pdf> (дата обращения: 12.07.2022).
4. Московские епархиальные ведомости. 1871. №19. URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/61/52/6152fa20-c3df-4d3e-ad87-b695a264a07d.pdf> (дата обращения: 12.07.2022).
5. Московские епархиальные ведомости. 1872. №11. URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/b2/c2/b2c2f240-8cdb-4357-bcc3-7ecf81b32d74.pdf> (дата обращения: 15.07.2022).
6. Московские епархиальные ведомости. 1872. №14.

URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/f4/a8/f4a8be0f-01a3-4d29-937b-fa6d26f24be1.pdf> (дата обращения: 10.07.2022).

7. Московские епархиальные ведомости. 1873. №1.  
URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/fa/bb/fabb7b43-44cd-43df-8242-bf4934ea5484.pdf> (дата обращения: 12.07.2022).

8. Московские епархиальные ведомости. 1873. №2.  
URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/56/69/5669e8b8-8347-4d21-b925-79a96899ccc7.pdf> (дата обращения: 12.07.2022).

9. Московские епархиальные ведомости. 1876. №20.  
URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/58/87/5887077c-7857-4167-88a3-631ee0013462.pdf> (дата обращения: 12.07.2022).

10. Московские епархиальные ведомости. 1876. №5.  
URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/cc/d7/ccd75afb-2036-4e3d-80de-ac5b8a7f9e63.pdf> (дата обращения: 12.07.2022).

11. *Виноградов И., свящ.* Молитвы, преподаваемые детям, обучающимся в начальной народной школе, показанные в порядке их чтения, Символ Ве-ры и заповеди, с переводом на русский язык и кратким объяснением, и история двенадцатых праздников. Александров.: Типография и Литография И. П. Побединского, 1889.

12. *Гладков Б. И.* Закон Божий для народа и народных школ. СПб.: 1907.

13. *Миткевич Ф., свящ.* История христианской церкви, в общедоступных рассказах, составленная применительно к программам городских училищ и церковно-приходских школ. Издание второе. Минск: Типо-литография Б. И. Соломонова, 1889.

14. *Михайлов Н. Т., свящ.* Закон Божий. Учебник для церковно-приходских школ и других начальных училищ. Екатеринодар.: Типография Кубанско-го Областного Правления, 1913.



15. *Михайловский В.* Закон Божий для детей. В двух книжках. Книжка вторая. Свящ. История Нового Завета с дополнениями из церковной общей и рус-ской истории, со статьями о богослужении, о таинствах, праздниках и по-стах. Издание третье, исправленное и дополненное. СПб.: Типография (бывшая) А. М. Котомина, 1879.

16. *Падалка Д., прот.* Закон Божий. Православно-христианское вероучение. Курс VII класса гимназий М. Н. Просвещения. Петроград: Издание Т-ва А. С. Суворина, 1915.

17. *Соколов М., свящ.* Закон Божий для детей младшего возраста. Священная история, молитвы, богослужение, заповеди, изречения Св. Писания. СПб.: Типография Ф. Елконского и Ко, 1885 (обл. 1886).

18. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т., т. 21А. СПб.:Типо-Литография И. А. Ефрона, 1897. URL: <https://runivers.ru/lib/book3182/10173/> (дата обращения: 15.07.2022)

УДК 93/94

**Богданов Роман Анатольевич**  
студент III курса аспирантуры МДА  
e-mail: bogdanovromanion@icloud.com

**Roman Anatolievich Bogdanov**  
student of the third year of the postgraduate MDA  
bogdanovromanion@icloud.com

## СИНТЕЗ МОНАШЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ШКОЛЕ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ

### SYNTHESIS OF MONASTIC TRADITIONS IN THE SCHOOL OF ST. SERGIUS

**Аннотация.** В статье рассматривается рецепция монашеской традиции преподобного Сергия, раскрывается исихастская школа подвижничества, выдвигаются аргументы в пользу соотнесения святого Сергия к исихастам.

**Abstract.** The article examines the reception of the monastic tradition of St. Sergius, reveals the hesychastic school of asceticism, and puts forward arguments in favor of the correlation of St. Sergius to the hesychasts.

**Ключевые слова:** преподобный Сергий, феноменология аскезы, древние практики монашества, исихия.

**Key words:** St. Sergius, phenomenology of asceticism, ancient practices of monasticism, hesychia.

Иноческий идеал к XIV веку занимает одно из первых мест в мировоззрении русского человека [4]. На данную тенденцию

повлияло несколько факторов. Во-первых, в данном периоде существования монашества на Руси Церковь имела огромное количество подвижников, показавших духовную высоту, что оказало плодотворный пример. Безусловно, это и подвижники Печерской обители, «о которых с благоговейным изумлением вспоминали позднейшие подвижники» [2, с. 89]. Это и подвижники северной части Руси: преподобные Варлаам Хутынский, Антоний Римлянин, Авраамий Смоленский, Никита Переяславский и другие, которые украшают Церковь Христову. Во-вторых, до татаро-монгольского нашествия относительно мирное развитие Киевской Руси способствовало желанию христиан ревностно служить Богу, открывалось большое количество обителей, и люди массово уходили в монастырь. Голубинский Е. Е. приводит цифру в сто монастырей [3, с. 148]. По подсчетам митрополита Макария Булгакова с периода 988 года по 1246 год насчитывалось сто шестнадцать монастырей, двадцать два из которых женские [3, с. 148]. После татаро-монгольского нашествия ситуация изменяется, иноческая жизнь на Руси расстраивается. В монастырских обителях, по свидетельству профессора МГУ Н. С. Борисова, нравственное состояние очень падает, страсти пьянства, наживы, лени заглушают монашеские общины, и они не дают плода подвижнической жизни. Монахи все более начинают относиться к третьему роду сарабаитов (живущих по своей воле). Но на смену XIII веку приходит XIV век — век аскетизма на Руси, золотой век исихазма. Эпоха преподобного Сергия Радонежского и всяя Руси Чудотворца. Подвиг святого Сергия состоял не только в том, что он правильно устроил и распространил монашество в Северо-Восточной Руси; преподобный восстановил христианскую общину. Подвиг святого Сергия усматривается в апостольском устроении Русской Церкви в Московскую эпоху. Данное наблюдение позволило Карамзину Н. М. вывести, что «обитель, смиренная в своем начале, славной и великой в последствии! То есть, судьбу ея можно некоторым образом уподобить жребию

самой христианской религии» [8, с. 56]. В этот период насчитывается двести шестнадцать монастырей, тридцать семь из которых женские [3, с. 148].

Таким образом, к XIV веку можно выделить две причины в государственной жизни Руси, повлиявшие на русское монашество: 1) причина, имеющая внутривосточный характер — распад Киевской Руси; 2) причина, имеющая внешнеполитический характер — вторжение монголов.

Национально-русские черты монашества можно сформулировать на основании типичного портрета основателя древнерусского монашества:

- Происходит из богатой семьи (боярской или купеческой, реже крестьянской).
- С юности отличается созерцательным укладом, избегает детских игр, — традиция русских житий, берущих начало от преподобного Феодосия Печерского.
- Ранняя литургическая жизнь: участие в богослужениях, чтение духовной литературы.
- Не всегда родители одобряют выбор будущего подвижника.
- В обители исполняет самую черновую работу.
- Сначала аناхореты подвизаются в одиночестве, затем принимается общежительный устав.
- Главная отличительная черта русского монашества от западного — личная духовная одаренность настоятеля.

Данные монашеские традиции необходимо было уяснить для лучшего понимания святости преподобного Сергия. Да и сам святой, прежде чем принять постриг, досконально изучил монашеские традиции, как нам про это и говорит его бытописатель преподобный Епифаний: «Сам же преподобный отец наш тогда еще не бе приаль ангельскаго образа, донеле же извыче вся монастырьскаа дела: и чрънечьскыи устрои, и прочаа ключимаа, яже на потребу мнихом» [1, с. 309].

Образ жизни преподобного Сергия в житийных деталях совпадает в своем концептуальном замысле с житиями

преподобного Феодосия Киево-Печерского<sup>1</sup>, Авраамия Смоленского, Варлаама Хутынского, Авраамия Ростовского. Основные детали его жизни вытекают из монастырской традиции русской агиографии:

- Палестинское держание золотой середины (из эпохи преподобного Феодосия Русь восприняла и палестинское название святых монахов: земной ангел и небесный человек по преимуществу ныне ассоциируется с преподобным Сергием).

- Книголюбие, покровительство учению. Данный принцип был заложен преподобным Нестором, который подчеркнул это в житии преподобного Феодосия. Преподобный Авраамий за свой гнозис претерпел и притеснения. Эта мысль красной нитью проходит через все жития святых и аккумулируется в образе преподобного Сергия, ходатая за учащихся перед Богом.

- Предпочтение «худости риз». Это видно уже из жития первого прославленного преподобного — святого Феодосия, что свойственно было преподобной Евфросинии Полоцкой и другим русским святым. В большей степени мы находим это у преподобного Сергия<sup>2</sup>. Вот как про это пишет бытописатель святого Сергия: «...единою убо обретесе у них сукъно едино злотворно, и неустройно, и некошъно, яко и пелесовато, его

---

<sup>1</sup> Преподобный Сергий, живя в Ростове, вполне впитал традицию древнего русского общежительного монашества, ведь Киево-Печерский патерик был настольной книгой и в семье боярина Кирилла. Деяния преподобного Антония и Феодосия оказали сильное влияние на жизнь юного Варфоломея. По свидетельству Борисова Н. С.: «В разные периоды жизни Варфоломея-Сергия на первый план выступало то «антониевское», то «феодосиевское» начало. Он словно соединил в себе особенности этих двух характеров». Борисов Н. С. Сергей Радонежский. М. 2009 г. С. 23–26.

<sup>2</sup> Когда в рухольной Сергиевского монастыря оставался кусок грубой ткани, которую никто из братии не хотел брать, игумен сшил из нее рясу и ходил, пока не износил. Когда один поселянин из далеких мест приехал повидать великого игумена, про которого говорил весь мир, братия показала старца в заплатанной рясе, так что поселянин не поверил и подумал, что братия над ним насмехается.

же и вся братия негодующе и гнушахуся его и отвращахуся. Но ово убо единъ братъ вземъ сие, и мало подръжавъ и, паки възвращаше и покидаше; тако же и другий, и третий, даже и до седмаго. Преподобный же не отвратися, но с тщаниемъ вземъ сие, благословивъ, и крааше, и шияше, и сътвори рясу, в ню же не възгнушася облещися... <...> паче изволи с благодарениемъ на теле своем износити ю, донде же по лете единомъ, обетцавъ и издрася и распадеся» [1, с. 338].

- Умолчание о плотских искушениях. В житии преподобного Сергия женский образ и вовсе отсутствует. В конце жизни, святой Сергий за свое целомудрие первый среди русских святых удостоивается видения пресвятой Богородицы.

- Непрерывность трудов. Преподобный Феодосий, Авраамий Ростовский, будучи игуменами, работали за себя и других. И преподобный Сергий, когда стал игуменом, работал «аки раб купленный». Святой Сергий сам каждый день носил воду на себя и братию.

- Поучение смирением. Преподобный Феодосий, исполняя Студийский устав, обходил келии и, видя праздно глаголющих иноков, ударял в дверь и уходил, а на следующий день, подзывая инока, намеками пытался вызвать раскаяние у согрешившего инока. То же самое встречаем и в житии преподобного Сергия.

- Запрет печься о завтрашнем дне. Схожесть чудес о пополнении запасов.

- Заповедь страннолюбия встречается в поучениях преподобного Варлаама Хутынского, один из важнейших заветов преподобного Сергия: «Страннолюбия не забывайте» [1, с. 338].

- Ученики преподобного Варлаама Хутынского основали ряд монастырей. Ученики преподобного Сергия «колонизировали» Север.

- Духовничество на Руси со времен преподобного Феодосия переходит на монашествующих. Не только простой народ духовно окормляется, но и властьдержащие. В преподобном Сергии князья усматривают единственную силу, способную консолидировать общество.

Доктор богословия Смолич И. К. вывел, что «святой Сергей — истинный зиждитель русского иночества» [4]. Безусловно, преподобный Сергей впитал в себя лучшие монашеские традиции и привнес в них свой талант, который дал добрый плод. Он преуспел на всем поприще монашеского делания, и не изменил основному типу русского монашества, как он сложился к XI веку в Киево-Печерской Лавре. Но в святом Сергии проявляются и новые черты, ранее неизвестные, это и привело к тому, что большинство святых XIV и начала XV века испытали его духовное влияние — были либо его учениками, либо собеседниками. Новые черты проявляются в его таинственном опыте. Профессор Федотов замечает, что «Пресвятая Троица ни до Сергия, ни после него не была предметом умозрения» [2, с. 174]. В древнем лике святого Сергия находим носителя того, что Хоружий С. С. назвал «классическим примером высокоорганизованного, проработанного аскетического опыта, мистико-аскетической традицией Православия, исихазмом» [5, с. 5–8]. Таким образом, преподобный Сергей Радонежский принадлежал к определенной монашеской традиции, древней аскетической практике, — исихазма. Практика исихазма хорошо известна в Византии и на Балканах, развивалась и в Древней Руси. Афанасий Зоитакис говорит, что общность «Сергия Радонежского и святогорских подвижников достигнута общим аскетическим и духовным опытом, который лежит в основе православного богословия и аскетических установлений» [6].

Главным доказательством принадлежности преподобного Сергия к «таинственной духовной жизни <...> современному ему мистическому движению исихастов» [2, с. 175] являются его жизнь и чудеса. Из-за огромного количества чудеса и видения будут рассмотрены в отдельной статье. В данной же попытаемся вникнуть в сокровенную жизнь преподобного Сергия, проследить его исихазм — таинственный опыт плюс аскетические подвиги. Безусловно и то, что мы не сможем во всей полноте проникнуть в сокровенные тайны жизни пре-

подобного Сергия. Преподобный Епифаний Премудрый по этому поводу восклицает: «...кый убо умъ или который языкъ желанна, и начална пръвья теплоты, и любви того яже к Богу, о тайных добродетели его исправления, како доумееть, или может поведати, или писанию явлено предати...» [1, с. 313]. Мы должны довольствоваться тем, что нам открыто и что можем вместить. Открыто нам об аскетической практике преподобного Сергия немало: «...уединение, и дръзновение, и стенание, прошение и всегдашнее моление, еже присно к Богу приношаше, слъзы тыплыя, плаканиа душевнаа, въздыханиа сердечнаа, бдении повсенощнаа, пения трезвеннаа, молитвы непрестанныя, стоаниа неседалнаа, чтениа прилежнаа, коленокланяниа частаа, альканиа, жаданиа, на земли леганиа, нищета духовнаа, всего скудота, всего недостаткы. <...> К сим же и всем и бесовськыя рати, видимыя и невидимыя брани, борьбы, сплетениа, демоньскаа страхованиа, дявольскаа мечтаниа, пустыннаа страшилища, неначаемых бед ожидание, зверинаа натечения и тех сверепаа устръмленияа» [1, с. 313]. Святитель Филарет Дроздов, перечисляя добродетели преподобного, говорит: «Желал бы я узреть пустыню, которая обрела и стяжала сокровище, наследованное потом Лаврою... Откройте мне ковчег; покажите сокровище; оно непохитимо и неистоцимо; из него, без ущерба его, можно заимствовать благопотребное, например, безмолвие молитвы, простоту жизни, смирение мудрования» [9, 126–139]. Святитель Филарет Дроздов в риторическом стиле, перечисляя добродетели святого Сергия, обратил внимание на то, что можно заимствовать у преподобного: «безмолвие молитвы» (ἡσυχία), «простоту жизни», «смирение мудрования». Таким образом, святитель Филарет в синодальный период, когда к исихии было неоднозначное мнение, предлагал учиться у игумена «безмолвной молитве» или «умному деланию». Преподобный Епифаний довольно часто говорит о непрестанной молитве святого Сергия: «В нощи же на молитве без сна пребываше <...> и елико же деаше, псаломъ в устех его всегда беаше...»



[1, с. 321]. При прочтении жития преподобного Сергия складывается неизгладимое впечатление, что святой непрестанно творит молитву.

Многие исследователи по отношению к преподобному Сергию вводят в оборот различные термины, такие как: мистик<sup>3</sup>, исихазм<sup>4</sup>, политический исихазм<sup>5</sup>, которые требуют разъяснений и пояснений.

В научном мире к исихазму имелось скептическое отношение. Исихазм считался чуть ли не неким «маргинальным явлением, узкой и странной школой» [7, с. 15]. В настоящее время данное ошибочное мнение отвергнуто, и православная мысль определила «исихастское подвижничество как истинное ядро и стержень православной духовности» [7, с. 15].

Одна из энциклопедий предлагает нам такое определение исихазма «христианское мистическое мировоззрение, древняя традиция духовной практики, составляющая основу православного аскетизма, эзотерическая система в рамках христианства» [10]. Данное определение сразу нуждается в правках. В современном представлении мистика имеет самые разные значения. В Православии под мистикой понимают опыт общения человека с Богом. Потому данный опыт «в богословской науке принято называть мистическим» [11]. И, конечно, в этом контексте можно назвать тайновидца Сергия — мистиком. Касательно пассажа эзотерической системы, то он не выдерживает критики. Профессор Хоружий С. С. замечает, что *«в сознании самой традиции исихастский подвиг никогда не мыслился как закрытый эзотерический культ, удел кружка избранных и род некой духовной экзотики и эксцентрики. Он был не чем иным как осуществлением бытийного призвания человека...»* [7, с. 550–559].

Традиционно выделяют несколько значений термина

---

<sup>3</sup> Федотов Г. П., Контцевич М., Ковалевский П. и другие.

<sup>4</sup> Архимандрит Платон Игумнов, игумен Даниил Ишматов, Хоружий С. С. и другие.

<sup>5</sup> Прохоров Г. М., отец Иоанн Мейндорф и другие.

«исихазм». Во-первых, под ним понимают созерцательную монашескую жизнь, которая состоит по преимуществу из созерцания и молитвы. Само греческое слово «исихия» (ἡσυχία), означает молчание, спокойствие, уединение. И стоит в одном синонимическом ряду с такими понятиями, как: ἡρεμία (покой), ἀναχώρησις (отшельничество, удаление), μονοτροπία (одинокое жительство), μοναχός (монах, уединенный). Во-вторых, под «исихазмом» понимают практику «умного делания», психосоматический метод творения «Иисусовой молитвы». «Ядром исихазма служит созданная в его традиции особая практика непрерывного творения Иисусовой молитвы, издревле именуемая умное делание, πράξις ποερα» [7, с. 84]. Данную традицию приписывают Макарию Египетскому<sup>6</sup>. В-третьих, исихазм понимается как синоним паламизма — богословие святителя Григория Паламы в процессе его полемики с Варлаамом, Акиндином и другими противниками. Особенность данной системы в том, что она выработана «как традиционно неизбежная форма защиты от аргументов, выдвинутых Варлаамом» [12]. В-четвертых, «политический исихазм» — комплекс социальных, культурных и политических идей, проводимых в XIV веке в Византии и распространившихся в славянских странах в целом и в русских пределах в частности. Яркие представители данного течения: император Иоанн Кантакузин, Патриарх Филофей Кокин, митрополит киевский Киприан Цамблак.

Раскрыв смысл термина «исихазм», можно выделить внутреннюю связь между четырьмя понятиями. Общий знаменатель находится не в отшельничестве, не в психофизических приемах Иисусовой молитвы и не в

---

<sup>6</sup> Так называемый Макарьевский корпус, исследователи полагают, что автору корпус не принадлежащий, является переложением некоторых стихов святителя Григория Богослова или, как полагают некоторые исследователи, первого письма святителя Василия Великого. Более подробно можно посмотреть в статье Дунаева А. Г. Исихазм. URL: <http://www.pravenc.ru/text/674926.html> (дата обращения 19.03.2022).

социально-политической деятельности; внутренняя связь между этими понятиями термина «исихазм» находится в общем понимании человека и его конечного назначения. Данная религиозно-богословская бытийная установка полностью находится в контексте Священного Писания и из него вытекает и на нем основывается.

Касательно распространения исихазма на Руси исследователи напрямую говорят об обретении им второй родины. Исихазм онтологически влился в бытийную структуру Руси и нашел свое отображение в богословии, культуре, искусстве. Начальный период исихазма пришелся на период распространения монашества. Следующий этап распространения исихазма — это XIV век — золотой век исихазма на Руси, связанный с именем преподобного Сергия. Особенности русского исихазма:

- Исихазм развивается по преимуществу в общежительном монастыре.
- Наблюдается устойчивая тенденция к выходу в мир.
- Исихазм как призвание человека. Чужд умозрительного богословия, тяготеет к исканию «жизни в Боге».
- В философском контексте русскому исихазму свойственна соборность, богочеловечество, всеединство.
- «Гуманизация исихастского мистицизма»<sup>7</sup>.
- Русское старчество — «трансляции исихазма в социальном пространстве» [7, с. 552].

Таким образом, из всего вышесказанного можно соотнести преподобного Сергия с исихастской традицией. В пользу этого говорят следующие факты:

- Умное созерцание Пресвятой Троицы. В созданном преподобным монастыре все подчинено Троичности. Возводится Троицкий храм, преподобным Андреем Рублевым

---

<sup>7</sup> «Русские святые меньше углублялись в отвлеченное богословие, проникновенное и поэтическое ощущение космоса приводило их к гуманизации исихастского мистицизма; кроме того, они более чем греки, подчеркивали социальное значение отшельнического монашества» [12].

пишется храмовая икона, основана на идеях богослужений Пятидесятницы и Страстной седмицы.

- Корпус литературы исихастской направленности переводим в Троицком монастыре при жизни святого Сергия.
- Интерес преподобного Сергия к учению святого Григория Паламы об общей благодати Пресвятой Троицы. Для лучшего изучения игумен посылал своего одного из ближайших учеников Афанасия, игумена Высоцко-Серпуховского в Константинополь.
- Сложившаяся исихастская традиция на Руси: Сергий Радонежский → Кирилл Белозерский → Нил Сорский → Паисий Величковский → старцы Оптиной пустыни.
- Большинство ученых-исследователей относят преподобного Сергия к исихастской традиции. К ним относятся: архимандрит Платон Игумнов, протопресвитер Иоанн Мейндорф, игумен Даниил Ишматов, Прохоров Г. М., Хоружий С. С., Дунаев А. Г., Федотов Г. П., Николаева С. В. Иностранные исследователи: Афанасий Зоитакис, Kontsevich M., Kovalevsky P., Hesse J., Goldfrank D., archimandrite Job Getcha.
- Группа чудес и видений святого Сергия. Прижизненные сопровождаются ангелофанией и теофанией. В посмертных чудесах преподобный осиян светом.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998.
2. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Санкт-Петербург, 2004 г. С. 300.
3. Горохов. В. А. Монастыри Святой Руси. Книга первая: трудами русских иноков. СТСЛ. 2018 г. С. 255.
4. Смолитч И. К. Русское монашество. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Igor\\_Smolich/russkoe-monashество/](https://azbyka.ru/otechnik/Igor_Smolich/russkoe-monashество/) (дата обращения 19.11.2022).

5. *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. Москва, 1998 г. С. 390.

6. *Афанасий Зоитакис.* Преподобный Сергей Радонежский и афонская монашеская традиция. URL: <http://www.stsl.ru/news/all/prepodobnyu-sergiy-radonezhskiy-i-afonskaya-monasheskaya-traditsiya> (дата обращения 4.11.2022).

7. *Хоружий С. С.* Исихазм, аннотированная библиография. Москва. 2004 г. С. 913.

8. Выступивший из границ времени. Преподобный Сергей Радонежский в избранных сочинениях и произведениях искусства XIV — начала XX века. Сергиево-Посадский музей — заповедник. Москва, 2013 г. С. 175.

9. Проповедь произнесена 27 сентября 1842 г., в день освящения храма в честь Явления Божией Матери преподобному Сергию, построенного над мощами его келейника преподобного Михея Радонежского в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. Печ. По: Свт. Филарет, митр. Московский. Слова и речи. В 4 т. Т. 3. СТСЛ, 2009. С. 126–139.

10. Исихазм — материал из Википедии. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Исихазм> (дата обращения 16.11.2022).

11. *Иларион Алфеев, митрополит.* Мистицизм в Православии. URL: <https://azbyka.ru/m-misticizm-v-pravoslavii> (дата обращения 16.11.2022).

12. *Иоанн Мейендорф, протопресвитер.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в 14 веке. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Mejendorf/svjatoj-grigorij-palama-i-pravoslavnaja-mistika/4](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/svjatoj-grigorij-palama-i-pravoslavnaja-mistika/4) (дата обращения 20.10.2022).

## ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 233

**Гревцев А. В.**

аспирант Религиозной организации —  
духовной образовательной  
организации высшего образования  
Русской Православной Церкви  
«Общecerковная аспирантура и докторантура  
им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»  
e-mail: bedlam255@icloud.com

**Grevtsev A. V.**

PhD student of Religious Organization —  
Higher Theological Educational Organization of  
the Russian Orthodox Church «Saints Cyril and Methodius  
Institute for Postgraduate Studies»  
e-mail: bedlam255@icloud.com

### УЧЕНИЕ ОБ ОБОЖЕНИИ ЧЕЛОВЕКА В ЦЕРКВИ СОГЛАСНО БОГОСЛОВИЮ ЛИЧНОСТИ В ПРИМЕНЕНИИ К КОНЦЕПЦИИ РАЗВИВАЮЩЕГО ОБУЧЕНИЯ В ПЕДАГОГИКЕ

### THE DOCTRINE OF THE DEIFICATION OF A PERSON IN THE CHURCH ACCORDING TO THE THEOLOGY OF PERSONALITY AS APPLIED TO THE CONCEPT OF DEVELOPMENTAL EDUCATION IN PEDAGOGY

**Аннотация.** В работе изложен педагогический метод, который воплощает подходы концепции развивающего обучения с позиций православного богословия личности. Автор излагает

результаты синтеза некоторых тезисов богословия личности: учение о сообразности человека Богу, об обожении и кафоличности личности. Затем описаны ключевые принципы концепции развития в образовании. Метод включает в себя ряд тезисов, специфические компоненты кейса для проведения урока и установки для реализации кейса согласно по этапам урока. В заключении автор отмечает универсальность разработанного кейса для применения на различных ступенях образования и ценность материала, на основе которого составлен метод, для дальнейших теоретических исследований.

**Abstract.** The pedagogical method that embodies the approaches of the developmental education concept from the standpoint of the Orthodox theology of personality is presented in the article. The author presents the results of the synthesis of some theses of the theology personality: the doctrine of the conformity of man to God, the deification and catholicity of the person. Then the key principles of the concept of development in education are described. The method includes a number of theses, specific components of the case for the lesson and settings for the implementation of the case according to the stages of the lesson. In conclusion, the author notes the universality of the developed case for use at various levels of education and the value of the material on the basis of which the method was compiled for further theoretical research.

**Ключевые слова:** богословие личности, концепция развивающего обучения, зона ближайшего развития, обожение человека, образ Божий в человеке.

**Key words:** Theology of personality, the developmental education concept, the zone of proximal development, the deification of man, the Image of God in man.

### Введение

Педагогическая концепция развития учащегося  
(Л. С. Выготского, В. В. Давыдова, Д. Б. Эльконина и других)

выходит за рамки образовательной системы, воспринимая процессы обучения как часть общего пути совершенствования человека в целом. Это несомненно является преимуществом применения на практике педагогических методов, основанных на положениях данной концепции, однако автор статьи видит полное раскрытие концепции развивающего обучения в условиях применения учения об обожении человеческой личности согласно богословию личности, одним из основоположников которой является В. Н. Лосский. Богословская мысль выходит за рамки земной жизни и за пределы существования одного индивидуума, дает большую часть знания и позволяет переориентировать педагогические приемы на конечную цель возрастания человека: его единение в Церкви с другими людьми и Богом и обожение.

### **Образ Божий свойственен человеческой личности**

Учение об образе Божиим в человеке, о его свойственности всякой личности основывается на словах книги Бытия: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27) [9, с. 38].

Из несводимости человеческой личности к природе следует, что «сообразность Богу не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в ее целом». Таким образом, несводимость личности к индивидуальности, к *vous* (разуму) и к воле дополняется несводимостью ее к образу Божию в человеке, что можно в некоторой степени противопоставить мнению Сергея Анатольевича Чурсанова «о личности как о предельно глубоком выражении образа Божия в человеке» [10, с. 68–69]; «Образ Божий, понимаемый как личностность, неотъемлем от человека» [10, с. 74–75]. На вопрос о степени сведения образа Бога человека к его личности им дается ответ немного отличный от концепции Владимира Николаевича. Хотя и у самого В. Н. Лосского можно найти некоторое противоречие



самому в себе: «То, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу» [8, с. 205]. Однако этот фрагмент можно понять так: образ свойственен всему человеку, личность является выражением человека, а значит отображает образ Божий. Тогда можно предположить, что С. А. Чурсанова можно понять таким же образом, в этом случае противоречие будет устранено.

Образ Божий содержится в каждом человеке и свойственен его личности в полной мере, как в первом человеке Адаме, так и последнем, который будет существовать на Земле: образ не растрачивается тем, что много людей его в себе носят [8, с. 202].

Каждая из человеческих личностей сообразна Богу, и эта множественность образа Божия во множестве человеческих ипостасей не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям [8, с. 203].

Образ Божий в другом человеке познается через общую природу, через отрешение от индивидуальной ограниченности, хотя в то же время — это будет являться познанием личности, поскольку она заключает в себе природу и выражает образ Божий [8, с. 205].

Образ Божий может быть затемнен всяким природным несовершенством [8, с. 206–207]. Однако он неразрушим в человеке, так как человек остается личностью даже когда уходит далеко от Бога. Ведь к человеку обращено повеление стать богом, но оно не является принуждением [8, с. 206].

Для проявления образа Божия, свойственного каждому человеку для обретения его в смысле борьбы со страстями и грехом и стяжания добродетелей, для освобождения от порока и созидания добра применяется один из основных принципов аскезы: производится отказ от собственной воли, посредством чего видимость индивидуальной свободы заменяется на свободу истинную, свободу личности [8, с. 192].

Из свойственности образа Бога личности человека С. А. Чурсанов выводит ряд следствий:

1) Личность, в которой выражается образ Божий, является определяющим существенным признаком человека.

2) «Никакие — в том числе затрагивающие сознание и высшую нервную деятельность — изъяны и особенности природы человека не могут служить основанием для того, чтобы не считать его человеком и не относиться к нему как к человеку. Например, личностью, а значит человеком, является человек с психическими изъянами, человек, находящийся в бессознательном состоянии, ребенок в чреве матери и так далее».

3) Из неотъемлемости образа Божия от человека, из неразрушимости его грехом следует, что «греховность, преступность человека не могут служить основанием для антигуманного отношения к нему» [10, с. 74–75].

### **Учение об обожении**

Началом пути к обожению является следование личности за Христом, совершение крестного подвига, победа над собственными интересами во благо общей со Христом природы. Этот процесс происходит через объединение личности в Церкви со Христом и другими людьми по природе [9, с. 87].

Союз божественного и человеческого, который произошел в Лице Христа, должен совершиться и в каждом человеке через действие Святого Духа и осуществлении выбора свободной воли человека к самоочищению и обожествлению. Мы призваны развивать свою личность по благодати Святого Духа. Вот почему есть два аспекта Церкви: состояние сформированности и в то же время состояние развития [8, с. 255–256].

Подвижники восходят, укрепляют собственную волю в постоянной борьбе с грехом ради сочетания с волей Божией. Через соединение человеческого естества с благодатью Святого Духа и силой Святой Троицы реализуется личность человека [9, с. 67].

Смысл дела Христова заключается в освобождении

человечества от рабства греху, в очищении природы, чтобы мы могли воспринять духовность, то есть чтобы всякий человек мог возрасть в новом единстве чистой беспорочной природы Тела Христова до получения нетварной благодати Святого Духа. Спасение обновляет природу, через объединение творения с Богом совершается личность [9, с. 74].

Но для того, чтобы воспользоваться этими плодами дела Христа, необходимо возродиться Святым Духом в новом человечестве и стать единым со Христом [9, с. 67].

Учение о благодати напрямую связано с учением об искуплении и об обожении. Благодать — это природное Божественное начало, даруемое волей Святой Троицы и стяжаемое волей человеческой в единстве личности, призванной сочетать в себе тварную природу с нетварным Даром Святого Духа в Церкви, Теле Христовом [9, с. 73].

### **Кафоличность как свойство личности**

Свою целостность и уникальность каждая человеческая личность утверждает, соединяясь в Теле Христовом — Церкви — как с Самим Господом, так и с другими людьми, и осуществляя тем самым свою жизнь по абсолютному образцу бытия Лиц Пресвятой Троицы [10, с. 71].

Тема богословия личности пронизывает всю религиозную философию В. Н. Лосского. К экклесиологии он также подходит с этой позиции. Церковь устроена Богом таким образом, чтобы в ней совершенствовалась и реализовала смысл своего существования человеческая ипостась.

Согласно В. Н. Лосскому, в Церкви происходит преодоление раздробленности человеческой природы, исчезает противоречие между интересами личности и общества, становится возможным обожение человеческой природы [4, с. 9]. Воплощение этих идей можно реализовать через педагогику, осуществляемую через призму христианского персоналистского богословия.

В Церкви нового человека, примирившегося с Богом

через Крест Христов, объединенного в пречистой природе Тела Христова, люди очищаются от вины водой Крещения, отделяются от падшего мира Кровью Христа и возрождаются по природе, обретая духовную восприимчивость. А благодаря тому, что в Пятидесятницу Церковь наполнилась благодатью Духа Святого, то очищенное естество человечества проникается недостижимой радостью, благодатью, Дарами Святого Духа. В Церкви воли человеческие соединены с волей Божией, и каждый человек призван принять Дар, преподаваемый ему Святым Духом и соединить сотворенную природу с нетварным Божественным Даром, энергией, Божеством. Это получение и усвоение Даров Святого Духа является самой целью христианской жизни [9, с. 87].

Члены Церкви едины с Телом Христовым и Его Ипостасью. Церковь является этим объединенным телом всех людей со Христом. Единое во Христе человечество, имеющее единую с Ним природу, имеет многие лица в отдельных людях. Вместе с воиспостазированием человеческого естества индивидуальные личности, человеческие ипостаси, от этого не разрушаются. Также не происходит смешения и слияния личностей людей с Личностью Христа [8, с. 239].

Церковь является в одно и то же время как Телом Христовым, так и наполненностью Святого Духа. Единение человечества и Христа происходит по единой человеческой природе, а наполнение Святым Духом происходит через каждую из множества полноценных личностей. Утверждаясь в едином Теле Христа, Церковь находится в состоянии завершенности, а наполняя Святым Духом каждого своего члена и побуждая его к возрастанию, Она находится также в процессе становления [8, с. 256]. Поэтому человек одновременно является частью единой природы, членом единого Тела Христа, но будучи личностью, он заключает и сохраняет в самом себе целостность [8, с. 246].

Правила, руководящие жизнью Церкви на земле, не могут быть отделены от христианского учения. Это не

законы в светском понимании, они являются применением православного учения и предания Церкви во всех сторонах жизни общества христиан. Каноны делают общество некой особой организацией, в которой отдельный человек не имеет прав, но вместе с этим отдельный человек не может быть всего лишь ресурсом этой системы, каждая из личностей является целью этой организации. Это коллектив, в котором сохраняется гармония интересов личности и потребностей общества благодаря тому, что они совпадают, устремления всех людей объединены единой целью таким образом, что цель станет недостижимой при нанесении вреда чьим-либо интересам [8, с. 247].

Церковь по образу Троицы есть одновременно природное единство и личностное различие. Поэтому в Церкви и необходима иная икономия, отличная от икономии Сына, Обновителя природного единства; это та икономия, которая обращена к каждой человеческой личности в отдельности, освящающая личностную множественность в едином Теле Христа, — икономия Святого Духа, «пентекостальный» аспект Церкви [7, с. 716].

### **Концепция развивающего обучения**

Концепция развивающего обучения разработана в трудах Л. С. Выготского, Д. Б. Эльконина и В. В. Давыдова. Она заслуживает многих отдельных полноценных исследований и не может быть полностью рассмотрена в рамках подпункта. Здесь будут выделены лишь основные тезисы для практического применения в рамках темы диссертации.

Понятие развития:

1. «Развитие ребенка — это процесс непрерывного изменения» [3, с. 484].
2. Обучение и развитие человека — это разные процессы [3, с. 487].
3. Развитие также не есть созревание плюс обучение.
4. Процесс обучения пробуждает в ребенке ряд процессов

внутреннего развития [3, с. 502]. «Обучение только тогда становится подлинным обучением, когда оно забегает вперед развития» [3, с. 505]. Таким образом, обучение создает зону ближайшего развития ребенка [3, с. 506], которая служит сильнейшим орудием повышения эффективности, полезности, плодотворности решения педагогических задач. Педагогика, ориентированная на завтрашний день детского развития, в процессе обучения пробуждает процессы развития, которые лежат в ближайшей зоне развития [1, с. 251]. Зона ближайшего развития — это понятие, которое было введено Л. С. Выготским в педагогическую и психологическую науку. Оно обозначает перспективы компетенций, которые будут развиты у обучающегося следующими на основе имеющегося опыта. На эту зону ближайшего развития должны быть нацелены обучение и воспитание, поскольку именно эти особенности формируют его путь развития личности. Таким образом, обучение хотя не является непосредственно развитием, но является необходимым инструментом и источником развития. Ряд процессов без обучения возникнуть не могут. При этом обучение в развитии сохраняет свою актуальность и для взрослых [2, с. 388]. В. В. Давыдов дополняет понятие зоны ближайшего развития в этом контексте, что она таким образом является не только частью развития, но и внутренней связью обучения и развития [6, с. 82–83].

5. С учетом наличия зоны ближайшего развития и описанных отличий обучения от развития необходимо привести следующую мысль Л. С. Выготского: «Уровень развития ребенка не является критерием того, что можно и чего нельзя проходить сейчас ребенку». Если определенная функция слабо развита у ребенка, ее нельзя обходить стороной в образовательном процессе. Наоборот, школа должна отнестись с наибольшим вниманием к развитию этой функции. Так, если у ребенка слабо развито абстрактное или причинное мышление, то следует работать над этой функцией. Детское развитие не определяется уровнем созревания на сегодняшний день [3,

с. 483–484]. Важную практическую актуальность данный тезис приобретает применительно к традиционной технологии выделения этапа урока оценки текущих знаний.

6. В. В. Давыдов говорит, что развитие личности человека является частью его общего психического развития [5, с. 150].

7. Новые психические способности, умственные силы и настоящее мышление могут пробудиться и развиваться в человеке при условии всестороннего развития личности, ума, воли, фантазии, чувств, выносливости, мужества [5, с. 141].

Понятие личности человека в рамках концепции развивающего обучения:

1. Согласно определению В. В. Давыдова, личность — это человек, обладающий определенным творческим потенциалом.

2. Возникновение личности В. В. Давыдов связывает с формированием сознательности и развитием воображения как основы творчества примерно в 3 года [5, с. 151]. Он рассматривает человеческую личность как часть индивида, формирующуюся в течение жизни вместе с социализацией, а не присущее ей по антропологии [5, с. 143–150].

3. В то же время В. В. Давыдов в работе «Теория развивающего обучения» рассуждая о понятиях индивид, личность, индивидуальность отмечает следующие важные черты личности:

- способность к творчеству;
- способность человека осознавать новые общественные потребности (чувство нового);
- способность воздействовать на них своей работой и участвовать самостоятельно в жизни социума;
- самостоятельное восприятие принятых в обществе морально-нравственных ценностей и правил;
- способность работать в соответствии с собственным убеждением в сложных ситуациях;
- умение сопротивляться трудным ситуациям, совершать мужественные поступки, со смелостью вмешиваясь в ход вещей, проявляя силу воли и личностный характер и взимая на себя ответственность перед обществом за все последствия, которые могут произойти;

— ясность, гибкость и твердость ума;  
— а также: мужество, решительность, инициативность и многие другие качества [6, с. 56–57].

Василий Васильевич говорит, что истинное образование старается воспитать в человеке личность, обладающую всеми перечисленными качествами, а педагогическая наука, в свою очередь, являясь теоретической основой образования, должна рассуждать о способах и средствах воспитания такого человека и его личности. Поэтому истинные образование и педагогика имеют личностный смысл [6, с. 58].

Описание свойств частично соответствует учению богословия личности: собственное убеждение и индивидуальность — уникальности и целостности личности; проявление собственной воли — свободе; инициативность и самоотдача — кенотичности; творческие дела — творчеству.

О средствах развития человека авторами трудов по развивающему обучению приводятся следующие положения:

1. В младшем (дошкольном) возрасте одним из ведущих моментов в развитии ребенка является игра. Движение в смысловом поле игры происходит так же, как в реальном. Сама по себе игра является творческой переработкой впечатлений [3, с. 218–219].

2. Творчество как умение «из элементов создавать построение, комбинировать старое в новое сочетание» очень значимо для общего развития и созревания ребенка [3, с. 239–240]. Для реализации творчества необходимы материальные условия и уровень развития общества [3, с. 259–260].

3. В. В. Давыдов дополняет определение творчества, углубляясь в составляющие этого понятия: воображение играет большую роль в познании. Оно позволяет соотносить усвоенные общие понятия с частными фактами, «абстракции — с чувственным материалом», захватывая целый образ понятия воображением и производя его анализ средствами абстракции [5, с. 152].

4. Продолжая разбор творческих компонентов деятельности



человека, В. В. Давыдов отмечает, что фантазирование — это ключ к производству чего-то нового, к творчеству, к развитию технологий, к возможности реализации того, что еще не существует. Он утверждает, что именно благодаря фантазии человечество изобрело, например, самолет [5, с. 163].

5. Рассматривая подвиды творчества, Л. С. Выготский делает вывод, что детское литературное творчество дает серьезное развитие творческого воображения, фантазии, эмоциональной жизни и речи [3, с. 299].

6. Также, как один из вариантов творчества, драматическое творчество отличается тем преимуществом для развития ребенка, что отвечает двигательной природе детского воображения [3, с. 304].

7. Необходимо найти верный интерес учащегося и следить все время за тем, чтобы интерес не уклонялся в сторону и не подменялся другими интересами. Внимание ребенка ничего не стоит, если его стимулом является неверный интерес: боязнь наказания, например, что он не получит сладкого, или ожидание награды (что он получит конфетку). Поэтому награда и наказание являются недопустимым средством в школе [2, с. 119].

8. С предыдущим пунктом связано определение целевой установки воспитательного педагогического процесса. Экзамены являются примером неверной целевой установки. Ориентируясь на них, учащиеся учатся не для развития и приобретения новых компетенций, а для сдачи экзаменов, а сами экзамены сдают для того, чтобы получить диплом в университете [2, с. 159–160].

9. Верный интерес ученика может быть найден с помощью анализа имеющихся у него опыта и памяти. Таким образом новый материал можно будет перевести на язык собственного опыта ученика [2, с. 184]. Примером может быть измерение расстояния от Земли до Солнца в привычных временных параметрах для ученика: перевод его в длительность полета стрелы от Солнца до Земли, это время будет длиться в течение

десятилетий, за которые ученик закончит школу и университет и профессионально реализуется [2, с. 185].

10. В. В. Давыдов говорит относительно целевой установки образовательного процесса, что в действительности сами учащиеся должны выступать подлинными субъектами своей деятельности [5, с. 157].

11. Эмоция является важным организатором поведения. В ней реализуется активность организма [2, с. 136]. Эмоциональное преподавание, прочувствование предмета способствует усвояемости знаний [2, с. 141].

Упомянутые интересы, согласно концепции развития, можно подразделить на следующие:

1. «На всю жизнь». К таким относятся: интересы к жизненным делам, к науке, к труду. Интерес к последнему исходит из естественных склонностей к деланию, удовлетворения от собственной деятельности [2, с. 120]. Труд является особенно важным стимулом для развития человека еще и потому, что практика является надежным средством проверки научного знания [2, с. 233].

2. Временные. Например, интерес к грамматике языка, к умыванию. Такие интересы уходят, когда вырабатывается привычка к целевому действию.

3. Косвенные. Суть их заключается в использовании естественного интереса для выработки другого, основного возникающего интереса, который после появления подавляет исходный интерес. Например, выработка интереса к химии с использованием интереса к кухне, который после укрепления интереса к химии заглушается и подавляется [2, с. 120].

### **Концепция развивающего обучения в сочетании с положениями богословия личности**

Внесение в концепцию развивающего обучения компонентов положений православного богословия личности влечет значительное преобразование этой системы.

1. Целью развития человека Л. С. Выготский ставил созда-

ние творческой личности, устремленной в будущее [3, с. 318]. В качестве очень важной особенности целевой установки познания развивающее обучение выделяет практическую применимость освоенных компетенций, реализацию личности в труде. Православное учение о спасении видит полное совершение человека не в определенной деятельности, но в обожении. Эта цель стоит гораздо дальше первой и таким образом логически завершает построение пути развития человека.

2. Концепция развития говорит о необходимости непрерывного всестороннего развития человека. Учение об обожении личности также говорит о необходимости постоянного восхождения личности к единению с Богом, об очищении от порока и различных других средствах совершенствования личности. Через обожение личность не только полностью раскрывается, но и исчезают противоречия между личностью и обществом, между индивидуальными интересами человека и интересами всего человечества.

3. Согласно концепции развивающего обучения развитие не является созреванием личности или ее обучением, но обучение пробуждает процессы развития в человеке. Богословие личности говорит о том, что совершенствование личности возможно благодаря тому, что в каждом человеке заложен образ Божий, личностью является каждый, несмотря на его возраст или здоровье, поэтому каждому человеку следует возрастать и совершенствоваться в проявлении образа Божиего в нем. Концепция развивающего обучения отмечает, что если есть проблемы в каких-то направлениях, их не следует обходить стороной, напротив — нужно концентрироваться на их решении.

4. Для того, чтобы развитие личности состоялось, необходимо найти личный интерес человека к развитию. Икономия жизни человека в Церкви также предполагает обращение индивидуально к каждой личности.

5. Идеологи концепции развития личности человека выделяют важное средство для этого: творчество, выражающееся

в различных формах, задействующее фантазию человека. Это является ярким обращением к творческому свойству личности, которое согласно богословию является не только развивающим инструментом, но и проявлением самой сути личности [8, с. 150].

С использованием этих выводов, концепции развивающего обучения и учения об обожении личности в Церкви можно дополнить шаблон урока, представленный в первом пункте, и показать суть рассматриваемого метода. Отличия в кейсе вынесены отдельными пунктами со знаком «+».

### Структура кейса:

1. Класс, УМК, этап освоения деятельности.
2. Основное осваиваемое умение урока и основные операции, входящие в его состав.  
**+ Из зоны ближайшего развития учащихся: компетенция, которой учащиеся еще не владеют.**  
**+ При этом целевая установка урока должна быть согласована с путем развития человека в целом: следует использовать ориентацию на практическое применение, на творческое развитие и на постоянное совершенствование личности в процессе восхождения к единению с Богом, к обожению.**
3. Предметная задача, цель которой — усвоить учащимся преподаваемые компетенции и основное умение.  
**+ Из зоны ближайшего развития учащихся: задача, которую учащиеся еще не могут решить самостоятельно.**
4. Подзадачи, формирующие операционные компетенции.  
**+ Подзадачи, пробуждающие заложенные в человеке процессы развития компетенции, лежащей в зоне ближайшего развития.**  
**+ Ориентированные на захват и поддержание индивидуальных интересов учащихся на протяжении всего процесса обучения. При этом уместно использовать интересы как пожизненные, так и временные, и косвенные.**

+ **Творческие подзадачи.**

+ **Содержащие компонент эмоционального переживания изучения.**

+ **Подзадачи для коллективной командной работы, для освобождения от индивидуальных интересов и приобретения общих.**

5. Подзадачи, диагностирующие результат освоения материала по шагам и в целом.

+ **Из зоны актуального развития учащихся.**

+ **Определяющие проблемные места, на которых необходимо сосредоточиться в дальнейшем построении урока.**

+ **Определяющие интересы обучающихся.**

6. Критерии оценки подзадач и предметной задачи.

В таблице дополнения представлены отдельно в колонке «Действия преподавателя».

**Таблица 1 — Работа с кейсом**

Этап урока	Используемая часть кейса	Действия преподавателя
Организационный этап	1. Класс, УМК, этап освоения деятельности	–
Повторение	5. Подзадачи, диагностирующие результат освоения материала по шагам.  6. Критерии оценки подзадач	Оценка актуального уровня развития учащихся.  Определение проблемных мест

<p>Мотивация к учебной деятельности.</p> <p>Актуализация знаний.</p> <p>Постановка учебных задач</p>	<p>4. Подзадачи, формирующие операционные компетенции.</p> <p>5. Подзадачи, диагностирующие результат освоения материала по шагам.</p> <p>6. Критерии оценки подзадач</p>	<p>Определение индивидуальных интересов учащихся.</p> <p>Захват интересов учеников.</p> <p>Усвоение учащимися командных и общечеловеческих интересов.</p> <p>Подведение обучающихся к зоне ближайшего развития.</p> <p>Начало пробуждения процессов развития компетенций из зоны ближайшего развития</p>
<p>Этап целеполагания</p>	<p>2. Основное осваиваемое умение урока</p>	<p>Удержание интереса учащихся целевой установкой</p>
<p>Этап открытия новых знаний.</p> <p>Введение нового учебного опыта в систему знаний</p>	<p>3. Предметная задача.</p> <p>4. Подзадачи, являющиеся частью основной задачи</p>	<p>Акцент на поддержании и усилении процессов развития новых компетенций с возможным применением освоенного на практике</p>

<p>Самостоятельная работа по теме.</p> <p>Рефлексия деятельности.</p> <p>Домашнее задание</p>	<p>5. Подзадачи, диагностирующие результат освоения материала.</p> <p>6. Критерии оценки предметной задачи</p>	<p>Диагностика освоения новых знаний.</p> <p>Обозначение новой зоны ближайшего развития.</p> <p>Закрепление интересов учащихся.</p> <p>Выдача заданий на дом и для самостоятельной работы</p>
---	--	---

### Заключение

Приведенный педагогический метод воплощает подходы концепции развивающего обучения с позиций православного богословия и адаптирован для использования в преподавании различных дисциплин на разных уровнях образования. Материал, на основе которого построен метод, является синтезом положений двух областей наук и может быть использованы для их дальнейшего изучения.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Выготский Л. С.* Мышление и речь // Выготский Л. С. Собрание сочинений: в 6 т. — Т. 2. Проблемы общей психологии / Под ред. В. В. Давыдова. — М.: Педагогика, 1982. — С. 5–361.
2. *Выготский Л. С.* Педагогическая психология / Под ред. В. В. Давыдова. — М.: Педагогика, 1991. — 480 с.
3. *Выготский Л. С.* Психология развития ребенка. — М.: Смысл, Эксмо, 2004. — 512 с.
4. *Гришаева Е. И.* Учение о личности в философии В. Н. Лосского: историко-философский анализ: автореферат диссер-

тации на соискание ученой степени кандидата философских наук. — Екатеринбург, 2011. — 23 с.

5. *Давыдов В. В.* Лекции по общей психологии: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. — 2-е изд., стер. — М.: Академия, 2008. — 176 с.

6. *Давыдов В. В.* Теория развивающего обучения. — М.: ИНТОР, 1996. — 544 с.

7. *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // Лосский В. Н. Боговидение: сборник / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: АСТ, 2006. — С. 710–720.

8. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение: сборник / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: АСТ, 2006. — С. 111–310.

9. *Лосский В. Н.* Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение: сборник / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: АСТ, 2006. — С. 11–110.

10. *Чурсанов С. А.* Богословское понятие личности (пробшлов) в структуре методологической парадигмы православной психологии и педагогики // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. — 2006. — № 2. — С. 63–80.



---

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

### ОБЩИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК); УДК определяется (см. справочник УДК: <http://teacode.com/online/udc/>)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- e-mail автора
- Краткая аннотация (500–800 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- описание материалов и методов исследования
- результаты исследования
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке.

1.1. Публикуемые материалы должны быть результатом самостоятельного исследования. Не допускается цитирование без ссылок на источник (плагиат), а также использование слишком длинных цитат из чужих работ. Статьи или их фрагменты, публикуемые в Журнале, не должны быть ранее нигде опубликованы. В конечном библиографическом списке должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

1.2. Формат файла: для MSOffice (doc). В случае использования нестандартных шрифтов (греческого, древнееврейского и пр.) должны быть дополнительно представлены как файлы этих шрифтов, так и файл текста статьи в формате pdf.

1.3. Шрифт – Times New Roman, кегль 14. Междустрочный интервал – одинарный; отступ абзаца – 1,25 см. Поля – 2 см по периметру; выравнивание по ширине. Страницы не нумеруются. Сноски оформляются в тексте, в квадратных скобках и с указанием страни-

---

цы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с приставительным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке. I.4. При оформлении списка источников и литературы в конце статьи руководствоваться требованиями ГОСТ Р 7.05-2008.

## ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее — 2 см, левое — 2 см, правое — 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием номера источника по прилагаемому к статье списку и номер страницы (для печатных изданий) [1, с. 2]; Список источников и литературы оформляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу: **izdat.kds@yandex.ru**

---

ББК 86.372  
УДК 271.2  
Б 746

**ЖУРНАЛ «BOGOSLOVSKO-ISTORICHESKIY  
SBORNIK / БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ  
СБОРНИК»**

Компьютерная верстка Крупина М. В.  
Корректор Шаибова Т. К.

Учредитель – Централизованная Православная Религиозная  
Организация – Калужская Епархия Русской Православной Церкви  
(Московский Патриархат)

Сборник зарегистрирован Федеральной службой по надзору  
в сфере связи, информационных технологий и массовых  
коммуникаций. Свидетельство о регистрации СМИ:  
ПИ ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

Адрес издательства, редакции:  
248000, Калужская  
обл., г. Калуга, ул. Набережная, д. 4  
Телефон: (4842) 57-72-71, 56-27-00  
E-mail: bis@eparhia-kaluga.ru  
Главный редактор: Капалин Г.М.  
(митрополит Калужский и Боровский Климент)

Отпечатано с оригинал-макета в  
типографии ООО «КОМПАС-ЛАЙН»  
109052, Московская область,  
г. Москва, Нижегородский р-н,  
ул. Подъёмная, д. 12 стр. 1, оф. 414.  
Печать офсетная. Формат 60x84 1/8  
Тираж – 500 экз.  
Заказ номер No308

Дата выхода в свет: 20.11.2023

Распространяется бесплатно

12+

© Калужская духовная семинария  
© Калужское епархиальное управление

