Богословско-исторический сборник

Выпуск
№ 2 (37)



Калужская духовная семинария
2025

Theological and historical collection

ISSUE
№ 2 (37)



Kaluga Theological Seminary
2025

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 Р25-509-0238

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

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 Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

Протоиерей Олег Волков.
Семантические нюансы терминов «волонтерство»
и «добровольчество» в христианской парадигме 15

Иеромонах Августин (Пирогов).
Разработка миссионерского языка как стратегическая
задача отечественной миссиологии в начале XXI столетия 31

Иеромонах Арсений (Алимов).
Причины и обстоятельства избрания первого
царя иудейского 50

Иеромонах Павел (Полевой).
Историко-богословский обзор учения
о трех духовных этапах 63

Иеромонах Силуан (Ярославцев).
Вопрос предочищения Пресвятой Девы Марии
Святым Духом в трудах византийских святых
отцов XI–XV вв. в контексте святоотеческой традиции 84

Иерей Алексий Голубев.
Латинские формулы отречения от манихейства
и их связь с богомильством 109

Иерей Михаил Сибгатуллин.
Рецепция софиологических концепций русских мыслителей
представителями радикальной ортодоксии 119

Иерей Никита Сороколетов.
Концепция религия без религии Дж. Капуто 132

Диакон Сергей Горбунов.
Оценка христологии Евангелия от Иоанна в свете мессианских ожиданий эпохи второго храма 146

Гречишникова Н. П., Турченков А. А.
Критическое осмысление трудов Фомы Аквинского в свете православной святоотеческой традиции 160

Станислав Жиденев.
Учение о Церкви отца Павла Флоренского: основные черты и особенности 177

Журавлев А. Ю.
Сотворение первого Адама 225

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Диакон Виталий Эркин.
Послание Василия Новгородского Федору Тверскому «О рае» 237

ИСТОРИЯ

Иерей *Павел Арцабович.*
Реакция епархиального руководства Орловской епархии на февральский переворот 1917 года 247

Бартенев Г. В.
Служение архиепископа Филиппа (Ставицкого) в предреволюционный период 261

Иевлева О. И., Майорова Н. О., Никитина Н. Н.
Церковь и власть на Калужской земле в период коллективизации 291

Иконников С. А.
«Носимся мы над бездной на уцелевших обломках от старого корабля»: настроения и ожидания приходского духовенства Православной Российской Церкви накануне Поместного Собора 1917–1918 гг. (по материалам Воронежской епархии) 302

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Сенькина А. Н.
К вопросу о философии образования Российской империи в XIX столетии 310

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

Archpriest Oleg Volkov.
Semantic nuances of the terms «volunteerism» and «volunteerism» in the Christian paradigm 15

Hieromonk Augustine (Pirogov).
The development of the missionary language as a strategic task of Russian Missiology at the beginning of the 21st century 31

Hieromonk Arseny (Alimov).
Reasons and circumstances of the election of the first king of Judah 50

Hieromonk Pavel (Polevoy).
Historical and theological review of the doctrine of the three Spiritual stages 63

Hieromonk Siluan (Yaroslavtsev).
The question of the purification of the Blessed Virgin Mary by the Holy Spirit in the writings of the Byzantine Holy Fathers of the XI–XV centuries in the context of the Patristic tradition 84

Priest Alexy Golubev.
Latin formulas of renunciation of Manichaeism and their connection with Blasphemy 109

Priest Mikhail Sibgatullin.
Reception of the sophological concepts of Russian thinkers by representatives of radical Orthodoxy 119

Priest Nikita Sorokoletov.
The concept of religion without religion by J. The Caputo 132

Deacon Sergey Gorbunov.
An Assessment of the Christology of the Gospel of John in the Light of the Messianic Expectations of the Second Temple era 146

Grechishnikova N. P., Turchenkov A. A.
Critical understanding of the works of Thomas Aquinas in the light of the Orthodox Patristic tradition 160

Stanislav Zhidenev
The teaching on the church of father Pavel Florensky: main features and characteristics 177

Zhuravlev A. Y.
The creation of the first Adam 225

PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

Deacon Vitaly Erkin.
Vasily Novgorodsky's Message to Fyodor Tverskoy «About Paradise» 237

HISTORY

Priest Pavel Artsabovich.
The reaction of the diocesan leadership of the Orel Diocese to the February 1917 coup 247

Bartenev G. V.
The ministry of Archbishop Philip (Stavitsky) in the pre-revolutionary period 261

Ievleva O. I., Mayorova N. O., Nikitina N. N.
The Church and power in Kaluga land during the period of collectivization 291

Ikonnikov S. A.
«We are rushing over the abyss on the surviving wreckage of an old ship»: moods and expectations of the parish clergy of the Orthodox Russian Church on the eve of the Local Council of 1917–1918 (based on the materials of the Voronezh Diocese) 302

PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

Senkina A. N.
On the question of the philosophy of education of the Russian Empire in the nineteenth century 310

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 241.8

Протоиерей Волков Олег Юрьевич
директор Частного общеобразовательного учреждения
«Православная классическая гимназия имени
свщмч. Константина Богородского», Ногинск
e-mail: volyr@mail.ru

Archpriest Oleg Y. Volkov
Director Private educational institution
«Orthodox Classical Gymnasium named after
st. Konstantin Bogorodsky», Noginsk
e-mail: volyr@mail.ru

СЕМАНТИЧЕСКИЕ НЮАНСЫ ТЕРМИНОВ «ВОЛОНТЕРСТВО» И «ДОБРОВОЛЬЧЕСТВО» В ХРИСТИАНСКОЙ ПАРАДИГМЕ

SEMANTIC NUANCES OF THE TERMS «VOLUNTEERISM» AND «VOLUNTEERISM» IN THE CHRISTIAN PARADIGM

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению соотношения слов «волонтер» и «доброволец» (как в терминологическом, так и в бытовом контексте); также сделана попытка проанализировать их в рамках с христианского дискурса. Подчеркнуты особенности организации действий в волонтерском и добровольческом движении на основе Конституции Российской Федерации.

Особое внимание уделяется вопросу использования слов «волонтер» и «доброволец» для точного определения сути добровольческого движения, — соответствующего христианской нравственности безвозмездного и бескорыстного добро-

делания, характерного, в частности, для членов Русской Православной Церкви.

Анализируя основные правовые аспекты, позволяющие православному христианину принять участие в государственных акциях и мероприятиях, автор предлагает к рассмотрению мотивацию в работе волонтера и добровольца и ставит вопрос, идентичны ли эти понятия семантически или различаются.

Автор также отмечает статьи Конституции Российской Федерации, которые формируют основы организации участия волонтера и добровольца в социально значимых проектах. Особое внимание уделено пониманию реализации статей Конституции о свободе в ходе практической деятельности как волонтера, так и добровольца.

Abstract. The article is devoted to the consideration of the correlation of the words «volunteer» and «volunteer» (both in the terminological and everyday context); An attempt is also made to analyze them within the framework of Christian discourse. The features of the organization of actions in the volunteer movement on the basis of the Constitution of the Russian Federation are emphasized. Particular attention is paid to the question of using the words «volunteer» and «volunteer» to accurately define the essence of the volunteer movement, which corresponds to Christian morality, free and unselfish good deeds, characteristic, in particular, of members of the Russian Orthodox Church. Analyzing the main legal aspects that allow an Orthodox Christian to take part in state actions and events, the author offers for consideration the motivation in the work of a volunteer and a volunteer and raises the question whether these concepts are semantically identical or different. The author also notes the articles of the Constitution of the Russian Federation, which form the basis for organizing the participation of volunteers in socially significant projects. Particular attention is paid to understanding the implementation of the articles of the Constitution on freedom in the course of practical activities of both volunteers and volunteers.

Ключевые слова: свобода, закон, волонтер, доброволец, активист, волонтерские акции, волонтерские мероприятия, волонтерские группы, волонтерские программы.

Key words: freedom, law, volunteer, volunteer, activist, volunteer actions, volunteer events, volunteer groups, volunteer programs.

Священное Писание повествует о том, как Бог творит мир Своим словом: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3). Словом (Логосом) евангелист Иоанн Богослов называет Сына Божия, второе Лицо Пресвятой Троицы: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Христос, совершая чудеса, часто не только действует, но и обращается к исцеляемым и воскрешаемым словом: «Встань, возьми постель твою и ходи» (Ин. 5:8), «Хочу, очистись» (Мф. 8:2), «Девица! встань» (Лк. 8:54), «Лазарь, гряди вон» (Ин. 11:43).

Именно дар речи, словесность рассматривался святыми отцами как то, что выделяет человека из ряда других живых существ: «Слово — не внешний придаток человеческого естества, не случайный признак, с устранением которого все остается по существу неизменным, но признак конститутивный» [13, с. 56]. Комментируя труды преподобного Симеона Нового Богослова, о. Павел Флоренский отмечал: «Собственным признаком человечности или духовности в церковной письменности отмечается словесность, и основное деление всего бытия идет по признаку словесности или бессловесности, равно как признание человеческого действия соответствующим естеству, оценка его как человечного, определяется словом словесный, тогда как противоестественность поступка, выпадение его из человечности в сферу низшую, падение человека, пятнается как бессловесное» [21, с. 410–411].

То, как люди пользуются речью, в частности — как и какие

выбирают слова, в значительной степени влияет и на жизнь отдельного человека, и на состояние общества в целом. Поэтому представляется важным точный выбор слова, соответствующего тому или иному явлению. В настоящей работе будут рассмотрены слова «волонтер», «волонтерство» и «доброволец», «добровольчество», обозначающие добровольный безвозмездный труд и тех, кто его совершает.

Возникает вопрос: одинакова ли семантика этих сходных по значению слов, и какое предпочтительнее употреблять для обозначения бескорыстного труда православного христианина, безвозмездной деятельности, направленной на служение ближним, на поддержку нуждающихся, заботу о тех, кто без посторонней помощи не может справиться с насущными задачами жизни. В современном русском языке используются оба варианта. Какой же представляется приоритетным?

Оттенки значения в паре *доброволец, добровольчество — волонтер, волонтерство* в различных контекстах уже становились предметом рассмотрения современных исследователей (в частности, Ю. Н. Ильиной, Т. С. Букаловой, О. А. Оберемко и других), которые пришли к выводу, что при общем сходстве семантики (и частом использовании в качестве абсолютных синонимов) в современном языке у рассматриваемых слов могут возникать и определенные различия.

Говоря о современном словоупотреблении пары *доброволец — волонтер*, зафиксированном в словарях современного русского языка, Ю. Н. Ильина отмечает, что слова эти представлены в двух значениях: «…в „военном“ значении ‘человек, поступивший на военную службу по собственному желанию’ (в этом случае волонтер оценивается как слово устаревшее или книжное) и в значении, производном от него, появившемся в языке в результате процесса генерализации значения: ‘о человеке, добровольно принимающем на себя выполнение каких-либо обязанностей’» [12, с. 160]. Предметом рассмотрения в настоящей работе являются, очевидно,

названные выше слова во втором, «гуманитарном» значении.

Ю. Н. Ильина указывает также на то, что этимологически в паре *доброволец — волонтер* «оба слова имеют один индоевропейский корень *-vol-, который выражает идею самостоятельности в чем-либо, в совершении каких-либо действий. Однако волонтер — слово, заимствованное из французского языка, которое в свою очередь восходит к латинскому языку (ср. volens-nolens ‘волей-неволей; хочешь — не хочешь’), доброволец — лексема славянского происхождения, имеющая словообразовательный признак старославянизма (сложное слово с первой частью добро-)» [12, с. 161].

Т. С. Букалова высказывает мысль о том, что на этимологическом уровне из пары *волонтер — доброволец* только слово «доброволец» обладает оценочностью, так как оно «имеет прозрачную внутреннюю форму и соотносится с имеющим положительные коннотации прилагательным добрый. Слово волонтер, заимствованное из французского (volontaire, восходит к лат. volontarius ‘доброволец’), в русском языке внутренней формы не имеет, а значит, не имеет и связанных с ней оценочных коннотаций» [9].

Слово, выбираемое человеком для самохарактеристики или для названия его занятия, уже несет в себе зерно, способное вырасти в огромное дерево (подобно описанному в притче о горчичном зерне (Мф. 13:31–32)), — то есть программу действий, платформу, на которой строится дальнейшая деятельность человека. Поэтому представляется чрезвычайно важным точный выбор такого слова и внимание к особенностям его внутренней формы и сочетаемости, оттенкам лексического значения и смысловым коннотациям.

Поскольку оба слова — и *волонтер*, и *доброволец* — исторически связаны с семантикой самостоятельных действий, совершаемых свободно, по собственному желанию, говоря о них и об их бытовании (и тем более намереваясь обосновать предпочтительность употребления одного из двух), трудно

обойтись без обращения к понятию свободы. Не углубляясь в подробный философский и богословский анализ этого понятия, можно отметить, что существуют две концепции свободы: свобода «для себя», возведенная в абсолют и ничем не ограниченная, — и сознательно себя ограничивающая, учитывающая и уважающая свободу другого. Второй подход подразумевает, что в фокусе внимания оказывается именно другой человек, что близко христианскому пониманию любви, которая «не ищет своего» (1 Кор. 13:5). Когда человек, безвозмездно и добровольно занимающийся социальным служением в той или иной форме, разделяет этот подход, он выстраивает в соответствии с ним весь алгоритм своих действий, выбирает программу работы и методику. Представляется, что из рассматриваемой пары *доброволец — волонтер* наиболее полно выражает эти смыслы именно слово «доброволец», поэтому его употребление применительно к добровольческой деятельности христианина можно рассматривать как более предпочтительное, по сравнению со словом «волонтер».

Итак, в обоих словах представлена семантика свободы, воли. При этом латинское *voluntaries,* к которому восходит слово «волонтер», может быть переведено не только как *добровольный*, но и как *произвольный*, *самовольный*. Семантически здесь доминирует именно идея *воли* — без обязательного сопряжения с семантикой *добра* или *блага* (показательно, что тот же корень имеет и слово «волюнтаризм» со значением «субъективистские решения, игнорирующие объективно существующие условия и закономерности развития чего-либо (в политике и общественной жизни)» [10]). Вместе с тем, как отмечает Т. С. Букалова, сочетаемость слова *волонтер* говорит о том, что это «слово международного дискурса» [8, с. 71]; лексеме *волонтер* «свойственно употребление в контекстах с международной тематикой. Волонтер — слово интернациональное» [8, с. 76].

Во внутренней же форме слова «доброволец» присутствует

семантика «добро» и «воля» (при этом «воля» — многозначное слово: это и синоним свободы, отсутствия принуждения, и «способность человека сознательно управлять своими действиями, преодолевать трудности для достижения поставленных целей», и стремление к достижению чего-либо, и желание, требование и, наконец, власть [6]), «действовать по доброй воле» и «волить (то есть желать) добра»[1]. Таким образом, имплицитная семантика творения добра по свободному личному выбору, как представляется, и отличает слово «доброволец» от слова «волонтер», и делает для носителя русского языка, живущего в христианской парадигме, предпочтительным выбор первого.

Как уже было сказано выше, в словарях современного русского языка встречаются два значения слов «доброволец» и «волонтер»: «человек, поступивший на военную службу по собственному желанию» и «человек, добровольно принимающий на себя выполнение каких-либо обязанностей» [19, с. 146, с. 264; 17, т. 2, с. 620–621; т. 3, с. 842–843; 16, т. 1, с. 409]. В конце XX–XXI веке актуализировалось второе значение — очевидно, в связи с активным ростом и развитием в российском обществе института волонтерства / добровольчества.

Согласно Указу Президента Российской Федерации (от 06.12.2017, № 583), 2018 год был назван в России «Годом добровольца (волонтера)». В данном контексте слова доброволец и волонтер употреблены во втором значении и выступают в качестве полных синонимов, поскольку они

[1] Интересно, что в Толковом словаре живого великорусского языка В. И. Даля 1863–1866 гг. помимо основного значения слова *доброволец* (которое приведено как синоним слова *добровольник,* со следующим значением: ‘охотник въ рекруты по найму, наймистъ’ [Даль, т. 1, стр. 444]) отмечено также региональное (а именно смоленское) значение: ‘беглецъ, бродяга’, очевидно, не имеющее положительных коннотаций (на это указывает Т. С Букалова, [8, с. 13]). Однако, следует заметить, что это региональное значение не закрепилось в литературном языке, оставшись маргинальным, и сегодня не присутствует в языковом сознании русскоговорящих.

заменяют друг друга в одном словосочетании [2; 3].

В текстах указов и законов слова *доброволец* и *волонтер* выступают в качестве абсолютных синонимов, то есть слов, которые полностью совпадают друг с другом по значению и употреблению.

В то же время на церемонии вручения премии «Доброволец России-2017» В. В. Путин сказал следующее: «Убежден, именно из тысяч, миллионов душевных поступков складывается доверие, уважение, взаимная поддержка в обществе в целом, а это значит, что нам с вами по плечу любые самые сложные задачи. В этой связи предлагаю объявить 2018 год годом добровольца и волонтера» [22]. Использование в этой фразе двух существительных: «доброволец» и «волонтер», соединенных сочинительным союзом «и», то есть синтаксически находящихся в одинаковой позиции (а не поясняющих или уточняющих друг друга), позволяет воспринять эти слова как неидентичные, различающиеся оттенками смысла [12, с. 161].

Ю. Н. Ильина, рассматривая употребление слов «доброволец» и «волонтер», подчеркивает, что в приведенных отрывках они употребляются в контекстах разных типов: законодательном (то есть терминологическом; встречается в текстах законов, указов и других юридических документах) и обыденном [12, с. 161]. В первом случае слова — синонимы, во втором — отличаются своими значениями.

При этом исследователи указывают, что в обыденном сознании носителя языка слово исконного происхождения может восприниматься в целом более положительно, нежели заимствованное (как «свое», противопоставленное «чужому» как более близкое и родное), соответственно, и выбор из пары *доброволец — волонтер* слова «доброволец» — как более предпочтительный [14, с. 96].

Традиция российского добровольчества имеет глубокие исторические корни. Россияне, выросшие на морально-этических принципах Православия, воспринимали

оказание бескорыстной помощи всем, кто в ней нуждается, как свой священный долг. К середине XIX века в России начали формироваться официальные благотворительные и попечительские организации. В 1886, 1910 и 1914 годах в стране проходили всероссийские съезды, посвященные вопросам благотворительности и общественно полезной деятельности.

Концепции, содержание и формы добровольчества в современной России начали формироваться в 90-е годы XX века одновременно с появлением общественных благотворительных организаций.

Деятельность таких организаций регулируется федеральными законами. Например: Закон «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях» [3] от 7 июля 1995 г. дает следующее определение понятия «доброволец»: «Добровольцем считается гражданин, осуществляющий благотворительную деятельность в форме безвозмездного труда в интересах благополучателя, в т. ч. в интересах благотворительной организации».

Хотя практика использования добровольческого труда в России имеет длительную историю и культура добровольчества уже стала знакомой для значительной части населения, нормативно-правовая база в этой области все еще может быть усовершенствована. Необходимо определить правовую природу возникающих в результате добровольческого труда отношений, разработать соответствующие нормы их регулирования и сформировать необходимый понятийный аппарат. Отсутствие правовой базы для регулирования добровольческого труда влечет за собой недостаток юридических оснований для защиты прав добровольцев (волонтеров) в том случае, если они будут нарушены.

При этом избыточная зарегулированность и бюрократизация в сфере добровольческой деятельности чреваты негативными последствиями. Огосударствление института добровольчества (волонтерства) и ограничение

волонтерских инициатив в рамках закрытой системы (включая ограниченный доступ к информации в реестре волонтеров и введение специального статуса для волонтерских организаций) могут сыграть значительную роль в этом процессе. Предоставление преимуществ зарегистрированным в реестре добровольцам по сравнению с теми, кто не прошел регистрацию, в перспективе ориентировано на формирование закрытого списка волонтеров. Эти добровольцы в дальнейшем могут быть задействованы, например, уполномоченными органами в субъектах России для оказания помощи государству в решении его социальных задач.

Можно выделить еще одну особенность употребления терминов «волонтер» и «доброволец». Если говорить о *волонтерском* труде, то можно отметить (помимо упомянутой выше включенности в международный контекст) его сугубо светское понимание и характер. Рассмотрим это на следующем примере: предположим, организатор собирает для проведения общественного мероприятия «волонтеров». Часто основную массу таковых составляют студенты или школьники, имеющие волонтерские книжки, записи в которых принесут им впоследствии определенные бонусы при учебе или при поступлении в ВУЗ.

Напротив, понятие «доброволец» более соответствует смыслу благотворительной деятельности православного христианина, который не ищет документирования публичного анализа или социального одобрения своих дел.

Что касается свободы действий волонтера (добровольца), то важно помнить, что свободен каждый гражданин, однако необходимо задаться вопросом, где пределы этой свободы и есть ли они. Очевидно, пределы эти полагаются там, где начинается свобода другого, который также обладает свободой социального устройства жизни, свободой выбора. И если не уважать эту свободу другого, а руководствоваться лишь личной свободой, то в итоге возникнет непонимание и конфликт, который может развиться в противостояние.

Согласно статье 2 Конституции РФ, «человек, его права и свободы являются высшей ценностью» [1]. Поэтому в процессе добровольческой деятельности важно выбирать такие методы работы, которые позволяют уважать свободы каждого гражданина и исключают любые насильственные способы воздействия на человека, ограничивающие его свободу выбора, реализации прав.

Конституция Российской Федерации гарантирует, что каждый гражданин Российской Федерации обладает на ее территории всеми правами и свободами и имеет равные обязанности, предусмотренные Конституцией [1]. Очевидно, что это положение в равной степени распространяется и на граждан России, являющихся членами Русской Православной Церкви. В равноправии со всеми другими гражданами России для православных верующих заключены возможности для самореализации и реализации различных проектов, не ограниченных законом, в том числе и для развития молодежного движения. Из Конституции, гарантирующей равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям и других обстоятельств, а также прямо запрещающей «любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности» (глава 2 статья 19 часть 2) [1], следует, в частности, что социальная и молодежная работа не может быть ограничена по признаку религиозной принадлежности. В статье 28 главы 2 Конституции отдельно подчеркнуто, что каждому гражданину гарантируется свобода совести и вероисповедания, в том числе право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию, выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Согласно Конституции, в Российской Федерации «признаются и гарантируются права и свободы человека и гражданина» (статья 17 п. 1) [1]. Гарантия прав и свобод

связана с пресечением любых посягательств на права и свободы другого. В связи с этим на волонтера, планирующего акции и мероприятия, ложится особая ответственность. Понимать зависимость от закона, являющегося гарантом прав любого гражданина, важно при проведении любых социальных программ. При этом важно учитывать следующее: при отсутствии уважения к человеку как личности и его законным правам, отсутствии признания свободы выбора за участниками любого мероприятия формируются неверные подходы к формированию добровольческих программ. В результате не удается провести на должном уровне мероприятия, которые при правильном целеполагании и подобающей организации могли бы принести пользу людям и обществу в целом.

«Основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения» (статья 17 п. 2) [1]. Волонтеру также необходимо помнить, что, согласно Конституции, не существует категории людей, на которых не распространялось бы это положение. Все одинаковы перед законом, независимо от возраста и социального статуса. Это важно учитывать при проведении волонтерских акций как в группах детей различного возраста, так и группах пожилых и престарелых, людей с ограниченной мобильностью, различными особенностями здоровья и так далее.

Максимально точно определено в законе, что свободой обладает не один человек, и, соответственно, общество не обязано подчиняться взглядам одного человека, но каждый имеет свободу выбора, слова, действий, что должно рождать взаимоуважение друг к другу. Из этого следует необходимость для волонтера при социальном взаимодействии учитывать свободу любого человека, его право на выбор и его право согласиться или отрицать предложенное добровольцем сотрудничество. «Осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц» (статья 17. п. 3) [1]. В противном случае навязывание,

принуждение любого человека на согласие выполнить определенные шаги в рамках планируемой волонтером акции или мероприятия будут противоречить закону и могут расцениваться как преступление. Статьей 18 Конституции («Права и свободы человека и гражданина являются непосредственно действующими» (статья 18) [1]) исключается множественность толкования понятий свободы и права человека и гражданина. А в статье 19 подчеркивается, что государство гарантирует реализацию свобод каждого гражданина и равенство всех перед законом и судом (статья 19. п. 1. и п. 2) [1].

Заключение

Большинство статей Конституции Российской Федерации как нормативной правовой базы применимы к волонтерам, добровольцам и их активной деятельности. Действующее законодательство — и прежде всего Конституция Российской Федерации как основной закон — не только не препятствует добровольческой деятельности, но и поддерживает ее. Предусмотрено привлечение волонтеров к осуществлению различных работ, открыты возможности для бескорыстного труда добровольцев. В юридическом контексте термины доброволец и волонтер синонимичны. Однако в обыденном сознании, вне терминологического контекста, между этими словами могут возникать некоторые семантические расхождения. В настоящей статье подчеркивается различие термина иностранного происхождения «волонтер», употребление которого бывает связано, в частности, с набором государственными и коммерческими структурами бесплатных трудовых резервов — и обладающего понятной для носителя русского языка внутренней формой и связанными с ней положительными коннотациями термина «доброволец», более точно описывающего жертвенное доброделание, близкое картине мира русского человека, воспринимающего духовно-нравственную жизнь через

призму многовековых традиций православной культуры и опыта поколений. Высказывается предположение, что именно слово «доброволец» в большей степени подходит для обозначения жертвенного труда православных христиан на благо ближних, осуществляемого как членами Русской Православной Церкви самостоятельно, так и в рамках социального служения Церкви, ее благотворительных проектов и программ.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Конституция РФ (Электронный ресурс) // Государственная Дума (сайт) URL: http://duma.gov.ru/news/48953/ Дата обращения 31.01.2025.

2. Указ Президента Российской Федерации В. В. Путина от 27 ноября 2017 года №572 о Дне добровольца (волонтера). URL: https: //base.garant.ru/71819244/ Дата обращения 31.01.2025.

3. Федеральный закон «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)» от 11.08.1995 N 135-ФЗ (URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_7495/) / Дата обращения: 31.01.2025.

4. Федеральный закон «О внесении изменений в отдельные законодательные акты РФ по вопросам добровольчества (волонтерства)» (от 05.02.2018, № 15-ФЗ) / URL: https://www.zakonrf.info/doc-35140118/ Дата обращения: 31.01.2025.

5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, — М.: Издательский совет РПЦ. 2008 г.

6. Большой российский энциклопедический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия, 2009 г.

7. Большой толковый словарь русского языка / сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. Санкт-Петербург: Норинт, 2000 г.

8. *Букалова Т. С.* Добровольчество и волонтерство. Репрезентация социального феномена в русском языке (диахронический аспект). Магистерская диссертация.

Екатеринбург: 2023 г. 110 с.

9. *Букалова Т. С.* Оценочные смыслы в семантике рус. *волонтер и доброволец.* URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/111070/1/978-5-91256-549-6_2022_005.pdf // Дата обращения: 31.01.2025.

10. *Ефремова Т. Ф.* Современный толковый словарь русского языка. В 3 томах. М.: АСТ, 2006 г.

11. *Жарикова, Т. В.* Культура добровольчества в России / Т. В. Жарикова // Наша молодежь. / 2017 г. № 23/24. С. 10–11.

12. *Ильина Ю. Н.* Значение и употребление слов доброволец и волонтер в русском языке (по данным Национального корпуса русского языка) / Ю. Н. Ильина // Научный диалог. 2019 г. № 10. С. 159–171.

13. *Лескин Д. Ю., протоиерей.* Развитие понятий «слово», «имя» и «энергия» в поздневизантийском богословии. / Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009 г. № 2. С. 56.

14. *Оберемко О. А.* Волонтер или доброволец: элементарные объяснения для самоопределения // Социологические исследования. 2016 г. № 6. С. 94–101.

15. *Пхитиков Р. Б.* Актуальные вопросы правового регулирования волонтерской деятельности в Российской Федерации // Закон и право. 2023 г. № 11. С. 110–115.

16. Словарь русского языка: в 4-х т. / под ред. А. П. Евгеньевой. Москва: Русский язык; Полиграфресурсы, 1999 г. Т. 1.

17. Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1950–1965 гг. Тт. 2–3.

18. *Тимец М. В., Гибадулинова Л. Р.* Конституционные основы волонтерской деятельности в российской федерации // Успехи в химии и химической технологии. ТОМ XXIX. 2015 г. № 5 / М: Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Российский химико-технологический университет имени Д. И. Менделеева».

19. Толковый словарь русского языка. в 4 томах под

редакцией Д. Н. Ушакова. М: Просвещение, 2009 г.

20. *Филиппова, Е.* Чем государство может помочь волонтерам / Е. Филиппова // Российская Федерация сегодня. 2018 г. № 2. — С. 74–79.

21. *Флоренский П. А.* Философия культа (опыт православной антроподицеи). М., 2004 г.

22. Церемония вручения премии «Доброволец России — 2017» // Электронный ресурс. URL: http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/56318 Дата обращения: 31.01.2025 г.

УДК 266.3

Иеромонах Августин (Пирогов)
магистр богословия,
студент II курса аспирантуры ОЦАД
e-mail oavgustin@yandex.ru

Hieromonk Augustin (Pirogov)
MA in Theology
PhD student of the Saints Cyril and Methodius
Institute for Postgraduate Studies
e-mail oavgustin@yandex.ru

РАЗРАБОТКА МИССИОНЕРСКОГО ЯЗЫКА КАК СТРАТЕГИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МИССИОЛОГИИ В НАЧАЛЕ XXI СТОЛЕТИЯ

DEVELOPMENT OF MISSIONARY LANGUAGE AS A STRATEGIC TASK OF DOMESTIC MISSIOLOGY AT THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY

Аннотация. Статья посвящена проблеме миссионерского языка как важнейшего аспекта современной миссии Церкви. Рассматриваются ключевые характеристики языка как средства коммуницирования между Церковью и обществом; проводится анализ современных миссионерских методов общения, приемлемого и неприемлемого формата, исходя из современного опыта Церкви. Доказывается гипотеза, что ключевым качеством современного миссионерского языка становится его ориентированность на различные группы молодежи, и формулируются основные принципы построения диалога с ними, исходя из особенностей психологии современного общества.

Abstract. The article is devoted to the problem of missionary language as the most important aspect of the modern mission

of the Church. The key characteristics of language as a means of communication between the Church and society are considered, an analysis of modern missionary methods of communication, acceptable and unacceptable formats, based on the modern experience of the Church, is carried out. The hypothesis is proved that the key quality of modern missionary language is its focus on various groups of youth, and the basic principles of building a dialogue with them are formulated, based on the peculiarities of the psychology of modern society.

Ключевые слова: миссионерство, миссионерский язык, молодежь, Церковь и общество.

Key words: missionary, missionary language, youth, church and society.

Исторический период, в который мы сейчас живем, обладает таким ярко выраженным своеобразием, что потребовал от культурологов, социологов и философов особого термина, позволяющего дать ему соответствующую характеристику. В современных научных и публицистических трудах звучит термин «постиндустриальная эпоха»; зачастую называют его «информационной» эпохой или эрой; учитывая стремительную и не прекращающуюся цифровизацию, можно употребить термин «сетевое общество» (network society), который предложил М. Кастельс [18, с. 69]. Однако в религиозно-идеологическом смысле конец XX века и начало XXI столетия заставляет говорить о себе как об эпохе постхристианской. Для Церкви это означает, что перед ней более остро, чем когда-либо, стоит задача уже не просто знакомить с учением Христа людей, стоящих вне ее ограды, — но задача вернуть туда огромные массы тех, кто из нее выпал.

Осмысляя эту данность в контексте отечественных реалий, Святейший Патриарх Алексий II в декабрьском докладе в 2004 году говорит о *вторичной христианизации* как неизбежном и непременном факторе миссионерства в новом, постсоветском

социуме [1]. Воинствующий антиклерикализм на наших глазах превращает европейскую цивилизацию в постхристианскую и даже антихристианскую. А потому задача сопротивляться этой духовной энтропии ложится на миссионеров, делателей, выходящих на жатву, «чтобы спасти хотя бы некоторых» (1 Кор. 9:22). Стоит заметить, что в этих обстоятельствах проповедь означает не только миссию, но и апологетику; возвращаясь к мыслям Святейшего Патриарха Алексия II, мы должны придать особенное внимание указанному им обстоятельству: *вторичная христианизация* потребует разработки новых методов миссии и специальной подготовки проповедников [1].

Приведенные соображения, на наш взгляд, в достаточной мере обосновывают актуальность работ по осмыслению и теоретизации форм и методов современной миссии Русской Православной Церкви. В рамках настоящей статьи мы ставим цель обосновать принципиальную важность работы над тем, что является инструментом миссии — ее языком; а также доказать ключевую характеристику этого миссионерского языка как инструмента коммуницирования с молодежью.

Внимательный анализ современной церковной ситуации заставляет констатировать значительное отставание теоретической и научно-методической базы отечественной миссиологии от накопленного в последние десятилетия практического материала. Исследований области общения с молодежью в смыслах формата и методов, приемлемого или неприемлемого контекста и текста общения, выбора средств общения и смыслового поля на настоящее время нет, хотя есть различные методические пособия. Разработанные миссионерские пособия не разрешают проблемы выбора форм и методов коммуникации, поскольку нацелены на раскрытие сути миссии, смыслов миссионерской деятельности, тогда как формат общения как таковой практически не рассматривается, а современность диктует необходимость учитывать внешнюю среду как среду формирующую человека, к которому

направлена внешняя миссия, в особенности молодого человека, школьника и студента.

В церковных документах описано взаимодействие Синодального миссионерского отдела с епархиальными структурами [8], действуют документы, отображающие концептуальную сторону миссионерской деятельности общецерковного уровня [9], внешнюю миссию, отображенную в постановлениях Священного синода от 2013 года [14, с. 418–427] и 2011 года [15, с. 411–417]. Документально закреплены принципы отношения Церкви к инославию [17]. Существует единый стандарт подготовки миссионеров [28, с. 445–464], епархиальные положения о коллегии миссионеров [19, с. 427–434], положение об аттестации миссионеров [20], правила подготовки специалистов, связанные с миссионерской работой [21, с. 445], и разработанные рекомендации для штатного миссионерского работника прихода [22, с. 439–444].

Существует достаточное количество наблюдений, воспоминаний, передачи опыта, обобщения видов присутствия в медиапространстве [24, с. 35] и проблем, с которыми сталкивается православная миссия — затягивания проповедников в неэффективные, ненужные споры, конфликтность среды, поиск тональности общения и готовности миссионера к общению в медиапространстве [7, с. 242–253]. Обобщая сведения о научной разработанности темы, посвященной церковной работе с молодежью в разрезе проблем языка, терминологии, пастырской и приходской практики, можно утверждать, что в церковно-научной среде преобладают эмпирические наработки, реализованные в формах опыта и наблюдения. Тем не менее следует указать на работы протоиерея Георгия Иоффе [4], А. Г. Кравецкого [10, с. 543–545], А. Б. Ефимова [3], В. М. Чернышева [29], Б. Г. Якименко [30], которые в своей теоретической части касаются отдельных аспектов обозначенной проблемы.

Исследователю современных форм и методов миссиологии следует обратить внимание на труды игумена Серапиона

(А. Е. Митько), раскрывающем место православной миссиологии в системе богословских наук, отчетливо обозначена проблема места миссиологии в общем составе богословия, хотя отдельно язык миссии не рассматривается [12].

Переходя к постановке проблемы, выделим следующий факт: современное общество, как уже упоминалось выше, характеризуется стремительной эволюцией форм и средств коммуникации. Хотя сама концепция «информационной эры» возникла и получила осмысление в конце прошлого столетия, намного более полно увидеть масштабы и оценить последствия изменения общества позволяет текущий момент — первая четверть XXI века. Цифровизация и уход в Интернет практически всех традиционных источников информации, включая, собственно, межличностное общение; рост популярности социальных сетей; эволюция как самих электронных инструментов (компьютеров, «гаджетов» и периферийных устройств), так и их программного обеспечения — все это приметы последних двух десятилетий. Однако сколь фантастические формы ни принимали бы технические способы передачи данных, важнейшую роль в коммуницировании и между отдельными индивидуумами, и между группами, и всем обществом в целом по-прежнему играет язык общения. Вместе с этим становится очевидно, что сам язык, в свою очередь, претерпевает значительную трансформацию в описанных условиях, меняя характер информационной среды. Всем известная «клиповость» молодежного мышления есть не что иное, как «гигиеническое» современное средство понижения объема поступающей информации, которое, однако, ведет к опрощению поступающих смыслов.

Эта проблема уже настолько очевидна, что задача сохранения языка, его чистоты и смыслового наполнения становится одной из приоритетных тем, обсуждавшихся в рамках российских и международных церковно-общественных мероприятий последних лет. Итоговый документ XXXII Международных Рождественских чтений указал на необходимость

пастырского и миссионерского попечения о чистоте речи [6]; писатель Ямиль Мустафин, участник XI Всемирного Русского Народного Собора, говорит о защите речи общения от ее деградации, защите слова от от любого приближения к обесцениванию реальной сути произносимого, как о части *русской национальной идеи* [13].

Но это лишь одна из сторон проблемы. Вторая, не менее тревожная, тенденция современности состоит в том, что главным объектом трансформации сознания под влиянием процессов «цифровизации мышления» становится молодое поколение. Достаточно сопоставить возраст возникновения описанного М. Кастельсом сетевого общества с возрастными рамками нынешних 18–25-летних людей, и мы увидим, что они практически накладываются друг на друга, создавая опасный резонанс. Проблема языкового барьера между поколениями (сама по себе отнюдь не новая) в таких условиях многократно обостряется. Иными словами, мы становимся свидетелями того, как старшее и младшее поколения начинают говорить на действительно разных языках. Простой и наглядный пример, почерпнутый из доклада Я. Мустафина: вместо слова *красивый* используется слово *сексуальный*; смена оттенков смысла искажает мировосприятие, поскольку понятие женской красоты в таком применении сводит на нет собственно восприятие человека — из личности, которой свойственна красота и души, и тела, остается лишь телесность [13].

Другим, менее очевидным, но не менее опасным следствием этого возрастающего разрыва нового поколения со своей национальной культурной парадигмой становится борьба за эту часть социума со стороны иных, в том числе откровенно враждебных Церкви групп; борьба тем более безжалостная, чем очевиднее стратегическое значение ее успешности. Доцент МГУ, кандидат социологических наук С. О. Елишев указывает, что молодежь как объект социальных манипуляций может подвергаться таковым в период первой фазы социализации, поскольку именно первичная социализация ведет к

самоидентификации личности, и именно юношество активно воспринимает мнение *значимых других*, имплементируя мировоззрение значимого другого в собственное развивающееся представление о мире, своем месте в мире, и месте в мире других людей [2, с. 49].

Можно констатировать, что миссионерский язык Церкви в наше время — это в первую очередь язык ее общения с молодежью. И насколько неиллюзорны те угрозы, которые мы описали, настолько продуманными и эффективными должны стать формы коммуницирования Церкви на этой части миссионерского поля деятельности. Выйти на глубокий разговор с аудиторией становится возможным лишь тогда, когда она услышит говорящего, когда информация будет выделяться в информационном шуме, в котором живет любой современный человек.

Основополагающие понятия и принципы, связанные с миссией РПЦ в молодежной среде содержатся в Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [9, с. 368–394]. Концепция выделяет шесть групп молодежи, миссия к которым различается по мере их отношения к Церкви:

1) достаточно воцерковленная молодежь с различной степенью активности в делах епархии или прихода, и по своему восприятию личного места в Церкви — основой миссии, направленной к данной категории, является помощь в проявлении инициативы и поддержка инициатив; побуждение к личной активности, вовлеченность в общественное церковное служение по мере сил и возможностей;

2) недавно воцерковленные люди, неофиты — данной категории свойственно переоценивать собственную компетентность в вопросах церковной жизни, и миссия к ним строится на постепенном вовлечении в реальную жизнь общины, практические действия совместно с воцерковленными людьми;

3) молодежь внецерковная, но относящаяся к Православию положительно, дружелюбно — в отношении данной группы

Концепция предполагает привлечение к дискуссиям, досугу, творческой деятельности и т. п. совместно с воцерковленной молодежью, с условием соответствия требованиям православной культуры;

4) религиозная молодежь других конфессий или традиционных религий, готовая к диалогу, расположенная к Православию — тут наиболее эффективной формой миссии может оказаться работа в области просвещения, образования: совместные культурные программы, семинары и т. д., способные объединять молодежь разных конфессий (противодействие абортам, наркомании, деструктивным культам и течениям; социальное служение);

5) невоцерковленная молодежь, для которой характерно нейтральное (индифферентное) отношение к Православию — общение в этой среде предполагается выстраивать на принципах искренности, открытости и терпения; ложные стереотипы, свойственные данной группе, могут разрушаться под влиянием новых знаний, новых представлений, мотивации на созидательное начало духовности;

6) группа молодежи, настроенная к Церкви отрицательно — безусловно, наиболее сложная группа, диалог с которой может быть выстроен только на основе любви и упования на Бога, потому что любая попытка сближения с указанной группой требует от миссионера высокого духовного состояния, готовности снести насмешки, обидные слова и угрозы.

Пятая группа представляется самой важной. Равнодушные к религии в целом и к православному вероучению составляют самое многочисленное миссионерское поле. Именно по данной группе Концепция миссионерской деятельности предлагает ориентироваться на эффективность миссии среди молодежи. И именно к этой группе в наибольшей степени применимы сказанные выше слова о вторичной *христианизации*.

С. Н. Лозовская, анализируя общецерковный уровень работы с молодым поколением, пишет, что современный опыт указывает на то, что «растущая индивидуализация делает

молодых людей более критичными по отношению к внешним авторитетам и нормам, которые не принимаются на веру, а требуют аргументации и обоснования. Молодежь стремится иметь собственное суждение по всем вопросам современности, развивать свой собственный стиль, демонстрировать силу и самодостаточность» [11, с. 235].

Очевидно, что речь идет о способах вероубеждения, в которых особенную роль играют речь, смысл, обращенность к молодежи на уровне проблематики, волнующей православное большинство, без некоей информационной изоляции молодых людей. На тот же аспект миссии к молодежи обращается внимание и в коллективной монографии под редакцией протоиерея В. Хулапа, где отмечается, что «Православное молодежное служение — это не просто работа „Церкви взрослых“ с молодежью, но совместное служение различных поколений верующих как в церковной ограде, так и за ее пределами» [16, с. 8].

В контексте данного высказывания мы вновь вынуждены напомнить о нарастании языкового, а стало быть, смыслового и психологического барьера между поколениями. Церковь живет в смысловом поле Откровения, которое по определению носит вневременной характер. Однако миссия в современном мире, по мнению игумена Серапиона, инновационна в части исторических изменений адресата миссии [25, с. 228].

Преодоление указанного разрыва не представляется возможным без серьезной практической и аналитической работы со стороны Церкви.

Сложно предположить ситуацию, когда группе воцерковленной молодежи и группе, например, молодежи других конфессий можно было бы адресовать одинаковые по внутренней наполненности речи по причине разного уровня знаний, разного восприятия нравственных ценностей. Поэтому в прикладной миссиологии должны развиваться такие дисциплины, как апологетика, культурология, лингвистика, этнология, психология, социология, статистика

и география, именно миссионерского наполнения. Церковь, выступая автором миссии, действующим началом, нуждается в развитии и применении инновационных методологий и технологий, поэтому должна возникнуть и такая прикладная дисциплина, как управление миссионерскими проектами. Именно по причине перечисленных системных нужд миссии встает вопрос о понятийном аппарате самой науки и одновременно вопрос о том, как реализуется сам процесс миссии. На каком из языков (а каждая из перечисленных в Концепции миссионерской деятельности групп молодежи говорит «на своем языке») должна реализовываться миссия? Возвышенном и оперирующим словами, понятными воцерковленному человеку? На таком языке миссия может быть обращена к первой группе молодежи — воцерковленной и имеющей уже личный опыт. Данная группа в своей среде различается по степени активности в Церкви, по-разному воспринимает свое личное место в Церкви. Концепция миссионерской деятельности рекомендует для этой категории молодежи сокращение дистанции между клиром и мирянами, что должно послужить способом снизить или убрать барьеры, мешающие проявлять инициативу. Безусловно, будучи нацелена на вовлеченность в миссию Церкви в целом, миссионерская работа требует здесь своей терминологии и детального внимания к тому, как реализуется свободная воля молодого человека. В данной области миссионерской деятельности свобода взаимодействия реализуется в привычной уже воцерковленному человеку терминологии, не требует разъяснений непонятных слов и сложных понятий, потому что существует общий язык, найденный, например, на уровне прихода и уже привычный молодому человеку. Во втором случае речь идет о группе неофитов. Очевидно, что, не обладая достаточными знаниями основ Православия, такие молодые люди могут быть подвержены опасности создавать ошибочные стереотипы, впадают в «губительный синкретизм» [27, с. 332]. Выступая на I Международном коммуникативном

форуме «МедиаПост» в РГСУ в 2017 году Святейший Патриарх Кирилл назвал вариант неорганизованной, информационно-перегруженной миссии «информационным хламом» [26]. Следовательно, работа с неофитами требует особенного отношения как к терминологии теоретической стороны миссии, так и к терминологии, обращенной к данной группе миссии. В рамках катехизации (как миссии внутренней), учитывая, что Концепция здесь рекомендует объединять действия неофитов со служением воцерковленных людей, требуется существенная работа с качеством и количеством новой для неофитов информации. В третьем случае, когда миссия обращена к молодежи невоцерковленной, дружелюбно настроенной к Православию, концептуально предлагается реализовывать миссию как совместный с воцерковленной молодежью досуг и творчество, но с учетом присутствия в такой деятельности основ православной духовности. Здесь возникает новый виток спирали методологии миссии. Именно язык общения в неправославной среде уже имеет в себе большую свободу употребления разных осовремененных слов с учетом шаблонов восприятия Православия, да и религиозности в целом. Насколько должен быть опрощен язык миссии — вопрос, который каждый миссионер решает сам. Миссиология на настоящий момент не дает точного ответа. Можно привести в пример феномен Андрея Кураева: на начальном этапе деятельности речь его была лишена обсценной лексики, а позже его личная миссия стала изобиловать словами и фразами прямолинейного, а иногда и откровенно грубого характера. Не стоит отрицать, что определенная часть молодежи невоцерковленной, но сочувствующей Православию, и часть неофитов, часто полагающих себя знающих больше, чем люди воцерковленные, могут быть вовлечены в ту форму синкретизма, которую предлагает Андрей Кураев. Аналогично можно сказать и о представлениях четвертой, пятой и шестой групп, выделяемых концептуально, когда речь идет о миссии.

Проведя довольно обширное исследование в области

терминов и языка миссиологии, игумен Серапион делает ряд существенных выводов о том, что имеется существенное несоответствие терминологии миссии и понятий Божественного Откровения. Два основных аспекта несоответствия состоят, во-первых, в различии языка миссии и языка Писания и Предания, когда преемственность натыкается здесь на культурные лакуны, когда язык Церкви, богослужебный и книжный, сталкивается с языком современных медиа, СМИ и языком обычного общения. Говоря на языке современной обыденности (если выйти за рамки первой и второй концептуальных групп), миссия предельно дистанцируется от библейской и святоотеческой терминологии по причинам развития языка как такового, впитывающего язык науки, улицы, СМИ, «информационный хлам» Интернета.

Попытка говорить на упрощенном языке, объясняя религиозные истины лицам, перечисленным в концептуальных группах с третьей по седьмую, может приводить к искажениям подлинно церковной формы мировоззрения, т. н. «православия-лайт». Использование различных форм упрощения проповеди может, безусловно, вовлекать человека в диалог, привлекать к яркому лидеру, но все это формы скорее увлеченности, нежели веры; скорее прозелитизм, чем миссия.

Между тем подлинная эффективность проповеди достижима работой над иными качествами миссионерской речи. Рассуждая о языке проповеди, протоиерей Георгий Иоффе пишет, что познавательная функция природы языка не описывает и не исчерпывает. Если «книжная культура» царила над умами миссии почти два тысячелетия, то современная культура тяготеет к средствам, опирающимся на слух, картинку и смысл речи, то есть тяготеет к средствам аудиовизуализации. В современном мире для манипуляции в рамках политтехнологий и социального дизайна, без которого не существует современный политический и экономический мир, на вооружение взяты те свойства речи, которые веками

исключали в таких словесных науках, как грамматика, логика, философия, богословие [4].

Можно также продолжить мысль и сказать, что наука словесная старалась сделать речь максимально приближенной к современной «логике компьютера», доходчивой и простой. Но оказалось, что волнение души, увлечение души возникает не в логической схеме, а в условиях красивой, поэтичной, искренней и прочувствованной речи. На этом выстраивается рекламная технология. Человек покупает то, чего покупать не собирался. Извечно выстраивая храмы на руинах язычества, вытесняя языческие традиции проповедью, Церковь может и в современном мире таким образом развивать свой язык, чтобы поле миссии было наполнено красивой, поэтичной, искренней и прочувствованной речью, получающей отклик в душе того, к кому обращено слово.

Перед тем, как мы перейдем к итогам нашей работы, стоит обратиться к примерам, почерпнутым из отечественной и общей церковной истории, с которыми уместно будет провести параллель в интересующем нас ключе. Так, А. Г. Кравецкий, анализируя типы миссионерских подходов на рубеже XIX–XX веков, пишет, что существовало два подхода: подход, по сути, игнорирующий перемены, и подход, перемены приветствующий [10, с. 544].

Ориентация на традиционные институты общества, которая была возможна в тот исторический период, в современном мире может быть использована, вероятно, лишь для молодежи из семей, где очень крепки семейные ценности. Сохранение традиционного благочестия, очевидно, было возможно в том мире, в котором корни такого благочестия были еще живы. Другой подход, который применяется уже и в современности, есть отношение к модернизации общества как исторической данности, избежать которой нельзя. Здесь, подчеркивает А. Г. Кравецкий, прослеживается обратная тенденция, когда традиционность воспринимается как некая форма суеверия, слабости веры, неуверенности. Спорность обеих позиций

состоит в том, что невозможно отрицать исторические перемены и нельзя отрицать вневременность Откровения Божиего. Протоиерей Сергий Рубежанский, приводя в статье шесть методов раннехристианской проповеди, приходит к выводу, что единственный верный путь миссии — личное свидетельство любви к человеку. В простом павловом принципе «жить и мыслить во Христе Иисусе, Господе нашем» (Гал. 2:20) заключены проповедь, чудеса, нравственная жизнь, мученичество, человеческая мудрость и оглашение [23, с. 37]. Здесь шесть методов увенчаны седьмым, в котором образуется полнота, но выразить с научной точки зрения, вероятно, такую принципиальную особенность метода миссии невозможно.

С нашей точки зрения представляется возможным выдвинуть следующий подход: в качестве общепринятого ориентира при построении миссионерской речи наиболее приемлемым вариантом остается чистый отечественный литературный язык, исключающий избыточную сакрализацию несакрального и вместе с тем исключающий десакрализацию сакрального.

Соответственно, задача выработки современного миссионерского языка тесно связана как с образованием миссионеров, так и с развитием эмпатии, то есть «чувствования» молодежи миссионером, поиска и дистанции, и вместе с тем близости в том единственном для самого проповедника поле смыслов, что будет углубляться и расширяться, не становясь избыточной близостью и младостарчеством.

Подводя итоги, можно заключить, что язык православной миссии в пастырской и приходской работе с молодежью в Русской Православной Церкви тесно связан с понятием миссионерской ответственности, формированием адекватных ситуации миссии понятий и доверительности. Язык молодежной миссии и язык миссии «взрослой Церкви» не различаются между собой, но для молодежи именно обращение к человеку формирует самоидентичность в период сложных событий в жизни социума и отдельной личности. Язык

миссии — это речь, которой Церковь обращается к людям, которые не просто слушают, а слышат слово, построенное на личным опыте, доступным языком, призывающее к действию и вызывающее действие. Выбор действий церковной иерархии в предельно спорных и сложных ситуациях есть действие на миссионерском поле, в которое включен всегда слушающий, порой слышащий, а иногда и противоречащий человек.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Епархиальном собрании города Москвы. 15 декабря 2004 года в Зале Церковных Соборов Храма Христа Спасителя // URL: https://sedmitza.ru/text/447375.html (дата обращения: 27.06.2024)

2. *Елишев С. О.* Социальное манипулирование современной молодежью: диссертация ... доктора социологических наук: 22.00.04 / Елишев Сергей Олегович; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова]. — Москва, 2018. — 450 с. С. 49–51.

3. *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: ПСТГУ, 2007. 683 с.

4. *Иоффе Г., прот.* Практическая миссиология // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/katehizacija/prakticheskaya–missiologiya.shtml (дата обращения: 11.11.2020).

5. *Иоффе Г., прот.* Язык миссии в пространстве сетевой коммуникации // Миссионерское обозрение. 2017. № 4–5. С. 19–24.

6. Итоговый документ XXXII Международных Рождественских чтений «Православие и отечественная культура: потери и приобретения минувшего, образ будущего // Патриархия.ру. Журналы Священного Синода от 12 марта 2024 года. № 3. — URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/6113443.html (дата обращения: 12.05.2024).

7. *Ковалев М. И.* Миссия в социальных сетях: актуальное состояние, проблемы и перспективы // Труды Белгородской духовной семинарии. 2023. № 16. — С. 242–253.

8. Концепция деятельности епархиального миссионерского отдела и взаимодействия с Синодальным миссионерским отделом (Документ подготовлен Синодальным миссионерским отделом, одобрен на заседании Высшего церковного совета 16 марта 2018 г. и утвержден на заседании Священного синода 14 мая, журнал № 29) // Официальный сайт Русской православной церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5195630.html (дата обращения: 10.11.2020).

9. Концепция миссионерской деятельности Русской православной церкви (принята Священным синодом Русской православной церкви 27 марта 2007 г., журнал № 12) // Собрание документов Русской православной церкви. Деятельность Русской православной церкви. М.: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2014. Т. 2, ч. 1. С. 368–394.

10. *Кравецкий А. Г.* Церковная миссия в эпоху перемен: между проповедью и диалогом. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2012. С. 543–545.

11. *Лозовская С. Н.* Молодежное служение и работа в РПЦ // Молодой ученый. 2018. № 15 (201). С. 234–235.

12. *Митько А. Е. (игумен Серапион).* Православная миссиология в системе теологического знания: диссертация… доктора теологии: 26.00.01. — Москва — 2019. — 373 с.

13. *Мустафин Ямиль* // Секция «Русский народ, русская культура и русский язык как факторы единства российского общества и государства. XI ВРНС «Богатство и бедность: исторические вызовы России» (5–7.03.2007). URL: https://vrns.ru/documents/sektsiya-russkiy-narod-russkaya-kultura-i-russkiy-yazyk-kak-faktory-edinstva-rossiyskogo-obshchestva/ (дата обращения: 27.06.2024).

14. О современной внешней миссии Русской православной церкви (принято Священным синодом Русской православной церкви 16 июля 2013 г., журнал № 80) // Собрание документов Русской православной церкви. Деятельность Русской православной церкви. М.: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2014 Т. 2, ч. 1. С. 418–427.

15. Об организации миссионерской работы в Русской православной церкви (определение Священного синода Русской православной церкви 27 декабря 2011 г., журнал № 152) // Собрание документов Русской православной церкви. Деятельность Русской православной церкви. М.: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2014 Т. 2, ч. 1. С. 411–417.

16. Организация работы с подростками и молодежью в русской православной церкви: коллективная монография / М. Браверман, З. Н. Григорова, С. П. Иваненков и др. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2017. С. 7–8.

17. Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославию (документ, принятый на юбилейном Архиерейском соборе 2000 г., отражает и определяет основные принципы отношения Русской православной церкви к инославию, а также к взаимодействию с инославными и межконфессиональными организациями) // Официальный сайт Русской православной церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html?_ctxowner=8942 (дата обращения: 10.11.2020).

18. *Панцерев К. А.* Информационное общество: эволюция концепции в исторической перспективе // Вестник СПбГУ. Сер. 6, 2010, вып. 1. С. 65–72.

19. Положение о епархиальной миссионерской коллегии (утверждено патриархом Московским и всея Руси 6 июня 2012 г.) // Собрание документов Русской православной церкви. Т. 2, ч. 1. С. 427–434.

20. Положение об аттестации миссионеров (документ принят Высшим церковным советом 21 июня 2013 г. и одобрен на заседании Священного синода 16 июля 2013 г., журнал № 74) // Официальный сайт Русской православной церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3608541.html (дата обращения: 10.11.2023).

21. Правила организации подготовки специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и

социальной деятельности (приняты Священным синодом Русской православной церкви 12 марта 2013 г., журнал № 26) // Собрание документов Русской православной церкви. Т. 2, ч. 1. С. 445.

22. Рекомендации к деятельности штатного помощника настоятеля по миссионерскому служению (утверждено патриархом Московским и всея Руси 6 июня 2012 г.) // Собрание документов Русской православной церкви. Деятельность Русской православной церкви. М.: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2014. Т. 2, ч. 1. С. 439–444.

23. *Рубежанский С. И., прот.* Методы миссионерской деятельности в раннехристианской и современной Церкви // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Белгород: СКпресс, 2020. Вып. X. С. 35.

24. *Рубежанский С. И., прот.* Позитивные аспекты миссионерской деятельности в медиапространстве // Труды Белгородской духовной семинарии. 2023. № 16. — С. 49–55.

25. *Серапион (Митько), иг.* Понятийный аппарат современной православной миссиологии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 30. С. 228.

26. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на I Международном коммуникативном форуме «МедиаПост» в РГСУ // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5032585.html (дата обращения 12.10.2020).

27. *Сулимов С. И.* Христианство как фактор культурной экспансии: между прозелитизмом и антисистемой // Субъективное и объективное в историческом процессе: Материалы международной научной конференции «Социально-гуманитарные исследования ученых Донбасса». 21 апреля 2017. Донецк, 2017. С. 332.

28. Церковный образовательный стандарт по подготовке миссионеров (принят Священным синодом Русской

православной церкви 16 июля 2013 г., журнал № 74) // Собрание документов Русской православной церкви. Деятельность Русской православной церкви. М.: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2014. Т. 2, ч. 1. С. 445–464.

29. *Чернышев В. М.* Миссиология. К.: Изд-во им. свт. Льва, Папы Римского, 2010. Ч. 1. 612 с.

30. *Якименко Б. Г.* Практическая миссиология. М.: Школа великих книг, 2016. 284 с.

УДК 23/28

Иеромонах Арсений
(Алимов Александр Игоревич)
студент 2 курса
сектора заочного отделения магистратуры
Саратовской духовной семинарии
e-mail: s.a.zabelina@yandex.ru

Hieromonk Arseny (Alimov Alexander Igorevich)
2nd year student sectors of the correspondence
department of the magistracy
Saratov Theological Seminary
e-mail: s.a.zabelina@yandex.ru

ПРИЧИНЫ И ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ИЗБРАНИЯ ПЕРВОГО ЦАРЯ ИУДЕЙСКОГО

REASONS AND CIRCUMSTANCES OF THE ELECTION OF THE FIRST KING OF JUDAH

Аннотация. В настоящей статье автором будет предпринято исследование причин и обстоятельств избрания первого иудейского царя. Само это событие является одним из ключевых в истории богоизбранного народа. Важность этого события связана с тем, что дальнейшая политическая, религиозная и общественная жизнь будет самым тесным образом связана с деятельностью израильских царей. Действия правителей во многом определяли судьбу иудеев во весь период до пришествия Спасителя. Особенно в этом историческом контексте выделяются первые иудейские цари: Саул, Давид и Соломон. В связи с этим необходимо изучить обстоятельства избрания первого иудейского правителя, исследовать причины, по которым израильские племена решились подчинить свою жизнь

воле монарха вопреки традиционной для них теократической форме государственного устройства.

Abstract. In this article, the author will undertake a study of the reasons and circumstances of the election of the first Jewish king. This event itself is one of the key events in the history of the God-chosen people. The importance of this event is connected with the fact that further political, religious and social life will be closely connected with the activities of the Israeli kings. The actions of the rulers largely determined the fate of the Jews throughout the period before the coming of the Savior. Especially in this historical context, the first Jewish kings stand out: Saul, David and Solomon. In this regard, it is necessary to study the circumstances of the election of the first Jewish ruler, to investigate the reasons why the Israeli tribes decided to subordinate their lives to the will of the monarch, contrary to their traditional theocratic form of government.

Ключевые слова: Саул, I книга Царств, Книга Судей, Самуил, царь иудейский, Ветхий Завет.

Key words: Saul, I Book of Kings, Book of Judges, Samuel, king of the Jews, Old Testament.

Избрание первого иудейского царя было событием не случайным, а происходило на фоне ряда социальных, культурных и политических процессов, которые затронули иудейский народ. Согласно повествованию Первой книги Царств избрание первого царя иудейского включает в себя два этапа: помазание и всенародное избрание. Священное Писание Ветхого Завета рассказывает о том, что будущий царь, которым станет Саул, по указанию Божиему сначала был помазан на царство, и только после избран народом на эту должность.

Первая книга Царств повествует о том, что по причине пропажи домашнего скота Саул был вынужден отправиться на поиски, которые привели его в окрестности города Рамы. После тщетных попыток отыскать пропажу, следуя совету

своего слуги, Саул направляется в сам город, где желает встретиться с неким пророком, который является последней надеждой для него в решении своего вопроса.

Пророком этим был Самуил, исполняющий обязанности судьи израильского народа. В череде событий, которые описывает книга Царств, просматривается промысел Божий, которым все устраивается во благо избранного народа. Это видно из того, что накануне Господь открыл Самуилу предстоящее помазание и избрание царя: «*...завтра в это время Я пришлю к тебе человека из земли Вениаминовой, и ты помажь его в правителя народу Моему — Израилю, и он спасет народ Мой от руки Филистимлян; ибо Я призрел на народ Мой, так как вопль его достиг до Меня*» (1 Цар. 9:16).

Этот стих Священного Писания Ветхого Завета раскрывает одну из причин, по которой был избран первый иудейский царь. Предварительно эти причины можно разделить на внутренние и внешние. К внешним причинам относится политическая ситуация, которая складывалась вокруг израильтян. Соседние племена были настроены враждебно, в связи с чем нередко случались военные конфликты.

Например, при Самуиле филистимляне совершили военный поход против израильтян, но эта экспансия оказалась неудачной: «*И выступили Израильтяне из Массифы, и преследовали Филистимлян, и поражали их до места под Вефхором*» (1 Цар. 7:11). Невзирая на победу израильтян, все же филистимляне смогли закрепиться на некоторых иудейских территориях: «В Гиве, как и во многих других израильских городах, стояли филистимские охранные отряды» [3, с. 211]. Это означало, что военная угроза со стороны этого племени не была упразднена окончательно, но, как показывает дальнейшее повествование, филистимляне предпримут новые попытки порабощения израильтян.

Вопрос внешней безопасности израильтян заключался в том, что в период судей этот народ не представлял собой единого государства или единого племени. Уклад жизни строился

таким образом, что племена жили раздельно, каждое из которых управлялось своими старейшинами: «Израиль эпохи Судей — это не централизованное государство, это такое собрание семей, родов, делившихся на двенадцать колен — по числу сыновей Иакова-Израиля» [4].

В связи с этим охрана границ лежала на плечах каждого из племен, которые могли вступать в союзы между собой и помогать друг другу, а могли попросту остаться в стороне при нападении врагов на соседнее колено. На фоне такой раздробленности израильтян филистимляне представляли мощную военную силу: «В одиночку ни северные, ни южные древнееврейские племена были не в состоянии противостоять филистимской Спарте, объединявшей пять городов: Ашдод, Ашкелон, Газа, Экрон и Гат» [5, с. 111].

Филистимляне в период служения израильских судей представляли собой строго иерархическое общество, которое подчинялось царю. Такая форма государственного устройства позволяла иметь постоянное профессиональное войско. Напротив, израильтяне имели только ополчение, что и объясняет длительное пребывание под гнетом филистимлян. Вместе с этим филистимляне обладали и более совершенными технологиями обработки металла, что позволяло им обладать передовым вооружением и иметь преимущество перед врагом.

При этом существовала угроза со стороны аммонитян, которые с течением времени набирали военную силу и готовились к нападению на израильтян, что и случилось вначале правления Саула: *«И (было спустя около месяца) пришел Наас Аммонитянин и осадил Иавис Галаадский. И сказали все жители Иависа Наасу: заключи с нами союз, и мы будем служить тебе»* (1 Цар. 11:1). Также Длительный конфликт с мадианитянами терзал израильский народ, пока судья Гедеон не сбросил иго этого народа: *«И весьма обнищал Израиль от Мадианитян, и возопили сыны Израилевы к Господу»* (Суд. 6:6). К этому списку можно прибавить еще следующие угрозы: сирийцы, хананеи, моавитяне, амаликитяне.

Таким образом, внешняя причина избрания первого царя лежала в области политической. Как указывает А. С. Кашкин, иудеи не представляли собой единого государства, а были разрозненными племенами [4]. Другими словами, у израильтян не было единого главы, который мог бы объединить все колена против неприятеля. Такую точку зрения поддерживает иеромонах Варлаам (Горохов) в своем исследовании: «Войны явились катализатором перехода сегментарного общества в вождество, для которого характерно наличие постоянных лидеров». При этом автор указывает на то, что сплочение племен вокруг единого главы диктовалось условиями времени: «Сплочение племенного союза для защиты было требованием момента» [2, с. 164].

В этом контексте иеромонах Варлаам считает, что именно филистимляне стали той причиной, по которой израильтяне решились на избрание царя: «Если бы не было ни Саула, ни организованной им армии, Израиль был бы окончательно подчинен, а потом его ждала бы ассимиляция, как это произошло с многочисленными окружающими народами. Государство в древнем Израиле возникло как продукт конфликта между филистимлянами (государственная форма правления) и Израилем (негосударственная форма правления)» [2, с. 164].

Как известно, в период до царей израильтяне управлялись старейшинами племени, а известные из Священного Писания судьи представляли собой некую форму администрации, которая имела особую управленческую функцию: «Употребляемое в Библии слово „шофет“ — судия — это причастие от глагола „управлять“, то есть судьи — это скорее управляющие, чем судящие. В Книге Судей мы видим два типа судей, одни — просто управляющие, другие — герои-освободители» [4].

При этом судьи не были постоянными управляющими израильских колен. Их появление было связано с определенными историческими событиями и состояниями

иудейского общества: «Как только израильтяне каялись в своих грехах и обращались к Богу, Он посылал им людей, которые избавляли их от врагов, восстанавливали у них истинное Богопочтение и порядок и управляли ими по воле Божией. Эти люди назывались судьями. Кроме этих чрезвычайных людей в каждом колене постоянными судьями были старейшины» [8, с. 89].

При этом полномочия судей распространялись на отдельные племена израильтян: «Судьи, которые указаны в Книге Судей, не были судьями всего Израиля, а лишь отдельных колен» [4].

Таким образом, имея зависимость от определенных событий, судьи не были постоянной администрацией. В связи с этим они не имели четко оформленной власти над народом, не имели регулярного войска и дворца. При этом они могли осуществлять суд над нарушителями закона и даже созывать ополчение для защиты своих границ. Судьи могли выступать как предводители войска на защите израильских племен, а также могли в одиночку выступать против врагов, как это делал Самсон. Судья мог возглавлять сразу несколько племен и, напротив, являться главой только одного. Все эти полномочия были осуществляемы настолько, насколько израильские племена уважали и слушали судью.

На фоне наличия судей имелась необходимость централизовать власть, создать единый центр, откуда могло бы осуществляться управление всеми племенами как единым целым. Вместе с этим аккумулирование ресурсов в едином административном центре позволило бы содержать регулярную армию, что позволило бы укрепить защиту израильтян от посягательств соседних племен.

Помимо внешней причины, которая заключалась в противостоянии соседним племенам, необходимость избрания первого израильского царя была обусловлена и внутренними побуждениями. Прежде всего, таким фактором выступает нравственное и религиозное разложение иудейского общества, о котором повествует Книга Судей. После времени правления

Иисуса Навина израильтяне под влиянием соседних племен уклонились в идолопоклонство: «*...и когда весь народ оный отошел к отцам своим, и восстал после них другой род, который не знал Господа и дел Его, какие Он делал Израилю, — тогда сыны Израилевы стали делать злое пред очами Господа и стали служить Ваалам; оставили Господа Бога отцов своих, Который вывел их из земли Египетской, и обратились к другим богам, богам народов, окружавших их, и стали поклоняться им, и раздражили Господа*» (Суд. 2:10–12).

Также Книга Судей повествует о некоем Михе, который в своем доме соорудил капище и проводил идолослужения. Далее известно о колене Дановом, которое целиком впало в язычество. И даже некоторые судьи израильские уклонялись от истинного богопочитания. Например, пятый израильский судья Гедеон впал в идолопоклонство: «Благословение Божие не продлилось над домом Гедеона по его смерти, может быть, за то, что он, особенно будучи обязан истреблять идолопоклонство, сам проложил ему путь. Не довольно того, что его дети забыты народом; они почти все пали от братней руки» [10, с. 332].

Книга Судей повествует о том, что Гедеон сделал ефод, который он употреблял вопреки ветхозаветным установлениям, придавая этой части священнического облачения магический смысл. Как отмечает архимандрит Никифор (Бажанов), неправедное употребление этого священного облачения встречается неоднократно в период Судей: «Близкое отношение ефода *к наперснику судному* было причиной употребления ефода в языческом идолослужении во времена Судей» [7, с. 154].

Вместе с религиозным упадком наблюдалось и сильное моральное разложение общества. Например, книга Судей повествует о преступлениях, которые были связаны с кражами: «Дети обкрадывали своих родителей. Упомянутый выше Миха украл у своей матери тысячу сто сиклей серебра» [1, с. 110].

Сам же Миха тоже был ограблен в дальнейшем. Некие мужи

из колена Данова решили забрать себе тех идолов, которых соорудил Миха в своем жилище. При этом они увели его священника: «*А (сыны Дановы) взяли то, что сделал Миха, и священника, который был у него, и пошли в Лаис, против народа спокойного и беспечного, и побили его мечом, а город сожгли огнем*» (Суд. 18:27).

Книга Судей характеризует этот период как время произвольного понимания законов и порядков в израильском обществе: «*В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым*» (Суд. 17:6).

Также и нравственное состояние общества было на низком уровне. Этот упадок отчетливо отражается на нравственном облике самих судей израильских, на что указывает исследователь Я. А. Богородский: «*У Иаира было 32 сына, у Есевона 30 сыновей и 30 дочерей, у Авдона 40 сыновей, то ясно, что они имели не по одной жене. При женах были еще и наложницы*» [1, с. 110].

Вместе с этим наблюдалась непомерная жестокость в отношении своих соплеменников. Повествование Книги Судей о междоусобной войне показывает распри между родственными израильскими коленами, в то же время нежелающие принимать участие в этой кровопролитной войне подвергались жесточайшему преследованию. Так, например, жители города Иависа Галаадского были полностью истреблены за свое нежелание участвовать в междоусобице: «*Всякого мужчину и всякую женщину, познавшую ложе мужеское, предайте заклятию, (а девиц оставляйте в живых. И сделали так)*» (Суд. 21:11).

Книга Судей описывает множество событий, связанных с междоусобными войнами. Например, жестокое столкновение между племенами Галаадитян и Ефремлян возникло из-за честолюбивых притязаний последних. Итогом стало то, что племя Иеффая победило и продолжало преследование Ефремлян даже после их поражения: «*Заколали у переправы чрез Иордан. И пало в то время из Ефремлян сорок две тысячи*» (Суд. 12:6).

Также упомянутый отрывок (Суд. 18:27) показывает, что израильтяне в этот период враждебно относились и к мирным соседям. Племя Дана, вероятно, после разведки северных земель убедилось в том, что некий город Лаиша не представлял большой военной угрозы и легко мог быть завоеван: «Достигнув Лаиша, данитяне перебили жителей города и сожгли самый город, расположенный при входе в долину Бет-Рехов (Келесирию)» [6, с. 276].

Также показательным в контексте вопроса о моральном упадке общества является эпизод Книги Судей, посвященный поступку одного из сыновей Гедеона. Авимелех, желая получить власть над жителями города Сихем, предпринял убийство своих братьев: «*И пришел он в дом отца своего в Офру и убил братьев своих, семьдесят сынов Иерооваловых, на одном камне. Остался только Иофам, младший сын Иероваалов, потому что скрылся*» (Суд. 9:5).

Таким образом, становится очевидным, что моральный и нравственный упадок израильтян в период судей оказывается чрезвычайно сильным. При этом сословия, которые должны были осуществлять контроль над соблюдением религиозных и светских законов, оказывались втянутыми в различные бесчестия. Например, священники и левиты должны были научать израильский народ жизни по заповедям, обличать нечестие и побуждать людей к религиозной жизни, но в действительности дела обстояли иным образом. Например, потомки первосвященника Илии, которые являлись левитами и совершали жертвоприношения от лица израильтян, брали излишнюю мзду за свое служение, а также вели безнравственный образ жизни, о чем повествует Первая книга Царств: «*Сыновья же Илия были люди негодные; они не знали Господа. И грех этих молодых людей был весьма велик пред Господом, ибо они отвращали от жертвоприношений Господу*» (1 Цар. 2:12, 17).

Аналогичная ситуация складывалась и с детьми судьи Самуила, который по достижении преклонного возраста

передал свою власть и заботу об израильском народе своим потомкам. Но они не оправдали его надежд и бесчестно пользовались своим положением: «*Но сыновья его не ходили путями его, а уклонились в корысть и брали подарки, и судили превратно*» (1 Цар. 8:3).

Хотя все же при самом Самуиле были во многом исправлены нравы общества. Он истребил идолопоклонство, при нем было сброшено иго филистимлян, продолжавшееся около двадцати лет. Но судьи не представляли централизованной администрации, поэтому зачастую после их кончины жизнь израильского общества возвращалась в прежнее русло: «*Но как скоро умирал судья, они опять делали хуже отцов своих, уклоняясь к другим богам, служа им и поклоняясь им. Не отставали от дел своих и (не отступали) от строптного пути своего*» (Суд. 2:19).

В силу обозначенных причин, которые заключались в состоянии внутренней и внешней политики, а также в моральном состоянии общества, израильские старейшины обращаются к Самуилу с просьбой поставить им царя, который смог бы решить многие политические и социальные проблемы: «*...и сказали ему: вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов. И не понравилось слово сие Самуилу, когда они сказали: дай нам царя, чтобы он судил нас*» (1 Цар. 8:5–6).

Подобная просьба не является новой в иудейской истории. Книга Судей содержит эпизод, в котором повествуется о подобной просьбе со стороны израильских старейшин в адрес Гедеона. После победы над неприятелем и спасением народа ему было предложено стать израильским царем, на что он ответил отказом: «*И сказали Израильтяне Гедеону: владей нами ты и сын твой и сын сына твоего, ибо ты спас нас из руки Мадианитян. Гедеон сказал им: ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Господь да владеет вами*» (Суд. 8:22–23).

Отказ этот прозвучал по той причине, что в сознании иудеев этого периода главой государства является Бог и впредь должен оставаться только Он, то есть единственно правильной формой государственного устройства считалась теократия. При этом старейшины не продолжили настаивать на своей просьбе к Гедеону, но достаточно легко оставили идею иметь над собой царя. По всей вероятности, эта идея была локальной и не поддерживалась всеми единодушно.

Судьи, осуществляющие управление израильским народом, являлись лишь представителям Творца среди людей, а царская власть предполагала полное подчинение правителю, что в сознании иудеев было невозможным в силу подчинения избранного народа Богу: «Царская власть лишала Израиль главного качества — качества освобожденного народа, свобода которого укоренена в принадлежности и служению исключительно Яхве» [9, с. 87].

Напротив, в период служения Самуила идея о необходимости монархии, вероятно, становится общепринятой: «...теперь же она сделалась всеобщей и неотразимой, вследствие надвигавшихся со всех сторон опасностей, и евреи ухватились за нее, как за последний якорь спасения» [1, с.115].

Самуил, как судья, ревнующий о законе Божием, опечалился от такой просьбы старейшин и обратился к Богу с молением: «*И молился Самуил Господу*» (1 Цар. 8:6). В молении Господь открыл Самуилу то, что судья должен был поведать израильтянам: «*И пересказал Самуил все слова Господа народу, просящему у него царя*» (1 Цар. 8:10).

В откровении Божием старейшины узнали о предостережении от избрания себе царя, поскольку царская власть не будет всегда справедливой и честной по отношению к своему народу. Израильтян постигнут тяжелые поборы со стороны монарха, он будет заботиться больше о величии своего дворца, чем о благополучии своего народа. Старейшины, которые вопрошали к Самуилу, не послушали его предостережений. За этим вскоре последовало тайное помазание Саула, на которого

указал Господь. После помазания на царство предстояло пройти процедуру избрания на собрании племен, где бросался жребий. Промыслом Божиим жребий указал на Саула.

Таким образом, на основе изученного материала можно сделать вывод о том, что избрание первого иудейского царя было обусловлено несколькими причинами, которые уместно разделить на две основные группы: внешние и внутренние. К внешним причинам относится наличие угрозы со стороны соседних племен, противостояние которым требовало централизованной власти и консолидации израильских племен вокруг единого правителя с регулярной профессиональной армией. К внутренним причинам относятся распри между племенами, которые ослабляли как оборонительный потенциал израильтян, так и экономический. Вместе с этим религиозное и нравственное падение общества требовало кардинальных изменений в контроле за этими сферами, что также подразумевало единую для всех администрацию, осуществляющую контроль над соблюдением как религиозных законов, так и государственных.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Богородский Я. А.* Еврейские цари. Казань, Центральная типография. 1906. — 391 с.

2. *Варлаам (Горохов), иером.* Проблема формирования института монархии в Древнем Израиле (по данным современной зарубежной историографии) // Христианское чтение, 2012. № 1. — 566 с.

3. *Вениамин (Пушкарь), архп.* Священная Библейская история Ветхого Завета. СПб.: Издательство «Завет». 2003. — 472 с.

4. *Кашкин А. С.* Пророки Ветхого Завета. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Kashkin/proroki-vethogo-zaveta/3 (дата обращения: 11.05.2024).

5. *Липовский И. П.* Библейский Израиль. История двух

народов. СПб.: Издательский центр «Гуманитарная академия». 2015. — 578 с.

6. *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета. М.: Издательство Альфа-книга. 2009. 1274 с.

7. *Никифор (Бажанов), архм.* Библейская энциклопедия. М.: Издательство «Локид-Пресс». — 793 с.

8. *Попов Н., прот.* Священная история Ветхого Завета. Вятка, Губернская типография. 1906. — 225 с.

9. *Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб, 2009. — 365 с.

10. *Филарет (Дроздов), свт.* Начертание церковно-библейской истории. М.: Синодальная типография. 1857. — 515 с.

УДК 248.1

Иеромонах Павел (Полевой)
аспирант Московской духовной академии
e-mail: medistudio@mail.ru

Иерей Андрей Лысевич
доцент кафедры богословия
Московской духовной академии
e-mail: ier.a.lysevich@ya.ru

Hieromonk Pavel (Polevoy)
post-graduate student
Moscow Theological Academy
e-mail: medistudio@mail.ru

Priest Andrei Lysevich
Associate Professor of the Department of Theology
Moscow Theological Academy
e-mail: ier.a.lysevich@ya.ru

ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЙ ОБЗОР УЧЕНИЯ О ТРЕХ ДУХОВНЫХ ЭТАПАХ

HISTORICAL AND THEOLOGICAL OVERVIEW OF THE DOCTRINE OF THREE SPIRITUAL STAGES

Аннотация. Исследование имеет обзорно-теоретический характер. Рассматривается святоотеческое учение о «трех духовных этапах» восхождения человека к обожению. Показываются истоки учения в Священном Писании Нового Завета, рассматривается историческое формирование концепции о «трех духовных этапах» в аскетико-богословских учениях учителей и святых Церкви. Исследуются уникальные и общие моменты в терминологических и богословских системах рас-

сматриваемых авторов. Применяются исторический, компаративистский, семантический, филологический, источниковедческий виды анализа.

Abstract. The paper presents a theoretical review of the patristic teaching of «three spiritual stages» in man's ascent to theosis. This teaching is shown to have its origins in the Holy Scripture of the New Testament. Ascetic and theological teachings of the Saints and teachers of the Church are considered as representing the historical formation of the concept of «three spiritual stages». Unique and common aspects in the terminological and theological systems of the authors under consideration are examined. Historical, comparative, semantic, philological and source analysis types are used.

Ключевые слова: аскетика, три духовных этапа, обожение.
Key words: asceticism, three spiritual stages, theosis, deification.

ВВЕДЕНИЕ

Предназначение любого человека — и, соответственно, цель его жизни — единство с Богом. Контекстуально данная цель может обозначаться по-разному: богопознание[1], богоединение, богоуподобление, богоподобие, усыновление, сыноположение, становление Богом по благодати, обожение, совершенство и так далее. Стоит отметить, что уникальным и универсальным термином в этом ряду является понятие «обожения», поскольку оно:

1) применяется специфически именно в православном христианстве (тогда как «богопознание» и другие понятия могут применяться в любой нехристианской доктрине);

2) предполагает обязательное изменение (преображение) человека (тогда как «богопознание» и другие понятия могут интерпретироваться в смысле восприятия внешнего знания

[1] В библейском смысле слово «познание» (γνώσις) обозначает «единство познающего с познаваемым».

или переживания опыта, необязательно связанного с последующим собственным изменением или пребыванием в Боге);

3) совокупно и полно отражает остальные термины, включая в себя смысловое наполнение понятий богопознания, усыновления, становления богом по благодати, преображения, совершенства, единства с Богом и других.

Слово Божие и Священное Предание ясно описывают путь восхождения человека к обожению. Наиболее известной в описании этого пути является концепция трех духовных этапов. Данная концепция также может контекстуально иметь различные наименования: «три духовных этапа восхождения человека к обожению», «три ступени совершенства» и другие близкие по смыслу (о терминологии см., например, [10]). Для нашего исследования мы остановимся на универсальном обозначении данной концепции как «трех духовных этапов».

Аскетическая и богословская концепция «трех духовных этапов» на пути к Богу является актуальной и универсальной, потому что непосредственно связана с антропологией: с тремя силами души человека (ум, чувство, воля), с тремя составами человеческой природы (тело, душа, дух), а также с жизнью человека относительно трех состояний (противоестественного, естественного, сверхъестественного).

Слово Божие о трех духовных этапах

Первые описания «трех духовных этапов» мы находим в Священном Писании Нового Завета, например, в словах Иисуса Христа, когда Он уподобляет этот путь росту растения и делит его на три этапа: *«Земля сама собою вначале рождает стебель, потом колос, потом полное зерно в колосе»* (Мк. 4:28). Зерно должно «пасть в землю, умереть, принести плод» (Ин. 12:24). Зерно приносит плодов в три меры *«30, 60 и 100»* (Мк. 4:20). Три уровня духовного возраста человека именуются «плотской, душевный, духовный» (1 Кор. 2:14) или «дети, юноши, отцы» (1 Ин. 2:12–14). Три ступени веры показаны на примере Самарянки в беседе со Христом, которая верит во

Иисуса Христа вначале просто как иудея, затем пророка, затем уже как Мессию и Христа (Ин. 4:6–42). Также и исцеленный слепой вначале верит во Христа как человека, затем как пророка и, наконец, как Сына Божия (Ин. 9:1–38). Три этапа обозначены в словах «но омылись, но освятились, но оправдались» (1 Кор. 6:9–11), или «отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16:24, Мк. 8:34) и в других местах.

Таким образом, первоисточником концепции трех духовных этапов является Слово Божие. И значит, концепция по сути является откровением Божиим — она передает богооткровенный и истинный смысл.

Далее данная концепция получила развитие в трудах церковных писателей, святых отцов и учителей Церкви — особенно Оригена[2], Евагрия Понтийского[3], священномученика Дионисия Ареопагита, прпп. Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Исаака Сирина, Григория Синаита и других. Более современные святые также принимали и излагали это учение — например, свт. Игнатий Брянчанинов, свт. Феофан Затворник, старец Иосиф Исихаст.

Рассмотрим концепцию «трех духовных этапов» подробнее — как она выражена в некоторых особо значимых исторических и святоотеческих памятниках.

Раннехристианские авторы о трех духовных этапах (II–VIII вв.)

Ориген (185–253, осужден Пятым Вселенским Собором за догматические заблуждения)

В IV книге трактата «О началах» Ориген сформулировал учение о трех смыслах Писания. Он использовал три уровня при толковании библейского текста: «телесный», «душевный»

[2] Осужден Пятым Вселенским Собором (553 г.) за догматические заблуждения.

[3] Осужден Пятым Вселенским Собором (553 г.) за догматические заблуждения.

и «духовный». Фактически он стал изобретателем данной трехуровневой интерпретации текста. Исходя из этого, Ориген сформулировал наименования для трех степеней христианского совершенства, которые описал в трактате «О началах», разделяя людей на «простых верующих», «продвинувшихся вперед» и «более совершенных», соответственно «телесному», «душевному» и «духовному» смыслу библейского текста: «Итак, способ чтения Писаний и отыскания смысла их, предлагаемый нами <...> состоит в следующем <...> простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный <…> должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа» [20].

Ориген считал, что только «телесный» смысл неразрывно связан с текстом Писания, а «душевный» и «духовный» смыслы реализуются (вскрываются) в процессе интерпретации, которая преодолевает буквальный смысл текста.

По логике Оригена, буквальный смысл доступен каждому при прочтении текста, в то время как два высших смысла требуют посредничества толкователя, требуют усилий в открытии смысла, находящегося «за буквой». Ориген также основывает свой метод на различении «плотских», «душевных» и «духовных» людей, по апостолу Павлу (1 Кор. 2:14–3, 3).

Ориген считал, что прохождение всех трех ступеней необходимо человеку для богопознания, хотя спасение человека возможно на любой из них. Таким образом, по Оригену, человеческий «разум тоже может прийти к определенной степени познания Бога. Мы познаем Бога не только через Откровение. Но Откровение для Оригена первично, философия же может только объяснить, помогает лучше понять то, что изложено в Священном Писании» [18].

Три степени богопознания через трехуровневую экзегезу Священного Писания и восхождение к совершенству по антропологической модели от человека плотского к духовному, основаны, по Оригену, на Божественном Откровении, выраженном в Священном Писании.

Евагрий Понтийский (345–399, осужден Пятым Вселенским Собором за догматические заблуждения)

Евагрий Понтийский — первый, кто точно выразил концепцию того, что духовное познание Бога делится на три этапа: делание (деяние, практика), созерцание (природное любомудрие, познание), богословие [11].

Второй и третий этапы соответствовали древним представлениям о пути познания и являются по сути природным и богословским любомудрием. Деяние, природное любомудрие и богословие составляют некий священный треугольник по аналогии с Тремя Лицами Святой Троицы и тремя добродетелями: верой, надеждой и любовью [10, с. 154].

«Практическая» жизнь включает очищение души от страстей и помыслов, которых Евагрий насчитывает 8: чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль, гнев, уныние, тщеславие, гордость, и в результате — достижение бесстрастного состояния. «Гностическая» жизнь (второй и третий этапы) предусматривает переход от созерцания духовных сущностей к Богопознанию, конечной целью которого является озарение ума безóбразным светом Троицы и обóжение.

Находясь под влиянием Оригена, Евагрий развил своеобразную систему христианского гнозиса, но подробное рассмотрение ее не имеет смысла, потому что из-за влияния на него оригеновских и гностических заблуждений он был анафематствован за свои сходные с ними еретические заблуждения, не согласные со Священным Преданием, хотя святые отцы впоследствии восприняли много положительных моментов из трудов Евагрия относительно аскетического подвига, в том числе объяснение обязательного прохождения

подвижником трех вышеуказанных духовных этапов на пути богопознания [11].

Ареопагитский корпус (известен с начала VI в., приписывался св. Дионисию Ареопагиту, в настоящее время авторство св. Дионисия Ареопагита оспаривается)

Ареопагитики — название собрания богословских текстов (трактатов), написанных на греческом языке. В них принцип трехстепенности прослеживается ярко и последовательно.

В текстах «О церковной иерархии» и «О небесной иерархии» в качестве основного принципа организации иерархии рассматривается именно соответствие одной из трех степеней совершенства (очищение, просвещение, совершенство), причем этот принцип относится как к лицам в духовном сане — епископам, священникам, диаконам (к т. н. «посвящающим»), так и к т. н. «посвящаемым» (монахам, мирянам, оглашенным) [7, с. 380–387].

Также Ареопагитики содержат учение о тройственном движении души: прямом, круговом и движении по спирали [8]. Данное учение затем окажет огромное влияние на прп. Исаака Сирина, прп. Максима Исповедника и других.

Также принцип трехстепенности постулируется и для возвращения утраченного вследствие грехопадения состояния единства человека с Богом. Этот процесс возвращения называется спасением или обожением — для автора Ареопагитик это суть выражения одного и того же понятия: «Но оно (спасение) не иначе может быть совершено, как через обожение спасаемых. Обожение же есть уподобление по мере возможности Богу и единение с Ним» [2, с. 356]. Обожение человеческая природа получает лишь от Божественной природы.

Субъективная сторона обожения или богоподобия заключается «в достижении человеком высшей простоты и единства своего духа» [9]. Объективная же сторона обожения или единство (ἕνωσις) «состоит в причастии человеческого

духа Божественному Духу, совершающемся при содействии Божественной благодати… через отрешение человека от чувственно-феноменальной стороны бытия» [там же]. Процесс обожения происходит в три степени или этапа: «очищение» (κάθαρσις), «просвещение» (φωτισμὸς), «совершенство» (τελείωσις).

Далее Ареопагитский корпус становится основным источником для многих святых отцов в плане понимания трех духовных этапов (трех этапов богопознания), а том числе в плане использования приведенной выше терминологии (подробнее см. [10]).

Преподобный Максим Исповедник (580–662)

В аскетике преподобного Максима Исповедника выделяются три раздела:

1. Синергия человеческой воли и благодати.
2. Учение о страстях.
3. Этапы подвижничества [26].

Третий этап аскетического учения — это путь духовного восхождения, на котором человек проходит три взаимосвязанных этапа: «деятельного любомудрия», «естественного созерцания» и «таинственного богословия» [27, с. 30–45].

Деятельное любомудрие — аскетическое делание, ведущее к состоянию без страстей, которому свойственно отрешение от естественного движения телесных чувств, которые переходят в новое «духовное состояние».

В основе первого деятельного этапа телесной и преимущественно внешней аскезы и подвига лежит отвержение себялюбия (φιλαυτία), которое преподобный именует «матерью страстей». Затем уже подвижнику становится легко одолеть и прочие страсти. Основная добродетель — смирение, им побеждается любая бесовская сила. Смирение происходит прежде всего от терпеливого перенесения скорбей, оно охраняет все собранные подвижником душевные блага [26].

В основе второго этапа — естественное созерцание. Здесь происходит мысленный (или умозрительный) выход за пределы пространства и времени, за пределы всех чувственно воспринимаемых предметов; человек приходит в «научное постижение логосов, сокрытых в сущих» [27, с. 32].

Первый деятельный этап освобождает душу от самолюбия, а естественное созерцание второго этапа — от неведения [12, с. 127]. На данной более высокой ступени подвижничества совершенствуется человеческий ум — высшая часть человеческой природы. Делание добродетелей препятствует уму низводиться к предметам чувственным и телесным, а созерцание сущего, «окрыляемое огнем любви, возводит ум к Богу» [там же, с. 131]. Духовный подвиг заключается в познании логосов видимых и чувственных предметов, а также в созерцании вещей невидимых и бестелесных, в познании Божиих свойств, тайны промысла и суда, восхождении к свету Святой Троицы. Таким образом ум входит в сферу таинственного богословия — «неизреченного познания Бога в акте непосредственного премысленного единения с Ним» [там же].

Последний третий этап преподобный именует различно: «таинственное богословие», «богословское любомудрие», «богословское тайноводство», «таинственное созерцание» и так далее. В отношении опытного познания Бога на третьем этапе можно обозначить два одновременно сосуществующих процесса: гностическое (катафатическое) и мистическое (апофатическое) познание. Первое связано с озарением ума светом непосредственно от Бога, второе — с одновременной непознаваемостью Бога и неслиянию с Ним по природе (по сущности). Поэтому данные состояния именуются как выше-природные, подобно наименованиям «сверхумное единение», «растворение», «обожение».

В экстатическом созерцательном состоянии прекращается мыслительная деятельность человеческого ума и он соединяется с Богом. В результате, как считает прп. Максим

Исповедник, происходит полное «растворение» души в Боге, которая без потери самой себя целиком переходит в Бога. Такое состояние он и называет «обожением». В нем по действию Божию, то есть по благодати, человек становится всем тем же, что и Бог, но при этом не становится тождественным по природе (по сущности). По мысли преподобного, на данные три этапа мистического восхождения к высшему богопознанию образно указывает духовное восхищение апостола Павла на «третье небо» (2 Кор. 12:2).

Также прп. Максим считает, что у души человека есть три познавательные способности: ум со способностью интуитивного мышления, разум со способностью дискурсивного мышления и чувство со способностью познания через ощущения [19, с. 378–392]. Трем способностям познания соответствуют три движения: первое движение — «простое и неизъяснимое, согласно которому душа, непостижимо двигаясь вокруг Бога, никоим образом ни из чего сущего не познает Его из-за [Его] превосходства»; второе движение — «сообразно причине, определяющей непознанное; двигаясь этим движением в природной сфере, душа прилагает свою познавательную деятельность ко всем природным и формирующим логосам того, что познается только по отношению к своей причине»; третье движение — «сложное, согласно которому душа, соприкасаясь с внешними предметами, от них, словно от неких символов, запечатлевает в себе логосы видимых предметов» [там же, с. 355]. Подобно тому, как при чтении библейского текста за его буквами и словами мы стремимся отыскать скрытый в них духовный смысл, так и в познании окружающего мира следует стремиться созерцать под «зримыми формами и видами сотворенных вещей», словно под одеждой, сокрытые там, будто тела, «логосы, согласно которым они сотворены» и в которых сокрыт Сам Логос — Создатель и Законодатель вселенной [там же, с. 379].

Так, в богословско-аскетическом учении прп. Максима Исповедника отражены все три этапы богопознания, которые

восприняты им прежде всего из Ареопагитского корпуса и собственного опыта.

Преподобный Исаак Сирин (640–700)

В вошедших в первый том творениях прп. Исаака Сирина также просматривается большое влияние Ареопагитского корпуса относительно богопознания [14, с. 723]. Следуя традиции христианского Востока, преподобный воспринимает идею богопознания «динамически — как восхождение человека, а вместе с ним и всего тварного мира к божественной славе, святости и свету» [там же, с. 704].

Средоточием его учения является описание того, что человек живет в трех состояниях относительно собственной природы (естества): противоестественно при нахождении в страстях и грехах, естественно при соблюдении заповедей Бога и сверхъестественно при восхищении Богом и облагодатсвовании высшими дарами от Бога. При этом для учения прп. Исаака важно понятие «изменения», которое говорит о том, что человек обычно постоянно движется по лестнице трех состояний, претерпевает постоянные изменения. В слове «об истинном ведении…» он сам ссылается на употребление этого понятия в Макариевском корпусе и в творениях св. Марка Подвижника[4]. Патрологические исследования подтверждают, что термин «изменение» заимствован прп. Исааком у св. Макария [1, с. 273].

В учении прп. Исаака важны также понятия знания и веры. Он разделяет знание на три степени в зависимости от нахождения человеком относительно своей природы.

Первое знание — это «мирское» рациональное человеческое знание, к которому относятся все человеческие науки как

[4] Цитирует прп. Марка: «‹Αλλοιώσεις γίνονται προς έκαστον κατά τον αέρα» (изменения бывают в каждом как в воздухе). См.: Αββά Ισαάκ τού Σύρου. Λόγος 60. Σ. 721. Рус. пер.: Слова подвижнические. Слово 46. С. 308–309.

продукт естественных усилий человека от своей поврежденной грехом природы.

Второе знание — это «душевное» человеческое знание, которое свойственно человеку религиозному, но не совершенному. Душевное знание способствует укреплению человека в вере, но не является высшим даром богопознания: «Оно указывает сердцу стези, ведущие нас к вере, через него собираем мы напутствие к будущему веку. Но и здесь еще знание телесно и сложно» [22, с.194].

Третье знание — это высшая степень знания, которое дарует Бог, оно свойственно человеку совершенному. Это знание, которое выходит за пределы рационального познания, то есть является сверхъестественным даром. Оно характеризуется состоянием «просветленного сознания, обращенного к Богу» [23]. Третье знание только и является истинным в полном смысле слова, оно характеризуется ощущением Бога как личной встречи с Творцом, опытным переживанием единения с Ним.

На пути богопознания человек отрекается от человеческого рационального знания в целях принятия духовного просвещения от Бога.

Вера, по прп. Исааку, это скорее именно опытное богопознание, она ставится преподобным выше любого рационального человеческого знания, она выводит человека за его пределы. Человеческое знание противоположно духовному дару веры от Бога.

В отличие от прп. Максима Исповедника, в описаниях высшей ступени прп. Исаак Сирин термин «θέωσις» (обожение) не использует — вместо него он применяет библейский и святоотеческий[5] термин «υιοθεσίαν» (усыновление)[6]. Также

[5] Об употреблении святыми отцами различных терминов для обозначения обожения см.: Леонов В., прот. Обожение // Православная Энциклопедия. М., 2018. Т. 52. С. 263.

[6] Прп. Исаак Сирин использует данный термин, к примеру, в коллокации «πνεύμα υιοθεσίας» (дух усыновления) [28, Σ. 600, 613].

у него встречаются описательные наименования состояний и процессов на высшем этапе как «высшее созерцание», «оживотворение», «теснейшее единение с Богом», «боговселение и любви неугасимое горение» и другие [25, с. 254].

Все этапы, предшествующие усыновлению Богу, направлены на самоотречение подвижника от своего падшего естества, чтобы в этом смиренном отречении от себя и от всего мира всего себя посвятить Богу, ответить на любовь Небесного Отца взаимностью. Переживание богопознания особо происходит при подвиге молитвенного безмолвного предстояния перед Ним.

Прп. Исаак следовал путем восхождения к обожению в исихазме, безмолвии, суть которого, по слову преподобного, замолчать для всего чувственного, видимого, вещественного, созданного, чтобы услышать невидимого, невещественного, несозданного Бога (ср.: «закон безмолвия: умолкнуть для всего» [16, с. 94]).

Поздние авторы о трех духовных этапах (X–XXI вв.)

Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022) и его **ученик преподобный Никита Стифат** (1005–1090)

Говоря о подвизающихся христианах, прп. Симеон различает два их типа — новоначальных и преуспевающих. К последним он относит живущих в сознательном и неразлучном пребывании с Богом.

Некоторые исследователи отмечают, что прп. Симеон в целом «не испытывает никакого интереса к наличию последовательных ступеней духовного восхождения... в отличие от древних аскетов — таких как, например, Евагрий Понтийский. Согласно учению преподобного Симеона, всякий искренне кающийся и всецело обращающийся ко Христу «сразу» сподобляется благодатных даров и переживания высоких мистических состояний [13, с. 209–210].

При этом в целом преподобный все равно следует терминологически учению о трех духовных этапах. Несмотря на то, что данное учение у него явно не выражено, следование принципу трехстепенности во взгляде на духовный рост человека все равно усматривается. Например, он делает замечание одному из братии монастыря и советует не выходить из церкви прежде окончания службы следующим образом: «...за это сначала будешь ты получать помощь от Бога, не чувствуя того сам, потом со временем станешь ощущать сию Божию помощь и чувством души твоей, а спустя немного после этого будешь зреть ее в божественном некоем просвещении» [24, с. 594].

А ученик прп. Симеона прп. Никита Стифат уже ясно определяет ступени восхождения человека к Богу. В частности, он выделяет три этапа подвижнического пути: деятельное подвижничество, естественное созерцание, мистическое богословие. Это очень похоже на то, как описывает их прп. Максим Исповедник. А корни данного учения, как говорилось выше, обнаруживаются еще у Евагрия Понтийского. Начальная ступень предполагает деятельное исполнение заповедей Евангелия, вторая — познание логосов творений в природе сотворенного мира, третья — мистическое созерцание и познание Святой Троицы [17].

Прп. Никита, в свою очередь, по мысли исследователя его трудов свящ. Николая Кима, с разных ракурсов описывает богопознание человеком и в этом описании «неизменно следует принципу троичности, выделяя на каждом направлении по три этапа следующим образом:

— по духовному возрасту — младенцы, юноши и муж совершен;

— с точки зрения антропологии — плотское, душевное и духовное;

— по состоянию души — мирские (чувственные), ревнители (очищение), совершенные;

— по добродетели — вера, надежда, любовь;

— по ступеням восхождения — новоначальные (очиститель-

ная), средние (просветительная), совершенные (таинственная или совершительная);

— по степеням подвижнической жизни — деятельное подвижничество, естественное созерцание, мистическое богословие;

— по любви к Богу — начало (презрение вещей видимых), середина (очищение сердца и познание в нас Небесного Царствия), конец (упокоение в Боге);

— человек в среде Церкви, когда действует по естеству, — деятельный, созерцательный, богословствующий» [там же].

Преподобный Григорий Синаит (1268–1346)

В учении прп. Григория Синаита стандартно для святоотеческого понимания согласуются два духовных этапа — делание и созерцание, — которые были обозначены еще у Оригена, но при этом есть три ступени духовного совершенства: очищение сердца, просвещение ума и собственно совершенство (или «воскресение»).

Первый этап понимается как деятельное подвижничество, по итогу которого более очищенным взором сердца и ума более доступно становится человеку созерцание и постижение истины.

Второй этап духовного совершенства знаменует созерцание и обожение как просвещение и мистическое соединение с Богом в созерцании и познании Его. Таким образом, второй этап включает две ступени естественного и сверхъестественного созерцания или познания.

По ступеням подвижник восходит главным образом содействием или воздействием Божественной благодати, а не благодаря собственным усилиям [6]. Основным человеческим усилием является подвиг молитвы — «начало умной молитвы есть действие, или очистительная сила, Святого Духа и таинственное священнодействие ума <...> середина — просветительная сила и созерцание, а конец — экстаз и восхищение ума к Богу» [5, с. 53]. Главным образом путем мо-

литвы достигается цель подвижничества — дарование благодати богопознания и обожения [там же, с. 56], единение человека с Богом «в один дух и тело» [там же, с. 20].

Святитель Григорий Палама (1296–1357)

Основные идеи, изложенные в учении святителя Григория Паламы, восходят к древним отцам исихастской традиции, начиная с Евагрия Понтийского.

Святитель Григорий известен прежде всего своим систематическим изложением православного учения об обожении и о Фаворском (Нетварном) свете, наиболее ярко выраженном в 3-й части первой «Триады» [3].

В русле святоотеческой традиции святитель Григорий пишет о духовном преображении человека, которое напрямую связано с достижением состояния без страстей посредством аскетической практики, ведущей к очищению. Аскетическое делание заключается в приостановке всех чувственных переживаний и умственных усилий, в концентрации на невещественной молитве. Цель аскезы — приобщение ко Святому Духу, Которым только и могут быть открыты духовные очи человека для созерцания и познания Бога [там же, с. 75–80, 95–96].

Свт. Григорий различает два вида знания, причем знание естественное, пусть даже не погрешающее против истины, не является спасительным: «Будь то в знании или в догматах, спасительное совершенство дается, когда наши убеждения совпадают с тем, как мыслили апостолы, отцы, все вообще свидетели Святого Духа, возвестившего о Боге и Его творениях; а все, что Дух опустил и что изобрели другие, даже если истинно, бесполезно для спасения души, потому что учение Духа не может опустить ничего полезного. Не случайно мы как не порицаем разномыслия о малозначащих вопросах, так и не хвалим, если кто знает о них в чем-то больше других» [там же, с. 154–155].

В учении о единственном пути богопознания как приобщения

Святому Духу, свт. Григорий особо уделяет внимание двум высшим этапам: озарению (ἔλλαμψις) и обожению (θέωσις). К слову, по частотности употребления данных понятий среди авторов византийской традиции свт. Григорий занимает лидирующее место [10]. Благодаря особому вниманию к данным понятиям, в основном из-за т. н. «паламитских споров», и описанию высших состояний просвещения и единения человека с Богом, в Священном Предании труды свт. Григория явились вершиной богословского созерцания о богопознании в антропологическом, гносеологическом, онтологическом аспектах: мы находим подробные описания, каким образом человек познает Бога с точки зрения человеческого устройства (об умном чувстве/зрении человека), описание процесса познания по благодати (о познании Бога не по природе, а по энергиям) и описание природы Бога (о разделении на сущность и энергию Бога) [3; 4, с. 69–76].

Преподобный старец Иосиф Исихаст (1897–1959)

Аскетико-богословское учение старца Иосифа всецело основано на концепции «трех духовных этапов». Он рассматривает путь к обожению как восхождение от противоестественного состояния через естественное к вышеестественному [15, с. 390].

Противоестественное состояние — греховная жизнь человека в противлении законам совести и Священного Писания. Это состояние соответствует этапу «делания» (πρᾶξις) со стороны человеческой воли, а со стороны Божественной благодати — этапу «очищения» (κάθαρσις).

Естественное состояние после грехопадения — исполнение закона естественного (совести) и письменного закона (Священного Писания). Это делание достаточно для спасения. Это состояние соответствует этапу естественного познания или созерцания (φυσικὴ γνῶσις / θεωρία) со стороны человеческой воли, а со стороны Божественной благодати — этапу «озарения» или «просвещения» (φωτισμός).

Вышеестественное состояние — «святое бесстрастие» [там

же, с. 389], в котором находился Адам до грехопадения и «которое лучше всех [остальных] добродетелей» [там же]. Это состояние соответствует этапу духовного познания или созерцания (*πνευματική* γνῶσις / θεωρία) со стороны человеческой воли, а со стороны Божественной благодати — этапу совершенства (τελείωσις).

Приводящая к совершенству (τελείωσις) благодать дает человеку «три великих дара: бесстрастие (ἀπάθεια), созерцание (θεωρία), любовь (ἀγάπη)» [15, с. 60; *29,* Σ. 84]. В итоге человек «обладает тем же, что и его [Небесный] Отец» [15, с. 63].

В плане терминологической идентичности учение старца Иосифа близко учению прп. Исаака Сирина, которое более всех других повлияло на старца Иосифа. Рукописный труд — «лествица» старца Иосифа Исихаста под названием «Десятигласная духодвижная труба» явился неким итогом осмысления двадцативекового опыта христианского подвижничества, и на данный момент является самым точным и полным выражением святоотеческого учения «о трех этапах» восхождения человека к обожению, как было показано в одном из наших предыдущих исследований 21, с. 113–132].

Выводы

1. При разнообразии библейско-богословской терминологии в обозначении цели христианской жизни наиболее точным и универсальным является термин «обожение».

2. В описании пути восхождения человека к обожению наиболее богословски точной и дескриптивно-универсальной концепцией является концепция «трех духовных этапов».

3. Концепция «трех духовных этапов» является богооткровенной истиной, выраженной в Слове Божием и Церковном Предании.

4. Концепция «трех духовных этапов» по сути является святоотеческим учением.

5. Святоотеческое учение о трех духовных этапах

несомненно находится в «consensus partum», разве что терминологические и богословские системы авторов отличаются незначительными нюансами, связанными с их личным опытом, осмыслением, выражением.

6. У всех рассмотренных авторов концепция «трех духовных этапов» занимает центральное место в аскетико-богословском описании пути восхождения человека к обожению, составляет основу посвященных данному описанию трудов.

7. Среди исследованных святоотеческих творений самое точное и полное выражение святоотеческого учения о трех духовных этапах содержит «Десятигласная духодвижная труба» преподобного Иосифа Исихаста.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Белэ, Робер.* Исаак Ниневийский. Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции / Пер. с франц. и коммент. Т. А. Сениной, Г. М. Кесселя; пер. с сир. М. Г. Калинина, свящ. Александра Полховского, А. С. Черкашиной, пер. с араб. Д. В. Черкашина. М.: Познание, 2021.

2. Восточные отцы и учители церкви V века : Антология / Сост., биогр. и библиогр. ст. иеромонаха Илариона (Алфеева). — Москва : Изд-во МФТИ, 2000. — 416 с. / О церковной иерархии. С. 380–387.

3. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. — М.: Канон, 1995.

4. *Григорий Палама, свт.* Святогорский томос в защиту священнобезмолвствующих // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6).

5. *Григорий Синаит, прп.,* Творения / перевод: Епископ Вениамин (Милов) — Москва : Изд. Новоспасский монастырь, 1999. — 159 с. / Весьма полезные главы, расположенные акростихами. 6–78 с.

6. *Деликари, А.*, Григорий Синаит // Православная энциклопедия. URL: https://www.pravenc.ru/text/168073.html (дата обращения: 15.06.2023).

7. *Дионисий Ареопагит.* Святого Дионисия Ареопагита о небесной иерархии / Перевод с греческого. — Печ. по опред. Свят. Синода. — Изд. 6-е. — Москва: Синод. тип., 1898. — 63 с. С. 15–17.

8. *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. 862 с.

9. *Дионисий (Шленов), иером.,* «Ареопагитики» // Православная энциклопедия, URL: https://www.pravenc.ru/text/75898.html (дата обращения: 15.06.2023).

10. *Дионисий (Шленов), игум.* Три духовных этапа: очищение, озарение и обожение (κάθαρσις, φωτησμός / ἔλλαμψις, θέωσις) в византийской традиции // Богословский вестник. 2022. № 2 (45).

11. *Дунаев А. Г., Фокин А. Р.* Евагрий Понтийский // Православная Энциклопедия. URL: https://www.pravenc.ru/text/180865.html (дата обращения: 15.06.2023).

12. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 1996.

13. *Иларион (Алфеев), иером.* Антропология преподобного Симеона Нового Богослова // Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. — Загорск: Троице-Сергиева Лавра, 1991. — 213, VIII с. (Машинопись. На правах рукописи). С. 209–210.

14. *Иларион (Алфеев), митр.* Исаак Сирин // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 26.

15. *Иосиф Исихаст.* Полное собрание творений / пер. с греч. и прим. архим. Симеона (Гагатика). М.: Ахтырка, 2016.

16. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 2016.

17. *Ким Николай, священник.* Рай и человек: Наследие преподобного Никиты Стифата. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikita_Stifat/kratkie-svedenija-o-zhizni-prp-nikity-stifata-i-bogoslovskie-temy-ego-traktata-o-rae/4_15 (дата обращения: 15.06.2023).

18. *Лега, В. П.* «Ориген. О том, как богословствование по-

платоновски приводит к ереси» // Православие.Ru. URL: https://www.pravoslavie.ru/90945.html (дата обращения: 15.06.2023).

19. *Максим Исповедник, прп*. Амбигвы 10.

20. *Ориген*. «О началах». Самара: Ра, 1993, С. 78.

21. *Павел (Полевой), иером*. «Терминология старца Иосифа Исихаста в учении о восхождении человека к обожению» // Вопросы богословия, 1 (5), МДА, Сергиев Посад, 2021.

22. *Преподобный Исаак Сири*н. Слова подвижнические. Изво: Даниловский благовестник, 2018 г.

23. *Преподобный Исаак Сирин Ниневийский*. О знании. Избранные главы. Гл. 3.99. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/o-znanii-izbrannye-glavy/ (дата обращения: 15.06.2023).

24. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 71. С. 211 // Творения. Т. 2. Слова 53–92. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993.

25. *Тихон (Агриков), архим.* Преподобный Иоанн Лествичник как представитель восточного аскетизма. М. 2011. С. 254.

26. *Федор (Юлаев), иером.* Максим Исповедник // Православная энциклопедия, URL: https://www.pravenc.ru/text/2561638.html#part_21 (дата обращения: 15.06.2023).

27. *Фокин А. Р.* Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника// Философия религии: аналитические исследования 2017. Т. 1. No 1. С. 30–45.

28. Αββά Ισαάκ τού Σύρου. Λόγος 60. Σ. 721. Рус. пер.: Слова Подвижнические. Гέρονος Ἰωσήφ. Ἔκφρασις. Μοναχικῆς Ἐμπειρίας. Ἅγιον Ὄρος: Ἱερὰ μονὴ Φιλοθέου, 1992.

УДК 233, 248

Иеромонах Силуан (Ярославцев)
магистр богословия
аспирант 3 года обучения
Сретенской духовной академии
e-mail: Siluanmi@gmail.com

Hieromonk Silouan (Yaroslavtsev)
Master of Theology,
3d year Ph.D. student at the
Sretensky Theological Academy
e-mail: Siluanmi@gmail.com

ВОПРОС ПРЕДОЧИЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ ДЕВЫ МАРИИ СВЯТЫМ ДУХОМ В ТРУДАХ ВИЗАНТИЙСКИХ СВЯТЫХ ОТЦОВ XI–XV ВВ. В КОНТЕКСТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

THE QUESTION OF THE PRE-PURIFICATION OF THE SAINT VIRGIN MARY BY THE HOLY SPIRIT IN THE WORKS OF THE BYZANTINE HOLY FATHERS OF THE 11TH — 15TH CENTURIES, WITHIN THE CONTEXT OF THE PATRISTIC TRADITION

Аннотация. В статье рассматривается догматически неоднозначный аспект учения о Пресвятой Богородице, касающийся Ее очищения Святым Духом от прародительского греха, и анализируются высказывания поздневизантийских святых отцов XI–XV веков: прп. Симеона Нового Богослова, свт. Григория Паламы, св. прав. Николая Кавасилы, Свт. Филофея Коккина, свт. Геннадия II Схолария и свт. Марка Ефесского, помещенные в более широкий контекст предшествующей и последующей святоотеческой традиции. Проведенный анализ выявляет два основных мнения по данному вопросу очищения, и предлагает в качестве решения затруднения итоговое мнение

вышеупомянутых поздневизантийских святых отцов XI–XV веков.

Abstract. The article examines the dogmatically ambiguous aspect of the teaching on the Most Holy Theotokos concerning Her purification by the Holy Spirit from the original sin and analyzes the statements of the late Byzantine holy fathers of the 11th — 15th centuries: St. Simeon the New Theologian, St. Gregory Palamas, St. Nicholas Cabasilas, St. Philotheus Kokkinos, St. Gennadius II Scholarius and St. Mark of Ephesus, placed in the broader context of the previous and subsequent patristic tradition. The conducted analysis reveals two main opinions on this issue of purification, and offers as a solution to the difficulty the final opinion of the above-mentioned late Byzantine holy fathers of the 11th — 15th centuries.

Ключевые слова: Пресвятая Богородица, мариология, прародительский грех, предочищение, прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама, св. прав. Николай Кавасила, свт. Филофей Коккин, свт. Геннадий II Схоларий, свт. Марк Эфесский, Благовещение, Пятидесятница, Непорочное зачатие.

Key words: the Most Holy Theotokos, Mariology, original sin, prepurification, St. Symeon the New Theologian, St. Gregory Palamas, St. Nicholas Cabasilas, St. Philotheus Kokkin, St. Gennadius II Scholarius, St. Mark of Ephesus, Annunciation, Pentecost, Immaculate Conception.

Введение

Учение о Деве Марии как Божией Матери, Богородице, хранимое Православной Церковью, основано на Священном Писании, догматически определено святыми Вселенскими Соборами[1] и раскрывается и объясняется в святоотеческом Предании. Богословская мысль о значении и роли Пресвятой

[1] Два соборных определения: именование Пресвятой Девы Θεοτόκος «Богородица» догматически закреплено в деяниях III Вселенского Собора: [29, т. 2, с. 15]; Ἀειπαρθένος «Приснодева» — V Вселенского Собора [29, т. 5, с. 17].

Богородицы Марии, имя Которой «составляет все таинство Домостроительства [спасения]» [11, с. 254], является частью святоотеческого богословского наследия на протяжении всей истории Церкви[2], наиболее значительным образом будучи выражена в гомилетическом наследии святых отцов[3]. Однако Пресвятая Богородица, выделяясь особым образом из числа всех святых, будучи объектом любви верующих и особого церковно-литургического почитания, во многом продолжит оставаться и одним из самых прикровенных лиц Священного Писания. Это не является случайным, ведь, по замечанию свт. Григория Паламы, Божия Матерь — «граница между тварной и нетварной природами [3, т. 2, с. 119], (μεθόριόν ἐστι κτιστής και άκτιστου φύσεως) [22, ς. 458], а *Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1 Кор. 2:11), Чья мудрость выше любой человеческой мудрости.

По этой же причине одним из самых сложных для богословского осмысления мест в учении о Пресвятой Богородице является событие Благовещения, «величайшая из тайн» [1, с. 86], где внешне совершенно неприметная для окружающего мира встреча в назаретской горнице Девы и Небесного вестника — Архангела Гавриила приносит людям

[2] О продолжении святоотеческой мариологической мысли можно говорить, например от наследия свмч. Игнатия Богоносца (†107) [25, с. 101–110] до святого XX века свт. Иоанна (Максимовича) (†1966) [12]. Ее непрерывность можно констатировать как по антологиям святоотеческих проповедей, например: [17] (III–XVII в.), так и по исследованиям данного святоотеческого учения: [24] (II–XIX в.).

[3] Православное богословие всегда рассматривало и рассматривает учение о Пресвятой Богородице внутри христологии, а не выделяет его как «некоторую самостоятельную мариологию или некоторую особую антропологию» [26, с. 177], поэтому самыми структурированными источниками учения традиционно являлись гомилии святых отцов на богородичные праздники. Впрочем, и римо-католическая мариология как отдельная богословская дисциплина также появилась сравнительно недавно, в XVII веке. Ее началом считается трактат Плачидо Ниджидо: *Placido Nigido* «Summae sacrae Mariologiae pars prima» от 1602 г. [39, p. 4].

непостижимое разуму таинство Воплощения Предвечного Бога Слова в неслитном и нераздельном соединении Божественной и человеческой природ — в чреве смиренной Девы, отныне и навсегда ставшей Божией Матерью. Неслучайно именно празднику Благовещения посвящены древнейшие дошедшие до нас святоотеческие гомилии, посвященные Божией Матери[4].

Процесс же приуготовления Самой Пресвятой Девы к этому превышающему человеческое разумение таинству, согласно с библейским Откровением и со святоотеческой традицией, может быть охарактеризован как трехэтапный, потому что, по учению святых отцов, включает в себя и генеалогию предков будущей Богоматери, и Ее личное и деятельное духовное очищение, и Ее завершающее очищение Святым Духом.

Первый этап охватил собой все предыдущие тысячелетия человеческой истории, беря начало от праотца Адама и завершаясь Божественным избранием родителей Пресвятой Девы, святых Иоакима и Анны. Поздневизантийские святые отцы отмечают, что приготовлению будущей Богоматери послужило избрание свыше и очищение в поколениях от малодостойных представителей Ее родственного древа, когда, по словам свт. Григория Паламы, недостойные «были с презрением изгнаны из рода Этой Матери-Девы» [3, т. 2, 170–171][5].

[4] Например, проповеди свт. Прокла Константинопольского (†446) и прп. Исихия Иерусалимского (†451) [34, с. 238–243; с. 278–283] могут быть одними из самых ранних (исключая более ранние гомилии IV века на Рождество Христово и на Сретение, где Богородица не является главным субъектом). Иногда цитируются также «Беседы на Благовещение Пресвятой Богородицы 1-я и 2-я» святителя Григория Чудотворца, еп. Неокесарийского (†~270), но современные исследования классифицируют их как подложные (Spuria): [4, с. 131–136].

[5] Эта же мысль об историческом избрании наиболее достойных в родословную Богоматери — у прп. Симеона Нового Богослова [16, с. 15]; блж. Феофилакта Болгарского [19, с. 19–20]; свт. Геннадия Схолария [1, с. 139].

Второй этап связан с земной жизнью Самой Девы. Ее собственное приуготовление наиболее глубоко осмысляется в особенности византийскими святыми отцами XIV–XV веков: свт. Григорием Паламой, св. прав. Николаем Кавасилой и свт. Геннадием Схоларием, которые в этом ключе особенно отмечают этап Ее личного духовного аскетического очищения[6], предшествующий и соответствующий по времени обитанию юной Девы в Иерусалимском храме. Данные святые отцы впервые в святоотеческой традиции раскрывают его значение в терминах исихастского делания[7]. Результатом данного периода созерцательной подвижнической жизни, по свт. Григорию Паламе, стало состояние чистоты ума и сердца Девы, никем из людей не достигнутое, когда Она «восхождения в сердце Своем положила (Пс. 83:6), достигнув самых Небес» [3, т. 3, с. 90], и Бог, бывающий видимым «для очистивших себя» [3, т. 3, с. 135] сделал так, что Она «В высочайших сих созерцаниях достигнула высочайших совершенств… и видела славу Божию» [Там же].

Третьим и решающим этапом приуготовления Девы к Боговоплощению является Ее предочищение Святым Духом после согласия Девы, непосредственно перед самым моментом Зачатия, указанное святым евангелистом Лукой словами Ангела: *Дух Святый найдет на Тебя* (Лк. 1:35). Так оно было подробнее охарактеризовано прп. Иоанном Дамаскиным: «сошел Святой Дух, очищающий Ее и дарующий Ей силу для принятия Божества Слова, а вместе и для рождения Его» [10, с. 236] и упомянуто в тексте службы на Благовещения: «[Слово

[6] Предметом очищения Девы на данном этапе, по мнению святых отцов, были помыслы, и Ее борьба состояла в отвержении их, как и всякого страстного начала в душе: см. св. Николай Кавасила [15, с. 346–347]. В результате Она «ум явила покорным Богу»: свт. Григорий Палама [3, т. 3, с. 95]. А Ее целью было «явиться достойной Бога и быть, насколько возможно, ближайшей к Его чистоте»: свт. Геннадий Схоларий [1, с. 75–76].

[7] См. напр. у свт. Григория Паламы [3, т. 3, с. 113–114]; у св. Николая Кавасилы [15, с. 119], у свт. Геннадия Схолария [1, с. 75–76], у свт. Филофея Коккина [21, с. 119].

Божие] во утробу вселися Девичу, предочищенную Духом» [36, с. 178].

Прежде всего рассмотрим сам предмет очищения. О Пресвятой Богородице православное церковное Предание, в том числе устами поздневизантийских святых отцов, говорит как о Единственном человеке, не запятнавшем Себя никаким, даже мысленным, личным грехом[8]. Но при этом, являясь «Дочерью Адама»[9], как рожденная от семени, Она разделила вместе со всеми потомками Адама естество, пораженное прародительским грехом, и как и все люди, была причастна прародительскому греху и его последствиям [6, с. 153].

[8] См. напр. у прп. Симеона Нового Богослова «Дева [Мария] была безупречной, непорочной и чистой; таким же было и взятое у [еще несогрешившего] Адама ребро» [16, с. 453]; у свт. Григория Паламы: Дева «пречистая и пресвятая, не только превысшая плотской скверны, но и скверных помышлений» [3, т. 3. С. 79]; в «Православном Исповедании Кафолической и Апостольской Церкви Восточной»: «Грех несмертный (простительный), есть тот, которого ни один человек избежать не может, исключая Христа и Деву Марию» [6, с. 115–116].

[9] Пресвятая Богородица унаследовала прародительский грех благодаря естественности Ее зачатия святыми богоотцами Иоакимом и Анной. Об этом у поздневизантийских святых отцов — свт. Григория Паламы: «Пречистая… была от его [Адама] рода, …Она — его дочь» [3. с. 112]; св. прав. Николая Кавасилы: «[Дева] пришла в эту жизнь… с естеством, навыкшим быть постоянно побеждаемым, в теле, подчиненном смерти» [14, с. 329]. Предшествующая святоотеческая традиция — прп. Иоанн Дамаскин: «[Она] как дочь ветхого Адама подпадает под ответственность отца (τὰς πατρικὰς εὐθύνας)» [10, с. 288]. Данная мысль о Пресвятой Деве как о дочери Адама, не исключенной из наследия прародительского греха, согласно разделяется многими святыми восточными и западными отцами, такими как: свт. Епифаний Кипрский, свт. Амвросий Медиоланский, прп. Ефрем Сирин, св. Исихий Иерусалимский, свт. Лев Великий, свт. Андрей Критский и мн. др.

Причастие Пресвятой Девы прародительскому греху отрицает только римо-католическое богословие, данное мнение стало в 1854 догматом о «Непорочном зачатии Девы Марии», декларирующим полное очищение Девы от первородного греха еще в момент Ее зачатия святыми праведными богоотцами (см. об этом ниже).

То есть предметом очищения для неосквернённой личными грехами Девы в Ее предочищении при Благовещении необходимо должны стать последствия прародительского греха, присущие Ее естеству[10]. Соответственно, следует оценить его результат: произошло ли в нем очищение естества Девы от последствий прародительского греха, и от каких именно.

Данный вопрос представляет собой проблему, требующую интерпретации, — как в отношении трудов поздневизантийских святых отцов XI–XV веков, так и для святоотеческой традиции в целом. Непричастность Сына Божия всякому греху многократно утверждается Священным Писанием: *в Нем нет греха* (1 Ин. 3:5); *не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех* (2 Кор. 5:21); подобно *нам искушен во всем, кроме греха* (Евр. 4:15). IV Вселенским Собором было установлено, что воплотившийся Сын Божий был «совершенным человеком и сыном человеческим… Он уподобился нам во всем, кроме греха» [5, с. 102]. Это приводит к, казалось бы, логичному заключению о необходимом отсутствии всякого греха, в том числе и прародительского, в естестве Девы к моменту Боговоплощения, когда Богочеловек принимает от Нее Свою плоть, которой до этого момента у Него не было. Ведь принятие Им плоти, не очищенной от скверны прародительского греха, должно противоречить

[10] Для определения термина прародительского (первородного) греха можно обратиться к «Православному исповеданию веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной»: «Первородный грех есть преступление закона Божия, данного в раю прародителю Адаму… (Быт. 2:17). Сей прародительский грех перешел от Адама во все человеческое естество, поскольку все мы тогда находились в Адаме; и таким образом, чрез одного Адама грех распространился на всех нас. Посему мы и начинаемся и рождаемся с сим грехом» [6, с. 115–116].

Далее, в данном понятии необходимо разделять «1) первый грех, совершенный Адамом и Евой; 2) последствия этого греха» [30, с. 345].

Последствия прародительского греха так определены у прп. Максима Исповедника: «изменение произволения в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в естество [человеческое]» [14, с. 180].

словам Писания, не допускающего даже Его кратковременного причастия или соприкосновения с грехом по Его человеческой природе: «*не знавшего греха*» (2 Кор. 5:21). А допущение, что Сын Божий якобы принял плоть, причастную греху, а затем со временем поборол его в Своем человеческом естестве, может даже подпасть под 12-й анафематизм V-го Вселенского Собора, осуждающий идею последовательного «самосовершенствования» Христа: «Христос [якобы впоследствии] стал совершен через дела»[11].

Сформулируем проблему. Не подвергаемая сомнению святоотеческой традицией причастность Пресвятой Девы прародительскому греху с момента Ее зачатия святыми праведными богоотцами и факт отсутствия передачи прародительского греха от Девы Богомладенцу в момент приятия Им от Нее Своей плоти при Боговоплощении подводят к вопросу, было ли очищено естество Девы от прародительского греха и его последствий (упомянутых выше страстности, тленности и смертности) в предочищении перед Боговоплощением, в момент первого схождения на Нее Святого Духа[12]? Обратимся к мнениям святых отцов по данному вопросу. Чтобы лучше понять контекст богословской мысли поздневизантийских святых отцов, вначале рассмотрим труды святых отцов I тысячелетия.

Мнения святых отцов I тысячелетия

В трудах восточных святых отцов I тысячелетия мы можем заметить, что утверждения в прямых терминах об очищении Девы от прародительского греха или его последствий ими не используются. Но данная идея прослеживается у многих из них в их формулировках с большой очевидностью. Следует также учесть, что редкое использование терминов «прародительский

[11] См. подробнее [31, с. 117].

[12] Второе схождение Святого Духа на Божию Матерь (и апостолов) произошло в Пятидесятницу.

грех» или «последствия прародительского греха», в принципе является характерным для восточного богословия этого периода, в отличие от западных святых отцов: во многом из-за влияния богословия блж. Августина [30, с. 345]. Поэтому неудивительно, если восточные святые отцы прямо не называют предмет очищения естества Девы в Благовещении и пишут об этом иносказательно, употребляя близкие по смыслу и говорящие сами за себя выражения.

Так, свт. Григорий Богослов, сравнивая момент Боговоплощения с очистительным действием все освещающего солнечного луча, пишет об очищении естества Девы и отриновении «горькой Евы» или, в современных терминах, — об очищении последствий греха праотцов: «когда Христос пришел через чистую… Матерь без брака и без отца, и поскольку Ему надлежало родиться, очистил женское естество, отринул горькую Еву и отверг плотские законы, по великим же уставам буква уступила духу» [2, с. 53]. Данное предочищение, по свт. Григорию, распространилось как на душу, так и на тело Девы и было необходимым для последовавшего чревоношения Ею Богомладенца: «...чревоносит Дева, в Которой душа и тело предочищены Духом (ибо надлежало и рождение почтить, и девство предпочесть)» [2, с. 447].

Свт. Прокл, Патриарх Константинопольский, пишет об устранении всякого «пятна» естества Пресвятой Девы в предочищении: «Он не подвергся нечистоте, вселившись в утробу, которую Он сам сделал *изъятой от всякого повреждения* [незапятнанной — ἀνυβρίστως]» [17, с. 658][13].

У прп. Ефрема Сирина предмет очищения Девы в Благовещении назван «болезнью естества», которая должна была быть очищена даже при подчеркиваемой богословом непорочности Девы, то есть при отсутствии в Ней личных

[13] Более корректный перевод слова ἀνυβρίστως по контексту будет: «незапятнанный, неопозоренный» (словарь Дворецкого), вместо «изъятой от всякого повреждения», как в процитированном источнике.

грехов — что, очевидно, указывает на очищение от последствий прародительского греха, хотя детально этих последствий он не указывает: «Утроба Девы послужила Божеству… предложила в служение такое естество, которое должно было болеть, и прияла его неболезнующим. Принесла дар немощный, а прияла его крепким. Принесла в дар утробу удобоболезненную, и прияла ее неповрежденной. Врач, воспривший от Нее природу, за это восстановил (возобновил) Ее здравой. …Он очистил и Деву, и потом родился… Очистил Деву, предуготовив Духом Святым; и потом утроба, став чистой, зачинает Его. Очистил Деву при Ее непорочности» [7, 507; 510][14].

Прп. Иоанн Дамаскин в своем «1-м Слове на Успение» определенно говорит о невосприятии Господом прародительского греха при Боговоплощении: «Ведь Ты, Владыка… воспринял всего Адама, свободного до падения от греха» [10, с. 264]. Говоря же о состоянии естества Девы при Боговоплощении, в «Точном изложении Православной веры» Дамаскин лишь констатирует произошедшее очищение и освящение естества Девы, необходимое для Боговоплощения, но ничего не говорит об очищении его от прародительского греха: «сошел Святой Дух, очищающий Ее и дарующий Ей *силу* для принятия Божества Слова… и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе плоть» [11, с. 236]; «освящающая сила Духа нашествием Своим очистила, освятила и как бы заранее оросила. И тогда Ты… неописанно [в Нее] вселился» [10, с. 263].

Святитель Фотий Константинопольский образно уподобляет предочищение в Благовещении удалению из естества Девы яда греха и очищению его от последствий болезни, он также утверждает и прощение наказания за преслушание прародителей в событии Благовещения: «Ангел посылается

[14] Прим. автора: данный труд в корпусе «греческого прп. Ефрема» современными исследователями относится к произведениям неизвестного авторства, поэтому цитата должна быть рассмотрена с оговоркой.

к Деве, и человеческое естество обновляется: ибо, получив благовестие о спасении и как бы приняв врачебное средство, оно совершенно извергает из себя яд змия и очищается от знаков болезни… раздирается рукописание греха, снимается наказание за преслушание и предвозвещается призвание всех»[15].

Близка к пониманию прп. Фотия и мысль свт. Тарасия Константинопольского, высказанная от лица Девы и говорящая (при осознании Ею личной непорочности) об упразднении последствий грехопадения праотцов в результате данного очищения: «Всевышний… Ты отъял поношение праматери Моей Евы… через вместилище Его [Единородного Твоего Сына] Я соделаюсь чистою и непорочною» [17, с. 146].

Но будет также некорректным утверждать, что подобного мнения об очищении Девы от последствий прародительского греха и последующего отсутствия передачи этих последствий человеческому естеству Богочеловека в Его Воплощении придерживались абсолютно все святые отцы I тысячелетия. Примером иного мнения может послужить прп. Максим Исповедник, который утверждал, что Сын Божий воспринял человеческую природу в ее падшем состоянии: «Слово воздвигает в Себе, согласно неизреченному и нераздельному единению, скинию Давидову падшую (Ам. 9:11; Деян. 15:16), то есть естество [человеческое], разрушаемое смертью вследствие греха» [14, с. 281], причем, по прп. Максиму, Он «воспринял одну только страстность, без греха» [14, с. 88], оставаясь Безгрешным.

Таким образом, даже при отсутствии прямого употребления указанными выше святыми отцами I тысячелетия терминов «прародительский грех» и «последствия прародительского греха»[16], мы можем тем не менее заключить, что идею очищения

[15] *Фотий Константинопольский, свт.* Беседа 1-я на Благовещеніе Пресвятыя Богородицы // Смирнов. П. (сост.) Церковная проповедь на двунадесятые праздники. Ч. 2. Киев, 1904. С. 715.

[16] А также при очевидно отсутствующей конкретизации святыми отцами,

естества Девы от прародительского греха и его последствий при Благовещении разделяли многие авторитетные святые отцы I-го тысячелетия.

Позиция византийских святых отцов XI–XV веков

Святые отцы поздней Византии в русле предыдущей святоотеческой традиции поддерживают логику соединения в Боговоплощении Божественной природы Бога Слова с Его человеческой природой — одушевленной и разумной плотью, заимствованной Им от прошедшего предочищение естества Девы, — в Ипостась Бога Слова[17]. Для них также характерно представление об очищенном, совершенном состоянии человеческого естества Девы, из которого «полнота Божества восприняла человеческую природу» [там же, с. 111].

Например, свт. Григорий Палама, говоря о Боговоплощении, достаточно категорично указывает на невозможность Богу соединения с осквернённым грехом человеческим естеством: «Бог благоволил воспринять от нас наше естество… Было же невозможным, чтобы Оная высочайшая и превосходящая ум Чистота соединилась с осквернившимся естеством; потому что единое, что невозможно для Бога, это — сойтись в единство с нечистым, прежде чем оно не очистится» [3, т. 3, с. 78].

Такую же позицию выражает и свт. Геннадий Схоларий: «...не приличествовало бы, чтобы совершенная Причина всего сущего соединилась с чем-то несовершенным или еще не приобретшим должное ему совершенство» [1, с. 113].

С недосягаемой святостью и чистотой человеческого естества Девы, которое воспринял Сын Божий, согласны и свт. Марк Эфесский, который так пишет о Деве: «...обрел Он Сосуд для вселения Своего, Божественный Сосуд святости,

какие именно последствия прародительского греха имеются ими в виду, например: страстность, тление, смертность или общая удобопреклонность ко греху.

[17] См. подробное объяснение ипостасного соединения природ у свт. Геннадия Схолария [1, с. 113].

Сосуд нетления, Обиталище всечестное» [23, с. 626], и св. прав. Николай Кавасила: «Блаженная же Дева настолько святее всякой жертвы, что и высказать невозможно. Ведь кровь этой новой жертвы не алтарь воспринял и не огонь потребил, но Сам Бог взял Себе и облекся в *ризы спасения и в одежду правды* (Ис. 61:10)» [15, с. 370].

Но, желая понять мнение святых отцов данного периода в контексте вопроса об очищении естества Девы от прародительского греха в Ее предочищении перед Боговоплощением, мы увидим, что отношение к данному вопросу, по сравнению с рассмотренными святыми отцами I тысячелетия, заметно меняется.

Так, святой XI века прп. Симеон Новый Богослов образным сравнением процесса Боговоплощения с взятием ребра от еще несогрешившего Адама для создания Евы, тем дает понять, что естество Девы в момент Боговоплощения было подобно первозданному естеству праотца, еще не осквернённому последствиями прародительского греха: «Дева [Мария] была безупречной, непорочной и чистой; таким же было и взятое у Адама ребро» [16, с. 458], а плоть Ее, давшую тело Богомладенцу, называет «всечистой и святой» [там же, с. 302]. Таким образом, мнение прп. Симеона об произошедшем очищении естества Девы от прародительского греха и его последствий может быть сходным с рассмотренными выше мыслями святых отцов, но так определенно, как у них, им оно не высказывается.

Утверждение по данному вопросу свт. Григория Паламы еще менее определенно. Он лишь очень кратко, без подробностей, говорит о грядущем предочищении словами Самой Девы: «Дух Святый… найдет на Меня, еще более очищающий и укрепляющий Мое естество… чтобы Я могла принять Спасительный Плод» [3, т. 1, с. 143–144]. Данная формулировка, хотя и не противоречит, впрочем, не может и подтвердить мысль о произошедшем очищении Девы от последствий прародительского греха. При этом бросается в глаза, что буквально в следующих фразах Палама приводит

ветхозаветные пророчества о происходящем в этот момент в Деве духовном огненном очищении Ее естества, образом горящего угля из небесного жертвенника (Ис. 6, 6–7), подносимого серафимом клещами к губам пророка, и образом пылающей Купины (Исх. 3:2), тем образно указывая на его интенсивность, но и не делая никакого богословского заключения о его последствиях. Как бы стараясь объяснить данное умолчание, свт. Григорий значительную часть своей гомилии «На Благовещение» посвящает описанию непознаваемости для человеческого ума и неизреченности для человеческого слова данного таинства, подчеркивая, что «каким образом оно совершилось; мы веруем, но не ведаем; поклоняемся, но не выведываем; и кланяемся и веруем посредством только Духа» [там же, с. 138].

Свт. Филофей Коккин, в свою очередь, сравнивает состояние естества Девы со святостью храма, приводя пророческие слова: «*Свят храм Твой, дивен в праведности (Пс. 64:5). Освятил жилище Свое Вышний; Бог посреде его, и не поколеблется* (Пс. 45:5–6)» [21, с. 119] и относя их к предочищению Девы; указывает, что очистительное действие Духа для последующего неизреченного зачатия и рождения Богомладенца распространяется и на душу, и на тело будущей Богоматери [там же, с. 111], но, как и Палама, не уточняет действие произошедшего очищения для естества Девы в терминах прародительского греха и его последствий.

Святой прав. Николай Кавасила, во многом последователь богословской мысли свт. Григория Паламы, хотя и явно свидетельствует о произошедшем предочищении Девы Святым Духом (προκεκαθάρθαι τῷ Πνεύματι), но определяет его результат лишь как «прибавление благодатных даров, как и об Ангелах, в которых нет ничего дурного, говорится, что в этом смысле и они очищаются» [15, с. 334]. Очевидно сознательное нежелание богослова сформулировать прямое утверждение по вопросу результата данного предочищения в отношении прародительского греха; если обратить внимание на его дальнейшие

положения, можно проследить ход его мысли. Несмотря на подчеркнутую неопределенность в прямом утверждении о предочищении, по Кавасиле, — результатом данного приготовления Девы все-таки стало упразднение в Ней преграды греха и вражды, разделяющей Божественную и человеческую природы после грехопадения Адама: «средостение вражды (см. Еф. 2:14) и преграда оказались для Нее ничем, все… в том, что касается Ее, было упразднено» [15, с. 347]. Но при этом, по контексту учения св. Николая Кавасилы, под образом разрушения данной «стены греха», будет все же некорректным подразумевать всецелое очищение естества Девы от последствий прародительского греха при Благовещении. Так, в свете учения Кавасилы о Домостроительстве исследователь П. А. Черемухин определяет данное положение богослова об устранении Боговоплощением преграды между Божественной и человеческой природами лишь как первой из преград на пути Предвечного плана соединения Бога с человеком (см. Евр. 2:14) [38, с. 169], потому что далее, по Кавасиле, произойдут еще два разрушения последующих разделений: грех будет полностью уничтожен Крестной смертью Спасителя, а смерть — Его Воскресением [там же]. Таким образом, мы начинаем встречать богословское мнение, согласно которому уничтожение влияния прародительского греха — это не атрибут события Благовещения, но результат последующих Крестных страданий и телесной смерти Христа. Тем не менее Кавасила никак не формализует данную позицию и покрывает молчанием вопрос о том, произошло ли при Благовещении очищение естества Девы от последствий прародительского греха, или нет.

Свт. Геннадий II Схоларий продолжает данную тенденцию смягчения формулировок, описывающих результат предочищения Пресвятой Девы в Благовещении, сводя его к устранению перед Боговоплощением в Деве *недостатков естества*: «[Она] не путем очищения Себя возымела состояние чистоты… прежде, чем возобитал в Ней Владыка Ан-

гелов… [Бог] позаботился сначала приготовить [Ее]… ни одна душа сама по себе не могла бы оборудовать себя так, чтобы… ей не оставался присущим ни малейший след недостатков естества» [1, с. 160]. Но он также умалчивает, является ли упомянутое очищение недостатков естества очищением последствий прародительского греха, или нет.

Таким образом, святые поздневизантийские отцы, несмотря на зачастую подробное описание момента предочищения Девы при Благовещении и признание его исключительно важным этапом Ее приготовления к Боговоплощению, совокупно покрывают молчанием ответ на вопрос, произошло ли очищение Богородицы от прародительского греха и его последствий в этом предочищении, при первом схождении на Нее Святого Духа.

Позиция святых отцов и православных богословов XIX–XX веков

По вопросу предочищения Пресвятой Девы в Благовещении в явный контраст с приведенными в предыдущем параграфе взвешенными, с тенденцией к умолчанию, формулировками поздневизантийских святых отцов вступают богословские положения некоторых современных святых отцов и православных богословов. Нужно отметить, что все приведенные ниже утверждения также были высказаны в ходе богословской полемики со сторонниками упомянутого выше католического догмата Непорочного зачатия.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) во 2-й половине XIX века в своем труде «Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери» утверждает в прямых терминах, что очищение Богоматери от первородного греха произошло не во время первого, а во время второго схождения на Нее Святого Духа в момент Пятидесятницы, — то есть что Дева не была очищена от первородного греха в Благовещении: «В первый раз нисшел на Нее Святый Дух после благовестия, произнесенного архангелом Гавриилом, очистил Ее, чистую, по человеческому

понятию, соделал благодатно-чистою, способную принять в Себя Бога-Слово… Во второй раз нисшел Святый Дух на Деву в день Пятидесятницы… тогда Святый Дух разрушил в Ней владычество вечной смерти и первородного греха… соделал Ее новым человеком… даровал воскресение душою» [8, с. 396–397].

Аналогичного мнения об отсутствии очищения прародительского греха в естестве Девы перед Боговоплощением придерживается и известный сербский богослов XX века, прп. Иустин Попович. Он пишет в труде «Догматика Православной Церкви»: «Римо-католики любят еще утверждать, что Святой Деве было необходимо быть свободной от первородного греха, дабы Она могла родить безгрешного Христа Спасителя. Если это утверждение принять как истинное, то пришлось бы поставить под сомнение истинность, действительность первородного греха» [13, с. 501].

Данное мнение разделил и другой авторитетный богослов, прот. Георгий Флоровский: «Привилегия Богоматеринства зиждется не на ″свободе от первородного греха″… Грех уничтожен лишь на Древе Крестном, а до Креста он был обычным и всеобщим состоянием человечества, и ни о какой ″свободе″ от него не могло быть и речи» [37, с. 175].

Свмч. Иларион (Троицкий), конкретно не упоминая об очищении Богоматери, тем не менее также утверждал, что тление и смертность всей человеческой природы впервые побеждены только после Воскресения Христова: «Первенец из мертвых прошел через врата смерти и гроба, не увидав тления. Тление и смерть были побеждены, даровано нетление и вечная жизнь» [9, с. 285].

Святитель Иоанн (Максимович), хотя и не пишет ничего конкретного о моменте очищения Богородицы от прародительского греха, но в своем труде, в полемике против католического догмата Непорочного зачатия, он дважды использует уже рассмотренные нами выше цитаты из святых

отцов I тысячелетия: свт. Григория Богослова и прп. Ефрема Сирина [12, 43; 49], идущие в русле мысли об очищении Девы от последствий прародительского греха при Благовещении. Таким образом, он несколько выбивается из обозначенной выше тенденции мысли современных святых отцов.

Тем не менее в целом мы можем отметить, что существует новая сформировавшаяся тенденция в современном догматическом богословии, вступающая в явный контраст с богословскими положениями по данному вопросу рассмотренных святых I-го тысячелетия, поэтому становится необходимым проанализировать и следствия, вытекающие из позиций каждой из этих сторон.

Анализ следствий

Мы рассмотрели выше богословские положения святых отцов I тысячелетия, которые подводят к мысли о произошедшем очищении естества Девы от последствий прародительского греха при сошествии Святого Духа в Благовещении (свт. Григорий Богослов, свт. Прокл, Патриарх Константинопольский, прп. Ефрем Сирин, свт. Фотий Константинопольский, отчасти свт. Тарасий Константинопольский). Как следствие, данная позиция гарантировала бы, что Бог Слово заимствовал бы в Боговоплощении Свою человеческую плоть от более не осквернённого последствиями прародительского греха (страстностью, тленностью, смертностью) естества Девы, или, перефразируя свт. Григория Паламу: «Чистое не должно было бы сойтись в единство с нечистым» (см. выше).

Но в этом случае возникает другая проблема с точки зрения догмата Искупления, а именно, — факт того, что Дева и после Благовещения продолжала нуждаться в Своем спасении (или искуплении, греч. λύτρωσις) Христом, исповедуя Его Своим Спасителем перед св. прав. Елисаветой: «...возрадовася дух Мой о Бозе Спасе Моем» (Лк. 1:47). Само же Искупление Ее и всех других людей, по словам Священного Писания, не

могло произойти ранее Крестной смерти Спасителя: «Сын Человеческий… пришел… чтобы послужить и отдать жизнь Свою для искупления многих» (Мк. 10:45; Мф. 20:28). Так, прп. Иоанн Дамаскин в «Точном исповедании Православной веры» ставит данное освобождение человеческого естества от последствий прародительского греха в прямую зависимость от Крестных страданий и воскресения Спасителя: «Своим рождением, или воплощением, и Крещением, и страданием, и воскресением Он освободил природу от прародительского греха, от смерти и тления, и сделался Начатком воскресения» [11, с. 300–301]. Эту же мысль повторяет В. Н. Лосский [33, с. 542–543].

Еще точнее, данное освобождение должно было ожидать момента Крещения Самой Пресвятой Богородицы, так как, по объяснению Догматического Послания православных иерархов, именно личное Крещение и «есть омытие и истребление первородного греха»[18] в крещаемом. Мысль о Крещении Богородицы Святым Духом в созданной апостолами Церкви[19], как о восполнении всего недостающего Ей совершенства, так формулирует профессор В. Н. Лосский: «Лишь через Своего Сына, в Его Церкви, Богоматерь сможет достичь совершенства, уготованного тем, кто должен носить образ Небесного человека… Вместе с Церковью Богоматерь получила тот последний дар» [33, 730].

[18] См: Догматические послания православных иерархов: «Первородный грех не может быть заглажен никаким покаянием, он изглаждается только благодатию Божиею чрез воплощение Господа нашего Иисуса Христа, и пролитие честной Крови Его. Действие сие совершается в таинстве Святого Крещения» [6, с. 67; с. 115–116].

[19] Церковное предание гласит, что Богоматерь приняла Крещение от рук апостолов. Так, в подтверждение часто указывается цитата свт. Софрония Иерусалимского: «Божию же Матерь крестили вместе апостолы Петр и Иоанн» [18, с. 153], хотя исследователями и оспаривается подлинность этого произведения: см. [35, с. 30]. Тем не менее будет логичным предположить сам факт Крещения Богородицы апостолами в созданной ими после события Пятидесятницы Церкви.

Сторонники же другого мнения — о точно не произошедшем очищении Богородицы от прародительского греха во время первого схождения на Нее Святого Духа в Благовещении (свт. Игнатий Брянчанинов, прп. Иустин Попович, прот. Г. Флоровский) — тем самым также утверждают, что при Боговоплощении Господь воспринял Свою плоть от Девы, чье естество не было очищенным от последствий прародительского греха[20]. В этом случае не существует проблемы с точки зрения Искупления, но становится нужным совместить данное утверждение с фразами Священного Писания: «не знавшего греха» (2 Кор. 5:21), «подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4:15), и нужно признать, вновь перефразируя Паламу, что в смысле таких последствий греха, как страстность, тленность и смертность, — «Чистое сошлось в единство с нечистым» [3, т. 3, с. 78][21], по крайней мере на период нахождения Богомладенца в утробе Приснодевы.

Для тех же из святых отцов, кто прямо утверждает полное очищение в Богородице последствий прародительского греха, необходимо включающих и смертность, например, в Пятидесятницу (см. у свт. Игнатия Брянчанинова: «...разрушил

---

[20] См. выше, прот. Г. Флоровский: «Привилегия Богоматеринства зиждется не на „свободе от первородного греха“… до Креста… ни о какой „свободе“ от него не могло быть и речи» [37, с. 175].

В прямых терминах об очищении Пресвятой Богородицы от прародительского греха в Пятидесятницу из трех перечисленных богословов пишет лишь свт. Игнатий (Брянчанинов), но все трое прямо утверждали не произошедшее в Благовещении очищение Девы от прародительского греха.

[21] В современном учебнике Догматического богословия прот. О. Давыденкова отмечается, что Господь «воспринял безгрешную человеческую природу, однако не в том состоянии, в каком она была присуща первозданному Адаму, но свободно подчинив Себя по человечеству последствиям грехопадения... В святоотеческом богословии эти последствия греха называются естественными или безупречными страстями» [28, с. 140–141].

в Ней владычество вечной смерти и первородного греха» [8, с. 397]), — серьезной проблемой становится объяснить причину последующей телесной смерти Богоматери.

Заключение

Таким образом, мы стоим перед антиномией, когда каждое из упомянутых различных мнений по одному и тому же богословскому вопросу может создать богословские проблемы. Какой выход предлагает Церковь для разрешения подобных ситуаций? Находим, что наиболее приемлемой будет являться взвешенная позиция, высказанная в XIX веке свт. Филаретом Московским: «Не возбудить бы распрей, которых разрешение трудно предвидеть. Положим, что иной, остерегаясь, чтобы не поколебать догмат искупления, представляет рождение Божией Матери чистым только от произвольного греха, а иной, благоговея к Божией Матери, почитает оное чистым и от первородного греха, не имея того в мыслях, какое отношение сего мнения к догмату искупления. Бог с ним с обоими. Если спросят нас, мы будем говорить словами стихиры на Благовещение: Сын Божий вселился в утробу Пресвятыя Девы Духом Святым *предочищенную*» [20, с. 432].

Подобный подход также разделяют В. Н. Лосский [33, с. 734] и митр. Вениамин (Федченков): «Православное сознание смиренно не любит касаться этого вопроса… умолчу и я, недостойный, касаться «одушевленному Божию Кивоту» [27, с. 51].

Соответственно, в данном свете заслуживает высокой богословской оценки приведенная совокупная позиция по данному вопросу византийских святых отцов XI–XV веков: прп. Симеона Нового Богослова, свт. Григория Паламы, свт. Филофея Коккина, св. прав. Николая Кавасилы и свт. Геннадия II Схолария, возможно казавшаяся при ее изложении несколько «нерешительной», в чем-то, на первый взгляд, даже контрастирующей с их общепризнанной глубокой богословской эрудицией. Нам же представляется,

что рассмотренное выше сознательное умолчание данными святыми отцами ответа на вопрос, произошло ли при Благовещении полное очищение Богородицы от прародительского греха и его последствий, — происходит не от недостатка богословского прозрения или мыслей на этот счет, а напротив, являет собой сознательный, «средний» и «Царский путь» трезвого осмысления понятий, до конца не постижимых для человеческого ума[22], являющихся тайной Божественного Домостроительства и могущих внести противоречие в богословское осмысление других догматических положений. Именно поэтому такие понятия, по словам В. Н. Лосского, «Церковь [и] хранит в мудром молчании по икономии по отношению к внешним» [33, с. 733].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники:

1. Геннадий II Схоларий, свт. Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского. — СПб.: «Изд. О. Абышко», 2007. — 528 с.

2. Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2. М.: Сибирская Благозвонница, 2007. 944 с.

3. Григорий Палама, свт. Беседы: В 3 т. М.: Паломник, 1994. (т. 1 — 246 с.; т. 2 — 252 с.; т. 3 — 250 с.).

4. Григорий Чудотворец, свт. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика: М.: Паломник, 1996. 391 с.

5. Деяния Вселенских Соборов. В 7 томах. Т. 3. Казань: Центральная типография. 1908. 283 с.

6. Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере // Православное исповедание

[22] Говоря о непостижимости деталей Боговоплощения, свт. Григорий Палама пишет: «Каким образом оно совершилось; мы веруем, но не ведаем; поклоняемся, но не выведываем» [3, т. 1, с. 138].

веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Киев: изд. КДА, 2012. 266 с.

7. Ефрем Сирин, прп. Слово на еретиков // Творения. Т. I. Калуга: Калужская типография стандартов, 2002. 639 с.

8. Игнатий (Брянчанинов), свт. Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Полное собрание творений. Т. 4. М.: Паломник, 2002. 783 с.

9. Иларион (Троицкий), свмч. Творения: в 3 т. Т. 2: Богословские труды. М.: изд. Сретенского монастыря, 2004. 391 с.

10. Иоанн Дамаскин, прп. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М.: Мартис, 1997. 351 с.

11. Иоанн Дамаскин, прп. Точное Изложение Православной веры // Творения прп. Иоанна Дамаскина. М.: «Индрик», 2002. 416 с.

12. Иоанн (Максимович), свт. Православное почитание Божией Матери. СПб.: Вильмуассон, 1992. 95 с.

13. Иустин (Попович), прп. Собрание творений. Том II: Догматика Православной Церкви. М.: Паломник, 2006. 602 с.

14. Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. М.: Сибирская Благозвонница, 2021. 975 с.

15. Николай Кавасила, св. прав. Христос. Церковь. Богородица: Богословские труды св. Николая Кавасилы. М.: Храм св. мч. Татианы при МГУ, 2007. 383 с.

16. Симеон Новый Богослов, прп. Слова. М.: Изд. Введенского ставропиг. муж. м-ря Оптина пустынь; Изд. Перервинской Духовной семинарии, 2021. 480 с.

17. Смирнов. П. (сост.) Церковная проповедь на двунадесятые праздники. Слова, беседы и поучения святых отцов и учителей Церкви. Ч. 2. Киев: Тип. Чоколова, 1904. 905 с.

18. Софроний Иерусалимский, свт. Проповеди святителя Софрония, Патриарха Иерусалимского. Джорданвилль: Свято-Троицкий Монастырь, Тип. преп. Иова Почаевского, 1988. 170 с.

19. Феофилакт Болгарский, блж. Слово на Введение во Храм Пресвятой Богородицы // Диакрисис. 2022. № 4 (16). С. 16–27.

20. Филарет Московский (Дроздов), свт. Письма прп. Антонию (Медведеву) наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. В 3-х тт., Т. 2. С. Посад: изд. С-ТСЛ, 2007. 447 с.

21. Филофей Коккин, свт. Три речи к епископу Игнатию, с объяснением изречения Притчей: «Премудрость создала себе дом». М: Pubmix, 2024. 140 с.

22. Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά Άπαντα τα Έργα. Τ.10. Θεσσαλονικη, 1985. 593 σ.

23. Εβελινα Μινεβα Το Υμνογραφικο εργο του Μαρκου Ευγενικου. Κανονεσ Οκτωηχοι. Αθήνα: Έκδοσης Ελένη Κανάκη, 2004. 693 σ.

Литература:

24. Алексий (Кутепов), архим. Святоотеческое учение о Божией Матери. Тула: изд. «Гриф и К.», 2011. 212 с.

25. Антология: Ранние Отцы Церкви. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988. 734 с.

26. Афанасий (Евтич), еп. Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ. М.: Паломник, 2001. 256 с.

27. Вениамин (Федченков), митр. Рождество Пресвятой Богородицы // Размышления о двунадесятых праздниках. Сергиев Посад: С-ТСЛ, 2008. 479 с.

28. Давыденков О., прот. Догматическое Богословие. М.: ПСТГУ, 2017. 622 с.

29. Деяния Вселенских Соборов (в 7 томах). Казань: Центральная Типография, Т. 2: 1892. — 199 с.; Т.5: 1913 — 324 с.

30. Иванов М. С. Грех Первородный // Православная энциклопедия. Т. 12. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2006. 752 с.

31. Леонов В., прот. Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М.: ООО «Драккар», 2005. 215 с.

32. Леонов В., прот. (сост.) Величие Пречистой Девы Богородицы. М.: «Паломник», 2005. 335 с.

33. Лосский В. Н. Боговидение. М.: Изд. «Аст», 2006. 759 с.

34. Малков П. Ю. Благовещение Пресвятой Богородицы. Антология святоотеческих проповедей. М.: Никея, 2020. 462 с.

35. Попович К. Патриарх иерусалимский Софроний, как богослов, проповедник и песнописец. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1890. 151 с.

36. Служба Благовещения Пресвятой Владычицы Нашей Богородицы и Приснодевы Марии // Минея. Март, ч. 2. М.: Изд. Совет РПЦ, 2002. 400 с.

37. Флоровский Г., прот. Приснодева Богородица // Догмат и история. М.: изд. Свято-Владимирского Братства, 1998. 487 с.

38. Черемухин П. А. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (еп. Николай Мефонский, митр. Николай Кавасила и Никита Акоминат) // Богословские труды. М.: Изд. МП РПЦ, 1964. № 3. С. 145–185.

39. Civiero T., OSM Breve storia della Mariologia. Monte Berico: ed. Seminario vescovile di Vicenza, 2011. 37 p.

УДК 273.21

Иерей Алексий Голубев
магистр богословия
аспирант кафедры богословия
Московской духовной академии
e-mail: a.a.golubev@mail.ru

Priest Alexey Golubev
MA in Theology
Postgraduate student at the Department of Theology
at the Moscow Theological Academy
e-mail: a.a.golubev@mail.ru

ЛАТИНСКИЕ ФОРМУЛЫ ОТРЕЧЕНИЯ ОТ МАНИХЕЙСТВА И ИХ СВЯЗЬ С БОГОМИЛЬСТВОМ

THE LATIN ANATHEMA FORMULAS OF MANICHAEISM AND THEIR RELATIONSHIP WITH BOGOMILISM

Аннотация. Данная статья посвящена латинским формулам отречения от манихейства — полемическим памятникам литературы, занимающим особое место в истории борьбы Церкви с ересями. Рассмотрены вопросы их авторства, времени написания, издания. Сообщается краткое содержание текста формул отречения. Также в статье приводится описание произведений, в тексте которых расположены исследуемые латинские формулы. Благодаря чему удалось установить, в каком порядке происходило отречение человека от манихейского учения и переход его в лоно Церкви. Приведено свидетельство применения формулы отречения. Отдельное место в статье уделено вопросу взаимосвязи и влиянию латинских формул отречения на антибогомильские произведения, такие как «Против богомилов» Евфимия Зигабена и формула отречения от богомильства.

Abstract. This article is devoted to the Latin anathema formulas of manichaeism — polemical literary monuments that occupy a special place in the history of the Church's struggle against heresies. The issues of their authorship, time of writing, and editions are considered. A brief summary of the text of the formulas for the abjuration is reported. The article also provides a description of the works in the text of which the Latin formulas under study are located. Thanks to this, it was possible to establish the order in which a person's renunciation of the Manichaean teaching and his transition to the bosom of the Church took place. Evidence of the use of the formulas for the abjuration is given. A separate place in the article is devoted to the issue of the relationship and influence of the Latin anathema formulas of manichaeism on anti-Bogomil works, such as «Against the Bogomils» by Euthymius Zigaben and the formula of renunciation of Bogomilism.

Ключевые слова: анафематизм, блаженный Августин Иппонский, богомильская ересь, «Догматическая паноплия», Евфимий Зигабен, формула отречения.

Key words: anathema, Augustine of Hippo, Bogomil heresy, Dogmatic Panoply, Euthymius Zigaben, the Latin anathema formulas.

Введение

Православная Церковь на протяжении всего своего существования сталкивалась с большим количеством различного рода заблуждений, о появлении которых предупреждал и Сам Спаситель, и святые апостолы. Отдельное место в истории Церкви занимают те ереси, которые распространялись в Византии. Помимо широко известных арианства, несторианства, монофизитства и монофилитства, а также иконоборчества Византийской Церкви приходилось бороться с еретическими движениями гностического и дуалистического характера, такими как докетизм, манихейство, павликианство, мессалианство, богомильство и

пр. Некоторые из ересей в результате внутренних изменений и под влиянием борьбы с ними со стороны Церкви и государства трансформировались в новые. Так, богомильство выросло в результате смешения учений манихеев, павликиан, мессалиан с добавлением новых элементов [9, с. 471]. Церковь и светская власть по мере выявления новых лжеучений реагировали на них и предлагали различные меры борьбы с ними. Одной из распространенных форм отказа от различных религиозных заблуждений, применяемых Византийской Церковью по отношению к представителям еретических движений, являлись так называемые формулы отречения. На сегодняшний день известны формулы отречения от манихейства, павликианства, богомильства, еврейства, мусульманства и др. [2, p. 2]. Эти документы содержат формулировки, которые в той или иной полноте резюмируют взгляды еретиков. Предполагалось, что человек, пребывавший в заблуждении и желающий присоединиться к Православной Церкви, должен был публично огласить содержание формулы отречения и поставить свою подпись, тем самым засвидетельствовать подлинность своего намерения [6, p. 205].

Латинские формулы отречения от манихейства

На протяжении существования манихейства в Византии появилось большое число литературных памятников, полемизирующих с этой ересью. Среди них особое место занимают формулы отречения от манихейства, поскольку зачастую содержали в себе не только краткую информацию о ереси, но и представляли собой документ, который имел практическое применение при переходе человека в Православную Церковь. Прежде чем приступить к рассмотрению латинских формул отречения от манихейства, стоит отметить, что существовали и другие формулы отречения от манихейства: «Миланские анафемы» [6, p. 209], «Малая греческая формула отречения от манихейства», «Большая греческая формула отречения от манихейства» [6, с. 19].

Кроме того, есть еще более ранние памятники, которые по форме своей напоминают формулы отречения, но ограничиваются порой одной формулировкой, выражающей волеизъявление человека отречься от манихейства [6, p. 204–206]. На сегодняшний день выделяют две латинские формулы отречения.

«Первая латинская формула отречения от манихейства»

Первая и основная латинская формула датируется V веком и представляет собой текст из 10 положений, которые необходимо было произносить последователям манихейского учения, чтобы отречься от своих заблуждений и присоединиться к Христианской Церкви [10, с. 17]. Эта формула отречения содержится в произведении под названием «Наставление святого Августина о приеме обращенных манихеев» («Commonitorium Sancti Augustini de recipiendis manichaeis qui convertuntur») или «Коммониториум святого Августина». Оно дошло до нас как минимум в шести рукописях [6, p. 209], а издано среди прочего в 42 томе латинской патрологии Миня [1, col. 1153–1156]. Однако в числе собственных произведений Блаженного Августина Иппонского оно не состоит. Также оно не отмечено у Поссидия Каламского — ученика, друга и автора первого жизнеописания святого Августина [6, p. 209]. Вероятнее всего произведение не принадлежит Блаженному Августину, но построено на других известных антиманихейских трудах святого. В дополнение к этому употребление его имени вполне объяснимо его авторитетом в полемике с манихеями. Несмотря на эти факты, авторитет произведения признается высоким, поскольку точно отражает учение манихеев того времени [6, p. 209].

«Первая латинская формула отречения» лаконично встроена в текст «Коммониториума». Ей предшествует введение, а за ней следует форма письма, которое должен был давать епископ обращенному, и затем послесловие. Во введении описан порядок отречения от манихейского учения и даны указания о том, как необходимо поступать с таким человек после факта

отречения от ереси. Согласно этому порядку, желающий перейти в Православие должен был предать анафеме манихейскую ересь, а затем подать епископу прошение с признанием своих заблуждений, покаянием и исповедованием своей веры. В случае его удовлетворения архиерей выдавал датированное свидетельство, определяющее его в числе оглашенных или кающихся и освобождающие его от канонических прещений со стороны Церкви и защищающее от преследований со стороны государства за предыдущие проявления манихейства. Сам же человек доверялся клирику или благочестивому мирянину для укрепления и назидания в православной вере. По прошествии определенного, как правило значительного срока, либо в случае смертельной опасности, человека в зависимости от статуса допускали до таинства Крещения или Покаяния. Если же после зафиксированной на свидетельстве даты новообращенный по каким-либо признакам проявлял себя как манихей, то должен был подвержен лишениям, которые регламентированы указаниями святых апостолов, а именно лишался или частичного, или полного общения с христианами [1, col. 1153–1155].

В тексте *формы письма, которое должен был давать епископ* обращенному, фиксируется, что человек раскаялся в приверженности к манихейству и предал анафеме это учение, и указывается на необходимость иметь это свидетельство, чтобы предоставить его тем, кто мог бы обвинить его в манихействе за предыдущий период жизни [1, col. 1156].

В *послесловии* предостерегается от быстрой выдачи свидетельств новообращенным. Им рекомендовалось пребывать у клириков или в монашеских обителях до тех пор, пока в полной мере не утвердятся в ранее исповеданной своей неправоте. После того допускается их крестить или принимать через Покаяние [1, col. 1156].

По своему содержанию текст «Первой формулы отречения» содержит в себе, как указывалось выше, 10 пунктов, каждый из которых предает анафеме манихейское учение и его

основателя. Каждый из первых девяти пунктов начинается одинаково — со слов «да будет анафема тому, кто верит…».

Предметное содержание каждого из пунктов следующее:

1-й пункт опровергает существование двух природ: доброй, т. е. Бога, и злой, которая Богом не создана.

2-й пункт предает анафеме утверждения о том, что в результате борьбы двух природ часть Бога похищена приверженцами зла.

3-й пункт отвергает убеждения о удержании похищенной части Бога в демонах и всех живых существах.

4-й пункт против тех, кто отрицает создание Адама не Богом, но архонтами зла.

5-й пункт предает анафеме представление манихеев о том, каким развратным образом была освобождена удержанная часть Бога.

6-й пункт предает анафеме представление, что неосвобожденная часть Бога должна быть осуждена и вечно заключена с представителями тьмы.

7-й пункт против представляющих недобрым закон Моисея и считавших, что пророки говорили не духом Божиим.

8-й пункт осуждает тех, кто не признавал, что Господь Иисус Христос имел плоть, а был только духовной природы.

9-й пункт предает анафеме верующих учению Мани.

10-й предает анафеме самого Мани [1, col. 1155–1156].

«Вторая латинская формула отречения от манихейства»

Эта формула носит два названия. Одно — «Анафематизмы Проспера» [6, p. 210], второе — «Главы святого Августина, которые должны публично прочитать и собственноручно подписать те, кто подозревается в манихействе» [4, col. 23]. Эта формула отречения относится к VI веку — периоду правления римского консула Олибрия [6, p. 210], и согласно подписанному следующему за ней по тексту «Заявлению и исповеданию Проспера» датируется 526 годом [4, col. 26]. Текст формулы отречения содержится в памятнике литературы «Проспер,

обращенный из манихеев» или «Анафематизмы Проспера и исповедание Кафолической веры», автором которого является Папа Феликс IV. Произведение издано в 65 томе латинской патрологии Миня и Альфредом Адамом в книге «Тексты о манихействе».

«Вторая латинская формула отречения» в отличие от первой не сопровождается введением и послесловием, но вслед за ней следует текст заявления некого Проспера, в котором он подтверждает, что произнес и подписал анафемы манихейской ереси по предложенной форме и клянется следовать учению Православной Соборной Церкви [4, col. 26].

Данная формула отречения является расширенной формой «Коммониториума» и, учитывая прилагаемое «Заявление и исповедание Проспера», имела место в практике принятия манихеев в лоно Церкви [6, p. 210].

«*Вторая латинская формула отречения от манихейства*» содержит 21 положение, посредством которых предаются анафеме те или иные позиции учения манихеев, а также его основатель и последователи. Первые девять пунктов, а также 18-й и 19-й почти в тех же формулировках и той же последовательности повторяют 10 позиций «Первой латинской формулы». Остальные положения «Второй латинской формулы отречения» посвящены следующему:

10-й пункт предает анафеме не верующих в то, что Святой Дух сошел в Пятидесятницу на апостолов Христовых, но убежденным, что Он сошел на Мани и его ученика.

11-й пункт против отрицающих воскресение человеческих тел.

12-й пункт осуждает верующих в то, что душа человека обращается в другие тела и животные.

13-й пункт против убеждения в том, что солнце и луна являются некими кораблями для перенесения душ или сущности Бога.

14-й осуждает считавших, что всякое животное сотворено не Богом, а князем тьмы.

15-й пункт предает анафеме тех, кто импонирует манихейскому учению и обычаям.

16-й пункт против верующих в то, что человеческие души состоят из сущности Бога, а тела созданы князем тьмы.

17-й пункт осуждает тех, кто верит, что дьявол не был создан не Богом, но был Ему совечен.

20-й пункт предает анафеме Адиманта, ученика Мани, и других учеников основателя ереси.

21-й пункт предает анафеме всех, причастных к созданию вышеуказанных еретических идей и всем их учениям и традициям [4, col. 25–26].

Стоит отметить, что рассмотренные латинские формулы отречения от манихейства явились самыми ранними документами практического характера для широких масс людей.

Формулы отречения от манихейства и богомильская ересь

Начиная с X века Болгария, а вскоре Византия и затем другие страны Европы оказываются охваченными новым еретическим движением, которое получило название богомильство. Однако новизна этого лжеучения носила относительный характер, что вскоре было выявлено церковными деятелями того периода и запечатлено в их трудах. Так, один из основных полемистов с богомильством Евфимий Зигабен, еще известный как толкователь Священного Писания, создал трактат под названием «Против богомилов», который послужил началом и впоследствии стал одним из глав «Догматической паноплии» [8, с. 448–449]. Уже в этом трактате, который датируется XII веком [7, p. 197], Евфимий, разбирая учение богомилов, сообщает, что то или иное заблуждение принадлежит павликианскому, савелианскому, мессалианскому и манихейскому учениям [3, 1289–1306]. При более подробном рассмотрении можно обнаружить, что положения вышеописанных латинских формул отречения по

своему смысловому содержанию совпадают с положениями труда Зигабена «Против богомилов». Так, три пункта «Первой латинской формулы отречения» — 4-й, 7-й, 8-й — несут в себе ту же мысль, соответственно, что и 1-й, 7-й, 8-й пункты трактата «Против богомилов» [1, col. 1155–1156; 3, 1289–1306]. Что касается «Второй латинской формулы отречения», то анафематизмы 4-й 8-й, 9-й, 14-й, 16-й, 17-й соответствуют идеям соответственно 1-го, 7-го, 9-го, 7-го, 6-го, 7-го пунктов труда Евфимия [4, col. 24–26; 3, 1289–1306].

Кроме того, как было отмечено выше, формулы отречения впоследствии приобрели популярную форму для использования на практике приема еретиков в лоно Церкви. Не стала исключением и богомильская ересь, формулы отречения от которой появились в XI–XII вв. [5, p. 207]. Поэтому вполне справедливо предположить, что принципы построения, содержание и порядок применения латинских формул отречения от манихейства как самых ранних документов практического характера легли в основу содержания и использования формул отречения от богомильства.

Заключение

Описание рассмотренных латинских формул отречения от манихейства свидетельствует об основательном подходе отцов Церкви для решения проблемы распространяющейся ереси. Это выражается как в достаточно точном и кратком изложении манихейского учения в каждом анафематизме, так и в сопровождении указаний, как их необходимо применять. Кроме этого, тексту формул сопутствуют формы для выдающих этот документ и для принимаемого в Церковь. В произведениях, содержащих формулу, приводится конкретный пример ее применения, что свидетельствует об актуальности использования формул отречения в жизни Церкви. Поскольку богомильство вобрало в себя некоторые позиции учения манихеев, то содержание полемики с ним перекликается с содержанием латинских формул отречения.

Принципы же применения последних для перехода в Православную Церковь могли лечь в основу правил для приема богомилов. Для выяснения этого вопроса требуется проведение дополнительных исследований.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Augustinus*. Commonitorium (vulgo Augustini) de recipiendis manichaeis qui convertuntur // PL 42. Col. 1153–1156.

2. *Eleuteri P., Rigo A.* Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bizanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo. Venezia: il Cerdo, 1993. 164 p.

3. *Euthymius Zigabenus.* Orthodoxae fidei Dogmatica Panoplia // PG. 130. Col. 19–1362.

4. *Felix IV*. Prosper ex manichaeo conversus// PL 65. Col. 23–26.

5. *Hamilton J.* Christian Dualist Heresies in the Byzantine World C. 650 — C. 1450: Selected Sources. Manchester: St. Martin's Press, 1998. 327 p.

6. *Lieu S.* Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East. Leiden Boston; Koln: Brill, 1999. 340 p.

7. *Rigo A*. Il processo del bogomilo Basilio (1099 ca.). Una riconsiderazione // Orientalia Christiana Periodica. 1992. № 58. P.: 185–212.

8. *Бармин А.* Евфимий Зигабен // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. Т. XVII. С. 448–450.

9. *Жаворонков П. И., Турилов А. А.* Богомильство // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. Т. V. С. 471–473.

10. *Смагина Е. Б.* Манихейство: по ранним источникам. М.: Восточная литература, 2011. 519 с.

УДК 230.1

Иерей Михаил Сибгатуллин
магистр теологии, аспирант
Общецерковной аспирантуры и докторантуры,
старший преподаватель
Николо-Угрешской духовной семинарии
e-mail: bible@nupds.ru
ORCID: 0009-0003-6779-4503

Priest Mikhail Sibgatullin
Master of Theology, Postgraduate student of the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies,
Senior Lecturer of the Nikolo-Ugresh Theological Seminary
e-mail: bible@nupds.ru
ORCID: 0009-0003-6779-4503

РЕЦЕПЦИЯ СОФИОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ

RECEPTION OF THE SOPHIOLOGICAL CONCEPTS OF RUSSIAN THINKERS BY REPRESENTATIVES OF RADICAL ORTHODOXY

Аннотация. Богословское течение «радикальная ортодоксия» появилось в Великобритании в конце 1990-х гг. и поставило целью возврат к богословскому методу Высокого средневековья, для которого было характерно отсутствие противоречия между верой и знанием. Авторы этого круга, такие как Дж. Милбанк, К. Пиксток и Г. Уорд, поставили своей целью богословское и философское обоснование единства Бога и сотворенной Им реальности, полагая, что этим они смогут преодолеть последствия «номиналистического поворота» философской и научной мысли, который имел место в эпоху

Позднего средневековья. В своих теориях англиканские теологи активно использовали богословско-философскую терминологию прот. С. Булгакова и его русских предшественников. В публикации прослеживаются пути заимствования их идей указанным кругом авторов.

Abstract. The theological movement «Radical Orthodoxy» appeared in the Great Britain in the late 1990s and aimed to return to the theological method of the High Middle Ages, which was characterized by the absence of a contradiction between faith and knowledge. The authors of this circle, such as J. Milbank, K. Pickstock and G. Ward, set as their goal a theological and philosophical justification of the unity of God and the reality created by him, believing that by doing so they would be able to overcome the consequences of the «nominalistic turn» of philosophical and scientific thought that took place in the Late Middle Ages. In their theories, Anglican theologians actively used the theological and philosophical terminology of prot. S. Bulgakov and his Russian predecessors. The publication traces the ways in which their ideas were borrowed by the specified circle of authors.

Ключевые слова: софиология, София, прот. Сергий Булгаков, радикальная ортодоксия, Дж. Милбанк.

Key words: sophiology, Sofia, prot. Sergiy Bulgakov, radical Orthodoxy, J. Milbank.

Термин «радикальная ортодоксия» появился в 1997 г. в Великобритании, когда группа Кембриджских богословов во главе с Джоном Милбанком, Кэтрин Пикстоk и Грэмом Уордом приняла решение о создании объединения с этим названием и несколько позже в 1999 году опубликовали первый совместный сборник с использованием данного наименования [18].

Встрече предшествовала семилетняя работа. Ее началом стала книга Дж. Милбанка «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума» [12], вышедшая в 1990 г. В течение последующих семи лет Дж. Милбанк, К. Пикстоk и Г. Уорд

обсуждали вопрос о том, что богословие может противопоставить вызовам постмодерна. За это время в ряде английских богословских журналов вышли их публикации, в которых богословы излагали свои идеи [см.: 12, 14, 19–28].

Термин «ортодоксия» в данном случае некорректно переводить на русский язык как «православие». В понимании западных богословов, ортодоксия — это возврат к неким первоосновам христианства, которые в рамках той или иной конфессии воспринимаются по-разному. Так, в протестантском богословском движении «неоортодоксии» под ортодоксией понимался возврат к «классическому» протестантизму М. Лютера и Ж. Кальвина. Представители «радикальной ортодоксии» ортодоксальность интерпретируют как возврат к католическому августиновскому и томистскому богословию, к тому средневековью, для которого было характерно, с их точки зрения, целостное христианское мировоззрение, в котором отсутствовало разделение между верой и знанием, природой и благодатью, а теологический дискурс был определяющим по отношению ко всем прочим.

Таким образом, «ортодоксальность» воспринималась этим кругом авторов внеконфессионально, о чем писал, в частности, Г. Уорд: «Нет единой христианской традиции, и мы действительно в некотором смысле говорим о разных ортодоксиях. Ибо ортодоксия — это нечто более широкое, чем на первый взгляд кажется. Это некое преемство традиции...» [26, p. 106].

«Радикальность» этой ортодоксии проявляется в трех аспектах. Во-первых, это, как пишут Дж. Милбанк, К. Пикстоk и Г. Уорд во вступительной статье к сборнику «Возвращение к радикальной ортодоксии», — «возвращение к корням патристики и средневековья, и, в частности, к августиновской концепции знания как божественного озарения. Это понятие превосходит убогий модернистский дуализм веры и знания, природы и благодати. Во-вторых, „радикальная“ — поскольку поставленная задача будет осуществляться с позиций последовательной и систематической критики современного об-

щества, культуры, политики, искусства, науки и философии с беспрецедентной дерзостью. „Радикальная“, в третьем смысле, означает также, что мы должны осознанно переосмыслить традицию» [18, p. 2].

Радикальная ортодоксия полагает, что времена позднего средневековья стали поворотным пунктом в истории христианской западноевропейской культуры. Торжество номинализма в эту эпоху лишило человеческое мировосприятие трансцендентных оснований [5, с. 21–29]. Представители радикальной ортодоксии предлагают вернуть их через реабилитацию теологии, потерявшей свое центральное место в научном дискурсе: «Мир секулярности — это мир, в котором богословие дискредитировано и сделано частным и малозначащим занятием для развлечения на досуге», — заявляют Дж. Милбанк, Г. Уорд и К. Пикстоk [18, p. 1–2].

Негласный лидер движения Дж. Милбанк в своей статье «Что такое радикальная ортодоксия?» (2015 г.) [17] сформулировал семь главных идей этого движения. Во-первых, это «отрицание различия между разумом и верой». Во-вторых, «возможность полноценного познания мира только благодаря его сопричастности бытию Бога». В-третьих, утверждение того, что «человеческая культура так же сопричастна Богу, как и сам мир». В-четвертых, теология есть элемент «теургии» — «взаимодействия человека и Бога». В-пятых, «радикальная ортодоксия признает, что человеку недоступна конечная истина (этим она близка постмодернизму)», но в то же время «утверждает, что конечная истина есть в бесконечном Боге (этим она противостоит постмодернизму, отрицающего саму возможность истины)». В-шестых, это «утверждение того, что отсутствие веры в Бога порождает нигилизм, ощущение ничтожности всего сущего». Наконец, радикальная теология придерживается «концепции „партиципации“, подразумевающей, что Бог постоянно присутствует в каждом месте и акте бытия» [17]. Брэндон Галлахер, описывая радикальную теологию как исследователь, следовательно, со стороны дополняет, что ради-

кализм теологии Милбанка заключается в утверждении о «радикальной имманентности Бога» по отношению к миру [10, p. 166].

С мнением Б. Галлахера нельзя не согласиться. Действительно, одним из ключевых принципов радикальной ортодоксии является идея о сопричастности Бога миру. При этом Дж. Милбанк и его единомышленники не истолковывают эту сопричастность в пантеистических категориях. Скорее, для них важна истина присутствия Бога в мире, при котором Творец и творение, не утрачивая взаимной свободы, пребывают в единстве. Это вполне православное умозаключение позволяет богословам обосновать целостность и неразрывность религии и науки, веры и знания, культуры и богословия. Собственно, это то, к чему еще во второй половине XIX века стремились русские мыслители А. М. Бухарев (архимандрит Феодор), архиепископ Никанор (Бровкович), В. С. Соловьев, а в XX веке призывали свящ. Павел Флоренский, прот. Сергий Булгаков, прот. Александр Шмеман и ряд других авторов.

Второй важной основой богословия Дж. Милбанка и его школы является идея о необходимости посредника между нетварным Богом и сотворенным миром. Этот посредник не может быть Самим Богом, потому что, по мнению данных авторов, Бог — участник богочеловеческого диалога, а участник не может быть одновременно посредником. Нужен такой посредник, который удовлетворял бы одновременно двум условиям. Во-первых, был бы «от Бога», но не Самим Богом. Во-вторых, этот посредник должен связать не только тварное и нетварное начала, но восстановить единство между философией и богословием. Следовательно, идея посредничества должна быть вербализована в категориях современной философии. Таким посредником для представителей радикальной теологии стала по-своему интерпретированная концепция Софии, появившаяся в русской философско-богословской среде.

Развитие софиологии как отдельного направления религиозно-философской и богословской мысли связано с творчеством

В. С. Соловьева, священника Павла Флоренского и протоиерея Сергия Булгакова. Однако это не значит, что эта тема не интересовала авторов более ранних периодов. Так, еще Платон рассуждал о материи как мертвом хаосе, который потом был изменен неким «творческим началом», которое являлось не чем иным, как премудростью Творца [6, с. 68]. В первом веке после Рождества Христова интерес к Софии возник в связи с появлением учения гностиков. С их точки зрения, София обладает отдельным бытием, однако иерархически находится ниже, чем Троичные Ипостаси. Она, по мнению гностиков, находится в плену у материи и стремится вернуться в высшие сферы [2, с. 2].

В дальнейшем, в эпоху Возрождения, идею Софии восприняли Дж. Бруно, Я. Беме. В Германии сложилась многовековая мистическая традиция, основанная на личном опыте постижении софийных начал мироздания [2, с. 2]. В XIX в. эта традиция перешла в Россию и культивировалась главным образом в масонстве. Свое художественное воплощение эти идеи нашли в поэзии Серебряного века [7, с. 154–157]. В. С. Соловьев популяризировал идею о Софии как о мистическом жизненном опыте. По мнению Соловьева, София совпадает одновременно и с внутритроичным бытием, и с тварной природой, являясь, таким образом, посредницей между первым и второй.

«Воцерковление» софиологических идей Владимира Соловьева произошло в творчестве священника Павла Флоренского и протоиерея Сергия Булгакова. Последнему принадлежит формирование софиологии как учения, однако нельзя сказать, что это учение имело в творческом наследии Булгакова форму завершенной системы. Как справедливо показала в своей монографии Н. А. Ваганова, мысли отца Сергия о Софии были далеки от однородности [4]. Если в предельно сжатом виде обобщить все многообразие формулировок, посредством которых прот. С. Булгаков выражал свое учение о Софии, софиологию о. Сергия можно представить в следующем виде: «София находится в Боге, однако он ее не называет Четвертой

ипостасью, потому что из его учения вытекает, что София может отождествляться с любым Лицом Св. Троицы, она есть единая природа Божья. При этом она есть святая лестница между небом и землей, между Божественным и тварным» [2, с. 2].

Следует отметить, что «воцерковление» софиологии, предпринятое о. Сергием Булгаковым, было до некоторой степени условным. Последовавшая вскоре после публикации его работ волна критики завершилась 30 октября 1935 г. Архиерейским собором Зарубежной Русской Православной Церкви, на котором софиологическое учение прот. Сергия было осуждено как ересь [8].

Однако после данного соборного определения развитие софиологии не остановилось — оно продолжилось в инославной богословской среде. Идеи Булгакова вызвали интерес римо-католической церкви, от лица которой переводом трудов Соловьева, Флоренского и Булгакова на чешский язык занималась группа под руководством кардинала Томаса Шпидлика. Ему же принадлежит пространная монография, посвященная рецепции софиологии о. Сергия. После смерти Томаса Шпидлика в 2010 году работа по переводу сочинений русских софиологов была продолжена иезуитами Павлом Амбросом и Михаилом Алтрихтером.

Наибольший отклик софиологические воззрения русских мыслителей вызвали в протестантизме. Так, ряд работ посвятил Булгакову выдающийся англиканский богослов Роуэн Уильямс (Архиепископ Кентерберрийский с 2002 по 2012 гг.). Интерес к софиологии был связан у Уильямса с богословским осмыслением природы языка, а также в связи с теологическим обоснованием рыночной экономики.

Наконец, огромный интерес вызвали идеи Булгакова у представителя радикальной ортодоксии Джона Милбанка. Сквозь призму софиологии Соловьева, Флоренского и Булгакова Милбанк «рассматривает Софию как посредника между творением и Творцом <...> София не только соединяет два элемента между собой, но причастна одновременно обоим. С этой точ-

ки зрения Милбанк идентифицирует Софию как посредника человечества, который одновременно присутствует и в тварном, и в нетварном полюсе действительности» [3, с. 834].

В своей статье «Софиология и теургия: новый теологический горизонт» [15] Дж. Милбанк развивает собственный взгляд на софиологию. Эссе Милбанка развивает две темы в его творчестве. Во-первых, эссе базируется на неоплатонической интуиции, согласно которой «Бог внутри себя содержит „немыслимый“ творческий выход за пределы самого себя» [15]. Таким образом, творение рассматривается как часть божественного влияния, которое является «единственной <...> причиной всего сущего» [15].

Во-вторых, поскольку Бог присутствует не только в Нем самом, но и в природе, в эссе получает развитие давняя идея Милбанка восстановить понимание природы как дара Бога человеку, который, в свою очередь, является микрокосмом [16, p. 50–52]. Творение, венцом которого является человек, следует понимать как «дар от дара к дару» [16, p. 90], что означает, что материальная реальность — это дар божественной благодати. Милбанк утверждает, что человек и заключенный в нем космос абсолютно (независимо от особого откровения) и естественно желают (без каких-либо дополнительных условий) получить обоживающий дар сверхъестественной благодати. Это стремление «указывает нам на непрестанное присутствие божественного в мире», а также на врожденную человеческую духовность [16, p. 28]. В данном контексте уместно вспомнить утверждение Тертуллиана о том, что человеческая душа по природе — христианка [9], а также известную фразу блж. Августина: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [1].

Таким образом, все творение естественным образом ориентировано на сверхъестественное в человеке как на самосознающий дух и действительно ищет в нем своего блаженства [16, p. 52–53, 88, 98–100, 108]. Следовательно, все само по себе является чем-то большим, чем оно есть, и «это большее» в не-

котором смысле является частью Божественности [13, p. 115].

Понимание Милбанком того, что Бог одновременно пребывает в Самом Себе и вне Себя в творении, и, следовательно, творение заключено в Нем, объясняется «немыслимым» и «изначальным посредничеством» Софии между Богом и миром [15, p. 5].

София, по мнению Милбанка, является прежде всего средством посредничества между условным творением и безусловным Богом, которые, с одной стороны, не переходят одно в другое, с другой — онтологически не противостоят друг другу. София, однако, также является более общим посредником между «единым» и «многими» [15, p. 7]. Милбанк утверждает, что, с одной стороны, нужно сказать, что между сущностью и ипостасями в Троице, между Богом и творением, а также между двумя природами во Христе не может быть «никакого третьего» («tertium non datur»). В противном случае это будет означать появление «идолопоклоннической реальности» за пределами Божественного [15, p. 5].

Но, с другой стороны, если у человека нет «третьего», который был бы посредником между тварной и нетварной реальностями, то человек начинает самостоятельно искать связь между Богом и творением, и простирается в этом поиске до безграничного плюрализма [15, p. 7]. Таким образом, «хотя посредничество невозможно, оно, тем не менее, одновременно необходимо», — заключает Дж. Милбанк [15, p. 7]. Сглаживая две крайности (посредничество, граничащее с идолопоклонством, и отсутствие посредничества, приводящее к богословскому плюрализму), Милбанк обращается к энергийному богословию свт. Григория Паламы [15, p. 21] и именно отсюда переходит к софиологии прот. Сергия Булгакова. Вслед за В. С. Соловьевым и особенно прот. С. Булгаковым, Милбанк утверждает, что София соразмерна божественной славе [15, p. 20, 27] и сущности [15, p. 8], и понимается как «ипостасность» (но не «ипостась»), «пассивно-активная олицетворяющая энергия» [15, p. 14, 17], и что она делится на небесную и зем-

ную формы, которые находятся в совершенном единстве [15, p. 15].

По мнению Брэндона Галлахера, софиологические теории прот. Сергия Булгакова и Дж. Милбанка не лишены недостатков, которые затрагивают христианскую антропологию и христологию. Во-первых, автор обращает внимание на то, что если с точки зрения Милбанка человек является носителем тварной Софии (которая, по мнению радикального ортодокса, едина с божественной Софией), то оказывается, что он утрачивает онтологическое отличие своей природы от природы божественной. Человек становится богом, но не в том смысле, что он призван к обожению, а в силу того, что в нем есть софийное начало [10, p. 179].

Вторым изъяном Милбановской софиологии является логическое следование из нее монофизитской христологии. Единство божественной и человеческой природ во Христе объясняется единством нетварной и тварной Софии. Однако в этом случае под сомнение ставится истинность единства Бога и человека во Христе, поскольку София просто упоминается дважды в разных обличьях, так что двойственность природ во Христе может показаться иллюзорной [10, p. 179]. Ни один из теоретиков софиологии об этом не пишет, однако этот вывод логически следует из их рассуждений и требует богословской реакции, которая пока что не последовала.

Со своей стороны отметим, что софиологию как прот. С. Булгакова, так и Дж. Милбанка следует рассматривать в том культурно-философском контексте, которому они обязаны своим происхождением. Западная Европа на протяжении всего XX столетия испытывала последствия постсекулярного кризиса, для которого было характерно противопоставление религии и науки, веры и разума, научной и богословской методологии. В сложившейся ситуации софиология прот. Сергия Булгакова была воспринята западной теологией как методологическая возможность для согласования личного религиозного опыта и принципов секулярной рациональности. Неслучайно и ус-

ловно «русское» начало развития софиологии происходило за пределами России.

Современные исследователи замечают, что софиология Дж. Милбанка, равно как и софиологические концепции его предшественников, далеки от завершения [10, p. 170]. Высказанные ими частные богословские мнения нуждаются в тщательной проверке Преданием Церкви. Однако само наличие этих суждений говорит о востребованности софиологии в современном философском и богословском дискурсе и необходимости рецепции данных мнений с точки зрения Православия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Иппонский, блж.* Августин Блаженный. Исповедь [пер. с лат. М. Е. Сергеенко; вступит. ст. А. В. Маркова]. М.: РИПОЛ классик, 2019. С. 3.

2. *Бартенев Д. А.* Софиология как богословие модерна: проблема рецепции в XXI веке // материалы VIII Всероссийской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых с международным участием. Липецк, 2020. С. 2.

3. *Бауэрова К.* София и софиология сегодня / Нобл И, Бауэровой К., Нобл Т., Парушев П. Голоса православного богословия на Западе в XX веке. Современное богословие. М.: Издательство ББИ, 2019. С. 834.

4. *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2011.

5. *Гура В. А.* Предыстория секуляризации. СПб, 2000. С. 21–29.

6. *Золотарев С. Е.* Σοφια у Платона и Аристотеля. К вопросу об источниках софиологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2020. № 3 (7). С. 68.

7. *Крохина Н. П.* Космогония и эсхатология Софии в поэзии Серебряного века // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2010. № 2. С. 154–157.

8. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 17/30 октября 1935 г. о новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии — Премудрости

Божией // Серафим (Соболев), архиеп. Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви. София, 1937. Приложение 2. С. 3–21.

9. *Тертуллиан.* Апологетик: К Скапуле / Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс; Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина: Научное издание. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. С. 141.

10. *Gallaher B.* Graced Creatureliness: Ontological Tension in the Uncreated/Created Distinction in the Sophiologies of Solov'ev, Bulgakov and Milbank // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies. Vol. 47 (2006). Nos. 1–2. P. 166.

11. *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

12. *Milbank J.* Against the resignations of the age: social space and time in socialism, catholic social thought II Things old and new: catholic social teaching revisited. Ed. by Francis P. McHugh and Samuel M. Natale. Lanham: University Press of American, 1993. Pp. 1–39.

13. *Milbank J.* Being Reconciled: Ontology and Pardon. London / NY: Routledge, 2003. P. 115.

14. *Milbank J.* Can a gift be given? Prolegomena to a future trinitarian metaphysics // Rethinking Metaphysics. Ed. by Gregory L. Jones. Cam bridge: Blackwell, 1995.

15. *Milbank J.* Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon. URL: https://rprt.northwestern.edu/documents/research-scholar-articles/milbank-article-2.pdf (дата обращения: 03.11.2024).

16. *Milbank J.* The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural. London: SCM Press, 2005. Pp. 89–91.

17. *Milbank J.* What Is Radical Orthodoxy? // University of Freiburg. 2015. URL: https://www.unifr.ch/theo/assets/fi%20les/SA2015/%20Theses_EN.pdf (дата обращения: 03.11.2024).

18. *Milbank J., Pickstock C, Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy // Radical orthodoxy. A new

theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999. P. 2.

19. *Milbank, J.* Can morality be christian? // Studies in Christian Ethics. 1995.

20. *Pickstock C.* Liturgy and Language: the sacred polis // Liturgy in Dialogue. London: SPCK, 1993. Pp. 115–137.

21. *Pickstock C.* Necrophilia. The middle of modernity: a study of death, signs and the eucharist // Modern Theology. 1996, №12. Pp. 405–433.

22. *Pickstock C.* Plato's deconstruction of Derrida // Telos. 1996. №107. Pp. 9–43.

23. *Ward G.* Biblical narrative and the theology of metonymy // Modern Theology. 1991. Pp. 335–349.

24. *Ward G.* John Milbank's Divina Commedia // New Blackfriars. 1992. № 73. Pp. 311–318.

25. *Ward G.* Mimesis. The measure of Mark's Christology // Literature and Theology. 1994. № 8. Pp. 1–29.

26. *Ward G.* Radical Orthodoxy and/as cultural politics // Radical orthodoxy? A Catholic enquiry. Ed. by Laurence Paul Hemming. Aldershot: Ashgate, 2000. P. 106.

27. *Ward G.* Sacramental presence or neopaganism? // Theology. 1991. Pp. 84–279.

28. *Ward G.* The revelation of the holy other as the wholly other. Between Barth's theology of the word and Levinas's philosophy of saying // Modern Theology. 1993. Pp. 159–180.

УДК 21

Иерей Никита Сороколетов
(Сороколетов Никита Вадимович)
магистр теологии аспирант
кафедры богословия III-го года обучения
Московской духовной академии
e-mail: sorokoletov346@gmail.com

Priest Nikita Sorokoletov
(Sorokoletov Nikita Vadimovich)
Master of Theology, third-year postgraduate student
of the Department of Theology
Moscow Theological Academy
e-mail: sorokoletov346@gmail.com

КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИИ БЕЗ РЕЛИГИИ ДЖ. КАПУТО

J. CAPUTO'S CONCEPT OF RELIGION WITHOUT RELIGION

Аннотация. В настоящей статье анализируется идея религии без религии Дж. Капуто. Основная критика Капуто традиционной религии схожа с его критикой метафизического мышления. Традиционная религия так же абстрактна, как и метафизика, так же оторвана от фактичности жизни. Как правило, такая религия возводит набор некоторых суждений о божественном в абсолют, что, по Капуто, делает ее своего рода иллюзией. В своей философской теологии Капуто стремится поместить религию и религиозный опыт за пределы конфессиональных ограничений. Концепция религии без религии, предложенная Капуто, тесно связана с особым теологическим стилем мышления — теопоэтикой. Особенности этого стиля мышления также рассматриваются в данной статье. Стоит отметить, что концепция религии без религии в своем философ-

ском основании связана с идеями Ж. Деррида, на которого в своей философской теологии опирается Капуто. Именно поэтому в статье рассматривается критика концепции религии без религии М. Хагглундом.

Abstract. This article analyses J. Caputo's idea of religion without religion. Caputo's main criticism of traditional religion is similar to his criticism of metaphysical thought. Traditional religion is as abstract as metaphysics and detached from the facticity of life. Typically, such religions make absolutes out of a set of certain judgments about the divine, making them, in Caputo's view, a kind of illusion. Caputo's philosophical theology seeks to place religion and religious experience beyond confessional constraints. Caputo's concept of religion without religion is closely related to a specific theological way of thinking — theopoetics. The features of this way of thinking are also discussed in this article. It is worth noting that the concept of religion without religion in its philosophical basis is connected with the ideas of J. Derrida, on whom Caputo relies in his philosophical theology. Therefore, the article discusses M. Hagglund's criticism of the concept of religion without religion.

Ключевые слова: религия без религии, теопоэтика, Дж. Капуто, М. Хагглунд, желание, деконструкция, постметафизика.

Key words: religion without religion, theopoetics, J. Caputo, M. Hagglund, desire, deconstruction, post-metaphysics.

Введение

Описание Бога в терминах, характерных для традиционных метафизических систем, по Капуто, приводит к созданию иерархий и ложного чувства стабильности. Такое описание поднимает религиозный субъект над потоком, тогда как, по Капуто, в принципе невозможно занять позицию «над». Соответственно, реагируя на сложившееся положение дел, Капуто предлагает концепт религии без религии. С его точки зрения религия без религии предполагает смирение и отказ от

претензий на абсолютное знание о Божестве. Соответственно, вера в религии без религии должна играть важную роль и стать более экзистенциальной [8, с. 17–18].

Вообще, вера играет огромную роль в религии без религии в версии Капуто. Стоит отметить, что веру он понимает достаточно специфическим образом. Самым главным религиозным вопросом для Капуто становится не вопрос, связанный с бытием или не бытием Бога, а вопрос относительно того, что мы любим, когда утверждаем, что любим именно Бога. Такой вопрос придает нашей вере экзистенциальное измерение, а также помогает избежать бинарной оппозиции между верой и неверием [6, с. 1–6].

Однако вернемся к главному для Капуто вопросу, который он ставит для того, чтобы выявить суть религии, к вопросу, который звучит так: а что же мы любим, когда утверждаем, что любим Бога? Религия, по Капуто, вступает в силу с того момента, когда мы любим нечто другое помимо себя, когда человек предан чему-то важному, нежели своей собственной самости. И, по сути, для Капуто не имеет особого значения, кого мы любим, потому что, если мы уже ищем ответ на этот вопрос, значит, мы движимы любовью. Справедливости ради нужно отметить, что Капуто не выступает против конфессиональных форм религиозности, однако он призывает к радикальному перевороту внутри конфессий. Этот переворот заключается в том, чтобы лишить привычные шаблоны основания и сделать веру не такой безопасной, как прежде. Ведь для Капуто вера всегда сопряжена с риском [6, с. 14]. Также Капуто делает акцент на том, что любая религия или теологическая система всегда зависит от исторической случайности, от тех традиций и культурных норм, которые сформировали религиозный субъект. Опять же, Капуто не против конкретных религиозных форм, так как религия, не облеченная в определенную форму, представляет собой чистую абстракцию. Единственное, к чему призывает Капуто, так это к признанию своей историчности и сомнению, ведь в конечном счете, по Капуто, мы не знаем, что мы любим, когда мы любим Бога [6, с. 32–34].

Капуто важно подчеркнуть, что именно вера в невозможное и любовь к иному составляют суть религии. Такое понимание исключает наличие всякой догматики, так как Бог в религии без религии понимается, как нечто невозможное, необъяснимое и сопряженное с риском, на который идет религиозный субъект. Религия, по Капуто, гетерономна, она отвечает на призыв Бога как на призыв радикально Другого. И естественно, вера понимается сквозь призму радикальной герменевтики, она всегда зависит от интерпретации. Такое понимание религии, по Капуто, прежде всего пронизано смирением перед незнанием нашей реальности [6, с. 23]. Религиозный опыт представляет собой бесконечную переводимость имени Бога в имя любви и наоборот и, таким образом, одно становится неотделимо от другого [8, с. 19–20].

Можно утверждать, что Капуто создает своего рода слабую версию религии, такой религии, которая не мыслит себя как истинную. Также концепцию религии без религии можно охарактеризовать как «бедную веру». По определению М. Эпштейна «бедная вера» возникает из-за разрыва, который ощущает современный субъект, между самой верой и вероисповедованием. Именно в этом разрыве появляется религия без уставов, сакральных текстов и обрядов. В сущности, «бедная вера» тождественна концепции религии без религии [1, с. 20].

Как уже отмечалось выше, Капуто не призывает упразднить различие религиозных практик, напротив, религиозное разнообразие свидетельствует о потоке различия, воспеваемого всеми постмодернистами. Но все же Капуто призывает религии осмыслять самих себя как одну из возможных форм любви к Богу. Как не может быть истинной поэзии или музыки, так и не может быть истинной религии, считает Капуто [6, с. 110]. Сформулировать данные размышления Капуто о религии можно и по-другому: истина религии заключается в том, что она (религия) не является окончательным, истинным и абсолютным знанием. Конечно,

попытка ослабить религию так, как это делает Капуто, предприятие достаточно проблематичное, по крайней мере на наш взгляд, ведь религия, не осмысляющая саму себя как истинную, теряет смысл как таковой (возможно, это справедливо не для всех религиозных практик, но для конфессионального христианства этот тезис имеет место быть).

Феномен желания за пределами желания как ядро концепции религии без религии

Религия становится для Капуто формой мирской жизни, которая отвечает на зов, исходящий от мира [3, с. 177]. Религия для Капуто представляет собой отклик на жизнь, которую пронизывают стихийные силы вселенной, это отклик на события, в которых сосредоточены все наши мечты и желания. Поэтому для Капуто религия не является ответом на вопрос об истине или информацией. Религия, согласно Капуто, это всегда трансформация «Имя (Бога) — это имя поступка, а не сущности» [3, с. 178]. Религия для Капуто — это желание невозможного и открытость абсолютно грядущему (то, что он описывает, опираясь на Деррида, как мессианство без миссии).

Для того, чтобы продемонстрировать, каким образом работает концепт желания невозможного, который является ядром нового посттеистического понимания религии, необходимо обратиться к фигуре воскресшего Христа. Капуто описывает воскресшее тело как особый феномен. С одной стороны, воскресшее тело не тождественно бессмертию души, когда душа отделяется от тленного тела. С другой стороны, воскресшее тело не является воскрешенным телом, как, например, тело Лазаря или дочери Иаира. Капуто считает, что апостол Павел наиболее точно описывает воскресшее тело как преображенное тело. Воскресшее тело Христа проходит сквозь стены и не ограничено временем. Капуто определяет воскресшее тело как то же самое тело, однако совершенное тело без ограничений, отличительной чертой которого является свобода от разложения и смерти [2, с. 96].

Для Капуто воскресшее тело Христа является фигурой, событием. Причем невозможным событием, которое находится за пределами нашего желания [2, с. 98]. Воскресшее тело Христа, по Капуто, связано с нашим религиозным желанием за пределами желания, а именно, тело, способное подняться над ограничениями «пространства и времени, болезнями, хрупкостью, старением, травмами и самой смертью» [2, с. 99]. По сути, Капуто описывает тело без органов [2, с. 104]. Естественно, что с точки зрения Капуто, который призывает к радикальной демифологизации Нового Завета, понимает воскресшее тело как теопоэтический троп, описывающий наше желание невозможного. То есть тело воскресшего Христа располагается в литературном пространстве теопоэтики первого порядка [2, с. 105]. Таким образом, религия без религии высвобождает событие, скрытое в имени Бога: «Имя Бога — это не название отдельной субстанции, наслаждающейся существованием вне пространства и времени, а название обетования. Это имя, в котором сокрыты события, проявленные в теле Иисуса, события непостижимых страданий на кресте, события слабости, силы бессилия, которые могут быть преобразованы в события преображающей славы, жизни, исполненной благодати и Духа, света, радости и свободной игры» [2, с. 108]. То есть воскресшее тело является поэтическим способом визуализировать событие и выразить наше желание за пределами желания [2, с. 109].

В то же время событие, которое высвобождается в конкретном евангельском эпизоде, связано с надеждой на то, что мы все преобразимся. Хотя воскресшее тело Капуто описывает как возможность невозможного, оно представлено в качестве абсолютно грядущего. Грядущее — это наши мечты и желания, которые можно описать как надежду на радикальную трансформацию. Религиозное чувство всегда пронизывает беспокойство будущим, которое непредсказуемо и о котором человек может только мечтать. Речь здесь идет об абсолютном будущем, которое не поддается просчету.

В этой связи воскресшее тело Христа, в интерпретации Капуто, является фигурой события, которое грядет и вселяет надежду на преобразование хрупких и конечных тел. В то же время воскресшее тело ускользает от любых попыток рационализировать его. «Воскресшее тело — впечатляющий образ, но любая попытка осмыслить его настолько притянута за уши, что просто терпит крах» [2, с. 113], — пишет Капуто. Пример с воскресшим телом Христа показывает, как работает религиозное воображаемое в слабой посттеистической теологии.

Концепцию религии без религии Капуто описывает в своей книге «Молитвы и слезы Ж. Деррида: религия без религии». Именно в этой книге он начинает разрабатывать идею религии без религии, в основание которой ложится представление о мессианстве без конкретного мессии. То есть мессианство, понимаемое как открытость абсолютному будущему, противопоставляется конкретному историческому мессианизму, закрывающему непредсказуемое грядущее [4, с. 86]. «Мессианство — это не горизонт, а разрушение или раскрытие горизонта» [4, с. 118], — пишет Капуто. Деррида в интерпретации Капуто предлагает мыслить мессианство как мышление о грядущем событии, где формальная структура обетования предшествует конкретным обетованиям, данным в конкретных откровениях [4, с. 128]. Мессианство без мессианства несводимо к конкретным историческим обетованиям, скорее оно представляет собой универсальную структуру, в рамках которой реализуются конкретные исторические мессианизмы. Радикальная открытость будущему и страсть к невозможному является характерной чертой религии без религии.

Критика М. Хагглунда концепции религии без религии

Философская теология в версии Капуто переплетена с основными темами из философии Деррида. Можно утверждать, что философская теология Капуто — это расширенное

толкование, которое имеет религиозный характер основных концепций философского аппарата Деррида. Именно в этой связи возникает критика со стороны некоторых авторов теологических интерпретаций деконструкции, предложенных Капуто. М. Хагглунд признает, что Капуто, в отличие от других теологов, зашел очень далеко в своих попытках придать деконструкции религиозные смыслы, однако это стало возможным благодаря ошибочному толкованию философии Деррида. Таким образом, утверждение Капуто об общем для религии и деконструкции желании является следствием неверно истолкованной философии Деррида [7, с. 116]. Необходимо подробнее рассмотреть эту критику Хагглунда, так как она подрывает концепцию религии без религии.

С точки зрения Хагглунда, негативная теология говорит «нет» тому, что утверждает деконструкция, которая представляет собой стремление к земной жизни. Например, для Мейстера Экхарта высшей добродетелью является абсолютная отрешенность от всего земного. Напомним, что Экхарт — один из главных средневековых теологов, с которым Капуто находится в диалоге. Деконструкция, согласно Хагглунду, прежде всего понимает человеческое желание как направленное на конечное и смертное и, соответственно, если человек может желать только смертное, он не может желать бессмертия, поскольку это устранило бы смертное как таковое. Поэтому желание у Деррида тождественно стремлению к земной жизни, а вера — это всегда вера в конечное. Для Капуто утверждение Деррида о том, что желание — это стремление к невозможному, является основополагающим, именно оно становится отправной точкой для того, чтобы провести связь между религией и деконструкцией. Однако Хагглунд считает аргументацию Капуто основанной на фундаментальном непонимании того, что Деррида подразумевает под невозможным. Капуто понимает невозможное как мечту о царстве Божием, где царят добро и справедливость [7, с. 120]. Деррида, по Хагглунду, называет невозможным не что-то

такое недостижимое из-за наших человеческих ограничений, например, Царство Божие, а наоборот, то, что наиболее реально, поскольку оно находится в промежутке времени. То есть речь идет о том, что, желая невозможное, мы не желаем чего-то сверх возможного. Напротив, это желание указывает, что все наши желания обусловлены конечностью. Именно ограничение временем делает любое желание невозможным. «Возможность получить желаемое неотделима от угрозы его утраты. Деррида определяет эту двойную связь на самом элементарном уровне, связывая ее с жизнью как с вопросом выживания. Движение за выживание неизбежно сопровождается скорбью, как по поводу того, что было утрачено в прошлом, так и по поводу того, что будет потеряно в будущем» [7, с. 121–122] — пишет Хагглунд.

Таким образом, Хагглунд утверждает, что невозможное Деррида прежде всего необходимо понимать как невозможность бытия самого по себе, потому что бытие открыто времени и указывает на нашу конечность. Именно поэтому дар невозможен, так как встроен во время и подчиняется изменениям [7, с. 122]. Также Хагглунд не согласен с прочтением Капуто мессианства без мессианства. Он считает, что Капуто правильно проводит различие между мессианством как формальной структурой и конкретным историческим мессианизмом, однако он не согласен, что мессианство без мессианства имеет религиозный оттенок, когда конкретный мессия просто заменяется на абстрактное желание, например, справедливости. С точки зрения Хагглунда, универсальная структура мессианства обозначает неуклонное движение истории в открытое будущее, которое является общим для всего человеческого опыта. Однако эта универсальная открытость к будущему может порождать любые виды насилия [7, с. 135]. Открытое будущее непредсказуемо и всегда является обещанием, что радикально другое, смерть и абсолютное зло могут стать неожиданностью в любой момент. Именно будущее является для смертных

людей как источником всякой надежды, так и паранойи, страха и ненависти, поскольку желаемый другой всегда может представлять угрозу. В атеистической интерпретации мессианства без мессианства, которую предлагает Хагглунд, мессианская надежда — это надежда на выживание, а не на бессмертие [7, с. 136]. В этой связи Хагглунд пишет о том, что «Абсолютный покой царства Божьего несовместим с выживанием…» [7, с. 140]. По Хагглунду, Капуто считает, что мы желаем, чтобы невозможное стало возможным, тогда как Деррида утверждает, что мы боимся невозможного, которое станет возможным. Когда невозможное становится возможным, то заканчивается временное существование как таковое [7, с. 141].

Следует отметить, что Хагглунд в своей критике, по большому счету, опирается на работу Капуто «Молитвы и слезы». Хотя данная работа является очень влиятельной, в дальнейшем Капуто развивает свой проект слабой теологии и во многом уточняет свою позицию таким образом, что она совпадает с критикой религии Хагглундом. В частности, в работе «Настойчивость Бога» Капуто пытается продемонстрировать, что слабая теология материалистична и не является еще одним способом уйти от реальности. Более того, в 2011 году у Капуто выходит статья, в которой он полемизирует с Хагглундом. В этой статье Капуто признает вклад Хагглунда в дискуссию о деконструкции, однако считает, что деконструкция дает основу для критики религии изнутри, а не для «лобовой атаки извне, которая представляет религию бессмысленной» [5, с. 33]. Капуто напоминает, что в книге «Молитвы и слезы» он предлагал взгляд на деконструкцию как на своего рода молитву, которая оставляет нас без молитвы. То есть деконструкция имеет отношение к призыву, который расположен в пространстве и времени [5, с. 35]. Именно такой призыв Капуто считает молитвой. Свою собственную книгу он интерпретирует как попытку говорить не о верховном существе или сверхсуществе, называемом Богом, а о способах

существования, конечности и желании, которые являются фундаментом человеческого опыта. Капуто соглашается с С. Жижеком насчет того, что терапия заканчивается, когда приходит понимание, что нет никакого большого Другого. И в этом смысле он считает некорректными заявления Хагглунда, когда он приписывает ему отождествление невозможного с Богом. Как только мы можем опознать невозможное и у нас есть четкое понимание адресата молитвы, невозможное становится возможным и приобретает форму высшего существа. Капуто, наоборот, пишет о призыве без конкретного адресата, более того, он отказывается каким-либо образом этот призыв обозначать [5, с. 36]. То есть Хагглунд ошибается, когда приписывает Капуто отождествление невозможного с Богом. Капуто считает, что Хагглунд путает его позицию с позицией Ж.-Л. Мариона, который как раз и предлагает мыслить Бога за пределами бытия [5, с. 37].

Капуто отказывается, как он сам не раз выражался, от веры в сверхъестественное существо и естественно, что он отказывается и от мнения, будто та или иная религиозная традиция является истинной. Религия для него — это поэтика, а точнее, теопоэтика человеческого бытия. Религиозные верования, по Капуто, это способы существования, способные воспевать мир, практики, разворачивающиеся, как сказал бы Ж. Делез, на плоскости имманентности. «Они (религиозные практики) связаны со страстью, интенсивностью, временностью и, да, со смертностью человеческого существования» [5, с. 38], — пишет в этой связи Капуто. Еще одна цель, которую преследует Капуто, обращаясь к деконструкции, заключается в попытке подорвать бинарную оппозицию между теизмом и атеизмом. В этом отношении слабая теология не так уязвима для критики, которую проводит Хагглунд, так как он опирается на оппозицию между теизмом и атеизмом и неслучайно, что его работа называется «Радикальный атеизм». Возможно, следствием нечувствительности к подрыву бинарной оппозиции между теизмом и атеизмом является

неспособность критики Хагглунда уловить точку зрения Капуто на религию. Ведь именно в «Молитвах и слезах» Капуто последовательно утверждал, что имя Бога — это результат игры следов. В конечном счете, как отмечает сам Капуто, Хагглунд присоединяется к нему в проекте построения слабой теологии, например, когда пишет о «смертном Боге» [5, с. 40].

Идея религии без религии заключается в том, чтобы отделить религию как способ существования или форму жизни от религии, понимаемой как совокупность определенных конфессиональных утверждений, верований и практик. Поэтому все обвинения Хагглунда Капуто в том, что он предлагает еще один вариант негативной теологии, которая отчуждает человека от его конечности, не соответствуют действительности. Конечно, если ограничиться прочтением «Молитв и слез», критика Хагглунда может показаться более или менее оправданной, однако, если учитывать другие работы Капуто, то вышеприведенная критика несостоятельна. Более того, Капуто в ответе Хагглунду характеризует слабую теологию как имманентную теологию [5, с. 42]. С точки зрения Капуто, ошибка Хагглунда заключается в том, что он редуцирует деконструкцию, очищая ее от любых следов религии, тогда как сам Капуто использует деконструкцию, чтобы освободить место для имени Бога, утверждая, что любой дискурс загрязнен негативной теологией [5, с. 49].

Заключение

Безусловно, религия без религии, которую предлагает Капуто, имеет свои недостатки. И если критика Хагглунда сводится к тому, что Капуто делает из Дерриды религиозного философа и теологизирует деконструкцию, то теолог Н. Ваганян указывает на то, что теология Капуто предлагает слишком лингвистическую интерпретацию божественного. Ваганян, так же, как и Капуто, выступает за ослабление теологического дискурса, однако считает ослабленную версию Бога, где ослабление в первую очередь является

лингвистическим, недостаточным. Поэтому Ваганян видит определенные перспективы в процессе теологии и находит описание Бога К. Келлер более притягательным. У Келлер Бог — нечто большее, чем концептуализация невозможного или лингвистическая игра. В то же время Ваганян указывает, что концепция божественного у Келлер не является сильной, как в докритических теологиях. Келлер предлагает Бога, Который нуждается в интерпретациях. С ее точки зрения, основное различие между Капуто и Келлер заключается в том, что в основании слабой теологии Капуто лежит философская работа, а Келлер исходит из теологических интересов. Таким образом, Келлер не создает новую теологическую концепцию, а раскрывает в традиции ее освобождающий потенциал [9, с. 109]. Религия без религии Капуто привлекает человека к происходящему во имя Бога и то, что человека призывает, является возможностью невозможного. Имя Бога — это имя обещания грядущего, которое человек должен реализовать. Однако в онтологическом смысле этот Бог является виртуальным, что делает концепцию религии без религии достаточно проблематичной с точки зрения конфессиональной теологии, где Бог открывается человеку в конкретных нарративах.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013.

2. Caputo J. D. Bodies still unrisen, events still unsaid: A hermeneutic of bodies without flesh // Apophatic bodies: Negative theology, incarnation, and relationality. N.Y.: Fordham University Press, 2010. P. 94–116.

3. Caputo J. D. The insistence of God: A theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

4. Caputo J. D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

5. Caputo J. D. The return of anti-religion: From radical atheism

to radical theology //Journal for Cultural and Religious Theory. — 2011. — V. 11. — №. 2. P. 32–124.

6. Caputo J. On Religion. L.; N.Y.: Routledge, 2001.

7. Hagglund M. Radical atheism: Derrida and the time of life. Stanford University Press, 2008.

8. Simpson Chr. B. Religion? Metaphysics and Postmodern: William Desmond and John D. Caputo. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

9. Vahanian N. The rebellious no: variations on a secular theology of language. N.Y.: Fordham Univ Press, 2014.

УДК 22.08

Диакон Сергей Павлович Горбунов
студент 2 курса магистратуры кафедры библеистики
Московской духовной академии

Deacon Sergey Pavlovich Gorbunov
2nd-year graduate student of the Department of Biblical Studies
Moscow Theological Academy

ОЦЕНКА ХРИСТОЛОГИИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА В СВЕТЕ МЕССИАНСКИХ ОЖИДАНИЙ ЭПОХИ ВТОРОГО ХРАМА

AN ASSESSMENT OF THE CHRISTOLOGY OF THE GOSPEL OF JOHN IN THE LIGHT OF THE MESSIANIC EXPECTATIONS OF THE SECOND TEMPLE JUDAISM

Аннотация. В данной статье будут рассмотрены представления о Мессии в литературе эпохи Второго Храма. Под эту категорию подпадают богословские произведения, созданные после построения Второго Иерусалимского Храма и до пришествия Иисуса Христа. Хотя эти памятники обладали серьезным влиянием на религиозное сознание общества, они не вошли в канон Ветхого Завета. В Ветхом Завете термин «Мессия» относился к любому лицу, помазанному на царство или священство. Однако постепенно Мессия приобрел черты идеального правителя, который принесет справедливость на землю. Эти характеристики развились в период Второго Храма, однако мессианские представления находились под влиянием религиозных партий. Большая часть текстов Второго Храма сообщают Мессии сверхчеловеческие способности: он будет орудием Божественного гнева для грешников и справедливости для праведников. Ряд текстов показывают готовность

отказаться от точки зрения, согласно которой Мессия непременно должен быть потомком Давида. Это было связано как с угасанием династии Давида и появлением новых правителей, так и с осознанием того, что праведность перед Богом не зависит от происхождения. Взаимосвязь Мессии и колена Иуды скорее указывала на то, что истина оставалась за иудеями, прежде всего в религиозном плане. Увеличение роли религии в формировании иудейской идентичности отразилось на учении о двух Мессиях, один из которых будет священником, а другой — царем. Эта концепция была популярна в ессейских и кумранских кругах. Вместе с тем убежденность в родстве Мессии и Давида также имела место быть, ведь не все принимали хасмонейское правление. В Новом Завете отражены все формы мессианских ожиданий иудеев той эпохи, однако для Евангелия от Иоанна наибольшее значение имела идея сверхчеловеческого Мессии, не связанного с домом Давида.

Abstract. This article will examine the ideas of the Messiah in the literature of the Second Temple era. Theological works created after the construction of the Second Jerusalem Temple and before the coming of Jesus Christ fall into this category. Although these monuments had a serious impact on the religious consciousness of society, they did not enter the canon of the Old Testament. In the Old Testament, the term Messiah referred to any person anointed to the kingdom, or priesthood. However, gradually the Messiah acquired the features of an ideal ruler who would bring justice to the earth. These characteristics developed during the Second Temple period, but Messianic beliefs were influenced by religious parties. Most of the texts of the Second Temple inform the Messiah of superhuman abilities: he will be an instrument of divine wrath for sinners and justice for the righteous. A number of texts show a willingness to abandon the point of view that the Messiah must necessarily be a descendant of David. This was due both to the extinction of the Davidic dynasty and the emergence of new rulers, and to the realization that righteousness before God does not depend on origin. The relationship between the Messiah and

the tribe of Judah rather indicated that the truth remained with the Jews, primarily in religious terms. The increasing role of religion in shaping Jewish identity has been reflected in the teaching of two Messiahs, one of whom will be a priest and the other a king. This concept was popular in Essene and Qumran circles. At the same time, the conviction of the kinship of the Messiah and David also took place, because not everyone accepted the Hasmonean rule. The New Testament reflects all forms of Messianic expectations of the Jews of that era, but for the Gospel of John, the idea of a superhuman Messiah unrelated to the house of David was of the greatest importance.

Ключевые слова: Мессия, мессианизм, Второй Храм, межзаветная литература, Евангелие от Иоанна, Книга Еноха, Книга Юбилеев, Мелхиседек, Кумран.

Key words: Messiah, Messianism, the Second Temple, intercovenant literature, the Gospel of John, the Book of Enoch, the Book of Jubilees, Melchizedek, Qumran.

Со времен Иезекииля (первая половина VI века до н. э.) начинаются переосмысления мессианских пророчеств. Мессианизм остается царским, но он больше не принадлежит Давиду. Иезекииль верил в теократическое устройство общества. В будущем он или его ученики представляли себе Израиль, управляемый двумя лидерами, князем и священником. Он ничего не говорит о династической принадлежности этого князя. Возможно, это решение было связано с непредвиденными политическими факторами, такими как потеря политической независимости, но в любом случае ясно прослеживается его идеологическая позиция, которая также проявляется в осуждении всех без исключения царей прошлого (Иез. 45:9) [12, p. 146]. Исторический Давид становится просто фигурой идеального царя, который однажды придет спасти Израиль. В Иез. 34:23–24 мы читаем: «Я поставлю им пастыря, который

будет пасти их, моего слугу Давида: он будет пасти их и будет пастырем для них». Таким образом, настоящий Давид еще придет, и он будет пастырем Израиля. Прежний Давид был предком царя-мессии: теперь он стал его олицетворением. Снова в Иез. 37:24–26 написано: «Раб мой Давид будет царем над ними, и у них будет один пастырь. Они будут следовать моим предписаниям и тщательно соблюдать мои уставы... и мой слуга Давид будет их князем навеки. Я заключу с ними мирный завет; это будет вечный завет...» Больше нет упоминаний о династии Давида: Иезекииль ожидает нового Давида, который воплотит в реальность те надежды, которые когда-то возлагались на исторического потомка дома Давида. Мессианские надежды начинают меняться. Этот первый шаг ведет от потомка Давида к идеальному Давиду, который не обязательно является потомком исторического.

Со II века до н. э. происходит явное возрождение мессианских ожиданий. Это связано с печальным историческим периодом, через который прошел Израиль, вынужденный жить в условиях напряженности между египетскими Птолемеями и сирийскими Селевкидами, разделенный на сторонников тех и других на политическом уровне, а на идеологическом уровне раздробленный на многочисленные соперничающие партии [7, p. 37]. Это был период лишений и войн, длившийся с небольшими перерывами вплоть до разрушения храма. В этот период легко находили поддержку утопии и мессианизм. Чем дальше казалось «спасение», тем больше люди склонялись к тому, что оно произойдет благодаря некоему вмешательству Бога. Когда ожидание Божиего вмешательства объединяется с идеей о том, что у Бога будет исторический инструмент для его осуществления, получается мессианизм.

О Мессии говорит «Книга сновидений» — составляющая эфиопской Книги Еноха, которая с уверенностью датируется периодом, непосредственно следующим за 164 годом, поскольку последнее известное в ней событие — это смерть Антиоха IV. В ней содержится история Израиля, которую автор пред-

ставляет как рассказ Еноха своему сыну Мафусаилу, вытекающий из небесных скрижалей и, следовательно, относящийся к будущему. На самом деле «будущее» для персонажа Еноха является настоящим для автора Книги Еноха. Автор ожидает, что Бог, однажды сойдя на землю, совершит суд над грешными ангелами, слепыми овцами («плохие» евреи, кто верит не так, как автор) и всеми народами. После этого суда Бог уничтожит храм, построит новый, и этот новый храм (7 Ен. 90:29) ознаменует начало нового мира, где появится бык с огромными рогами [4, p. 56]. На метафорическом языке нашего автора евреи всегда называются овцами, ангелы представлены в виде людей, иностранные народы — в виде диких или нечистых животных. Посередине, между ангелами и людьми (на его языке — между людьми и овцами), находятся волы, то есть фигуры из библейской традиции, особо благословленные Богом, такие как Адам и Ной. Ной уникален среди живых существ, ибо он стал человеком или, без метафор, ангелом [17, с. 41]. Сим, Авраам и Исаак также представлены волами, но Иаков уже символизируется овцой, как и двенадцать патриархов Израиля. Моисей и Аарон также являются овцами, а не волами [2, p. 133].

Ожидаемый бык — это, очевидно, человек, который получит то же благословение, что и Адам, и патриархи вплоть до Исаака. Он будет править всеми народами, которые будут бояться его и молиться ему [4, p. 60]. После Великого суда Бог построит новый храм, и Израиль наконец обретет царство справедливости, управляемое этим исключительным существом, которое является Мессией, т. е. царем, но не связано с домом Давида. Мессия придет после Страшного Суда, и перед ним будет поставлена задача установить на земле порядок и справедливость, которых желает Бог.

Книга Юбилеев, или Малое Бытие, апокрифический текст ессейского типа, который может быть датирован концом II века, испытывает сильную антипатию к фигуре Мелхиседека, которую он вычеркивает из повествования, хотя обычно история Мелхиседека наоборот дополнялась множеством

деталей [15, p. 71]. Ранее можно было бы предположить, что эта антипатия была вызвана тем фактом, что фигура Мелхиседека могла служить оправданием поведения Хасмонеев, которые были одновременно царями и священниками, вопреки еврейской традиции. Но открытие кумранского фрагмента «Мелхиседек» показывает, что у автора Книги Юбилеев могли быть более конкретные и серьезные причины для того, чтобы исключить Мелхиседека из своего повествования. Он был противником Еноха, обладавшим явными чертами спасителя. Свиток 11QMelch довольно фрагментарен, и его значение не всегда кажется ясным. Но некоторые фразы, независимо от их контекста, приводят нас в замешательство и в любом случае представляют большой интерес. Например: «Мелхиседек, который заставит их вернуться к себе и провозгласит прощение для них, освободив их от [долга] всех их беззаконий» [6, с. 289]. Или: «Тогда совершится искупление для всех сынов [света (?)] и для главы общества Мел[хи]цедека» [6, с. 291]. Также: «Мелхиседек совершит возмездие за суды Божьи» [6, с. 293]. Автор 11QMelch считал, что Ис. 52:7, Пс. 82:1 и Пс. 7:8–9 — это пророчества о пришествии Мелхиседека, который будет судить грешников и спасет Израиль от Велиала.

В другом тексте из Кумрана 4QAmramb великий противник Бога назван mlkyršʿ [8, p. 90]. Имя Малькираша — «царь плохого», по-видимому, принадлежит злому двойнику Мальцицедека, имя которого переводится как «царь праведности». Из этого текста мы можем сделать несколько выводов: 1) Мелхиседек — сверхчеловеческое существо, наделенное божественными чертами. 2) Его задача — вернуть евреев на правильный путь. 3) Именно он провозгласит прощение грехов. 4) Его задача — если не вершить суд (текст неясен), то, безусловно, осуществлять Божие возмездие. Эти функции, как правило, мессианские, потому что они спасительны [8, p. 91]. Но следует отметить, что важность этих функций чрезвычайно возросла по сравнению с более древним мессианизмом.

Наряду с ростом значимости функций происходит разви-

тие характера мессианского персонажа, постепенно приобретающего качества, все более превосходящие человеческие. Если будущий мессия из «Книги Сновидений» будет обладать природой патриархов, то Илия, Енох, а теперь и Мелхиседек определенно больше, чем люди, поскольку они родились, но не умерли. Между II и I веками до н. э. в кругах ессеев развивался новый тип мессианизма, который включал наличие двух мессий. В западной библеистике это называют «двойным», или «священническим», мессианизмом по причине того, что помазанников двое: один от Аарона, другой от Израиля [7, p. 137]. В этой форме текстов не упоминаются ни Давид, ни Садок. Основополагающим является четкое различие между двумя функциями, гражданской и религиозной, двумя функциями спасения, проецируемыми на будущее. Двум мессиям еще предстоит прийти, и когда они придут, они выстроятся иерархически таким образом, что более высокое положение будет принадлежать мессии Аарона [10, p. 164]. Это прослеживается, например, в Завете Иуды из Заветов Двенадцати Патриархов: «Ибо мне дал Бог царство, а ему священство, и подчинил царство священству. Мне он дал, что на земле, а ему, что на небесах. Ибо так возвышается священство Божие над земным царством, если бы оно (священство) через грех не отпало от Господа и не было подчинено земным царством» [5, с. 295]. Перед мессией-священником будет стоять задача дать окончательное толкование Закона во всех его аспектах и будет поручено связать сатану. В апокрифических текстах сатана играет важную роль, которой он не имеет в текстах канона. Мир в среде ессейского типа был разделен на две великие партии (goralim), принадлежащих к свету и тьме: одна из них находится под предводительством ангела света, обычно интерпретируемого как Михаил, а другая — под предводительством ангела тьмы, который может называться самыми разными именами, но является всегда дьяволом [14, p. 303]. Первосвященник будет выполнять высшую и спасительную функцию, кульминацией которой станет освобождение мира от зла.

Но этот священник будущего не имеет ничего общего с историческим священством Израиля. Это будет священство исключительного рода. В Заветах Левия написано: «Когда возмездие от Господа постигнет их, тогда Господь воздвигнет нового священника, которому будут открыты все слова Господни. Он будет вершить суд истины над землей в течение многих дней. Он воссияет на земле, как солнце; он разгонит всякую тьму под небесами, и на всей земле воцарится мир. Небеса возрадуются во дни его, и облака наполнятся радостью. Слава Всевышнего будет возвещена ему, и дух разумения и святости почиет на нем. Он передаст величие Господа своим сыновьям, истинно и навеки. У него не будет преемников, из поколения в поколение и во веки веков. При его священстве грех исчезнет. Он даст святым вкусить от древа жизни. Велиар будет связан им» [5, с. 284]. В целом, складывается впечатление, что автор Заветов Двенадцати Патриархов ожидает иного мира, который будет установлен помазанниками Левия и Иуды.

Интересно, что имя Давид исчезает, подменяясь именем Иуда, которое предполагает более широкую трактовку. Автор больше не ожидает царства Давида, но, основываясь на древних мессианских пророчествах о Давиде, он все еще верит в восстановление царства Израиля. В Завете Иуды говорится: «Мое правление прекратится из-за действий чужеземцев, пока не придет спасение Израиля, пока не наступит пришествие Бога праведности, так что Иаков и все народы будут жить в мире. Он (потомок Иуды — прим. авт.) сохранит власть в моем царстве навеки, потому что Господь поклялся не отнимать царство у моего потомства во веки веков» [5, с. 296].

Однако существует текст I века до н. э., в котором вновь появляются ожидания Месии из рода Давида — это Псалмы Соломона. В нем рассказывается как о завоевании Иерусалима римлянами (63 г. до н. э.), так и о смерти Помпея, осквернившего храм [3, p. 287]. Автор яростно выступает против хасмонеев, поскольку считает их узурпаторами. Иерусалимский трон по Божественной воле может принадлежать только потомкам

Давида: «Господь, ты избрал Давида царем над Израилем и поклялся ему о его потомках навеки, что его царская власть никогда не ослабеет. Они изгнали нас, те, кому ты ничего не обещал... Они разрушили трон Давида высокомерными переменами. Но ты, о Боже, низвергаешь их и забираешь с земли их потомство, заставляя восстать против них человека, чуждого нашему народу... Смотри, Господи, и воздвигни для них (евреев — прим. авт.) их царя, сына Давидова, по случаю, который ты избрал, о Боже, чтобы твой слуга мог править Израилем» [5, с. 374]. С одной стороны, в этом тексте мы отмечаем веру в вечность царства Давида. С другой стороны, создается впечатление, что эсхатологическое напряжение ослабло.

Автор «Книги Сновидений», по-видимому, ожидал Великого Суда, который должен был открыть царство мессии в то время, которое уже было близко; возможно, он надеялся увидеть его. Автор «Псалмов Соломона» живет своей надеждой с некоторой отстраненностью. Он не знает времени и использует формулу, которая оставляет много места для Божиего терпения: «Для того случая, который ты выбрал» [10, p. 158]. Но каким бы ни было время, цель истории может быть только в этом. Функция потомка Давида, когда он придет, будет заключаться в том, чтобы вершить правосудие на земле, правосудие, понимаемое в смысле социального равенства.

Это второй элемент мессианской категории: установление царства справедливости. Параллельно с этой мессианской темой идет тема посредничества. Мы видели, что Енох также выполнял функции посредника, поскольку, стоя между Богом и грешными ангелами, он передавал послания в обоих направлениях. Однако обсуждение посредничества необходимо для того, чтобы представить последнюю великую фигуру спасения — Сына Человеческого [13, p. 331]. Когда в Евангелиях говорится о Сыне Человеческом, люди хорошо понимают, о ком идет речь и какие функции он выполняет (Мк. 2:10). В Послании Еноха, другой части эфиопской книги Еноха, Великий Суд будет совершен не непосредственно Богом, а ангелами [16,

p. 331]. Это новшество в еврейской мысли. Ангелы, которые будут вершить суд, будут Стражами, теми самыми ангелами, которые в апокалиптической или, по крайней мере, енохической традиции согрешили и заставили грешить других. Очевидно, что в апокалиптической традиции был кто-то, кто протестовал против определенных идей своей собственной традиции [16, p. 245]. Послание Еноха гласит: «Как гора никогда не становилась и никогда не станет... так и грех не был послан на землю, но люди сами создали его, и те, кто это сделал, обречены на великое проклятие» [17, с. 173]. Автору было противно, что должны существовать грешные ангелы и что грех должен был быть каким-то образом принесен на землю извне.

Послание Еноха, с одной стороны, отличается от апокалиптической традиции, но с другой — наследует идею посредничества. Ангелы совершают от имени Бога дела, которые подобают только Ему, и это довольно близко к концепции мессианизма, потому что Мессия также выполняет по приказу Бога поручение, которое может быть выполнено только с его помощью и по его воле [13, p. 332]. Эти функции посредника и Мессии объединены в образе Сына Человеческого из Книги Притч, еще одной части Книги Еноха. В этой части появляется странная фигура Сына Человеческого, которая, несомненно, восходит к 7-й главе Книги Даниила. В книге Пророка Даниила Сын Человеческий был символом народа, святых Божиих; в Книге притч он становится по-настоящему самостоятельной фигурой, которую отождествляют с Енохом и объявляют Мессией [11, p. 28]. Таким образом, Сын Человеческий, по-видимому, является титулом, относящимся к сверхчеловеческой фигуре с мессианскими функциями, которую Книга Притч отождествляет с Енохом. Сын Человеческий сотворен прежде времени. В книге этот персонаж носит три разных титула: сначала «праведный», затем «избранный» и, наконец, «Сын Человеческий» [11, p. 29]. Бог откроет его в подходящий момент, и у него будет задача уничтожить всех злодеев, которые для автора, по сути, являются политиками и теми, кто каким-то

образом удерживает власть, в то время как добрыми по определению являются бедные и смиренные. Он низвергнет царей с их тронов, сокрушит зубы грешников. Его суд будет суровым. Он один должен выполнить задачу, которая в «Послании Еноха» была возложена на всех ангелов [13, p. 334]. Таким образом, он положит начало Царству Божиему на земле. В тексте пришествие Царства Божиего совпадает с приходом мессианской фигуры, в отличие от текста «Книги Сновидений», где суд предшествовал пришествию Мессии.

В сирийском Апокалипсисе Баруха (конец I в. н. э.) мы становимся свидетелями уменьшения значимости Мессии, который, однако, остается сверхчеловеческой фигурой. Задача Мессии — подготовить мир к Великому Суду, а не вершить его. Перед Мессией будет стоять задача подготовить пришествие Царства Божиего, а не управлять им [2, p. 411]. Этот Мессия — человек, но один из тех, о ком сказано, что он был явлен Богом и что по завершении своей задачи он вернется на небеса. Он осудит язычников и придаст стабильность Израилю: его последним деянием будет суд и казнь на горе Сион последнего царя язычников [2, p. 412]. После этого его задача будет выполнена, и его царство будет существовать до конца света, до того момента, когда «тленному миру придет конец». Тогда наступит царство нетления. В Третьей книге Ездры функция Мессии аналогична этой, с еще более выраженными человеческими чертами, хотя черты человечности превосходят черты обычных смертных. Мессия из Третьей книги Ездры снова происходит из рода Давида [9, p. 266]. Он будет председательствовать на Великом Суде и осудит язычников. Его жизнь продлится около 400 лет. Но по истечении этих 400 лет он умрет, и с его смертью закончится мировая история [9, p. 269]. С этого момента мир вернется к изначальной тишине: в течение семи дней, столько же, сколько было при первом сотворении мира, будет царить абсолютная тишина. Тогда наступит новое творение, новый мир, в котором, наконец, не будет зла.

В I в. н. э. идея о том, что Мессия должен был превзойти че-

ловека, утвердилась до такой степени, что, несмотря на тенденцию в обратном направлении, развившуюся к концу столетия, Мессии всегда приписывались сверхчеловеческие черты. Лучшим ключом к пониманию христианского мессианизма является сверхчеловеческий мессианизм и особенно фигура Сына Человеческого, а не царственная мессианская идеология. Сами тексты Нового Завета отказываются интерпретировать Иисуса как царственного Мессию из рода Давида. С этим связан феномен Мессианской тайны в Евангелии от Марка. Это прослеживается и в Евангелии от Иоанна, где прямо сказано: «Иисус же, узнав, что хотят прийти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один» (Ин. 6:15). Во времена Иисуса ожидание эсхатологического судьи, Спасителя, Сына Человеческого было распространено по всему иудаизму. В Евангелии от Марка в числе первых эпизодов рассказывается об исцелении расслабленного, которому Иисус отпускает грехи, прежде чем исцелить его: «Но чтобы ты знал, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, сказал он расслабленному: я говорю тебе: встань, возьми свой одр и иди в дом свой» (Мк. 2:10–11). Обратите внимание на переход от третьего лица к первому.

Смысл этого можно обобщить следующим образом: в иудаизме Второго Храма термин Мессия оброс множеством коннотаций, которые противоречили христианскому мировоззрению. С одной стороны, христианские авторы изображали Иисуса как Богочеловека, который пришел вершить суд над миром. Однако сам характер этого суда и будущего Царства значительно отличался от представлений, которые бытовали в иудаизме. Авторы Нового Завета не делили мир на иудеев и язычников, но на тех, кто готов поверить в Христа и тех, кто его отвергает, на праведников, готовых к любви, и на грешников, которые нарушают ее принципы. Хотя образ Иисуса включает сверчеловеческие мессианские черты, которые присущи литературе Второго Храма. Его суд предусматривает больше милосердия, а царство не предполагает политического измерения. Возмож-

но по этой причине в в Евангелии от Иоанна вместо Царства Небесного в большей мере фигурирует «жизнь вечная».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском Синодальном переводе с приложениями. Брюссель, 1989.
2. *Charlesworth J. H.* The Old Testament Pseudepigrapha: Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments New Yourk: Doubleday & Company, 1983.
3. *Charlesworth J. H.* The Old Testament Pseudepigrapha: Vol. 2. Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. New Yourk: Doubleday & Company, 1985.
4. *Schodde G. H.* Book of Enoch, Translated from the Ethiopic, With Introduction and Notes. Andouer: Warrren F. Drapper, 2007.
5. Ветхозаветные апокрифы / ред. П. Берснев. СПб.: Амфора, 2009.
6. Тексты Кумрана. Т. 1 / Пер. с древнееврейского и арамейского и комм. Амусина И.Д. М.: Наука, 1971.

Литература

7. *Collins J. J.* The Scepter and the Star Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls. Cambridge, 1995.
8. Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls / ed. By F. G. Martínez and M. Popovic. Leiden: Brill, 2008.
9. *Flusser D., Yadin A.* Judaism of the Second Temple Period: Vol. 1. Qumran and Apocalypticism. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2007.
10. *Gurtner D. M.* Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism: Message, Context, and Significance. New York: Baker Academic, 2020.
11. *Knibb M.A., Ullendorff E.* The Ethiopic Book of Enoch: A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments. Vol. 2.

Oxford: Clarendon Press, 1978.

12. *Kohn R. L.* A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.

13. *Rowland C.* Open Heaven: Study of the Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. London: SPCK, 1982.

14. *Schiffman L. H., Vanderkam J. C.* Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls: 2 vol. Oxford University Press, 2000.

15. *Segal M.* The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology. Leiden: Brill, 2007.

16. *Stuckenbruck L. T.* 1 Enoch 91–108: A Commentary. Berlin/ Boston: Walter De Gruyter, 2007.

17. *Смирнов А., свящ.* Книга Еноха: Историко-критическое исследование. Казань, 1888.

УДК 282

Гречишникова Нина Петровна
к-т филос. наук, доцент Калужской духовной семинарии
e-mail: nina-grech@yandex.ru

Grechishnikova Nina Petrovna
Philosophy D., associate Professor of the Kaluga Theological Seminary
e-mail: nina-grech@yandex.ru

Турченков Андрей Александрович
магистрант 1-го курса заочного отделения Славяно-греко-латинской академии
e-mail: aturchenkov@yandex.ru

Turchenkov Andrey Alexandrovich
1st year Master's student of the correspondence department Slavic-Greek-Latin Academy
e-mail: aturchenkov@yandex.ru

КРИТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ТРУДОВ ФОМЫ АКВИНСКОГО В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

A CRITICAL UNDERSTANDING OF THE WORKS OF THOMAS AQUINAS IN THE LIGHT OF THE ORTHODOX PATRISTIC TRADITION

Аннотация. Авторы статьи стремятся критически осмыслить труды Фомы Аквинского с точки зрения православной святоотеческой традиции. Они подчеркивают различия между западной схоластической традицией, представленной томизмом, и восточной аскетической традицией, основанной на опыте очищения сердца и соединения с Богом. Авторы

отмечают, что учение Фомы Аквинского, хотя и признано в католической церкви, не всегда соответствует православным взглядам и вызывает споры среди православных богословов. Статья также рассматривает исторические и философские причины, по которым томизм был принят в латинской церкви, и подчеркивает трудности в диалоге между католицизмом и Православием.

Abstract. The authors of the article seek to critically comprehend the works of Thomas Aquinas from the point of view of the Orthodox patristic tradition. They emphasize the differences between the Western scholastic tradition represented by Thomism and the Eastern ascetic tradition based on the experience of cleansing the heart and connecting with God. The authors note that the teaching of Thomas Aquinas, although recognized in the Catholic Church, does not always correspond to Orthodox views and causes controversy among Orthodox theologians. The article also examines the historical and philosophical reasons why Thomism was adopted in the Latin Church, and highlights the difficulties in the dialogue between Catholicism and Orthodoxy.

Ключевые слова: католичество, «томизм», философско-богословская традиция, философско-теологический дискурс, Запад, Православная Церковь.

Key words: Catholicism, «Thomism», philosophical and theological tradition, philosophical and theological discourse, the West, the Orthodox Church.

Важность рассмотрения заявленной темы обусловлена необходимостью выяснения причин и условий, по которым был внедрено в латинскую церковь учение «томизма», основанное на взглядах Аристотеля.

Кроме того, труды и философия Фомы Аквинского всегда были мало знакомы российской культуре. Его статус учителя католической веры явился препятствием к изучению его произведений православными исследователями. В нашей

стране встречаются единичные авторы, проявившие интерес к его трудам. В последнее время это были переводчик Наталья Леонидовна Трауберг (1928–2009) и ученый Сергей Сергеевич Аверинцев (1937–2004).

Томизм как часть историко-философского наследия человечества

Мы же будем исходить из того, что между нравственными воззрениями античного философа и Фомы Аквината (1225–1274) существует тесная генетическая связь. Нравоучительная система Фомы Аквината по содержанию своему полнее аристотелевской этики. Нравственные воззрения Аквината по своей внутренней, логической основе стоят гораздо выше нравственных взглядов Аристотеля. Свобода человеческой воли является бесспорным основанием в учении их обоих, и человек признается виновником добродетельных и порочных поступков. Однако Аристотель не знал о грехопадении прародителей и о том, что воля человека без сторонней помощи направлена ко злу. Он полагал, что человек рождается на свет без дурных наклонностей. В этом главное отличие учения античного философа от Христова Евангелия. Также Аристотель не интересовался загробной участью, ибо этот аспект для эллинов не имел никакого смысла [1, с. 55].

Фома Аквинский выступил против онтологического доказательства бытия Бога, выдвинутого на базе аристотелизма архиепископом Ансельмом Кентерберийским (1033–1109), который видел в идее существования Бога величайшую идею, доступную человеческому уму. Такая идея нужна, иначе будет необходимость еще более великой идеи. Вывод — Бог существует. Аквинат возражает этому доказательству на том основании, что человек не имеет точного знания об атрибутах Бога. Поэтому мы не можем доказать, есть ли среди этих атрибутов существование или нет. Творец имеет надмирное сверхсуществование и потому не вмещается в определения, к которым апеллирует человек [4, с. 28].

Спорить с Фомой было трудно. Со слов современников, Фому отличали феноменальная память, сильная воля и талант ученого исследователя [3, с. 367].

Тем не менее учение Фомы Аквинского с самого начала критиковалось богословами и философами. После его смерти довольно быстро умолкла критика этой системы, а примерно через полвека его учение становится фактически официальной доктриной католицизма [5, с. 102]. Сторонники блаженного Аврелия Августина сначала не приняли новое учение Фомы Аквинского. Надо отметить, что Августин также начинал с античной философии, изучал «Гортензия» Цицерона и затем десять лет провел в секте манихеев [2].

Некоторые тезисы учения Фомы были осуждены епископом Парижа Этьеном Тампье (1268–1279) и архиепископом Кентерберийскиим Робертом Килуордли (1215–1279) в 1277 году. Они усмотрели в его учении нарушение традиции и предостерегали от возможного вреда книги Фомы Аквинского «Сумма теологии», имеющей спорные суждения и иную богословскую базу по отношению к той, которая существовала до XIII века. «Томизм» содержал ряд положений, несогласных с Блаженным Августином и вытекающих из двух различных философских направлений — перипатетизма Аристотеля и платонизма.

Фоме Аквинскому активно возражали францисканцы Иоанн Пеккам (1240–1292), архиепископ Кентерберийский; Вильям из Ла-Маре (†1294), ученики епископа, кардинала, схоластического епископа и философа Джованни ди Фиданца Бонавентуры де Balneoregio (1221–1274). В Оксфорде, ставшем центром оппозиции «томизму», в 1284 году подвергли острой критике сто семнадцать тезисов Аквината. Латинские аверроисты не соглашались с Фомой, интерпретируя аристотелевское перипатетическое учение в материалистическом духе [6].

Несмотря на это, Папа Римский Григорий X (1210–1276) оценил возможность укрепления церкви с помощью

богословской науки и предоставил Аквинату возможность влиять на религиозное сознание, предложив ему должность профессора-преподавателя в Парижском университете. Важным его делом, предпринятым по поручению римской курии, стала переработка аристотелизма в христианско-католическом духе. Аквинат трудился в тесном сотрудничестве с доминиканским монахом Вильемом Мербеке (1215–1286), который перевел Аристотеля на латинский язык с оригинала [5, с. 339].

Основным заключением, которое повлияло на поглощение философии теологией, явился постулат Фомы Аквината о непротиворечии их друг другу. Он утверждал, что истины откровения и истины разума в равной мере ведут человека к истинам веры. В пребывающем в нас lumen intellectuale (умном свете) Фома видел некое подобие, причастное нетварному свету, заключающему в себе вечные сущности (rationes). Он считал, что настоящий ученый прав тогда, когда рассматривает вещи и явления в зависимости от Творца, так как в них содержится Его замысел. Он совершил эклектическое подчинение разрозненных философских понятий догматам христианско-католического вероучения [5, с. 338].

Аквинат написал более 60 произведений, и его самыми значительными трудами являются: «Сумма против язычников» (1257–1265). Образцом схоластического изложения теоретических проблем является «Сумма теологии» (1265–1274), этот труд не был закончен. Центром «томизма» являлся сначала Париж, а затем стал Кельн [7].

Влияние учения Аквината с годами неуклонно расширялось. На соборе в Констанце (1414–1418) латинская церковь использовала «томизм» в борьбе против взглядов Яна Гуса. На Тридентском соборе (1545–1563) труды Фомы лежали рядом с Библией и были источником аргументации в борьбе с Реформацией. На их основе были подвергнуты осуждению многие тезисы протестантской теологии. Фома отождествляет мудрость Божественную и человеческую и одинаково говорит

о возможностях премирной и мирской мудрости в познании Бога [8, с. 242].

В 1567 году Папа Пий V провозглашает Фому Аквинского пятым доктором церкви. Начиная с Иоанна XXII (1244–1334) и до Бенедикта XV (1914–1922) латинская церковь неоднократно объявляла и напоминала, что «томизм» и «неотомизм» является их официальным учением. В укреплении традиций особую роль сыграл орден доминиканцев, который в 1278–1313 гг. ввел учение Фомы в генеральные капитулы, одновременно присвоив ему звание «doctor ordinis». Орден иезуитов во главе с Игнатием Лойолой (1491–1556) с XVI века также объявил «томизм» своим учением и эффективно применял его не только в педагогической деятельности, но и в миссионерской практике.

Ключевые темы — познание Бога и соединение с Богом — по-разному разрабатывались в западной традиции и в восточном святоотеческом учении, сформированном опытным путем. Фома Аквинский использует аристотелевскую систему доказательств, но не принимает его мнения о вечности материального мира и времени. Логические выводы в его трудах удерживают читателя в потоке последовательных умозаключений, более напоминая математические упражнения. Обнаруживается желание убедить оппонента через рассудок, ограничивая возможность контраргументации.

Одним из главных оппонентов Фомы Аквинского стал Иммануил Кант (1742–1804), который считал, что Бога невозможно постигнуть человеческим разумом и органами чувств, и критиковал его пять доказательств бытия Божия. Работа «Критика чистого разума» (1787) направлена против утверждения, что разум является инструментом познания Бога и мира. Кант считал, что разум отделен от реальности непреодолимой пропастью. Разуму доступны лишь явления и образы реального мира. Можно знать лишь образы реальности (феномен), но не сами предметы (ноумен). По мнению Канта, опыт не сможет раскрыть «вещь в себе» [7].

Бог является «Необходимым Бытием», а мы не можем познать высшей реальности, Бога, посредством чувств. У человека отсутствует иное знание, кроме чувственного, поэтому мы не имеем возможности доказать существование Бога, используя разум [11, с. 214].

Двигаясь к христианской точке зрения, Кант считает: то, что не может доказать чистый разум, должен подтвердить практический разум. То есть схоластика с логикой и разумом не могут добиться положительного знания, но если мы поступаем сообразно постулатам практического разума, предполагающего свободу воли, бессмертие души и существование Бога, другими словами, имея веру, возможно приобретение положительного знания о Боге. Также факт существования морального долга (императива) у людей рассматривается философом как неопровержимое подтверждение существования Бога. Долженствование определяет возможность существования Бога [11, с. 125].

По Канту, нет способа преодолеть раскол между миром духовных ценностей и научным знанием. С одной стороны механизм, с другой стороны свобода, и никогда эти понятия не придут к согласию [7].

Можно сказать, что немецкий мыслитель закрыл в западной философии многовековую тему поиска несовершенств в весьма стройной системе Фомы Аквинского.

Критическая интерпретация томизма в православной традиции

Начиная с XIV в. православные богословы, справедливо усматривая в томизме ту самую «латинскую прелесть», подвергали его методичной критике.

Современные исследователи философии Фомы Аквинского противопоставляют «томизм» и «паламизм», учение Григория Паламы (1296–1357), в вопросе «тварности» и «нетварности» благодати. Имеются разные предпосылки в трактовке «сущности» и «энергий», обусловленные терминологическими различиями и духовным видением.

Византийский переводчик Дмитрий Кидонис (1324–1397) в период между 1347 и 1354 гг. сделал перевод трудов Аквината «Сумма против язычников», «Сумма теологии» и показал его императору Иоанну Кантакузену, который посчитал текст важным и распорядился сделать копию. Многочисленные списки числом до 35 поделили православных в Византии на два лагеря — сторонников и противников «томизма» [5, с. 208].

Против Фомы Аквинского выступили византийские богословы: Варлаам Калабрийский (†1350), св. Нил Квасила (†1363), Матфей Ангел Панарет (XIV в.), Макарий Анкирский (XIV в.), Каллист Ангеликуд (XIV в.) «Против Фомы А.», Иосиф Вриенний (†1431), Дмитрий Хрисолор (XV в.), св. Марк Эффеский (†1444). Также Патриарх Схоларий (1400–1473) — яростный противник унии с латинством — переводил труды и полемизировал с его учением [9].

Особенно неприемлемы были идеи Фомы для Каллиста Ангеликуда и Марка Эфесского (1392–1444). Каллист Ангеликуд, являясь представителем деятельного исихазма, прямо обличал его как еретика и в резких выражениях требовал различать мудрость человеческую и премудрость Божию. Он призывал на помощь труды Григория Нисского, который советовал больше очищать себя для Бога, а не многословить о Нем. Нельзя неспособным и не очистившимся, а также тем, кто изо всех сил бежит прочь от любви Божией и не удостоился еще причастия Божественной благодати, быть невоздержанными в изложении Божественных догматов. Нужно передавать только то исповедание, которое дано учителями Церкви, не искажая их своим умом. Также Каллист Ангеликуд возражает латинскому учению о чистилище («purgatorium»), чуждому православному пониманию и не имеющему оснований в Священном Писании [9], взятому из языческих учений и ислама. Учение о чистилище, разработанное Аквинатом, признано догматом на Флорентийском соборе в 1439 году. Однако в своих рассуждениях о «непорочном зачатии» Девы Марии и «безусловном примате Папы» Фома занимал очевидную православную позицию.

Святитель Василий Великий делает упрек человеческому мудрствованию и призывает исправить действия телесные, чтобы совершались согласно со словом Божиим, а потом уже восходить к созерцанию умопостигаемого. Сторонники же схоластики не использовали аскетику как средство очищения от страстей.

Фома отождествляет мудрость Божественную и человеческую и одинаково говорит о возможностях премирной и мирской мудрости в познании Бога [10, с. 111]. Фома ошибочно предполагал возможность получения знания от Бога естественным путем правильного рассуждения. Также Аристотель и Фома предполагали существование высокой нравственности и возможности получить через совершенствование в ней некоторой степени Божественного блаженства.

Сторонниками «томизма» среди православных были: Дмитрий Кидонис (†1398), Прохор Кидонис (†1368), Мануил Калека (†1410), Андрей Хрисоверг (†1451), Максим Хрисоверг (XV в.), Виссарион (†1472) [9].

Разница святоотеческой традиции и богословия Аквината в вопросе соотношения благодати и добродетели просматривается на примере сопоставления термина «об**о́**жение», по святому Григорию Паламе как учении о «синергии», точно раскрывающем смысл взаимоотношения Бога и человека. Латинский философ употребил иную формулировку: «двойная причинность», согласно которой человеческое действие атрибутировано как Богу, так и человеку, привнося необоснованный юридический смысл [10, с. 371]. Ущербность таких формулировок самоочевидна в сравнении со святоотеческими текстами и обусловлена отсутствием опыта деятельного подвижничества.

Отцы Восточной Церкви не умозрительно писали о действии благодати, а сами являлись ее обладателями и опытными участниками божественного делания. Очищая сердце и ум, они принимали Божественную энергию и потом

описывали ее действие, вдохновляя других соискателей к аскетическим подвигам, показывая плоды богообщения, являя доказательный пример для подражания. Очевидно, что имеется разное представление у византийской и латинской традиции в вопросе о блаженном ви́дении, или «созерцании».

Таким образом, с позиции православной святоотеческой традиции труды Фомы Аквинского имеют заметное отличие в понимании христианского учения. Критика его философии обусловлена доминированием античной логики и метафизики, не знавшей Бога, которая использовалась для обоснования и утверждения латинства. Желание преодолеть противоречия и любыми средствами утвердить свое вероисповедание как единственно правильное привело к появлению жесткого принципа, запрещающего уклонение от официальной доктрины и приведшего к искажению истины.

По взгляду святых отцов, схоластическая философия, основанная на мнении об определенной роли веры и разума в познании Божественных истин, не может быть признана удовлетворительной во внутреннем делании. Последующее духовное обнищание католической церкви привело к Реформации в начале XVI века на Западе, подтвердив неблагополучие в духовной жизни Западной церкви. Единственное, что дают философы-схоласты, это умение ставить вопросы, разделять и раскладывать все по полочкам, что являлось основным методом философии средневековой Европы. Умение мыслить и рассуждать, скрупулезно тонко анализировать также безусловно полезно для думающего человека.

Несмотря на разработанные научно-логические обоснования и рациональные утверждения Западной церкви, Восточная мистическая традиция, основанная на сердечном делании, показала полноту жизни и явила положительные примеры духовного преуспеяния. Античная философия в лице Аристотеля не смогла преодолеть внутренних противоречий и потерпела поражение, не ответив на основной вопрос —

что́ есть человек? Совмещение учения христианской Церкви с логикой Аристотеля не смогло удовлетворить верующего человека, ищущего спасения. Логика и аналитика являются инструментом философии и отчасти познания мира, но обладают ограниченностью в рассуждении о Божественном.

Надо иметь в виду то обстоятельство, что Папа Лев XIII, Папа Пий X, Папа Пий XII настойчиво ставили на первое место необходимость изучения и развития учения Фомы Аквинского, которое упорно распространялось в университетах вопреки сопротивлению профессорско-преподавательского состава [6]. Затем верные Папе неутомимые иезуиты умело переформатировали сознание людей, отвергая уникальность святоотеческой традиции.

Таким образом, Фома Аквинский своими трудами завершил построение искусственной стены между латинством и Византией, что дало возможность возникновению в XV веке чуждой христианскому духу инквизиции и ордена иезуитов — необходимых католической церкви инструментов для поддержания внутренней монолитности и борьбы с ересями. В дальнейшем, с 1529 года, был введен «индекс запрещенных книг», который предполагал воспрещение и изъятие книг, несогласных с новым учением и противоречащих мнению Папы.

Подобно римской военной когорте прокатилась беспощадная латинская экспансия по странам Европы, сокрушая на своем пути народы, особенно славянские, не желавшие жить по учению, созданному Фомой Аквинским в союзе с аристотелевой философией. Восточная мистическая традиция, наоборот, доказала свою чистоту и правильность, создавая высокий духовный пример. Латинская церковь в достижении своих целей действовала натиском и обманом, принуждая к унии как к способу преодоления сопротивления.

Аквинат высказался по всем догматическим вопросам, отстаивая собственные суждения. Его труды были полностью ассимилированы римской церковью, что дает основание

поставить его имя в ряд крупнейших теологов, внесших вклад в развитие Западного религиозного сознания, но, к сожалению, потерявших связь с живительной Восточной святоотеческой традицией.

Принято считать, что Фома Аквинат строго следует философии Аристотеля, используя его метафизику. Различие между духом евангельского учения и нравоучением Фомы сводится к неодинаковому решению вопроса об отношении Божественной благодати к свободе человека. Соотношение духа евангельского нравоучения к духу нравоучения Аристотеля есть отношение между собою двух исключающих друг друга противоположностей. И все же знакомство с ранней христианской литературой не оставило Фому равнодушным к полету свободного духа ранних христианских апологетов и привнесло в его взгляды широту и глубину. Он овладел античными приемами философской системы и соединил их с христианством [1, с. 45].

Источником его интереса были также идеи платонизма. Он отточил логику доказательств и добился прекрасных результатов в опровержении ересей. Ему было трудно противоречить, так как человеческий ум не может не отвечать на безупречную логику цепи аргументов, построенную в результате систематических занятий. Критиковать Фому Аквината нелегко, и среди православных отцов было мало таких, кто решился на диспут с его доказательной базой. Он, очевидно, не боролся с Восточной Церковью, а создал свою философско-богословскую школу. Кропотливым творческим трудом он постигал взгляды христианских богословов, пропуская их через логические формы аристотелевой этики.

Основной, исходный пункт нравоучительной системы Фомы есть «высочайшее благо», которое состоит в познании и созерцании Бога или «посредственном» (блаженство человека «несовершенное»), или «непосредственном» (блаженство человека «совершенное») [10, с. 305].

Подобным образом понимается этот постулат святыми

отцами и учителями Церкви, например: Климентом Александрийским, Лактанцием, св. Григорием Великим, Блаженным Августином [3]. Конечное благо, которым мы могли бы быть истинно блаженными, есть святое общение с Богом. Из желания быть в этом общении христианами и предпринимаются все подвиги и труды, и только то дело является истинною жертвою, которое совершается из этого желания. При этом богообщению, составляющему конечную цель и высшее благо для христианина, чужда корысть, благо богообщения состоит в святости, а не в услаждении [3, с. 123].

Блаженный Августин утверждает, что форма всякой красоты есть единство. Аквинат продолжает учение о красоте, значительно повлиявшее на культуру Западного средневековья. Он определяет прекрасное как нечто завершенное и целостное, обладающее числовой гармонией, чувственным восприятием и блеском, пропорциональностью и ясностью. Основанием всякой пропорции он считает Божественную мудрость, которая и весь мир сделала пропорциональным и гармоничным. Бог именуется прекрасным как причина мировой гармонии и ясности. По своей природе прекрасное соотносится с познанием, радуя нас одним своим видом. Среди чувств имеют особенное отношение к красоте те, в которых больше проявляется познавательная способность. Таковы зрение и слух, предназначенные для того, чтобы служить разуму; так мы говорим о прекрасном цвете, о прекрасном голосе [2]. Этим выводам трудно противоречить, и потому тяготение к гармонии в архитектуре, в живописи и музыке в средневековье стало основным явлением в Западном церковном искусстве.

У Фомы звучит мощный и убежденный голос о том, что храмы, иконы и весь культ могут являться предметом именно эстетики, предметом самодовлеющего и вполне бескорыстного любования, предметом материально-пластической структуры и чистой формы. Стало возможным не только благоговеть перед иконой, но и получать удовольствие от созерцания ее

формальной и пластической целесообразности. Эстетика возобладала, подменив собой духовность, основанную на трезвении ума и аскетике.

Фома повторяет за Аристотелем, что поскольку зрение благороднее слуха, прекрасным называется то, что приятно для зрения. Исключительность зрения состоит в том, что оно, воспринимая красоту, дает пробудиться любви к ней как в вещественном, так и в интеллектуальном смысле. Телесное зрение есть начало чувственной любви, а созерцание духовной красоты есть начало духовной любви. Также Фома говорит о красоте человеческого тела, в котором все организовано согласно закону о пропорциях, и о духовной красоте, где поведение человека соразмерено с духовной ясностью разума. К самой сущности красоты относится ее пластическая соразмерность как результат ясности разума [2]. Так идеи гуманизма возвращались к античности и рассматривались как вершина достижений человечества. Фома искал согласие между верой и разумом, интеллектом и волей, мистическим и рациональным, красотой и духовными категориями.

Теория Фомы сводится к тому, что в то время, как благо является предметом и целью постоянных человеческих стремлений, красота является как бы достигнутой целью, когда успокаиваются человеческие стремления и желания и человек начинает чувствовать удовольствие при таком освобождении познающего и созерцательного интеллекта от всех стремлений и усилий воли. В отличие от блага, красота непосредственно связана с познанием, и притом с познанием, достигшим своего удовлетворения. Благом следует называть то, что просто удовлетворяет желание, а красота говорит там, где и самое восприятие предмета доставляет удовольствие [2].

Православная святоотеческая аскетическая традиция, предполагающая христианское подвижничество, по-иному трактует путь духовного делания. Христианский подвиг, или доброделание, есть живое сотрудничество и взаимное действие Бога и человека. Аскетика тесно связана с

догматическим богословием. Она основана на православном догматическом учении о спасении, закрепленном в Предании Церкви. Цель аскетики — преодоление падшего состояния, борьба со страстями, достижение духовно-нравственного совершенства, при котором пресекаются все возможные чувственные переживания и «удовлетворения» как проявления поврежденного разума и действия падших духов. Аскетизм имеет своей прямой и ближайшей целью приспособить естественные силы и способности человека к восприятию Божественной благодати.

В трудах Фомы различают две стороны: это философия и богословие. Философия его интересна, содержит немало красивых открытий. Поставленный на пьедестал учителя католической церкви, он перестал быть объектом интереса православной культуры. Цель его работ была сугубо прагматична и злободневна, потому понятна деловым людям. Роль научного знания возросла в век Аквината, и игнорирование его развития привело бы к углублению конфликта между религией и наукой, Церковью и обществом. Отсюда признание Фомой правомерности научно-философского знания. Такое признание ставило Аквината перед задачей построения доктрины, которая давала бы Римской Церкви возможность контроля научно-философского знания [5, с. 340].

Восточная Церковь имела своих светильников духовного делания и умела распознавать ереси, успешно преодолевая возникавшие угрозы, твердо придерживаясь неповрежденного учения Христова, переданного апостолами, охраняя Церковь от расколов. С точки зрения Православия Фома Аквинат не является авторитетом для Восточной богословской мысли и не дает пути к святости.

Опираясь на святоотеческую традицию, возможно критически исследовать учение «томизма» для понимания ошибочного пути, который ведет к нарушениям в духовной жизни человека, а значит приносит ощутимый вред, не принося плода. Можно сказать, что «томизм» — это оборонительные

действия в духовной войне, в отличие от наступательной тактики Восточных аскетических традиций.

Сохранилось предание о том, что Аквинат за два года до кончины после некоторого видения пришел к бесполезности писания книг и перестал писать совсем, а свои труды называл соломой [12, с. 203].

Есть в этом глубокий смысл и высшая справедливость, когда Богом дается возможность покаяния всякому человеку, идущему к истине.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С., Бибихин В. В. Богословие, Духовность, Наука. «Институт Святого Фомы», 2006.

2. Аквинский Ф. Сумма теологии в 13 томах (Summa theologiae). Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2002.

3. Ангеликуд К. Трактат о мудрости. «Против Фомы Аквинского». Копирайт перевода: монах Диодор (Ларионов), 2009.

4. Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

5. Боргош Ю. Фома Аквинский. 2-е изд. Москва: Мысль, 1975.

6. Бронзов А. А. Аристотель и Фома Аквинский в отношении к их учению о нравственности. СПб: Тип. Ф. Елеонского и К, 1884.

7. Кант Э. Критика чистого разума. Москва: «Мысль», 1994.

8. Лега В. П. История западной философии: В 2 кн. Кн. I: Античность. Средневековье. Возрождение. изд. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2023.

9. Лопухин А. П. проф. Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Т. В 12 томах. Петроград: Донская епархия — Ифика. — 1904, 1900–1911.

10. Мизи Т. Л., Хабермас Г. Р. Зачем верить? Бог есть! // Азбука Веры. 1998.

11. Рожков П. В. Очерки по истории римско-католической церкви. Москва: Курс лекций, прочитанный для студентов Московской духовной академии, 1998.

12. Соколов В. В. Средневековая философия: Учеб. Пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. Москва: Высшая школа, 1979.

УДК 27-72

Станислав Жиденев
аспирант IV курса
Московской духовной академии
заочное отделение
e-mail: s.zhidenev@mail.ru

Stanislav Zhidenev
4rd year graduate student
Moscow Theological Academy
extramural
e-mail: s.zhidenev@mail.ru

УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ ОТЦА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ И ОСОБЕННОСТИ

THE TEACHING ON THE CHURCH OF FATHER PAVEL FLORENSKY: MAIN FEATURES AND CHARACTERISTICS

Аннотация. Статья посвящена видению Церкви отцом Павлом Флоренским (1882–1937). Его труды оказали значительное влияние на отечественных богословов XX века. Богословское наследие отца Павла Флоренского оценивается неоднозначно. Эти обстоятельства обусловливают актуальность исследования видения Церкви отцом Павлом Флоренским как составной части изучения отечественной экклесиологии XX века. Цель настоящей статьи — определить основные аспекты видения Церкви отцом Павлом Флоренским. Новизна работы заключается в попытке их систематизации. Помимо этого, в статье обозначены основные подходы к оценке видения Церкви отцом Павлом Флоренским. В статье утверждается, что представления отца Павла Флоренского о Церкви в своих основных аспектах построены на основе Священного Писания и святоотеческой литературы. Статья завершается анализом

и критическими оценками профессора С. С. Глаголева, протоиерея Василия Зеньковского, богослова С. И. Фуделя, игумена Андроника (Трубачева), Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, принимающих во внимание сильные и слабые стороны воззрений отца Павла Флоренского на Церковь. Они призывают смотреть на богословское наследие отца Павла Флоренского как на пройденный им этап духовного роста, а не как на «сухую запечатанную схему».

Abstract. The article is devoted to the vision of the Church by Father Pavel Florensky (1882–1937). His works had a significant influence on Russian theologians of the 20th century. The theological legacy of Father Pavel Florensky is assessed ambiguously. These circumstances determine the relevance of the study of the vision of the Church by Father Pavel Florensky, as an integral part of the study of Russian ecclesiology of the 20th century. The purpose of this article is to determine the main aspects of the vision of the Church by Father Pavel Florensky. The novelty of the work lies in the attempt to systematize them. In addition, the article outlines the main approaches to the assessment of the vision of the Church by Father Pavel Florensky. The article asserts that Father Pavel Florensky's ideas about the Church in their main aspects are built on the basis of Holy Scripture and patristic literature. The article concludes with an analysis and critical assessments of Professor S.S. Glagolev, Archpriest Vasily Zenkovsky, theologian S.I. Fudel, Hegumen Andronik (Trubachev), His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Rus', who take into account the strengths and weaknesses of Father Pavel Florensky's views on the Church. They call for looking at Father Pavel Florensky's theological legacy as a stage of spiritual growth that he had gone through, and not as a «dry sealed diagram».

Ключевые слова: Церковь, святые отцы, экклесиология, видение о Церкви, отечественное богословие, отец Павел Флоренский, Ф. Д. Самарин, митрополит Антоний (Храповицкий), Н. А. Бердяев, С. И. Фудель, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

Key words: Church, Holy Fathers, ecclesiology, vision of the Church, Russian theology, Father Pavel Florensky, F.D. Samarin, Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), N. A. Berdyaev, S. I. Fudel, His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Rus'.

Павел Александрович Флоренский (1882–1937) родился в день памяти святителя Филиппа, митрополита Московского, и был крещен в честь святого апостола Павла, которых всю жизнь считал своими небесными покровителями [1, с. 62], что в определенной степени находит свое отражение в формировании видения Церкви отца Павла Флоренского и его богословском наследии.

С момента выхода в свет основного богословского труда отца Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (1914) возникает проблема продолжающегося богословского спора о соответствии видения Церкви отца Павла Флоренского православному учению. Среди исследователей и критиков, давших положительные отзывы на видение Церкви отцом Павлом Флоренским, можно отметить прот. Сергия Модестова (1832–1914) [15], Ф. Д. Самарина (1858–1916) [18], архиеп. Феодора (Поздеевского) (1876–1937) [23], Л. Л. Сабанеева (1881–1968) [17], сщмч. Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского (1886–1929), С. А. Волкова (1899–1965) [4].

Отрицательные отзывы были даны митр. Антонием (Храповицким) (1863–1936) [4, с. 155], профессором М. М. Тареевым (1867–1934) [20], Н. А. Бердяевым (1874–1948) [3], профессором Е. Н. Трубецким [22; 21], архим. Серафимом (Соболевым) (1881–1950) [19], архим. Никанором (Кудрявцевым) (1884–1923) [16].

Учитывая определенный запрос церковной науки, обобщим имеющиеся подходы, проанализируем основные труды отца Павла Флоренского, в которых затрагивается тема Церкви, и попробуем тем самым достичь цели настоящего исследования — систематизировать представления отца Павла Флорен-

ского о Церкви. В настоящей статье проанализированы следующие труды отца Павла Флоренского о Церкви: «Понятие Церкви в Священном Писании» (1906) [29], «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (1914) [24]. Для систематизации видения отцом Павлом Флоренским места и роли церковной иерархии, икон и мощей были привлечены его поздние работы «Иконостас» (1922) [26] и «У водоразделов мысли» (1926) [27]. Настоящая статья написана на основе библейского, философского и исторического анализа, критического метода.

В ходе проведенного анализа отмечается, что отец Павел Флоренский описывает Церковь, учитывая ее миссию в мире и особенности ее внутренней жизни. В первом случае богослов использует образы «Истины», «Софии», «Сокровищницы», «Матери», «Тела Христова», «Полноты». А во втором случае — образы «Антиномии», «Любви», «Дружбы (филии)», «Красоты», «Единомыслия», «Кругов святости», «Соборности». Таким образом, Церковь в своих внешних проявлениях предстает богочеловеческим организмом, отдающим человеку по любви все необходимое для его духовной жизни, тогда как образы, раскрывающие «великую Тайну Церкви», ориентируют на постижение Тайны внутренней жизни Пресвятой Троицы. В целом отец Павел Флоренский стремится показать антиномичность Церкви через ее неотмирный характер существования в мире; Церковь, утвержденную на камне веры, и одновременно Церковь, идущую к Жениху, как реализацию антиномии «статики-динамики»; собранную из множества в стремлении стать единым целым. Видение внутренней жизни Пресвятой Троицы становится основой для восприятия церковности (христианской жизни) [2, с. 818], описываемой в категориях Истины, Красоты и Единомыслия. Важным аспектом богословия отца Павла Флоренского является вопрос о путях познания Истины. В этой связи богослов признает тщетность разума в познании Истины. В связи с этим раскрытие догмата о Церкви происходит через акцентирование на переходе

от возможностей разума в познании Истины к возможностям веры, как реализация антиномии «вопрошание-упование» на Господа Святого Духа. Это порождает определенный исторический пессимизм, богословие, проникнутое грустью, акцентирование на пневматологическом аспекте Церкви [23, с. 171] и в определенном смысле эсхатологии [24, с. 117–118]. Переживание революционных потрясений во многом способствовало обращению богослова к теме единства Церкви и ее персонификации («Соборный разум Церкви» [26, с. 106]) как особой жизни. В вопросе соотношения Церкви и государства отец Павел Флоренский безоговорочно отдает первенство Церкви, что нашло яркое выражение даже в его ношении рясы в советских учреждениях — безмолвном, но красноречивом символе духовного приоритета.

Обращение отца Павла Флоренского к Идеалу Церкви следует рассматривать как апологию Церкви при признании богословом насущных проблем в церковной жизни [2, с. 849] и одновременно как часть зарождения «нового богословия» — вызова «школьному богословию» [24, с. 338–339], [15, с. 419] синодальной эпохи. В стремлении богословствовать «по-новому» отец Павел Флоренский обращается к апостольской и средневековой традициям излагать сокровенное в форме [2, с. 824] доверительной беседы — «Письма к другу», что и было воплощено при создании его magnum opus — «Столпа и утверждения Истины». Несомненно, критики правы, утверждая, что богословие Флоренского — это путь «между Афинами и Иерусалимом» [5, с. 100], попытка «усидеть между двумя стульями» [3, с. 10] и потому — обреченность быть непонятым ни Церковью, ни миром. Однако в свете его принятия философии всеединства Истина предстает единым, неделимым светом. Для отца Павла Флоренского сияет непреложная «Истина церковного сознания (догмат)» [29, с. 330] и мерцает отблеск той же Истины в мудрости Платона и Аристотеля, которых, вслед за мучеником Иустином Философом, он почитает «христианами до Христа» [24, с. 420, 136]. Именно этим объясня-

ется широта привлекаемых источников, простирающихся от святых отцов до мистических философов [24, с. 118]. Требовать от отца Павла Флоренского «определиться» — значит не увидеть в нем странника, идущего своим духовным путем в рамках культуры и времени. Отрицая влияние «язычества, учения о трех Заветах, эзотеризма» [5, с. 100], мы рискуем впустить в сознание Церкви то, с чем она веками вела борьбу. Потому-то так важна взвешенная оценка наследия отца Павла Флоренского, о которой речь пойдет дальше.

Богословие отца Павла Флоренского — не строгая догматика, а скорее поэтическое, метафорическое переложение богословских истин. Сам он в письме к В. А. Кожевникову от 27 июля 1912 года нарек свой «Столп» «лирикой» [2, с. 825], и эту характеристику разделял его внук, игумен Андроник (Трубачев): «Лирика «Столпа» — интимно-личная, уединенная, проникнута жалобами одиночества и томительной жаждой Бога. В этом суть теодицеи» [2, с. 825]. Подобное изложение проистекало и из того, что отец Павел, по всей видимости, не считал себя «догматистом» [24, с. 118], но преклонялся перед «великаном Оригеном», описывая его как «бодро и твердо шагавшего по полям догматики, не боявшемся создавать свои собственные концепции, иногда поражающие смелостью и стремительностью своего взлета...» [24, с. 120].

При чтении «Столпа и утверждения Истины» возникает ощущение, что внутри него существуют две книги. Сам отец Павел объяснял особенность «Столпа» как «цикл его личных переживаний» [2, с. 826]. В биографическом ключе рассматривал «Столп» и игумен Андроник (Трубачев), отмечая, что «Письма», составляющие книгу, переходят от «отрицательной философии» к вопросам теодицеи, а затем и антроподицеи. Отчасти это можно объяснить стремлением отца Павла изложить свое богословие в двух частях «Столпа» [2, с. 826]. Обратим внимание на то, что игумен Андроник подчеркивал и длительность работы над книгой: «„Столп“ можно датировать двояко: в широком смысле — с 1899 по 1908 год, в узком —

1904 годом» [2, с. 825, 829–894]. На изложение материала книги накладывается и стремление автора нарочито писать «антиномично». По первоначальному замыслу отца Павла Флоренского, книга «Столп и утверждение Истины» должна была быть издана столь мелким шрифтом, что читать ее можно было бы только с лупой. К этому представлению присоединилось желание описать чувство бессилия разума в познании, «эпохэ» при жажде познания, разрешающейся проведением автором читателя через «чистилище» «Геены» (IX письмо). Об особом восприятии «Столпа» говорил и протоиерей Сергий Модестов (1832–1914), отмечая, что для «прямолинейно мыслящих людей» размышления отца Павла казались непостижимыми. «Но эти размышления, подчиненные странному закону возрастающей затруднительности мышления, по мере продвижения мысли вперед доходящие до «эпохэ» — абсолютной невозможности суждения, и лишь после этого сама Истина привлекает к себе «ее искреннего почитателя», по сути, отображают «положение искателя Истины» [15, с. 420]. Открытым остается вопрос и о влиянии богословских идей архимандрита Серапиона (Машкина), о котором говорили игумен Андроник (Трубачев) [2, с. 836] и архимандрит Никанор (Кудрявцев) [16, с. 35]. Во всяком случае, отец Павел сам провоцирует читателя на развитие этой версии [24, с. 611]. Двойственность книги, возможно, кроется и в том, что, затрагивая догматические темы, отец Павел, дабы не погрешить против Истины и отстоять свои положения, прибегает к многочисленным выкладкам и библиографическим справкам, тогда как во второй части он более «свободен» в выражении собственных мыслей.

Обратимся к основным положениям видения Церкви отцом Павлом Флоренским. В размышлении о Церкви как посреднице в деле освящения отец Павел Флоренский использует образы Софии и Истины. Для отца Павла Флоренского Церковь соотносится с «телом» Софии, а верующие — с ее «членами». Христиане, как бы вкрапленные в Тело Христово, получают от Господа Святого Духа «свободу и таинственное очищение»

[24, с. 353]. Это обнаруживает особую миссию Церкви: через святые таинства, молитву и служение быть проводником Божественной благодати в мир. Отметим, что софиология протоиерея Сергия Булгакова была осуждена Указом Московской Патриархии от 7 сентября 1935 года. 30 октября 1935 года, независимо от Московской Патриархии, Архиерейский Собор Русской Зарубежной Церкви осудил софиологию как ересь. В значительной степени это относится и к представлениям о Софии отца Павла Флоренского. Об этом, в частности, пишет святитель Серафим (Соболев) [19]. В настоящей статье образ Софии приводится для объективности и полноты описания видения Церкви отцом Павлом Флоренским. Также будет полезно привести в пример объяснения самого отца Павла Флоренского об использовании таких слов, как София, Эон, Монада из «Письма десятого: София»: «Не думай только, что холодные слова мои — метафизическая спекуляция, „гностика“. Они — лишь жалкие схемы для переживаемого в душе. Та монада, о которой я говорю, есть не метафизическая сущность, данная логическим определением, но переживается в живом опыте; она — религиозная данная, определяемая не a priori, но a posteriori, — не гордостью конструкции, но смирением приятия. Правда, я вынужден пользоваться метафизической терминологией, но эти термины имеют в моей речи смысл не строго технический, а условный или, скорее, символический, — значение как бы красок, которыми описывается внутренне переживаемое» [24, с. 327].

В свете поэтичного слога отца Павла Флоренского углубимся в мир образов, посредством которых он раскрывает свое видение Церкви. Образ Церкви как хранительницы духовных сокровищ [24, с. 9–10]. В этом аспекте видение Церкви отца Павла Флоренского строится на основе слов апостола Матфея (Мф. 19:21), апостола Павла (Кол. 2:1–3) и святоотеческой литературы. Понимание Церкви как сокровищницы встречается в трудах святителя Кирилла Александрийского († 444) [12, с. 22], преподобного Иоанна Дамаскина [14, с. 473], святителя

Григория Паламы [8, с. 68, 72–73] и преподобного Ефрема Сирина (†373) [9, с. 4, 57].

Отец Павел Флоренский в раскрытии тайны Церкви Христовой на земле использует образ Матери. Этот образ глубоко укоренен в святоотеческом предании и используется апостолом Павлом (Гал. 4:26), а также преподобным Ефремом Сириным [9, с. 264, 266, 269], святителем Иоанном Златоустом (†407) [11, с. 679] и святителем Григорием Паламой (†1359) [7, с. 15, 41]. Эта метафора отражает нежность, заботу и питательную силу Церкви для ее членов.

Образ матери Ольги (Саломэ) Павловны Сатаровой занимает значительное место в автобиографическом наследии отца Павла Флоренского. К этому образу он обращается чаще, чем к образу отца. Своеобразные отношения с матерью отец Павел Флоренский характеризует как пантеистические, воспринимая ее как «родные недры бытия», как Мать-природу, кормящую и в то же время недоступную, отношения, которые не стали «нравственными» и «личными» [25, с. 28–30]. Для объективности отметим, что эти характеристики необходимо понимать исходя из смысла, вкладываемого в них самим богословом. В этой связи было бы интересно написание отдельного сравнительного исследования, посвященного восприятию матери отцом Павлом Флоренским и Церкви через образ Матери. В труде святителя Иоанна Златоуста «Собеседование о Псалмах. Собеседование 9 о горлице, или о Церкви» содержатся образы, духовно близкие восприятию Церкви отцом Павлом Флоренским. В этом труде святитель раскрывает образ Церкви как Матери, кормилицы, Древа — образы, важные в раскрытии загадки экслибриса — книжного знака отца Павла Флоренского — «рыцарь, пронзенный стрелой», держащий щит, на котором изображено раскидистое дерево [11, с. 494], и генеалогических исследований отца Павла Флоренского.

Использует отец Павел Флоренский и образы, данные апостолом Павлом: «Тело Христово» (1 Кор. 12:27) и Полнота (Еф. 1:23). Через эти два образа отец Павел Флоренский про-

водит связующую нить с понятием «София», привлекая образы-связки: «Красота», «Истина», «Дружба» [24, с. 80, 99, 396, 404–405, 415, 440], используемые им для раскрытия как Идеала Церкви, так и красоты отношений меж Лицами Пресвятой Троицы, когда Божественная Троица предстает Божественной Единицей. Проводя размышления о том, что жизнь Мира Горнего находит свое отражение в мире Дольнем, Церковь на земле в понимании отца Павла Флоренского предстает как путь двоицы, стремящейся стать единицей через взятие на себя бремени друга, когда в согласии с мыслью Ф. М. Достоевского преисполненный любовью христианин страдает за другого и одновременно созерцает «Себя через Друга в Боге» [24, с. 440].

Центральное место в видении Церкви отца Павла Флоренского занимает поиск Истины. Истина, по его мысли, есть то, на что в изменчивой земной жизни как на опору или столп можно опереться [24, с. 17–18]. Столп Истины есть синоним Церкви [24, с. 488]. В логических вопрошаниях об Истине отец Павел Флоренский указывает на антиномичность Священного Писания: «И действительно, Священная Книга полна антиномиями» [24, с. 167]. «Только подлинный религиозный опыт усматривает антиномии и видит, как возможно фактическое их примирение» [24, с. 167]. По мысли отца Павла Флоренского, антиномия жизни Церкви проявляется в том, что Бог трансцендентен миру, но мир не трансцендентен Богу [24, с. 508]; Пресвятая Троица в единомыслии Лиц являет Себя как Божественную Единицу [24, с. 54–56]; Церковь как новое явление есть явление «Антиномия личности-двоицы» [24, с. 421–422]. Истина антиномична, так как содержит в себе утверждение и «а» и «а-», составляющие полноту Истины [24, с. 53–54]; догматы построены антиномично [24, с. 165] и т. д. Отец Павел Флоренский считает антиномию не просто логическим противоречием, а принципиальным способом познания реальности. «Речь веры — совсем не та, что речь богословия, и свое знание догматической истины вера облекает в символическую одежду, в образный язык, последовательными противоречиями

прикрывающий высшую истинность и глубину созерцания» [24, с. 339]. Впоследствии идею антиномичности Церкви будет развивать отец Сергий Булгаков (1871–1944), утверждающий, что догматы Церкви, хотя и кажутся противоречащими друг другу с рациональной точки зрения (например, учение о Пресвятой Троице или о Боговоплощении), в действительности отражают парадоксальную полноту Истины. Рассмотрению антиномичности богословия отца Павла Флоренского посвящена статья К. Штайн «Философско-религиозный дискурс о. Павла Флоренского» [31].

Стремление раскрывать внутреннее «единомыслие» как полноту любви, отмечает отец Павел Флоренский, — мысль святоотеческая. Об этом говорили св. Иоанн Златоуст, св. Григорий Богослов, прп. Серафим Саровский [24, с. 431]. По нашему мнению, восприятие любви и дружбы в богословии отца Павла Флоренского духовно близко учению о дружбе и любви святителя Григория Паламы, сравнивающего Церковь с семьей, где верующие являются братьями и сестрами, объединенными во Христе [7, с. 15].

Таким образом, характер, цель и назначение Церкви в понимании отца Павла Флоренского определяется в питании своих членов до полного обожения всей Твари, до завершения просветления.

По мысли отца Павла Флоренского, необходимость принадлежности к Церкви для Спасения определяется строением человеческого естества. В нем совмещаются Образ Божий и самость. Самость — греховна, а Образ Божий чист, свят и неистребим. Через Образ Божий в каждом человеке пребывает Сам Господь Иисус Христос. Он есть начало Спасения человека. Этот путь — в вверении себя Истине [24, с. 73, 223] и претворении самости в образ Божий [24, с. 219–222]. Без Господа Иисуса Христа человек движется блуждающей на ощупь совестью, которая может ошибаться, впадая в прелесть [24, с. 235]. Таким образом, духовная жизнь для человека есть спасение, дарованное Господом Иисусом Христом. И в этой

мысли отца Павла Флоренского прослеживается антиномия: «необходимость направлять совесть по образцу» при сохранении за личностью живой свободы [24, с. 236] «чрез непрестанное вглядывание в Лик Христов, чрез отыскивание в Сыне Человеческом подлинного себя, подлинной своей человечности» [25, с. 236]. В раскрытии темы «Самость» отцом Павлом Флоренским С. И. Фудель отмечает влияние богословия преподобного Макария Великого, святителя Григория Паламы, святителя Тихона Задонского [30, с. 345]. На пути Спасения большая роль в жизни человека отводится искушениям. Эта мысль, по указанию самого отца Павла Флоренского, высказывалась еще преподобным Исааком Сириным, учившем о необходимости принимать искушения всей душой, но молиться при этом, чтобы в искушениях «Ангел Целомудрия» остался с тобой [24, с. 357]. Через принятие искушений человек начинает усматривать Промысел Божий, приобретает дерзновение пред Богом, обучается премудрости Духа, а Божественная любовь утверждается в душе [24, с. 263]. Эта мысль отца Павла Флоренского указывает на значительную роль святых таинств в жизни человека. Так, в Покаянии антиномия «прощение-наказание» разрешается тем, что Бог не оправдывает грех, а истребляет его и милует грешника [24, с. 224]. Грех отсекается и самозамыкается в самом себе. В жизни человека случается «таинственно-свободный переворот» [24, с. 225]. Таким образом, по мысли отца Павла Флоренского, геенны огненной избегнет «богосознание», а сознание — все то, что не из веры, надежды и любви, — «будет непрестанно гибнуть в вечном моменте горения» [24, с. 238]. Промышляя о Спасении человека, Господь Иисус Христос основал в земном мире Церковь. Ее понимание раскрывается в богословии отца Павла Флоренского так, что она «воплотилась, родилась» от Господа Иисуса Христа [24, с. 343–344].

В жизни Церкви Господь Иисус Христос и Господь Святой Дух действуют в гармонии и любви для осуществления спасительного дела в мире [24, с. 100–101]. В этом аспекте Церковь

в представлении отца Павла Флоренского предстает кенотически: лишь через самоопустошение, истощение, обхищение и уничижение достигается Полнота Любви (Флп. 2:5–11). Этот принцип любви пронизывает само ядро святых таинств, являя верующим единомыслие Лиц Пресвятой Троицы. Так, святые таинства Крещения и Евхаристии христоцентричны, в них происходит соединение верующих со Христом, при этом Господь Святой Дух делает этот процесс возможным и действительным. Господь Иисус Христос, как Бог и Человек, по мысли отца Павла Флоренского, является центром всей жизни Церкви. Господь Иисус Христос воплощает Истину о Боге и человечности и жизнью Своей, и Делом открывает путь к спасению. Господь Святой Дух, в свою очередь, продолжает Его дело на Земле, очищая и умиряя сердца [24, с. 10–11] и умы верующих.

Как Глава Церкви, Господь Иисус Христос [24, с. 358] направляет, управляет и определяет жизнь Церкви и жизнь природы [24, с. 739]. Само имя Христово, как указывает отец Павел Флоренский, есть «мистическая Церковь» [24, с. 424]. (Последнее положение выступает как отсылка к имяславским спорам, активным участником которых был отец Павел Флоренский: «Имяславие — древняя священная тайна Церкви») [27, с. 297] (Имяславие было осуждено Посланием Святейшего Синода от 18 мая 1913 года.) Он есть Истина [24, с. 18], которая открыта всем. Но некоторые, будучи «Пилатом», свободно не хотят Ее видеть [24, с. 29]. Эта мысль о свободно согрешающем человеке неоднократно повторяется у отца Павла Флоренского применительно к размышлениям о грехе, колдовстве и шабаше. Мысль о свободно верующем человеке отец Павел Флоренский подкрепляет словами богослова Августина Блаженного: «никто не верует иначе как доброхотно» [24, с. 152] и словами святителя Иринея Лионского: «будучи Любовью, Он не уничтожает ничьей свободы и потому тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали» [24, с. 216]. Как и святитель

Игнатий Богоносец, отец Павел Флоренский именует Господа Иисуса Христа «одной радостью» [24, с. 663], Вечной «Памятью» [24, с. 203, 207–208, 707–708], «Красотой» [24, с. 664]. Таким образом, Господь Иисус Христос в восприятии отца Павла Флоренского — идеальный образ. В Нем человек сохраняет и приобретает вновь свою свободу и своеобразность и, по соизволению Божию, преобразуется в Нем [24, с. 237–238]. Обозначая родство своего видения Церкви мыслям архиепископа Антония (Храповицкого) и Ф. М. Достоевского, отец Павел Флоренский указывает, что Сам Господь Иисус Христос называл Себя Сыном Человеческим, как «выразителя и проповедника истинной человечности, т. е. личной святости, в противовес тем условным, политическим чаяниям, которые возлагались на Него современниками» [24, с. 720].

Значительное место в раскрытии темы Церкви у отца Павла Флоренского занимает осмысление роли Господа Святого Духа в жизни Церкви [24, с. 99]. По мысли отца Павла Флоренского, Господь Святой Дух стоит вне разума. Мы можем лишь ощутить чудную перемену от вхождения Его в нашу жизнь [24, с. 101–102]. В подтверждение святоотеческого характера подобного восприятия Господа Святого Духа в жизни человека отец Павел Флоренский приводит размышления на эту тему прп. Никиты Стифата [24, с. 278], прп. Серафима Саровского [24, с. 107–110]. Господь Святой Дух как полнота девственности открывает нам возможность видеть красоту во всем, что для человека сравнимо с воскресением «до всеобщего воскресения» [24, с. 314–315]. При этом полностью осознать Господа Святого Духа человек не в состоянии. Отец Павел Флоренский объясняет это Божественной Тайной, которая раскроется только с полным обожением всей Твари, когда время перестанет быть [24, с. 117–118, 130–131]. «Христова победа над смертью и тлением не усвоена еще Тварью, не всецело усвоена; значит, нет и полноты ведения» [24, с. 118]. Таков недостаток самой человеческой жизни [24, с. 124]. Сама жизнь в Духе обозначается у отца Павла Флоренского понятием

«церковность» [24, с. 13–14, 134]. Суть церковности выражается в образе «Дружбы» [24, с. 444–445]. По мысли богослова XX века С. И. Фуделя, «филия» в раскрытии темы Церкви для отца Павла Флоренского «есть сердцевина христианской любви, раскрывающаяся в общении людей внутри святой Церкви» [30, с. 366]. Дополним эти высказывания словами самого отца Павла Флоренского: «Ощутить церковность можно через „прямой опыт православный“» [24, с. 13], через признание Красоты, которая есть внутреннее девство, проявляющееся в незлобии и простоте душевной как критерий самой жизни. Ссылаясь на богословие прп. Макария Великого, отец Павел Флоренский описывает роль Господа Святого Духа в жизни христиан как путеводителя в жизнь Вечную [24, с. 278]. Его благодатью свершается познание Истины — единосущия Пресвятой Троицы, и вся жизнь подвижника направляется Им. С. И. Фудель отмечал, что именно отец Павел Флоренский обратил богословское внимание на учение прп. Серафима Саровского о стяжании Господа Святого Духа [30, с. 317, 319].

Единство Церкви, по мысли отца Павла Флоренского, обосновывается самой сутью Церкви. Ее Глава, Господь Иисус Христос, Единый «Закон» мира, «истощающий Себя творением мира и домостроительством» [24, с. 131], являет собой причину и основание Единства Церкви. Пребывая в Церкви, Господь Святой Дух являет Себя в Ней Источником Жизни и преобразует Церковь в реальную величину. Это обуславливает надмирный и предвечный характер существования Церкви, выступающей единственной верной опорой страждущему человечеству.

Святость Церкви — это путь Тайнодействия Господа Святого Духа в Церкви и вера в Бога христиан, в ней живущих. Церковь неотделима от Бога, и Его свойства — ее свойства. Освящение в Церкви, по мысли отца Павла Флоренского, раскрывается через образ «Кругов святости». В «Кругах…» от Господа Иисуса Христа стоят приближенные к Нему духоносцы. Они уже святые, но еще не безгрешные [24, с. 104, 311, 353, 420–421], [30,

с. 296]. Сама идея «святой, но не безгрешный», как указывает С. И. Фудель, возможно, заимствована из учения Владимира Соловьева: «Атрибут святости, — пишет Вл. Соловьев, — не есть то же самое, что непогрешимость: как отдельные святые люди, так и Церковь, состоящая из людей, может погрешать, разумеется, „грехами не к смерти“, не теряя от этого своей святости» [30, с. 352]. Также отец Павел Флоренский раскрывает святость Церкви через осмысление иконы. Икона — символ святости Церкви. Она — отражение ее единения с Богом и ее способности к «одухотворению» мира: «ее духовная правдивость кому-то поможет, кого-то укрепит» [26, с. 111].

В представлении отца Павла Флоренского, соборность Церкви — не земная величина, а образ метафизического единства, «целокупность, а не сумма». Как «род человеческий, как нечто единое, prius («прежде») каждого человека [24, с. 763]. Соборность предстает как результат одухотворения, носительницей Духа всего тварного бытия, которое становится единым Существом [24, с. 763]. Собор имеет в представлении о Церкви отца Павла Флоренского синоним — «всечеловечество» [26, с. 106, 109]. Соборность — понятие надвременное и имеет свое отличное мировоззрение. На эту мысль наводят образы собора «народов и поколений», очищающего истину [26, с. 106], «соборный разум Церкви» [26, с. 106]. Если есть мировоззрение, значит, есть и ценности. К таким ценностям можно отнести стремление к Истине и реализму в изображении Истины [26, с. 106, 138]. В философский оборот понятие «соборность» ввел А. С. Хомяков, трактовавший этот термин как специфическую целостность Церкви, основанную на личной свободе, демократизме, преобладании единства любви над единством авторитета [6, с. 85], истечении в мир духоносности Церкви.

Апостольская преемственность, согласно воззрениям отца Павла Флоренского, обосновывается Евангелием. Оно, как единство «открытого знания» и «сокровенного понимания», обуславливает, «что тут ни одного слова правильно нельзя понимать без «преданий старцев», без истолкования духовных

наставников, преемственно передающих от поколения к поколению смысл Евангелия» [24, с. 420]. В образе «духовных наставников» можно с определенной уверенностью усматривать и апостолов. Особую роль апостолов в жизни Церкви отец Павел Флоренский обосновывает тем, что именно они «получили крещение огненными языками» [24, с. 253], или, иными словами, пережили грядущую для иных христиан антиномию: «Вечное блаженство „самого“ и вечную муку „самости“» [24, с. 253–254, 247–248]. Через апостолов Господь Иисус Христос воплощает данное своим ученикам обетование: «и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Так в Церкви образуются ступени святости. От Господа Иисуса Христа отстоят духоносцы. «Около Христа — несколько концентрических слоев, ведающих все больше и глубже по мере своего сужения. Снаружи — внешние „толпы народа“; затем идут окружавшие Христа; затем — тайные ученики и сторонники вроде Никодима, Иосифа Аримафейского, Лазаря с сестрами, женщин, ходивших за Господом и т. д.; далее — избранные: „семьдесят“, за ними — „двенадцать“, еще за ними — „трое“, т. е. Петр, Иаков и Иоанн и, наконец, „один“, „которого любил Господь“ (Ин. 13:23, 19:26, 20:2, 21:7, 20). Таково характерное построение священной общины учеников Христовых. Напоминать ли далее про проповедь притчами, ограничение круга свидетелей тем или другим концентрическим слоем, объяснение притчи наедине?» [24, с. 421]. Таким образом, «Все равны в христианской общине, и в то же время вся структура общины иерархична» [24, с. 420–421]. Ключ к образу «Круги святости» отца Павла Флоренского и пониманию богословом Апостольства Церкви содержится в заметке «Генеалогическое дерево» во втором томе «У водоразделов мысли». Основной смысл «Духовной генеалогии» [28, с. 39–50] сводится к тому, что никто не может родиться сам собой, в духовной жизни всегда есть наставник-руководитель, сама система мысли имеет своих «родителей», т. е. потомство, как и в физическом, так и в духовном

смысле, несет на себе печать своих «родителей». Необходимо рассматривать «Круги» вокруг Господа Иисуса Христа с точки зрения не земной генеалогии, а происхождения от Господа Иисуса Христа: (Мф. 24:34–35) и (Мф. 16:18). Так Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь, существующая от основания Ея Господом Иисусом Христом, силой Господа Святого Духа очищается, освящается, признается Истинной, и в ней сохраняется апостольская преемственность. В этом аспекте в представлении о Церкви отца Павла Флоренского ощущается близость учению преподобного Ефрема Сирина, учившего о степенях достоинств поселяемых в Раю-Церкви [9, с. 242–243]. Водимые Духом Святым апостолы — Сыны Божии [24, с. 135]. Они — род избранный [26, с. 144]. Как святой апостол Павел, они были достойны, чтобы перед ними разверзлось «Ипостасное бытие Духа Святого» [24, с. 135]. Как святой апостол Лука, были вразумлены Господом Святым Духом написать образ Пречистой Матери [26, с. 114]. Как святой апостол Иоанн Богослов, оказались достойны лицезреть конец Истории. Как чада света, обрели силу и понесли подвиг долга обличать дела тьмы [26, с. 144, 143], исподобившись обрести для этого апостольское зрение [26, с. 145]. Именно их встречала поцелуем в начале подвига Невеста [24, с. 116]. Отметим, что поцелуй отцом Павлом Флоренским трактуется как целомудрие от слова «цело-, целостность», образ святости. Оттого им были ведомы Ходатайства за нас Господа Святого Духа [24, с. 136]. Исполненные совершенной любви, они принимали мучения [24, с. 318–319, 414]. В целом, по мысли отца Павла Флоренского, они «идеальные личности», по парам собранные. Они связаны с Господом Иисусом Христом дружеской, в высшей степени личной, духовной, метафизической связью, обнаруживаемой в вопрошании Господа Иисуса Христа к Петру: «Ты друг Мне?» (любишь ли Меня?) (Ин. 21:17) [24, с. 408–409].

Про епископов, пресвитеров и диаконов отец Павел Флоренский пишет, что они уже не миряне, а избранные. Делая выдержки из Апостольских правил [24, с. 298–299], отец Па-

вел Флоренский отмечает, что они являют для мирян высокий образец чувствования Божественной Истины. Их служение — это антиномия, единство любви и ревности, где любовь выступает как объединительная сила, а ревность позволяет удерживать границы [24, с. 462]. «Не случайно и то, что отношение епископа и священника к пастве рассматривается как отношение брачное, а посвящение — как бракосочетание» [24, с. 790]. Епископ в представлении отца Павла Флоренского предстает пастырем, который несет ответственность за духовное руководство своей епархией. Как видно из приведенных апостольских правил, цитируемых отцом Павлом Флоренским, пресвитер, как и епископ, призван к святой жизни и должен быть примером для прихожан [24, с. 297–298]. Диакон, в понимании отца Павла Флоренского, выполняет служебную роль, включающую в себя различные административные и вспомогательные функции в жизни Церкви. Он помогает объединять различных служителей Церкви и содействует реализации церковного дела. Его служение также основано на любви и служении другим.

В общем, отец Павел Флоренский учил, что епископы, пресвитеры и диаконы формируют иерархическую структуру Церкви, в которой каждый служитель ревнует о своем уникальном и важном деле в церковном домостроительстве. Эти роли направлены на достижение единства, духовного роста и заботы о верующих, а также на сохранение апостольской традиции и обеспечение духовной жизни Церкви.

Отец Павел Флоренский уделял значительное внимание взаимодействию между Церковью земной и Церковью Небесной, подчеркивая их тесную связь и единство. Вот основные положения его видения по этим темам. Отец Павел Флоренский считал, что Церковь на земле и Церковь на небе есть одно целое, будучи частью единого Тела Христова. Разделение же Единой Церкви на Церковь Небесную и Церковь земную — понимание мнимое [24, с. 340–341].

Существенным признаком союза Церкви является общение

верующих со святыми [26, с. 101–102] и их ходатайства за нас. Отец Павел Флоренский утверждает, что святые, находящиеся на небесах, продолжают заботиться о верующих на земле и могут ходатайствовать перед Богом от имени тех, кто молится им [26, с. 101–102]. Он же высказывает мысль, что почитание святых — это выражение уважения и любви к тем, кто достиг святости. Почитание святых тесным образом переплетено с почитанием икон и почитанием мощей святых. Почитание святых и икон раскрывается отцом Павлом Флоренским через образ «Окна»: окно, впуская свет, само делается светом. Он обращает внимание, что и в почитании святых, и в почитании икон христиане почитают не плоть и не доски, а почитают первообраз, явленный через них. Именно через первообраз, раскрываемый в жизни святого, и первообраз, реально отображенный через иконографический канон, который подобно ножу отсекает все лишнее, все нереалистичное в изображении Горнего, мы соприкасаемся с лазурью Вечности. И именно как носители первообраза иконы и мощи святых являются для многопоколенного Соборного Народа Церкви образцом для подражания, вдохновляющим верующих на духовный путь [26, с. 102], [28, с. 480–481]. В своих размышлениях над темой «Первообраз» отец Павел Флоренский ссылается на Постановления Вселенских Соборов и использует платоновский термин «напоминание» (об образе). По мысли отца Павла Флоренского нам, живущим еще под покровом завесы Тайны, в еще разворачивающейся истории, «святые нетленные мощи подвижников» [24, с. 118] являются залогами победы над Смертью, т. к. они умерли для греха, воскресли как Феникс и, будучи очищенными, являют нам поддержку на пути обожения [24, с. 312]. Они вместе со святыми постами, святыми таинствами — источники обожения, «залоги и обручения будущего царствия» [24, с. 133]. Мощи святых — залог победы над Смертью еще и в том смысле, что они обнаруживают Господа Святого Духа в телесной природе [24, с. 118]. Как «избранные сосуды Духа» (Деян. 9:15), «сосуды до краев полные

благодати» [24, с. 313], через мощи святых способно явиться чудо исцеления [24, с. 213].

Таким образом, отец Павел Флоренский видел связь между Церковью земной и Церковью Небесной через единство во Христе, где святые играют активную роль, как ходатайствующие за нас и являющие нам благие примеры на нашем пути к спасению.

Таковы основные образы и положения в представлении о Церкви отца Павла Флоренского. Как видим, многие положения его видения Церкви построены на основе Священного Писания и святоотеческой литературы.

Раскроем основное содержание положительных отзывов об экклесиологических воззрениях отца Павла Флоренского. Видение Церкви отцом Павлом Флоренским было положительно отмечено:

1. Прот. Сергием Модестовым (1832–1914), который отмечает, что богословие отца Павла Флоренского исходило из его опыта [15, с. 420]. Да, «элементы и особенности творчества Флоренского не смыкались в единую теоретическую… концепцию», но имели одно творческое ядро [15, с. 420]. Проникнутое антиномизмом и онтологическим реализмом, оно было далеко от «школьного богословия» и духовно близко святоотеческой мысли: «Оригена, Афанасия Великого, великих каппадокийцев и других столпов Православия до Симеона Нового Богослова и Григория Паламы» [15, с. 419]. В своем богословском методе, пишет прот. Сергий Модестов, он шел дальше митрополита Филарета в «идее мистического преобразования мира в смысле страстно ожидаемого Третьего Завета, царства Духа» [15, с. 419–420]. Причину упреков в мистицизме, оккультизме, платонизме и прочем прот. Сергий Модестов видит в «прямолинейности мышления читателя» и «опасениях представителей здравого смысла» перед глубокой эрудированностью отца Павла Флоренского. Способствовала этому и сама личность отца Павла Флоренского, характеризующаяся словами «загадочность», «замкнутость», «легенда и тайна».

2. Ф. Д. Самарин (1858–1916) [18] ведет с отцом Павлом Флоренским общение в письмах и личных беседах, в которых затрагиваются философские вопросы. Он осмысляет отца Павла Флоренского как богослова [18, с. 471]. В своем впечатлении от книги «Столп и утверждение Истины» он подчеркивает, что она произвела на него «благотворное действие» [18, с. 466] и самое глубокое «и благотворное впечатление нравственного свойства» [18, с. 468], так как сама книга носит «выдающееся значение» [18, с. 473].

3. Автором объемной рецензии на книгу «Столп и утверждение Истины» стал ректор Московской духовной академии архиеп. Феодор (Поздеевский) (1876–1937) [23]. В рецензии он обращается к будущему читателю этого труда. Текст рецензии, как неоднократно свидетельствует сам архиеп. Феодор (Поздеевский), публикуется уже после высказанных в печати мнений об этой книге другими авторами. Не все высказанные ранее суждения о книге, с его точки зрения, справедливы. Поэтому архиеп. Феодор (Поздеевский) при написании рецензии преследует две задачи: осветить книжную новинку в печати и объяснить читателям, возможно уже знакомым с иными критическими замечаниями на труд отца Павла Флоренского или, возможно, в будущем потенциально встретившимся с ними, справедливость и несправедливость сказанного иными критиками ранее. Успеху в достижении второй задачи должны были способствовать обстоятельства личного знакомства и духовного окормления архиеп. Феодором (Поздеевским) отца Павла Флоренского. В связи с этим — понимание архиеп. Феодором (Поздеевским) невысказанных и недосказанных переживаний отца Павла Флоренского, которые только и могут быть открыты в отношениях сугубо личных и интимных. Так, рецензия архиеп. Феодора (Поздеевского) стала частью полемики вокруг книги «Столп и утверждение Истины» и по своему характеру носит взвешенный и защитительный характер.

Архиепископ Феодор (Поздеевский) характеризует отца Павла Флоренского как философа и богослова [23, с. 143]. По

его словам, богословие отца Павла Флоренского отличается от привычного, в котором читатель от конкретных богословских определений идет к конкретным богословским идеям. Например, тема Церкви в изложении отца Павла Флоренского заставляет мысль читателя сделать непривычный поворот. Поставив задачу осветить темы: «Истины — Церкви», вопросы церковности и религиозного опыта, отец Павел Флоренский как бы «уклоняется» от этой задачи. Приводя определения понятий Церкви и церковности, при этом говорит о тщетности попыток решить поставленную задачу. Эта особенность мысли отца Павла Флоренского, по мнению архиеп. Феодора (Поздеевского), могла смутить читателей, непривыкших к антиномичности в изложении богословских вопросов. Понимание этого привело к тому, что применительно к изложению отцом Павлом Флоренским суждений о Церкви, архиеп. Феодор (Поздеевский) формирует тезис: «Нельзя же, ведь, на самом деле того, что он говорит собственно прямо о церкви в книге считать изложением богословского учения о Церкви» [23, с. 145]. На самом деле эти слова архиеп. Феодора (Поздеевского) нужно понимать правильно, в том смысле, что на протяжении следующих пяти страниц [23, с. 145–150] он будет опровергать в духе антиномичного изложения (антитезис) собственный тезис и по итогу этих размышлений приведет читателей к мысли, что отец Павел Флоренский поставленные задачи при написании труда выполнил: «...он утвердил и уяснил в нашем сознании абсолютную ценность духовной истины… и… Церковь» [23, с. 148].

Отметим также, что ключом к пониманию формы и содержания труда отца Павла Флоренского и его системы, по мысли архиеп. Феодора (Поздеевского), выступает адресат труда — интеллигенция. Для нее, как для оглашенных, обращен этот труд, и это одна из причин, почему изложенные мысли не стали по форме догматикой или «школьным богословием». «С душевными нельзя говорить языком выработанных богословских концепций, нужно их к этому приготовить и приготовить

так, чтобы они уже не могли оглядываться вспять» [23, с. 149]. Архиеп. Феодор (Поздеевский) указывает на существенный момент, на который отцу Павлу стоило бы обратить внимание, а именно использование недостаточно разъясненных слов, богатых по своему наполнению: «разум», «разумность», «рассудочность», «духовная жизнь», «умный мысленный свет» и т. д. [23, с. 160] Также недостаточно ясно, по мысли архиеп. Феодора (Поздеевского), видно, «какую необходимость веры автор утверждает: чисто логическую или психологическую» [23, с. 161–162].

Касательно вопроса о системности в изложении взглядов отца Павла Флоренского, архиеп. Феодор (Поздеевский) указывает, что слова отца Павла Флоренского, характеризующего свой собственный труд как «наброски», стоит отнести к скромности автора. Автор действительно в основном «обнажает элементы богословской и философской мысли», нежели строит последовательную систему, но в итоге у него получается «совершенно определенная концепция» [23, с. 150].

Полемизируя с критиками «Столпа и утверждения Истины», архиеп. Феодор (Поздеевский) пишет, что вопрос принятия «бесспорным самого хода суждений автора» и окончательные выводы — дело «личного вкуса и мнения» читателя, «как о всякой другой книге» [23, с. 141].

Композиционно и содержательно, по его мнению, книга отца Павла Флоренского «удивительно оригинальна и своеобразна» [23, с. 141]. Архиеп. Феодор (Поздеевский) подчеркивает красоту, силу и логичность приводимых размышлений и доказательств, представленных отцом Павлом Флоренским [23, с. 155–157]. Отмечает, что отец Павел Флоренский желает человеческое сознание привести к Истине «путем чисто логического процесса» [23, с. 159]. Новизной работы отца Павла Флоренского, по мнению владыки Феодора, является введение нового гносеологического принципа — «личного нравственного опыта» [23, с. 170]. Однако, как замечает архиеп. Феодор (Поздеевский), это «понятно и приемлемо в сфере раскрытия

богословских понятий для верующей мысли, но в ходе суждений автора кажется некоторой методологической некорректностью» [23, с. 170]. В ходе раскрытия положений отец Павел Флоренский использует тождество и признает «триаду основных настроений в духовном подвиге» («Вера», «Надежда», «Любовь»), но, по мысли архиеп. Феодора (Поздеевского), недостаточно рассматривает тему «Надежды» [23, с. 170].

По словам архиепископа Феодора (Поздеевского), книга отца Павла Флоренского посвящена христианским догматам, религиозному опыту и путям к их познанию [23, с. 142]. При этом автор, в общем и целом, по мысли архиеп. Феодора (Поздеевского), решает задачу «Как возможен рассудок?» [23, с. 143]. Архиеп. Феодор считает, что отец Павел в «Столпе и утверждении Истины» раскрывает религиозный опыт, христианские догматы и Церковь Христову [23, с. 142–143], а основная мысль труда соответствует словам Спасителя об Истине, делающей свободными (Иоан. 8:32) [23, с. 152]. Архиеп. Феодор полагает, что отцу Павлу Флоренскому удалось показать, что Бог/Истина есть Любовь, через которую и обнаруживается Истина [23, с. 169].

Архиепископ Феодор (Поздеевский) высоко оценивает книгу отца Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины», считая ее ценным материалом для аскетики [23, с. 170–171], отмечая прекрасные и неоспоримые мысли о пневматологическом аспекте Церкви [23, с. 174]. Он полагает, что книга прекрасно выполняет функцию слова для оглашенных, является полной апологией христианской веры [23, с. 179] и удовлетворит самый требовательный вкус [23, с. 180] как теодицея. Архиеп. Феодор подчеркивает православность книги, ее утверждение Истины, защиту Церкви, опровержение ересей, а также ее исключительность и высокую научность в русской литературе [23, с. 180–181].

4. Л. Л. Сабанеев (1881–1968) [17] описывает отца Павла Флоренского как ученого, богослова, стремящегося сочетать богословие и математику. Л. Л. Сабанеев дает отцу Павлу Фло-

ренскому как богослову «двойственную» характеристику: у Л. Л. Сабанеева возникает ощущение близости отца Павла Флоренского к гностицизму, например, в его «умственном аппарате» [17, с. 83], но при этом в «глубоких идеях» [17, с. 83] он остается в рамках Православной Церкви и отчужден от теософии. В понимании Л. Л. Сабанеева «Столп и утверждение истины» — сложное произведение, сенсация, часть «неохристианства» [17, с. 83]. Лейтмотивом творчества отца Павла Флоренского, по мнению Л. Л. Сабанеева, была попытка примирить гностицизм с православием — идея, частично реализованная, по его мнению, в «Столпе» [17, с. 83]. С опорой на высшую математику отец Павел Флоренский, по мысли Л. Л. Сабанеева, пытался проникнуть и описать Тайну устройства миров Дольнего и Горнего и тем самым доказать «подлинную истинность христианской мистики» [17, с. 83]. Касаясь Тайн, отец Павел Флоренский испытывал одиночество от отсутствия специалистов в области его научных изысканий [17, с. 83]. Л. Л. Сабанеев также замечает, что многие идеи отца Павла Флоренского «еще не были им до конца выверены и уточнены» [17, с. 83–84], что позволяет Л. Л. Сабанееву резюмировать: «Я все же должен признать, что сам Флоренский был несравнимо более интересен, чем его превосходная диссертация» [17, с. 83].

5. В 1919 г. сщмч. Иларион (Троицкий), архиепископ Верейский (1886–1929), по воспоминаниям С. А. Волкова, в личной беседе с ним не согласился с резкой характеристикой, данной архиепископом Антонием (Храповицким) книге «Столп и утверждение Истины». Выражая свое несогласие, сщмч. Иларион (Троицкий) характеризовал книгу «Столп» как книгу, относящуюся к новейшим направлениям философии [4, с. 155].

Отметим основные положения «не менее высокопарных», но чаще «более детальных» [5, с. 100] отрицательных критических отзывов, полученных на экклесиологические и богословские взгляды отца Павла Флоренского.

Статья Н. А. Бердяева «Стилизованное православие (об

о. Павле Флоренском)» [3] была издана в 1914 г. Позднее, в 1944 г., автор сделал ряд вставок, существенно не изменяющих положения редакции 1914 г. Если представить критические замечания Н. А. Бердяева общей схемой, то они группируются по линиям: «Открытия — бегство от открытий» и «Флоренский как искатель Истины — Столп и утверждение Истины». Главными аспектами критики Н. А. Бердяева являются свобода, творчество, гнозис, Бог и человек и т. д. Отметим, что это скорее психологическая, чем философская или богословская критика.

Идеалом человека для Н. А. Бердяева является активное, творческое существо с ценностным пониманием свободы, выступающей основой для гнозиса и активной социальной жизни. Складывается впечатление, что и само христианство в представлении Н. А. Бердяева имеет идентичные характеристики. Во всяком случае, христианство в его представлении не должно подстраиваться под мир. Сам догмат автор с оговоркой признает ценным как содержащий истину, но использует это понятие двояко. С одной стороны, есть «догмат, содержащий в себе положение истины», а есть «догмат как догматизм», сдерживающий дальнейший гнозис. Разница между этими двумя пониманиями догмата заключается в восприятии Н. А. Бердяевым гнозиса как динамичного процесса. В его раскрытии он использует образы взросления: «несовершеннолетие», «совершеннолетие». Без свободы полноценный гнозис как динамичный процесс невозможен. Среди последствий влияния «догматизма» автор указывает: «опыт костенеет», «догматика мертвит» [3, с. 11].

Первая линия: «Открытия — бегство от открытий». Н. А. Бердяев отдает должное отцу Павлу Флоренскому в поиске преодоления скептицизма, выявления антиномичности истины, раскрытии темы «Геены», учении о Софии и учении о дружбе и любви — последней темой, по мысли Н. А. Бердяева, отец Павел Флоренский «оправославливает античные чувства» [3, с. 17]. Но бегство отца Павла Флоренского от

дальнейших открытий, по мысли Н. А. Бердяева, перечеркивает эти светлые достижения, превращая его проповедь в «стилизованное тихое богословие» [3, с. 2, 3]. Как уже было отмечено, основой размышлений Н. А. Бердяева становится свобода. Свобода возможна, если человек принял самого себя, избавился от дуализма и разделяет как данность возможность откровения, ведения динамичной религиозной жизни старцами и юными, богословами древности и нашими современниками, православными и католиками. По мысли Н. А. Бердяева, отец Павел Флоренский этого не сделал. Он бежит от себя, он модернист [3, с. 10] (его богословие как антипод «семинарской схоластики» (школьного богословия)) [3, с. 4, 8–9], он многое понимает и молчит. Вместо движения к чистому гнозису, освещения проблем церковной жизни он стилизует свое богословие под архаику, оттого оно у него выходит искусственным и искусным, изящным и мертвящим [3, с. 2, 3, 11, 18]. После этих слов для Н. А. Бердяева отец Павел Флоренский остается безусловно талантливым человеком, который мог бы сотворить великие дела, но не рискнул, испугался обвинений в ереси, гностицизме, ушел от чистого гнозиса к упованию на Спасение, порвав таким образом с гнозисом и своим богословием, став препятствовать духовному развитию человека, выступая против слов Спасителя: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48), оставляя Откровение лишь избранным старцам. «Он… не хочет на себя возложить бремя раскрытия Духа, на себя принять ответственность» [3, с. 14]. «Но в Церкви всегда были живы мистические, сокровенные традиции, и за материалистическим, демократическим ликом Церкви всегда скрывался вечный, абсолютный, таинственный лик, которого не одолеют врата адовы. В эпоху колебаний и расслоений физического плана бытия, в эпоху космического вихря, распыляющего всякую материальную бытовую устойчивость, должна выявиться духовная плоть Церкви, ее вечный лик, ее сокровенная сущность. Но свящ. Флоренский не хочет этого, боится этого» [3, с. 15]. Со всем этим не желает

мириться Н. А. Бердяев, поэтому уже в самом начале своей статьи выносит вердикт: «Такие люди не должны проповедовать» [3, с. 2]. И спустя тридцать лет мнение Н. А. Бердяева не изменится. Поставив, таким образом, вердикт в самом начале, Н. А. Бердяев в остальной части статьи лишь раскрывает эти общие положения. При этом есть несколько моментов, которые необходимо осветить.

Вторую линию, «Искатель Истины — и его труд», Н. А. Бердяев раскрывает следующим образом. Н. А. Бердяев пробует выявить идеи, ставшие почвой для написания «Столп и утверждение Истины». Этой почвой, по его мнению, послужила эстетическая культура конца XIX — начала XX вв. Среди личных предпосылок в написании отцом Павлом Флоренским «Столп и утверждение истины» Н. А. Бердяев называет «печать пережитого эстетического упадочничества» [3, с. 1]. По мысли Н. А. Бердяева, эта книга стала первым явлением «эстетизма на почве Православия» [3, с. 1].

Н. А. Бердяев пишет, что в книге «Столп и утверждение Истины» отца Павла Флоренского чувствуется нелюбовь к свободе, доказательством тому является редкое упоминание о ней. Он же упрекает отца Павла Флоренского в том, что в его труде нет глав, посвященных Господу Иисусу Христу. Слова С. И. Фуделя, по нашему мнению, будут ответом на первое и второе мнение Н. А. Бердяева. Так, С. И. Фудель говорит, что «„глав о Христе“ в этой книге нет, но в ней нет и главы „о любви“, нет глав и „о Церкви“, в то время как вся она основана, начиная с первого эпиграфа, на раскрытии существа любви и вся устремлена к выяснению идеи и разума Церкви» [30, с. 309]. Также приведем слова самого отца Павла Флоренского, раскрывающие его понимание свободы. Эти слова были сказаны С. А. Волкову осенью 1917 г., когда в российском обществе повсеместно шли рассуждения о свободе: «Теперь все говорят и даже кричат о свободе, а мало кто знает, в чем она заключается. Глупый человек, подавленный суетой, в самой демократической стране не почувствует свободы, не сумеет вос-

пользоваться ею, а истинный мудрец может чувствовать себя свободным даже в обстановке насилия и рабства…» [4, с. 164]. Не видит в богословии отца Павла Флоренского Н. А. Бердяев должного развития героического начала, но видит идеализацию обыденности, «эстетическое равнодушие к злу и к добру» [3, с. 3] отца Павла Флоренского, что не может принять. Сам Н. А. Бердяев не сомневается в искренности религиозных переживаний отца Павла Флоренского, изложенных в книге, но упрекает последнего как сторонника «опытного богословия» в стилизованном смирении, стилизованной архаике, замещении чистого гнозиса спасением «Троичностью, Триединой Истиной, психологию преодолевает богословием» [3, с. 5]. Экклесиологические взгляды отца Павла Флоренского Н. А. Бердяев признает концепцией [3, с. 8], что указывает на наличие системы и, следовательно, ее корня. Правда, вопрос о корне (сердце) концепции не получает должного рассмотрения в данной статье. Отмечает Н. А. Бердяев, что отец Павел Флоренский слишком платоник и поэтому дуалист. Из-за этого боязливо относится к духовному опыту, забывая, что и иконописный канон когда-то был дерзновенным почином [3, с. 12]. Сама методология отца Павла Флоренского, по мысли Н. А. Бердяева, — это не гносеология, а психология, через которую он переходит к богословию [3, с. 5].

В литературе встречаются упоминания, приписывающие Н. А. Бердяеву мнение, что отец Павел Флоренский свои богословские мнения приписывает церковному сознанию. Однако это не совсем точно. В действительности Н. А. Бердяев в контексте рецензии этими словами критикует само представление отцом Павлом Флоренским своих идей, который, по его мнению, не хочет громко заявить об авторстве некоторых мыслей, высказанных в «Столпе и утверждении Истины». Тем самым Н. А. Бердяев критикует «стилизованное смирение» отца Павла Флоренского, которому как богослову, писавшему о теодицее и антроподицее, следовало бы громче заявлять об авторстве своих идей, а не говорить о своем «недомыслии» в

вопросах познания или приписывать свои мысли Церкви [3, с. 3–5].

Отметим, что стиль отца Павла Флоренского как бы продолжает традицию монахов-летописцев, которые оставляли составленные или переписанные ими летописи без авторства, как бы воздавая хвалу Святому Духу, под воздействием которого акт творчества только и возможен, а с другой стороны, в изложении мировоззрения отца Павла Флоренского мир живет в состоянии Тайны, в конце времен лишь наступит полное ведение, пока человеку недоступное. Добавим, что Н. А. Бердяев как сторонник христианского либерализма критически отзывается о современной ему православной церковной жизни [3, с. 17]. Он признает существование мистической Церкви, которая как первообраз нематериальна, и именно ее, в его представлении, не одолеют врата адовы. Однако эта суть Церкви погружена, по его мнению, в изменчивый и невечный материализм, сокрыта авторитаризмом, пафосом «недоброжелательства и осуждения» [3, с. 17] и становится тем видимым недуховным «духовным миром». Рассуждая об этом, Н. А. Бердяев видит в отце Павле Флоренском человека своих взглядов. При этом современник отца Павла Флоренского, С. А. Волков, отмечает, что отец Павел Флоренский относился к консервативному крылу преподавателей МДА. Либеральные и консервативные установки влияют на восприятие границ Церкви. Отсюда упрек Н. А. Бердяева в адрес богословия отца Павла Флоренского: в его богословии между человеком и Богом — пропасть, «ортодоксия» — «семитизм» как превознощение православной церковной жизни [3, с. 8] и «зараженность» «духом мусульманским в христианстве» (ненавистью) [3, с. 10], что нарушает гнозис, который только и возможен, «когда пропадает интерес к ереси и правоверию» [3, с. 10]. Все это позволяет Н. А. Бердяеву сделать вывод о богословии отца Павла Флоренского, образно сидящего «между двумя стульями» [3, с. 9–10]. Дополнительным материалом в рамках этого рассуждения может служить предположение и вера С. А. Вол-

кова об авторстве статьи, посвященной отцу Павлу Флоренскому и помещенной в 44 томе «Энциклопедического словаря Товарищества Гранат». Отметим, что авторство отца Павла Флоренского по отношению к этой статье — предположительное. При этом если авторство отца Павла над этой статьей будет доказано, сама борьба Хаоса с Логосом, описанная в статье, может быть и поэтическим образным языком, свойственным отцу Павлу Флоренскому, а не его богословским утверждением. Надо полагать, отец Павел Флоренский умел излагать свои мысли на языке разных систем координат. Это подтверждают и слова Н. А. Бердяева, воспринимающего отца Павла Флоренского «александрийцем» позднего эллинистического мира, и С. А. Волкова, пересказывающего свое восприятие отца Павла Флоренского: таинственный маг «из древней страны Мицраим», улетающий «в неведомую для нас даль» [4, с. 171].

В завершение своей рецензии Н. А. Бердяев категоричен: труд отца Павла Флоренского не будет принят «ни старым православным миром», ни «новым богословием». Отцу Павлу Флоренскому, по его мнению, не избежать обвинений «в ересях, в вольномыслии, в новшествах» [3, с. 15]. В его оригинальном учении о геенне «все-таки найдут элементы ненавистного оригенизма, своеобразного гностицизма, отрицание ортодоксальных адских мук» [3, с. 16]. «Ибо „еретично“ всякое самостоятельное и свободное высказывание» [3, с. 17]. В редакции 1944 года к «большим природным дарам» отца Павла Флоренского Н. А. Бердяев добавит: «они не могут дать плода» [3, с.19], а про книгу «Столп и утверждение Истины»: «она никому не нужна» [3, с. 18]. При такой категоричности остается открытым вопрос о том, кому же книга отца Павла Флоренского может быть полезна. Вероятнее всего, на этот не поставленный в рецензии Н. А. Бердяева вопрос, но логично рождающийся из его критики, будет отвечать С. И. Фудель — интеллигенции.

26 февраля 1914 года в Москве, в Религиозно-философском обществе, профессор князь Евгений Николаевич Трубецкой

(1863–1920) представил свой доклад, озаглавленный «Свет Фаворский и преображение ума» [22]. Этому выступлению предшествовал отзыв Н. А. Бердяева, посвященный труду отца Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины». Тень критики Н. А. Бердяева явственно пролегла сквозь логику доклада Евгения Николаевича, который, по сути, стремился дать отпор тем нападкам, которые, по его мнению, остались без должного ответа со стороны самого отца Павла Флоренского [22, с. 21–30]. И хотя первоначальный отзыв Евгения Николаевича был скорее благосклонным [22, с. 31], в 1918 году он вновь обратился к анализу «Столпа», сосредоточив свое внимание на наиболее уязвимых, с его точки зрения, аспектах религиозной философии отца Павла Флоренского. Именно этот акцент и определил впоследствии причисление его отзывов к разряду отрицательных.

Само название доклада уже указывало на ключевые для Евгения Николаевича вопросы: Фаворский Свет и преображение ума. В этой связи, Евгений Николаевич, будучи убежденным сторонником философии всеединства, высоко оценивает труд отца Павла Флоренского. Он называет «Столп и утверждение Истины» «замечательной книгой» [22, с. 4], «произведением недюжинного таланта» [22, с. 4], «выдающимся явлением в современной русской религиозно-философской литературе» [22, с. 4], сравнимым с «выдающимся умственным подвигом» [22, с. 11].

Евгений Николаевич разделяет понимание отцом Павлом Флоренским глубинного контраста, лежащего в основе человеческого бытия: с одной стороны — Единая и Неделимая Истина, Фаворский Свет [22, с. 1–4], а с другой — мир, погрязший во зле, страна, терзаемая духом немоты и глухоты [22, с. 3]. И человек, как воплощение этого мира с раздвоенной душой [22, с. 2, 5], бесноватый, скрежещущий зубами и пускающий пену [22, с. 1] в сторону Истины, но в то же время «немолчно зовущим и требующим помощи» [22, с. 3].

Евгений Николаевич решительно отвергает обвинения в

адрес отца Павла Флоренского в отступлении от Православия. Напротив, он утверждает, что отец Павел — не основатель нового направления, а «оригинальный и творческий» продолжатель христианского предания, той генеральной линии, что проходит через всю русскую художественную и философскую литературу [22, с. 4, 9], через жизнь Церкви. К числу этих выразителей Евгений Николаевич причисляет и самого отца Павла Флоренского, видя в нем воплощение чисто русской христианской культуры, стремящегося к «действенному» искусству, к поиску пути обретения «целостной жизни» [22, с. 3], «света изнутри, исцеляющего и преображающего жизнь как духовную, так и телесную» [22, с. 3], «всеобщего исцеления во всеобщем преображении» [22, с. 3]. К числу православных идей отца Павла Флоренского Евгений Николаевич относит и «учение о целостности», или учение о Софии [22, с. 4, 8, 28], и само неустанное стремление автора к Истине. Разделяя это стремление на ценностном уровне, Евгений Николаевич оценивает мысли отца Павла Флоренского как претендующие, конечно, «лишь на относительную ценность человеческого истолкования откровения» [22, с. 4–5], что, однако, нисколько не умаляет их значения. Подобная оценка обусловлена видением Евгения Николаевича процесса обожения человека, который начинается в земной жизни и представляет собой постепенное восхождение на новые планы бытия [22, с. 17]. По мнению Евгения Николаевича, отцу Павлу Флоренскому удалось глубоко проанализировать «раздвоение и распад личности» [22, с. 5] через призму собственных переживаний, которые, однако, проверяются «коллективным, церковным опытом» [22, с. 5]. За яркость [22, с. 5–8] описания Вечности и греховности Евгений Николаевич сравнивает отца Павла Флоренского с учеником Августина Блаженного. Но главная заслуга отца Павла Флоренского, по мнению Е. Н. Трубецкого, заключается в реализации того, что лишь намечал Владимир Соловьев, — в подъеме уровня богословия до уровня церковного богослужения, в опытном переживании догмата и, тем самым, в приближении

богослужения, «сердца церковной жизни» [22, с. 9], «к уму современного образованного человека» [22, с. 9–10].

В рамках этого отзыва Евгений Николаевич указывает на ряд нерешенных вопросов, слабых мест и противоречий в труде отца Павла Флоренского. Самым важным из них, по мнению Евгения Николаевича, является неразрешенный до конца вопрос о преображении человека. В его представлении преображение человека включает в себя преображение сердца, одухотворение плоти и просветление ума [22, с. 31]. Однако именно последний аспект, по его мнению, не был раскрыт в труде отца Павла Флоренского со всей очевидностью [22, с. 10–11]. Не разрешив для себя вопрос о преображении ума, отец Павел Флоренский, по мнению Евгения Николаевича, ошибочно выстраивает учение об антиномизме [22, с. 11]. Все это приводит к тому, что «разбираемая книга представляет собой сочетание истины и заблуждения» [22, с. 15].

Критика учения отца Павла Флоренского об антиномизме имеет для Е. Н. Трубецкого особое значение, поскольку он видит в этом учении опасность для человека, стремящегося к познанию Истины, с чем он никак не может смириться. Причина этого умозаключения заключается в том, что учение об антиномиях, по его мнению, содержит существенное противоречие: признание греховного состояния ума антиномией и в то же время призыв к синтезу противоречащих друг другу начал — стремление к благодатному озарению ума, в котором противоречия устраняются сверхрассудочным способом. Итогом размышлений подобного рода, по Евгению Николаевичу, является смирение перед явно ошибочным мнением: Бог и да, и нет; Бог и Бог, и не Бог; Церковь Истинная и Церковь не Истинная. Таким образом, в понимании Евгения Николаевича, антиномия — это не движение вперед в области познания Истины, а всего лишь противоречие, результат «колебания автора» [22, с. 11, 13] в вопросе восприятия человеческой мысли. Евгений Николаевич видит разгадку этого «слабого места» [22, с. 21] в употреблении отцом Павлом Флоренским терми-

нов «антиномия» и «антиномичность» в двух разных смыслах [22, с. 13], в результате чего отец Павел, по мнению Трубецкого, в значительной части собственных примеров антиномии не различает «противоречие» и «объединение мировых противоположностей» [22, с. 13–14]. Тогда как, по мысли Евгения Николаевича, верно было бы для «греховного состояния» использовать термин «антиномия» [22, с. 13], а суть догмата раскрывать через образ «объединения мировых противоположностей» [22, с. 13–14]. Но, не совершая этого и, следовательно, неверно понимая суть антиномии и антиномизма [22, с. 14], отец Павел Флоренский совершает, по мнению Евгения Николаевича, следующую существенную ошибку: призывает отказаться «от монизма в мышлении» как греха нашей мысли [22, с. 18], что с точки зрения Е. Н. Трубецкого, недопустимо, т. к., монизм в мышлении, по его мнению, является истинной нормой человеческой мысли [22, с. 18]. В свою очередь, объяснение «непоследовательности» отца Павла Флоренского как религиозного философа Евгений Николаевич связывает с увлечением отцом Павлом алогизмом — модным течением религиозной философии в начале XX века. И, увлекаясь алогизмом, отец Павел, по мнению Евгения Николаевича, делает необоснованную уступку в вопросе восприятия Церкви «религиозному субъективизму» [22, с. 24–25]. Но, как у мыслителя глубоко религиозного, у отца Павла Флоренского «этот модный в наше время алогизм не доводится до крайних его последствий», отмечает Евгений Николаевич [22, с. 21]. Анализируя причины увлечения отца Павла Флоренского алогизмом, как «чисто рассудочной точкой зрения» [22, с. 21], Евгений Николаевич приходит к выводу, что отец Павел был и остался внутри себя интеллигентом. Мало того, он с этим не примирился, и оттого так резок в адрес интеллигенции, не обращая внимания, что интеллигенция для него не «враг внешний», а «враг внутренний» [22, с. 20]. «Первородный грех книги о. Флоренского заключается именно в этой зависимости от той «интеллигенции», которую он отрицает. Как раз «антиномизм» есть

точка зрения для современного интеллигента весьма типичная, а потому и чрезвычайно популярная. Это — не более и не менее, как непобежденный скептицизм, раздвоение мысли, возведенное в принцип и норму. Это — точка зрения мысли, утверждающейся в своем противоречии», — пишет Евгений Николаевич [22, с. 21].

Соглашаясь в общих чертах с оценкой Н. А. Бердяева («сидение между двумя стульями»), адресованной богословию отца Павла Флоренского, но занимая иную позицию в понимании церковной жизни и критикуя Н. А. Бердяева за его склонность к алогизму, Евгений Николаевич настойчиво предлагает отцу Павлу последовать совету своего оппонента — «определиться» и окончательно размежеваться с Н. А. Бердяевым в сфере идей [22, с. 25–27].

Непоследовательность отца Павла Флоренского, по мнению Е. Н. Трубецкого, заключается в его увлечении идеями, не всегда согласующимися с церковным преданием [22, с. 27]. И здесь Евгений Николаевич вступает в кажущееся противоречие с собственной характеристикой отца Павла как «продолжателя церковного предания» [22, с. 4]. В первом случае речь идет об общем направлении мысли и цели богословских исканий отца Павла Флоренского, а во втором — о частном вопросе, а именно о восприятии отцом Павлом духовной жизни в католицизме. Отмечая в отце Павле представителя старших славянофилов, Е. Н. Трубецкой утверждает, что тот «отрицает самую наличность духовной жизни и, стало быть, церковности у католиков» [22, с. 27], что, по его мнению, расходится с мнением Православной Церкви, признающей «действительность всех католических таинств от крещения до рукоположения… тем самым признавая Церковь римскую за Церковь. Вот наглядная иллюстрация той пропасти, — говорит Евгений Николаевич, — которая может существовать в отдельных случаях между объективно церковным пониманием Церкви и индивидуальным вкусом отдельных, хотя бы и весьма благочестивых, православных» [22, с. 27–28]. Другое противоре-

чие — отец Павел Флоренский словно избегает собственных мыслей, и эта внутренняя борьба, как и битва с «внутренним интеллигентом», обречена на поражение [22, с. 20–21]. Более того, его учение о Церкви также отмечено непоследовательностью. По мнению Е. Н. Трубецкого, в своих церковных воззрениях отец Павел не занимает твердую позицию «на точке зрения догматически определимого и определенного объективного откровения» [22, с. 24]. Он отмечает «странную непоследовательность»: как только речь заходит о Церкви, отца Павла Флоренского охватывает «какая-то боязнь мысли», и он становится «апологетом логической, а в данном случае и догматической бесформенности» [22, с. 25], отказываясь «логизировать церковный опыт» [22, с. 28]. Е. Н. Трубецкой обращает внимание на то, что, выступая против «логического определения» [22, с. 25] Церкви, отец Павел Флоренский тем самым отказывается от определения церковности как особой жизни. Однако Евгений Николаевич видит в этом не заблуждение, а намеренный ход, особую цель Флоренского, которого он считает глубоким знатоком догматической области [22, с. 25]. Таким образом, он как бы вопрошает: Ему ли не знать в таком случае, что «Церковь… определяет себя ясными логическими терминами, дающими возможность в ряде случаев точно отличить церковное от нецерковного» [22, с. 29]?

Евгений Николаевич также не разделяет эстетический критерий «Красоты», предложенный отцом Павлом в определении Церкви, и его метод постижения Православия через непосредственный опыт [22, с. 25–27]. Он предостерегает: следуя этим установкам, верующий рискует никогда не различить истинное Православие, ибо непогрешим лишь Господь Иисус Христос, а не святые старцы. Да и возможно ли постичь опыт старцев, не пройдя их тернистый путь, не обретя их духовную глубину? По мнению Евгения Николаевича, отцу Павлу Флоренскому следовало избрать критерием церковной жизни Боговоплощение Господа Иисуса Христа, взятое в его Вселенском значении, доступное нам не в букве, а в сокровенном смысле

священных текстов. Он разделяет обеспокоенность Н. А. Бердяева о «некоторой стилизации» мысли о. Павла Флоренского и, вторя ему, призывает отдать эстетику Н. А. Бердяеву, а себе оставить критерий Боговоплощения.

Итак, Евгений Николаевич приходит к заключению, что отношение отца Павла Флоренского к разуму не гармонирует с его глубинным христианским мировоззрением. В его трактовке отношения человеческого ума к Истине происходит замена свободы на насилие, что противоречит самой сути обращения Господа Иисуса Христа к человеческому сознанию: стремясь обрести в ученике друга, Он убеждал, а не принуждал [22, с. 19].

В дальнейшем в своем труде «Смысл жизни» (1918) [21] Евгений Николаевич вновь обращается к анализу основ и ключевых положений религиозной философии отца Павла Флоренского как представителя «русской школы мистического алогизма» [21, с. 171]. Разделяя с отцом Павлом устремленность к преображению человека, Евгений Николаевич указывает на ошибки, свойственные, по его мнению, этой школе. Главнейшей из них он считает отступление от идеи всеединства [21, с. 171]. Именно поэтому он не может принять видимый отказ отца Павла Флоренского от утверждения Истины в его труде «Столп и утверждение Истины». Е. Н. Трубецкой отмечает парадоксальность логики, присущую представителям этой школы: стремясь освободиться от «ига» философии Иммануила Канта, они в то же время крепко держатся за кантовское понимание «логических форм мысли» как неких «субъективных, антропологически обусловленных форм человеческой мысли» [21, с. 173]. Более того, Евгений Николаевич убежден, что представители школы ошибочно полагают «логические формы» порождением человеческого ума, а не всеединой Истины [21, с. 173]. Пагубным следствием этой ошибки становится отказ от веры в возможность возведения «моста» [21, с. 162, 164] между разумной мыслью и христианским откровением, что, в свою очередь, порождает учение об

антиномизме религии. Учение об антиномичности религии в интерпретации отца Павла Флоренского подвергается у Евгения Николаевича двойной критике. С одной стороны, он упрекает философию отца Павла в «невыдержанности» [21, с. 172] в рамках этого учения. С другой же стороны, он обличает его, как последователя антиномизма за примирение с «греховным раздвоением» [21, с. 172–174] единой Истины, утверждая, что именно антиномизм является тем «смертным элементом… сознания и мысли» [21, с. 172]. Указывая таким образом последователям «школы» на их ошибку в определении, что в человеческом сознании временно, а что вечно, на их «погрешение» против самого стремления к логическому монизму, а значит, и против искания Единой Истины [21, с. 172–173].

После высказанных суждений архиепископа Феодора (Поздеевского), князя Е. Н. Трубецкого, профессора С. С. Глаголева и Н. А. Бердяева, с критическим отзывом на труд «Столп и утверждение Истины» выступил епископ Никанор (Кудрявцев) [16], чей голос среди критиков звучал особенно резко. Опираясь на прозвучавшие ранее замечания, владыка Никанор направил острие своей критики в первую очередь на научную составляющую труда отца Павла Флоренского. Он счел ошибочным использование отцом Павлом Флоренским ранней работы 1908 года без должной переработки, упрекал в неоправданном разрастании текста за счет пространных примечаний [16, с. 4–5, 7] и сетовал на «убористый» шрифт [16, с. 5, 9], затруднявший постижение мысли. Соглашаясь с другими критиками, епископ Никанор отметил и подмену темы исследования, и «спутанность авторской идеологии» [16, с. 15]. Во внутреннем анализе книги отца Павла Флоренского владыка Никанор выявил противоречия в методологии [16, с. 9–18] отца Павла, а в обращении с источниками усмотрел нечто от «либертинства» [16, с. 11], обвиняя автора в ненаучной аргументации тезисов [16, с. 10]. Вслед за профессором С. С. Глаголевым епископ Никанор обратил внимание на «сомнительный прием» отца Павла Флоренского: доказывать тро-

ичность, основываясь на логику французского математика и логика, исследователя наследия Лейбница Л. Кутюра (1868–1914). Л. Кутюр утверждал, что равенство взаимоотношений возможно лишь для четырех элементов, но не для трех. Епископ Никанор предположил, что использование доказательства Л. Кутюра может быть либо ошибкой богослова, либо намеком на введение им четвертой ипостаси, тень подозрения о которой, по мнению еп. Никанора, уже бросало учение отца Павла Флоренского о Софии [16, с. 14]. Епископ Никанор придерживается мнения о запутанности терминологии и противоречивости отца Павла Флоренского в вопросе восприятия духовного опыта, вопрошая: «Откуда Флоренский знает, что подлинно духовно, а что нет? Религиозным критерием духовности для него является церковное, догматическое сознание. Но ведь с первых же страниц книги ясно, что священник Флоренский, вслед за Хомяковым, не признает никаких внешних, формальных критериев церковности» [16, с. 16–17, 17–18]. Касаясь вопроса соответствия святоотеческому преданию, епископ Никанор упрекнул отца Павла в стремлении «подбирать» в наследии отцов Церкви удобные цитаты, выдавая их за голос Вселенской Церкви [16, с. 13].

Впоследствии в 1916–1917 гг. на основе отзыва епископа Никанора еще более резко о книге «Столп и утверждение Истины» высказался профессор Московской духовной академии (МДА) М. М. Тареев [20, с. 214] (1867–1934) в аспекте соответствия труда святоотеческому наследию. М. М. Тареев обвинял Флоренского в лукавом использовании принципа отцовства [20, с. 214], усмотрев это уже в самом заглавии. Несмотря на обильные ссылки на христианских авторов, «Столп», по мнению Тареева, лишен «хотя бы одной черты христианской философии» [20, с. 214], представляя собой не что иное, как «спиритическую философию» [20, с. 214], облаченную «под церковно-отеческим флагом» [20, с. 214] для сокрытия собственных философских построений. Солидаризируясь с критикой архимандрита Никанора (Кудрявцева), М. М. Тареев

подчеркивал, что Флоренский «по личному усмотрению» привлекает изречения святых отцов, чтобы подтвердить собственные тезисы, сводя все к «внешнему совпадению» отдельных фрагментов труда с христианской письменностью [20, с. 214]. В заключение М. М. Тареев, цитируя епископа Никанора, ставит под сомнение «доброкачественность богословствования о. Флоренского» [20, с. 214], [16, с. 34].

По свидетельству священномученика Илариона (Троицкого), около 1919 года митрополит Антоний (Храповицкий) (1863–1936), в личной беседе, охарактеризовал книгу «Столп и утверждение Истины»: «Или разум мой померк в философских лабиринтах, или это — хлыстовская ересь, не иначе!» [4, с. 155].

Однако, пожалуй, самым сокрушительным ударом, помешавшим широкому признанию богословия отца Павла Флоренского в церковных кругах, стала критика архимандрита Серафима (Соболева) (1881–1950) [19]. В 1935 году вышла в свет книга архимандрита Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией», ставшая развернутой критикой софиологии протоиерея Сергия Булгакова и отца Павла Флоренского. По мнению архимандрита Серафима, учение о Софии лишено основания как в Священном Писании, так и в творениях святых отцов [19, с. 507]. Он усматривал в нем не что иное, как возрождение гностической идеи о посреднике в творении мира, облаченное в православные одежды [19, с. 508–509]. Однако в отличие от древних гностиков, полагавших, что посредником между Богом и миром является тварь, «софинианцы» представляли Софию как нечто, что не есть ни тварь, ни Бог. Архимандрит Серафим объяснял это расхождение тем, что учение древних гностиков о посреднике было в свое время опровергнуто святителем Афанасием Великим. Стремясь избежать обвинений в повторении «абсурда гностиков», и возникло, по его мнению, учение о Софии. В результате заблуждения древних гностиков еще можно понять, в то время как учение о Софии «никак нельзя понять» [19, с. 40].

Следующим обвинением архимандрита Серафима (Соболева) стало отождествление «софинианцами» Софии с Самим Богом. Несмотря на то, что протоиерей Сергий Булгаков и отец Павел Флоренский всячески подчеркивали, что София не есть Бог, такие выражения, как, например, упоминание о том, что София «почти сливается с Божеством», по мнению архимандрита Серафима (Соболева), служили доказательством того, что «софинианцы» используют терминологию, которая «приложима к одному Богу» [19, с. 41, 510]. В результате учение о Софии, как считал архимандрит Серафим, закладывает основу для двубожия [19, с. 511].

Отождествление Софии с «Царством и Силой и Славой Бога» в учении отца Павла Флоренского, по мнению архимандрита Серафима, игнорирует святоотеческий опыт и расходится с ним [19, с. 70]. Святые отцы под «Царством Божиим» подразумевали «ощущение блаженства святыми от созерцания и ведения Божества» [19, с. 71–72].

Наименование Софии «именем Божиим» и отождествление «действия Божия» с Самим Богом архимандрит Серафим (Соболев) видел, как возрождение ереси Евномия, отождествлявшего Имя Божие «Нерожденный» с Самим Богом [19, с. 511–512]. В итоге архимандрит Серафим (Соболев) заключал, что учение о Софии отца Павла Флоренского представляет собой «еретическое учение с гностическим языческим миросозерцанием» [19, с. 513].

Ключевой мотив в критических откликах на богатое наследие отца Павла Флоренского — преломление его богословского опыта сквозь призму философских и богословских исканий. Однако, как экклесиолог, отец Павел, кажется, остается в полумраке критического внимания. В этой связи примечательно замечание С. И. Фуделя, сделанное в 1977 году: вся книга «Столп и утверждение Истины» отца Павла Флоренского, по глубокому убеждению Сергея Иосифовича, была подчинена раскрытию догмата о Церкви [30, с. 291, 309]. Вероятно, подобное акцентирование внимания С. И. Фуделем на экклеси-

ологии связано с более поздней эпохой, когда экклесиология как самостоятельное богословское направление обрела бóльшую обособленность в восприятии религиозных мыслителей. При этом связующим элементом богословской системы отца Павла Флоренского была идея Софии, и без нее экклесиология отца Павла Флоренского утрачивает свою внутреннюю целостность.

Обобщая вышесказанное, отметим, что представления о Церкви отца Павла Флоренского, наряду с противоположными мнениями, имеют характеристики, принимающие во внимание и сильные, и слабые стороны богословия отца Павла Флоренского: проф. С. С. Глаголев (1865–1937), прот. Василий Зеньковский (1881–1962) [10, с. 823–837], Фудель С. И. (1900–1977), игумен Андроник (Трубачев) (1952–2021), Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (р. 1946).

Профессор С. С. Глаголев высказал мнение, что в представлениях о Церкви отца Павла Флоренского, изложенных в «Столпе и утверждении Истины», есть то, что можно оспаривать и отрицать, но это не изменяет значение этой исключительной книги [4, с. 143], [30, с. 361].

С. И. Фудель отметил, что «давящая ученость» отца Павла Флоренского при этом зовет к «работе Господней», которая является прежде всего работой над самим собой. По его мнению, отец Павел Флоренский в своих представлениях о Церкви стремится преодолеть Ее антиномию, т. е. стремится выйти за рамки земных ограничений в понятии Истины и перейти к чистому Ее лицезрению. И эту проблему, по мнению С. И. Фуделя, «некоторые великие отцы не могли разрешить» «или разрешали ее еще более упрощенно, чем он» [30, с. 339]. Примирительно разрешает С. И. Фудель и противоположные суждения о книге «Столп и утверждение Истины»: «Те лица, которые действительно живут сокровенной жизнью этой Церкви, не имеют нужды в учительстве Флоренского. Сама благодать просвещает их ум и сердце. Но много ли мы знаем таких людей, особенно среди интеллигенции? Для нее работы о. Павла

и сейчас могут быть „введением в Церковь“» [30, с. 369]. Отец Павел Флоренский, «ошибаясь в теоретической надстройке, открывает нам существо соборности Церкви» [30, с. 366].

Прот. Василий Зеньковский (1881–1962), выражая мнение, что отец Павел Флоренский выдает свои философские домыслы за церковную мысль, отмечает, что заслуга отца Павла Флоренского «в постановке проблемы софийности мира, живого единства космоса», «Корня целокупной твари» [10, с. 836–837].

Игумен Андроник (Трубачев), С. И. Фудель, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл призывают исследователей смотреть на богословское наследие отца Павла Флоренского, как на наследие не «сухой запечатанной схемы», а на наследие человека, идущего своим духовным путем, путем духовного взросления [2, с. 861], [13, с. 6], [30, с. 340]. Именно поэтому осуждающие отдельные моменты его видения Церкви, осуждают уже пройденный отцом Павлом Флоренским этап, на котором он уже освободился от прежних «эгейских напластований» души [340, с. 340].

«Да, — пишет Сергей Иосифович, — у отца Павла Флоренского есть ошибки: такие как уклонение в мистическую рассудочность, остатки влияния «Нового религиозного сознания» Д. С. Мережковского, научная перенасыщенность. Но корабль должны оценивать по правильности общего курса, несмотря на моменты, в которых возможно, он уклонялся с пути [30, с. 369].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Андроник (Трубачев), игум.* Жизненный путь священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 2007. № 2. 62–89.

2. *Андроник (Трубачев), игум.* История создания книги. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. 2-е изд. М.: Академический проект, 2017. С. 816–894.

3. *Бердяев, Н. А.* Стилизованное православие (об о. П. Фло-

ренском). 19 с. [Электронный ресурс]. URL: https://xpa-spb.ru/libr/Berdyaev-NA/stilizovannoe-pravoslavie-Florenskij-1996.pdf (дата обращения: 26.10.2024).

4. *Волков, С. А.* Возле стен монастырских: Мемуары. Дневники. Письма / С. А. Волков; публикация, вступительная статья, примечания и указатель А. Л. Никитина. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000. С. 152–171.

5. *Гончарова, К. О.* Экклезиология П. А. Флоренского: антропологические основания // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2022. Том 23. Выпуск 1. С. 99–107.

6. *Горелов, А. А.* А. С. Хомяков: учение о соборности и русская община // Знание, понимание, умение. 2017. № 2. С. 78–97.

7. *Григорий Палама, свт.* Беседы (омилии) святителя Григория Паламы: в 3 ч. / пер. с греч. яз. архим. Амвросий (Погодин). Репр. изд. М.: Паломник, 1993. Ч. 1. 255 с., 3 с.; Ч. 2. 254 с.; Ч. 3. 259 с.

8. *Григорий Палама, свт.* Десять бесед, с присовокуплением двух бесед, одной Иоанна Златоустаго, а другой Амфилохия Иконийскаго и с учением Иоанна Дамаскина о пречистом Теле Господне. М.: Тип. И. Лопухина, 1785. 224 с.

9. *Ефрем Сирин, прп.* Творения: в 8 т. Т. V. Писания духовно-нравственные. Толковательные писания. О рае. М.: Русский издательский центр имени св. Василия Великого, 2014. С. 238–272.

10. *Зеньковский, В., прот.* История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.

11. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе / Собеседование о Псалмах. Собеседование 9 о горлице, или о Церкви: в 12 т. Т. V. Книга 2. СПб., 1899. С. 493–502.

12. К*ирилл Александрийский, свт.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Пер. с греч. и ком. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. СПб.: Изд. Олега Абышко; Краснодар: Изд. Текст, 2014. 384 с.

13. *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси*. Читателям Собрания сочинений священника Павла Флоренского. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. 2-е изд. М.: Академический проект, 2017. С. 5–6.

14. Минея. Июнь. Ч. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. 616 с.

15. *Модестов, Е. Г. (Б. И. Иванов).* Флоренский и его советские годы. Мосты. Мюнхен: ЦОПЭ, 1959. № 2. С. 419–434.

16. *Никанор (Кудрявцев), архим.* Рецензия на кн.: «Столп и утверждение Истины». 39 с. [Электронный ресурс]. URL: https://xpa-spb.ru/libr/-Florenskij-pro-et-contra-1996/316-Nikanor-recenziya-Stolp.pdf (дата обращения: 26.10.2024).

17. *Сабанеев, Л. Л.* Воспоминания о России (О священнике Павле Флоренском). С. 82–84. [Электронный ресурс]. URL: https://klex.ru/1snm (дата обращения: 26.10.2024).

18. *Самарин, Ф. Д.* Несколько писем Ф. Д. Самарина к свящ. П. А. Флоренскому // Богословский вестник. 1917. Т. 1. № 4/5. С. 464–477. (2-я пагин.).

19. *Серафим (Соболев), архим.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. Изд.: Св.-Троицкій Монастырь, Джорданвиллъ, Н.І. США 1993. 525 с.

20. *Тареев, М. М.* Новое богословие: [Вступительная лекция. Сентябрь, 1916 год] // Богословский вестник. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 168–224. (2-я пагин.) (Окончание).

21. *Трубецкой, Е. Н.* Смысл жизни. М.: Изд. «Республика», 1994. 431 с.

22. *Трубецкой, Е. Н.* Фаворский и свет и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины». М.: Изд. «Путь», 1914. 31 с. [Электронный ресурс]. URL: https://xpa-spb.ru/libr/-Florenskij-pro-et-contra-1996/285-Trubeckoj-svet-Favorskij.pdf (дата обращения: 26.10.2024).

23. *Феодор (Поздеевский), еп.* [Рец. на:] Флоренский П., свящ. О духовной истине: Опыт православной Теодицеи («Столп и

утверждение истины»). М., 1912 // Богословский вестник 1914. Т. 2. № 5. С. 140–181. (2-я пагин.).

24. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. 2-е изд. М.: Академический проект, 2017. 905 с.

25. *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых лет. Письмо от 1916.XI.23. Серг[иев] Пос[ад], утро. Памятъ [Александра] Невск[ого]. Харьков: Фолио, 2000. 632 с.

26. *Флоренский П., свящ.* Иконостас // Богословские труды. 1972. Сб. 9. С. 82–148.

27. *Флоренский, П., свящ.* Сочинения. В 4 т. (7 книгах) / Флоренский П. А. У водоразделов мысли / сост. А. С. Трубачев. М.: Мысль, 1994–2000 / Т. 3 (1). 2000. 621 с.

28. *Флоренский, П., свящ.* Сочинения. В 4 т. (7 книгах) / Флоренский П. А. У водоразделов мысли / сост. А. С. Трубачев. М.: Мысль, 1994–2000 / Т. 3 (2). 2000. 623 с.

29. *Флоренский, П. А.* Понятие Церкви в Священном Писании // Собрание сочинений. — Москва : Изд. «Мысль», 1994–1999. Т. 1. — 1994. С. 318–489.

30. *Фудель, С. И.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. III. Наследство Достоевского. Славянофильство и Церковь. Оптинское издание аскетической литературы и семейство Киреевских. Начало познания Церкви. М.: Русский путь, 2005. 456 с.

31. *Штайн, К.* Философско-религиозный дискурс о. Павла Флоренского // Studia Rossica Posnaniensia, vol. XXIX: 2001, pp. 131–138.

УДК 233.14

Журавлев Артур Юрьевич
аспирант Московской духовной академии
e-mail: artur.212@inbox.ru

Zhuravlev Artur Yurievich
Graduate student of the Moscow Theological Academy
e-mail: artur.212@inbox.ru

СОТВОРЕНИЕ ПЕРВОГО АДАМА

CREATION OF THE FIRST ADAM

Аннотация. В данной статье мы рассматриваем первого человека Адама и жену его Еву, которых сотворил Бог. Адам и Ева по повелению Божию жили в Раю в Эдеме. Находясь в райской обители, Адам и Ева наслаждались райской жизнью и духовно возрастали в общении со своим Творцом. Адам должен был со своей женой Евой слушаться Бога и расти. Возрастать должны были духовно потому, что они были как дети. Через ошибки должны были расти и укрепляться. Господь людям разрешил в раю вкушать плоды со всех деревьев, кроме одного, познания добра и зла. Через это послушание и выбор Адам должен был духовно возрастать. Но случилось иное. Адам был искушен Евой, женой своей, и тем самым нарушил заповедь, данную Богом. После чего пришел конец их пребывания в райской обители переходом на землю.

Abstract. In this article we look at the first man Adam and his wife Eve, whom God created. Adam and Eve, by command of God, lived in Paradise in Eden. While in the heavenly abode, Adam and Eve enjoyed heavenly life and grew spiritually in communication with their Creator. Adam and his wife Eve were to obey God and grow. They had to grow spiritually because they were like children. Through mistakes they had to grow and strengthen. The Lord

allowed people in paradise to eat the fruits of all the trees except one, the knowledge of good and evil. Through this obedience and choice, Adam was to grow spiritually. But something else happened. Adam was tempted by his wife Eve and thereby violated the commandment given by God. After which their stay in the heavenly abode came to an end with the transition to earth.

Ключевые слова: Адам, первородный грех, смерть, тление, кожаные ризы.
Key words: Adam, Original Sin, death, corruption, leather vestments.

Первые люди — Адам и жена его Ева — жили в раю и наслаждались райской жизнью, имея все возможности для духовного возрастания. Тем самым и к приобщению к еще большей радости в Боге, но не смогли осуществить своего предназначения, которое предполагалось. Они в полном сознании и добровольно пренебрегли божественной заповедью. Святые отцы предполагают, что грехопадение в раю произошло вскоре после создания людей. Потому как с момента их появления на свет до грехопадения у них еще не появились дети, к чему призывал их Господь: Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю (Быт. 1:28).

Изучая Священное Писание, в частности, первую книгу Библии «Бытие», мы находим текст о сотворении всего мира, как Небесного Ангельского, так и нашего тварного земного. Видим записи того, как Бог сотворил в течение шести дней все живое на земле. Человек был сотворен в последний — шестой день творения.

Хоть человек и был сотворен последним из всех живых существ на земле, сотворен был из земли, он стал венцом творения всего сущего и тварного. Господь вдунул в него дыхание жизни, тем самым Адам становится душою живою.

Священное Писание свидетельствует, что «вначале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), что «Господь творит все,

что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах» (Пс. 134:6).

Господь насадил первых людей в раю для жительства, в котором возрастали разные деревья, которые Бог даровал для вкушения первых людей. Рай был дан человеку для возделывания, человек должен был охранять рай и возделывать его.

Господь вручает Адаму быть царем природы. Господь привел к нему всех животных полевых и всех птиц небесных, которых Он сотворил, и Адам нарек им имена, выражающие свойства каждого из них исходя из их природы и поведения.

Адам был создан подобно ребенку, ему было необходимо возрастать и совершенствоваться. Господь создает человека со свободной волей, тем самым дал человеку свободу выбора во всем. Адам и Ева, находясь в раю, призваны были совершенствоваться, находились в постоянном богообщении.

Господь общался с человеком, научал их праведности, направлял. Человек со своей стороны слушал Бога, совершенствовался, укреплялся в добродетели и праведности. Они были призваны к владычеству всего сущего.

Человек был сотворен из земли по образу и подобию Божиему. Как говорит нам Библия, книга Бытие, Господь Бог вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою (Быт. 1:26). Человек стал живой душой. На нем почивал Дух Святой.

Как было выше сказано, человек был сотворен по образу и подобию Божиему. Из библейского рассказа о происхождении человека мы видим, что созданию человека предшествовал «предвечный совет», который и определил сотворить человека «по образу и подобию Своему».

Согласно толкованию, «образ Божий» человеку дан, подобие же задано. Тот идеал обожения, который с самого начала положил свою печать на все учение христианства, как раз и определяется задачей стать «подобным» Богу. Как говорит Господь: «будьте совершенны, как совершен ваш Отец Небесный» (Мф. 5:48) [15, с. 11].

Под словом «образ» нужно понимать существо человека на-

подобие портрета с существа Божия. Подобие связано с оттенком образа. Образ и подобие схожи друг с другом, являют полноту сходства. Сотворив человека по Своему образу и подобию, Господь накладывает на Него Свой отпечаток. Т. е. получается, человек был отпечатком Бога не только по существу, но и по нравственности, и по мудрости, и по благости, по чистоте, в постоянстве и в добре.

У многих святых отцов мы находим попытку конкретно определить, что же такое Образ Божий. Его часто пытались связать с разумом, со свободной волей человека. Но всегда с тем, что уже носит в себе характер греха, который мы находим непосредственно в человеке. Можно это определить следующим образом. Образ Божий связан с духовной сферой человека.

Нужно также сказать, что человек во всем духовен, только вот духовность имеет разные формы иерархии и занимает определенное место в жизни человека. Человек имеет связь как с духовными процессами, так и с душевными, которые в свою очередь подчиняются своим законам. Духовность может быть светлой, которая возводит нас к Богу, а может быть темной, наоборот, уводящей нас от Него. Но в любом случае нужно помнить, что образ Божий находится в грешнике, но не в его грехе [15, с. 14].

Зло или недостаток не могли иметь никакого места в человеке: несмотря на свою ограниченность, он был совершен; несмотря на свою ограниченность, он имел полноту сходства с Богом. Полнота сходства необходима была для того, чтоб человек удовлетворял своему назначению — назначению быть храмом всесовершенного Бога. Ум человека долженствовал быть умом Божиим (1 Кор. 2:16).

Господь Адаму также сотворил жену, чтобы он был не один: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон, и когда он уснул, взял одно из ребр его, и создал из ребра... жену (ишша — мужняя), и привел ее к человеку. Вот это кость от костей моих, и плоть от плоти моей, — сказал Адам, — она будет называть-

ся женою, ибо взята от мужа (своего). И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт. 2:20–25). Из этого следует, что Бог не оставил человека одного. Дал ему жену, помощницу, которая помогала во всем Адаму.

Таким образом, создание жены было из ребра мужа, из его природы. В переводе с греческого языка звучит не только как «ребро», но еще как «бок» либо «сторона». Жена происходит от мужа. Появление жены объясняется тем, что человек имел потребность в общении. Как носитель образа Божия, человек был разумным существом и ему нужен был кто-то для общения. Как сказано в Бытии: «не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2:18).

Сказано, что первые люди являются родоначальниками всех людей. Другого корня для человеческого рода не было. Поэтому все произошли от Адама и Евы. Адам был назван так, потому как был создан из земли. Ева же в переводе означает жизнь. Т. е. таким образом, Ева стала образом, праматерью всех живущих на земле.

О единстве человеческого рода свидетельствуют ведущиеся от Адама ветхозаветные родословные (Быт. 5:1–1). В Новом Завете в родословии Иисуса Христа евангелист Лука указывает, что Христос не только Сын Божий, но и Сын (т. е. потомок) Адама (Лк. 3:23–38). Наконец, в Деяниях повествуется о том, что весь человеческий род сотворен «от одной крови» (Деян. 17:26).

Апостол Павел тоже называет Адама первым человеком и образом будущего, имея в виду Сына Человеческого Христа, Который пришел обновить падшее естество Адама перстного.

Есть древнее повествование об Адаме, которое подчеркивает его исключительную роль в этом мире. Отсутствие растений означает, что мир не завершен и пуст без своего владыки. Человек появляется на пустой земле, где он должен трудиться и возделывать землю, ухаживать за ней.

Адам был создан и возведен на вершину мироздания из праха земного, т. е. тело его состоит из тех элементов, что и окру-

жающая его земля и природа. Бог дунул в Адама дыхание жизни, это означает разумную душу. Т. е. это значит появление в Адаме Духа Божия, который Адаму помог из мира природы обратиться к царству разумной свободной, индивидуальной жизни. Но до того, как Бог вдунул в Адама дыхание жизни, он был подобен животному [12, с. 12].

Адам был человек разумный. Господь Адама и Еву насадил жить в раю, в Эдеме. Мы должны понимать, что жизнь наших прародителей в раю, это был исключительный период в человеческой истории. История о первом человеке и его грехопадении написана в Библии простым языком. Прочитывая ее мы забываем, что грехопадение исказило наши слова. Поэтому это факт грехопадения нужно воспринимать на веру, как величайшую тайну, откровение Божие [13, с. 36].

Конечно, сложно нам понять в каком состоянии жили и находились наши прародители в стенах райской обители. Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет, что трудно в нашем состоянии падения понять, насколько совершенными были Адам и Ева. В каком совершенстве они находились и в каком состоянии у них были душа и тело. Они ведь начали свое существование в праведности и в безгреховности. Были непорочными и святыми. Были окружены непрестанными духовными наслаждениями, созерцанием богозданного мира, находясь в богомыслии и богоподобии [7, с. 28].

Безусловно, нужно понимать, что судить о жизни наших прародителей мы можем только по книге Бытия, основываясь на Священном Писании и творениях святых отцов Церкви, которые, осененные Духом Святым, познавали, кем был и стал первозданный Адам [3, с. 9].

Господь создает человека Своим. Словом, не ограничивая Себя только словом. Он его создает из праха земного. Мы в кратком библейском описании видим, что человек является высшим творением Божиим, несмотря на то, что он был создан последним из всех тварных существ видимого мира. Господь не повелевает земле родить человека. Господь Сам Его

создает. Все что создал Господь, несет печать премудрости и благости Божией.

При сотворении человека, мы помним, что Бог вдунул в него дыхание жизни, и человек становится душою живою (Быт. 2:7). Если обратить внимание, мы увидим, что среди тварного мира Бог вдунул дыхание жизни только в человека. Т. е. среди тварных существ только человек был приобщен благодати Божией.

Но не нужно забывать, что Бог при сотворении первого человека — Адама заложил в него все добрые качества. То есть он был неповрежденным и не подвержен никакому греху. Его дух, душа и тело находились в полной гармонии между собой. Дух Адама пребывал постоянно с Богом в общении, увлекал за собой душу и тело. Тело Адама было бессмертно и чуждо греховных ощущений, которые для нас стали естественными. И чувства человека были тоньше.

Таким образом, Адам постоянно находился в общении со своим Творцом. В этом состоянии Адаму было очень легко находиться и постоянно пребывать с Богом в общении, потому что его тело не знало греха, Господь его сотворил идеальным без каких либо изъянов. Все греховные желания, о которых мы знаем и которым мы все подвержены, у Адама отсутствовали [8, с. 20].

После своего падения естество человеческое изменилось, подверглось греху, смерти. Кроме тела, душа тоже подверглась воздействию греха и страстей, так же, как и тело, от этого страдает.

В связи с этим у человека исказились три силы его души. До грехопадения эти силы склоняли человека только к добру. После падения они исказились. Они образуют собой единство: разумная (познавательная), раздражительная (яростная) и желательная (вожделевательная). Эти силы даны, чтобы человека охранять, чтобы он мог самостоятельно делать правильный выбор своих поступков.

Человек потерял равновесие в своей душе, и в связи с этим у человека зародились страсти. После этого все его рецепто-

ры, чувства, мысли, желания стали обманчивыми. Человек ошибочно рассуждает, принимает решения, в определенных сложных ситуациях проявляет гнев, раздражение, и т. д. [11, с. 440–441]. В общем-то можно сказать, что все человеческие страсти относятся к двум силам души, яростной и желательной. Потому что именно эти силы очень сильно реагируют на страсти.

Также грехопадение отразилось и на разумной человеческой силе. Захватив ум, страсти не позволяют разумной силе использовать себя по назначению, и тем самым заставляют двигаться ее по неправильному пути, ведя ее в заблуждение [14, с. 24].

Тем самым неразумная падшая человеческая плоть начала управлять разумом, а разум стал жить желаниями плоти. Человек из духовного «превратился» в плотского. Воля человека также перестала слушать свой разум, стала искать и предаваться всяким плотским удовольствиям. И теперь из-за этого человек страдает.

Но этого всего могло бы и не быть, если человек бы не пал. Но и этого можно избежать, если свои силы направить по правильному пути. Но человек по своей падшей природе слаб и часто сдается. Как бы то ни было, человека привлекают искушения этого временного мира, его наслаждения, красота, которая обманывает зрение. Все это его пленит с очень сильной тягой. И человек вверяет себя миру, надеясь на кратковременное наслаждение, притом никогда не думая о последствиях [6, с. 209].

К сожалению, не каждый может правильно пользоваться и направлять свои силы души. Конечно, если эти силы не состоят в гармонии, то происходит повреждение души, что мы можем часто видеть в обыденной жизни.

Преподобный Максим Исповедник пишет: «Чувство — то, что пересылает уму представление о видимом бытии для постижения находящихся в этом бытии логосов, т. е. чувство является средством перехода ума к бытию умопостигаемому» [10, с. 11].

Святитель Григорий пишет: «Человек — эта великая и досточестная тварь — не обитал еще в мире существ, потому что неестественно было начальнику явиться прежде подначальных, но после того как уготовано сперва владение, следовало показать и царя» [4, с. 13]. Т. е. что человек стал завершающим творением Божиим, это указывает на его достоинство.

Блаженный Августин говорит о том, что Бог создал человека для Себя в следующей фразе: «Ты сотворил нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [2, с. 5]. Получается, что Бог создал все творение для Себя. Это, конечно, не означает, что все тварные существа являются подобием марионеток в руках Божиих. Это значит, что человек должен жить в блаженстве и любви Божией. Бог создает человека, чтобы он наслаждался Божией любовью, благостью. Человек должен находиться в единстве с Богом, в богообщении.

Конечно, нельзя считать, что Бог создал человека, потому что Бог не мог существовать один, нет, это не так. Это не было необходимым условием для Бога. Бог — вечен и всеблажен. Он не имеет в ком-либо необходимости. Сотворенный мир ничего Богу не добавил и не убавил. Он никаким образом Бога не изменил. Бог есть Троица, Которая пребывает в вечной любви и радости общения Божественных Лиц Отца, Сына и Святого Духа. По Своей величайшей милости Бог захотел приобщить этой радости иных существ. И по этой мысли Бог создал живой мир и в том числе человека.

Тварный мир происходит по повелению Божию, как мы знаем, из ничего. Творения происходят через изменчивость онтологическую. В этой изменчивости заложен глубокий духовный смысл. Т. е. замысел Божий должен проявляться в цикличности изменений в лучшую сторону, в сторону добра.

Таким образом, человек создан Богом со свободной волей, Бог человеку дает власть делать свой выбор. Выберет человек богообщение или нет, это зависит только от человека. Свобода — это величайший дар, которым Бог наградил человека. Никто из живых существ не обладает таким даром. Человек

существо разумное и свободное. Он свободен всегда в своем выборе. Животные, например, не имеют свободы. Поэтому человек и главенствует над животным миром как разумное и свободное существо.

Человек создан разумным, и в человеке находится целый мир. Об этом писали еще в дохристианские времена. Т. е. человек считался не только представителем целого мира и венцом творения, но и носителем тварного бытия, хранившим гармонию мира. Идея данного выражения в следующем: человек есть микрокосмос. Данное учение представлено у всех крупных античных философов: Анаксимена, Пифагора, Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Сократа и многих других. Святые отцы также не отрицают факт микрокосмичности человека.

В частности, преподобный Иоанн Дамаскин учит: «Следует заметить, что человек имеет нечто общее с неодушевленными существами, причастен жизни неразумных и обладает мышлением разумных. С неодушевленными человек имеет сходство в том, что обладает телом и состоит из четырех стихий; с растениями — в том же самом и кроме того в том, что имеет способность питаться, расти, производить семя и рождать; а с неразумными — во всем только что упомянутом и вдобавок в том, что имеет влечения, то есть доступен гневу и хотению, что наделен чувством и способностью движения по внутренним побуждениям.

С существами бестелесными и духовными человек соприкасается посредством разума, — рассуждая, составляя понятия и суждения о каждой вещи, стремясь к добродетелям и любя то, что составляет вершину всех добродетелей благочестие; потому человек и есть малый мир»[1] [9, с. 214].

Святые отцы относятся к факту микрокосмичности человека иначе, чем античные философы. Считают, что высшее достоинство человека является в его богообразности. Очень низко и недостойно возвеличивали человека представители

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12 / Пер. А. Бронзова. СПб., 1913. С. 214.

языческого мира; как они думали, естество человеческое сравнивали с этим миром. Говорили, что человек есть малый мир, состоящий из тех же со Вселенной стихий. Но, громко воздавая похвалу человеческой природе, сами того не заметили, что человека уничижали до комара и мыши. Почитать человека образом и подобием мира [5, с. 527].

Таким образом, в акте творения в человека было не просто вложено внутреннее опытное ведение всех тварных начал мира. Человек стал носителем гармонии этих начал и, созерцая эту гармонию в себе, мог осуществлять ее в окружающем мире. Поэтому после грехопадения, когда внутренняя гармония была разрушена, т. е. в природу человека вошел грех и тем самым изменил ее, пострадал не только сам человек, но и весь окружающий мир (Рим. 8:20).

Для управления миром человек целенаправленно поставлен в центр вселенского бытия. Ведь в иерархии среди остального тварного Богом, человек имеет особое положение. Человек — это дух, который облечен плотью, но с плотью не умирает. Этим он отличается от других видов духов. Например, ангелы — это духи бесплотные и бессмертные, и животные — плотские и смертные, которые умирают вместе с плотью (Еккл. 3:21). В этом смысле человек — универсальное существо, потому что душа человека не умирает, она бессмертна. Она всегда тянется к своему Творцу.

Заключение

Первые люди, созданные Богом — Адам и Ева, нарушив заповедь Бога, совершили грех. Этот грех повлек за собой множество изменений в природе человека и в их жизни. Грех от них автоматически перешел во всех людей, которые должны были в будущем родиться. Апостол Павел пишет в Послании к римлянам: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12–19). Получается, что грех, совершенный Адамом и Евой, перешел на других людей. Люди

впоследствии стали рождаться с печатью первородного греха. Последствиями греха стали тление человека, болезни разного рода, смерть. И это касается каждого человека, рожденного на земле. Все рождаются с последствиями Адама и Евы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издательство Московской Патриархии. М., 2001.
2. *Августин Иппонский, блж.* Исповедь. Кн. 1. М., 1997.
3. *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. СПб., 1995.
4. *Григорий Нисский, свт.* Создание канона. Санкт-Петербург : изд. СПбКО, 2013.
5. *Григорий Богослов, свт.* Избранные творения. М.: изд. Сретенского монастыря, 2008.
6. *Евагрий Понтийский, авва.* О помыслах. М.: Сибирская Благозвонница, 2011.
7. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. СПб., 1995.
8. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Христианская Антропология. М., 2011.
9. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12 / Пер. А. Бронзова. СПб., 1913.
10. *Максим Исповедник, прп.* Творения. Т. 1. Никея, 2010.
11. *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. Книга первая. М.: Сибирская Благозвонница, 2011.
12. *Серафим Саровский (Мошнин), прп.* О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Киево-Печерская Успенская Лавра. 2012.
13. *Вадим Леонов, прот.* Основы православной антропологии. М., 2016.
14. *Вадим Леонов, прот.* Основы православной антропологии. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
15. *Зеньковский В., прот.* Вестник русского христианского движения. Принципы православной антропологии. М., 1988.

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 242

Диакон Виталий Эркин
аспирант кафедры Филологии
Московской духовной академии
e-mail: dvitaly.isrpc@mail.ru

Deacon Vitaly Erkin
Postgraduate student of the Department of Philology
Moscow Theological Academy
e-mail: dvitaly.isrpc@mail.ru

ПОСЛАНИЕ ВАСИЛИЯ НОВГОРОДСКОГО ФЕДОРУ ТВЕРСКОМУ «О РАЕ»

EPISTLE OF VASILY NOVGORODSKY TO FEODOR TVERSKY «ON PARADISE»

Аннотация. В данной статье обобщаются и раскрываются основные сведения о Послании Василия Новгородского Федору Тверскому «О рае» — одном из репрезентативных средневековых древнерусских трактатов с точки зрения истории отечественной религиозно-литературной традиции, влияния апокрифических концепций, истории внутриправославной полемики, а также формирования христианских космологических представлений. Автор вскрывает богословскую и космологическую проблематику рассматриваемого трактата и рассматривает ее в широком историко-культурном контексте.

В статье показано, что проблематика описания рая в Послании 1) соответствует общей для истории христианского богословия сложности точной характеристики первозданного райского состояния и его локализационного описания; 2) является одним из примеров зависимости попыток описания от

историко-культурного контекста, в котором находился конкретный церковный писатель; 3) встраивается во многовековую внутрибогословскую «полемику» между экстериоризацией и интериоризацией рая.

Учитывая данные историко-контекстуальные замечания, можно сделать вывод о том, что при всей своей кажущейся «наивности» и устаревшем характере, который определяется зависимостью святого Василия от плоскостно-комарной космологии, опыт описания рая в Послании можно интерпретировать как опыт символического восхождения к созерцанию рая на основе богословско-натурфилософского инструментария древнерусской культуры.

Abstract. This article summarizes and reveals the basic information about the Epistle of Vasily of Novgorod to Feodor of Tver «On Paradise» — one of the representative medieval Old Russian treatises from the point of view of the history of the domestic religious and literary tradition, the influence of apocryphal concepts, the history of intra-Orthodox polemics, as well as the formation of Christian cosmological ideas. The author reveals the theological and cosmological problems of the treatise in question and considers it in a broad historical and cultural context.

The article shows that the problematic of the description of paradise in the Epistle (1) corresponds to the general complexity of the history of Christian theology in the precise characterization of the original paradisiacal state and its localization description; (2) is one of the examples of the dependence of attempts at description on the historical and cultural context in which a specific church writer found himself; (3) is embedded in the centuries-old intra-theological «polemic» between the exteriorization and interiorization of paradise.

Taking into account these historical and contextual observations, we can conclude that, despite all its apparent «naivety» and outdated character, which is determined by Saint Basil's dependence on a flat-mosquito cosmology, the experience of describing paradise in the Epistle can be interpreted as an experience of a symbolic ascent to

the contemplation of paradise based on the theological and natural-philosophical tools of ancient Russian culture.

Ключевые слова: Василий Новгородский, Федор Тверской, трактат «О рае», религиозная полемика, древнерусская литература, средневековые трактаты, плоскостно-комарная космология, антиохийская традиция, переводные трактаты.

Key words: Vasily Novgorodsky, Fyodor Tverskoy, treatise «On Paradise», religious polemics, Old Russian literature, medieval treatises, plane-mosquito cosmology, Antiochian tradition, translated treatises.

Свт. Василий является одним из известных политических и церковных деятелей средневекового Новгорода (1331–1352 гг.). Свт. Василию (Калике), архиепископу Великого Новгорода и Пскова († 3.07.1352), принадлежит послание Тверскому епископу святому Феодору II (Доброму) о рае, которое помещено под 1347 г. в ряде летописных сводов. Поводом к написанию сочинения явились сведения о наличии богословских споров в Твери, дошедшие до архиеп. Василия.

Сохранившиеся до наших дней списки Послания можно разделить на три типа: краткая, сокращенная и полная форма (по степени сохранности концовки). Древнейшая из летописей с «Посланием о рае» — Софийская I — возникла около середины XV столетия. Реконструируя богословско-космологические взгляды святого Василия и структуру полемической аргументации, необходимо учитывать, что изучение списков Послания «О рае» подвергалось редакторской правке: «Периодически Послание о рае подвергалось правке, которую можно назвать смысловой — когда правилась основная идея автора памятника. Чаще всего можно говорить о ее смягчении, затушевывании, или — о восстановлении, если правился текст, где идея о четком и однозначном противопоставлении ныне существующего земного и будущего мысленного рая была затушевана» [5, с. 21].

Суть спора заключалась в попытке ответить на вопрос о наличии или отсутствии того «земного» рая, который был создан для прародителей. Св. Василий, подчеркивая важность сохранять в среде епископата апостольскую традицию обмениваться посланиями по богословским вопросам, пишет: «Узнало смирение наше и весь святой священный собор, игумены и священнослужители, что учинилось у вас, в Твери, между вами, людьми Божиими, умышлением и советом дьявольским и лихих людей, — распря, как слышали мы, о честном рае; и провел я много дней в стремлении постигнуть истину в познании Божественного закона» [10].

Св. Феодор настаивал на том, что земного рая уже нет, существует лишь рай «мысленный». Свт. Василий, напротив, отстаивал противоположную точку зрения, ссылаясь в основном на апокрифические книги: «Книга Еноха», «Хождения Агапия в рай», «Слова о Макарии Римском»), а также на так называемые свидетельства «видоков» (по-русски — очевидцев) — тех новгородских моряков, которые обнаружили в «Дышучем море» (Баренцевом) локализацию загробных мучений, после чего якобы им удалось достичь «земного» рая, представляющего собой, с их слов, высокую гору с изображением на ней Деисуса [9, с. 200–203]. Автор послания акцентирует внимание адресата, что в Писании нет свидетельств того, что земной рай погиб.

Св. Василий показывает, что библейский текст не только не содержит прямых указаний об исчезновении земного рая, но и всем своим повествованием свидетельствует об обратном: так, для верных Царство Небесное было уготовано еще до создания мира и т. д. Помимо апокрифов и канонического текста Библии, автор стремится подкрепить свои суждения цитатами из святоотеческого наследия, а также ссылками на тексты из литургической традиции.

Примечателен также космологический параллелизм: по мысли св. Василия, если сохранились места мучений, о которых говорят очевидцы, то должно существовать и райское место.

Там находятся святые и Богородица. Пришествие Спасителя отъяло пламенное оружие, которое стерегло ворота Эдема (Быт. 3:24).

В анализе Послания необходимо учитывать церковно-политический контекст его появления: «Основной предмет спора — сохранился ли на земле рай, в котором жили Адам и Ева, — был отнюдь не схоластическим: проблема затрагивала основы средневекового христианского мировоззрения, и само возникновение спора было связано с волной антицерковного критицизма в Твери. Послание Василия — прямое вмешательство новгородского архиепископа в дела тверских „вольдумцев“» [10].

В. В. Мильков акцентирует внимание на том, что в древнерусской литературе были распространены следующие локализации рая: 1) географическая; 2) островная; 3) на границе феноменального с ноуменальным. По мнению автора, содержательно и с историко-генетической точки зрения в рассматриваемом сочинении очевидно влияние антиохийской богословско-космологической традиции: «„Послание“ Василия Калики и полемические статьи в защиту концепции земного рая выражали характерную для антиохийского богословия точку зрения, которая до древнерусского читателя доходила, в том числе, и в изложении Севериана Габальского» [8, с. 251].

Не последнее влияние на формирование богословского дискурса о рае и предпочтений его интерпретации оказывала распространенность «плоскостно-комарной космологии» («высоты комарные» — тонкое духовно-материальное естество неба [4, с. 8]), согласно которой рай находится в пределах дольней части мироздания, а говоря конкретнее, в недоступной окраинной его зоне. Также стоит отметить влияние космологических схем Козьмы Индикоплова и Феодорита Кирского на закрепление плоскостно-комарной интерпретации мироздания.

Основанные на легендарных и мифологических воззрениях, суждения святого Василия о земном рае совпадали с наивно-

«реалистическими» взглядами народных масс. С жанровой точки зрения этот оригинальный средневековый полемический памятник связан с жанром «видений» и «хождений».

Н. А. Федоровская показывает, что структура аргументации в Послании не является случайной, а подчиняется определенной, целенаправленно выстроенной последовательности, соответствующей традициями античной риторической теории: «Яркий ораторский тон, направленный на воздействие, убеждение противника, опровержение его аргументов, сближает «Послание» с классическими античными речами» [11, с. 56]. Святой Василий соблюдает иерархию расположения фактов по принципу их значимости, использует рекомендованный риторической традицией принцип усиления через упоминание свидетельств очевидцев.

Анализ трактата в контексте общецерковных тенденций XV в. помещает его в контекст варлаамо-паламитских дискуссий. Н. К. Голейзовский в этом отношении замечает, что «сочинение Василия Калики должно было восприниматься как еретический выпад против только что утвержденного церковью учения исихастов о божественной энергии, о возможности непосредственного созерцания мысленного рая» [1, с. 60].

Как подчеркивает А. И. Клибанов, в данном споре обнаруживается столкновение мистического и рационалистического мировоззрений [3, с. 138–149]. Чрезмерно духовное, нетелесное понимание рая отклонялось от ортодоксального понимания, сближаясь с неоднократно встречающимися в истории церковной культуры «гностическими» концепциями различных сект с нарочитым стремлением дематериализовать религиозную космологию. Так, свт. Василий погружает проблематику рая в более широкий контекст: «А то, что Христос сказал в Евангелии о втором пришествии, вы разве и это считаете существующим только в воображении (*досл.* — „и то ли мыслено сказаете“)?» [10].

Стоит вспомнить, что в христианской традиции имелись попытки аллегорического истолкования рая первозданного

(Ориген). В то же время здесь нельзя забывать и о проблеме согласования двух ортодоксальных традиций в понимании рая: его «экстериоризацию» и «интериоризацию» (отождествление с подлинным духовным состоянием человека облагодатствованного, находящегося в мистическом единстве с Богом и т. д.). Существовали попытки одновременного признания двух онтологических аспектов рая: прп. Никита Стифат считал, что существуют и видимый, и «внутренний» рай соответственно двум частям человеческой природы.

Святой Василий противопоставляет рай эсхатологический — духовный — нынешнему земному. Митр. Макарий (Булгаков) в этом отношении замечал, что автор Послания приводит мысль, противную учению Церкви, «которая исповедует, что Пресвятая Богородица, равно как и все святые Божии, и теперь находятся на небеси вместе с ангелами, т. е. в раю мысленном, духовном» [7, с. 254–255]. Митр. Макарий в целом характеризовал Послание как «странное».

Учитывая наивность космологических воззрений святого Василия, исследователь Г. А. Линчакова в то же время опровергает распространенное мнение о низком образовательном уровне автора Послания о рае и неканоничности его взглядов: «В круг чтения Василия Калики также действительно, судя по его Посланию о рае, входили и апокрифы — сочинения, не включенные церковью в разряд канонических. Многие из апокрифов, однако, были *разрешены* для свободного чтения» [6, с. 71]. Автор показывает, что в полемике с Федором Тверским свт. Василий пользовался значительным кругом сочинений исторического, богословского, церковно-исторического, космогонического и эсхатологического планов. В этом контексте нельзя забывать, что в сравнении с другими сочинениями древнерусского периода о поисках рая трактат святого Василия более реалистичен, жизненен и прост.

Полемика, содержащаяся в трактате, в очередной раз демонстрирует, что исторически христианская

мысль балансировала между крайностями сугубо материалистического понимания рая и его предельного «одухотворения», что может указывать на принципиальную невозможность предельно точного рационально-эмпирического описания рая, как и соотношения телесного и духовного начал (объективного пространственно-временного и субъектно-экзистенциального аспектов).

В этом контексте стоит заметить, что в определенной степени структура понимания «исторической динамики» рая в Послании соответствует основоположениям христианского богословия, согласно которым рай первозданный не тождественен эсхатологическому раю. Последний является исполнением и довершением замысла о рае первозданном, в котором Адам не смог реализовать свой духовный потенциал.

В. М. Кириллин, характеризуя трактат, отмечает в этом плане следующее: «„Рай земной“ — альфа, а „рай мысленный“ — омега промысла Божия о мире и человеке. Неверие в то и другое, по Василию, превращается, в сущности, в отказ от всего библейского и церковного предания, в отказ от вероисповедных основ Церкви» [2].

Итак, Послание о рае является не только характерным явлением древнерусской литературы: оно является органической частью общей для многовековой церковной богословской традиции проблематики: 1) сложности «срединной» интерпретации рая между крайностями грубо-осязательного материализма и антиматериалистической установки; 2) затруднений, связанных с попытками согласовать тенденции к экстериоризации и интериоризации рая (дискурс «места» и «состояния»); 3) полемики между исихастами и их противниками об онтологии духовного созерцания, интерпретации рая в духовно-световых категориях; 4) акцентировки на необходимость опытного постижения рая на уровне личного переживания; 5) сложностей как таковых в описании первозданного рая и рая эсхатологического, характерных для церковной святоотеческой традиции.

Очевидно, что изучение сочинения св. Василия о рае необходимо рассматривать не только в контексте средневековой русской литературы и культуры, но в более масштабной ретроспективе. Спор о рае в представленном сочинении является органичной частью истории формирования христианской космологии и эсхатологии, а также истории влияния апокрифической литературы на ортодоксальную традицию.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Голейзовский Н. К.* «Послание о рае» и русско-византийские отношения в середине XIV века // Вестник университета Дмитрия Пожарского. 2018. № 1 (9). С. 21–66.
2. *Кириллин В. М.* Послание Василия Калики о рае. URL: https://eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_57122
3. *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 138–149.
4. Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. Часть 11. Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций / Изд. подг. В. В. Мильков. С. М. Полянский. СПб.: ИД «МірМ. 2009. С. 8.
5. *Лончакова Г. А.* Легенда о земном рае // Библиосфера. 2011. №1. С. 19–26.
6. *Лончакова Г. А.* О круге чтения новгородского писателя архиепископа Василия Калики (XIV в.) // Библиосфера. 2007. № 4. С. 67–71.
7. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. III. М., 1996. 702 с.
8. *Мильков В. В.* Концепт земного рая в памятниках древнерусской письменности // Христианское чтение. 2016. №6. С. 241–276.
9. *Печников М. В.* Василий Калика // Православная энциклопедия. Т. 7. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2004. С. 200–203.
10. Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о

рае / Подгот. текста, пер. и комм. Н. С. Демковой // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4972.

11. Федоровская Н. А. Риторические традиции аргументации в «Послании о рае» Василия Калики // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2013. № 1 (76). С. 56–59.

ИСТОРИЯ

УДК 908

Иерей Павел Арцабович
магистр теологии,
аспирант кафедры Церковной истории
Московской духовной академии
e-mail: pavelartsabovitch@yandex.ru

Priest Pavel Artsabovich
master of Theology,
postgraduate student of the
Department of Church
History Moscow Theological Academy
e-mail: pavelartsabovitch@yandex.ru

РЕАКЦИЯ ЕПАРХИАЛЬНОГО РУКОВОДСТВА ОРЛОВСКОЙ ЕПАРХИИ НА ФЕВРАЛЬСКИЙ ПЕРЕВОРОТ 1917 ГОДА

THE REACTION OF THE DIOCESAN LEADERSHIP OF THE ORYOL DIOCESE TO THE FEBRUARY REVOLUTION OF 1917

Аннотация. В статье проводится анализ отношения епархиального руководства Орловской епархии в лице правящего архиерея Орловской епархии епископа Макария (Гневушева) и викарного епископа Павла (Вильковского) к Февральскому перевороту 1917 года. Исследование, основанное на материалах архивов и газетных публикаций, приходит к выводу о том, что Февральская революция была воспринята архиереями скорее отрицательно, хотя никаких заявлений в поддержку монархии ими сделано не было.

Abstract. The article analyzes the attitude of the diocesan

leadership of the Oryol diocese, represented by the ruling bishop of the Oryol diocese, Bishop Makariy (Gnevushev) and the suffragan Bishop Pavel (Vilkovsky), to the February Revolution of 1917. A study based on materials from archives and newspaper publications comes to the conclusion that the February Revolution was perceived rather negatively by the bishops, although they did not make any statements in support of the monarchy.

Ключевые слова: Орловская епархия, Февральская революция, Великая Российская революция, Русская Православная Церковь, епископ Макарий (Гневушев).

Key words: Oryol diocese, February Revolution, Great Russian Revolution, Russian Orthodox Church, Bishop Macarius (Gnevushev).

В последние годы отечественные историки все чаще обращают внимание на события, произошедшие в России более ста лет назад. Такой интерес, без сомнения, вызван в том числе 100-летним юбилеем Февральской революции. Не остались в стороне от исследователей и процессы, происходившие в мартовские дни 1917 года в Русской Церкви и, в частности, Орловской епархии. Вышедшая в 2008 году монография питерского историка Павла Рогозного «Церковная революция 1917 года. (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции)» стала одной из первых работ, посвященной тематике положения Церкви во время Февральской революции [23]. Хотя Орловской епархии в данной монографии посвящена отдельная глава, февральские дни 1917 года в ней освящены недостаточно подробно. Статьи вашего покорного слуги «Орловско-Севская епархия в период Февральской революции» и «Восприятие приходским духовенством Орловской епархии Февральской революции 1917 года» вышедшие в 2017 и 2019 гг. соответственно, в связи с открывшимися источниками требуют доработки и уточнения и во многом пересмотра ранее сделанных выводов [1, 2].

Прибытие на Орловскую кафедру епископа Макария (Гневушева)

Февральский переворот застал на Орловской кафедре епископа Макария (Гневушева). В политических и церковных кругах владыка Макарий был известен, прежде всего, своим участием в правомонархическом движении. В 1907 году, еще до принятия монашества и священного сана, он был активным участником съезда монархических партий в Москве. В этом же году был избран председателем Киевского отделения Союза русского народа. В 1907 году будущий епископ овдовел и уже в 1908 году принял монашеский постриг и священный сан. В 1909 году он переводится в Москву и назначается настоятелем Московского Новоспасского монастыря. По замечанию историка Каиля М. В.: «...в Москве он сблизился с председателем Русского монархического союза Иоанном Восторговым и стал его ближайшим соратником» [8, с. 144]. Это знакомство во многом определит дальнейшую судьбу владыки Макария. Со временем архимандрит Макарий отходит от политической деятельности и сосредотачивается исключительно на церковных вопросах. В 1914 году архимандрит Макарий рукоположен во епископа Балахнинского, викария Нижегородской епархии. Почти через три года, 28 января 1917 года, епископ Макарий назначается на Орловскую кафедру [4, с. 33]. Таким образом, владыка Макарий становится правящим архиереем.

Орловское духовенство и орловская паства совершенно ничего не знали о владыке Макарии как о церковном деятеле. Как отмечал орловский священник Николай Беляев: «...новый епископ был известен Орлу только по газетам и только как правый политический деятель, но совершенно неизвестен был как деятель церковный, как пастырь. Вот поэтому и трепетали, предполагая, что епископ займется больше и даже, может быть исключительно деятельностью политической и поведет с собой на этот путь духовенство» [3, с. 3]. Такие опасения имели под собой основания. За 20 дней до прибытия

в Орел, 5 февраля 1917 года во время проповеди в одном из храмов Нижнего Новгорода владыка Макарий произнес речь, в которой призывал к неукоснительному подчинению существующему на тот момент строю: «...спешите, друзья, объединиться для охраны и укрепления того государственного строя, который веками у нас создан, который веками оправдан, который именно теперь крепок должен быть… Стойте же, друзья, непреоборимой стеной вокруг царского престола… Не забудем, что все важнейшие блага даны русскому народу с высоты этого престола» [20, с. 3].

В Орел епископ Макарий прибыл 25 февраля, когда в Петрограде уже вовсю бушевали беспорядки. На вокзале владыку встречали высшие должностные лица Орловской губернии и статусное орловское духовенство [12, с. 158].

Орел встречал нового архиерея колокольным звоном со всех городских церквей. С вокзала владыка Макарий проследовал в Кафедральный собор, где его ожидали: викарный епископ Павел (Вильковский) и городское духовенство города Орла. От себя и от имени духовенства к епископу Макарию обратился Преосвященный Павел, который отметил, что «с торжеством и радостью встречает тебя Богом данная тебе Орловская паства и мы, смиренные служители Господни, будущие соработники твои здесь, на ниве Христовой» [12, с. 159].

Епископ Павел отметил, что владыка Макарий известен многим как преданный Церкви и трону святитель: «...радует нас твой боголюбезный образ, уже довольно повсюду знаемый *и* почитаемый многими и многими русскими людьми. Образ верного стоятеля и борца за исконные начала святорусской жизни, мужественного и убежденного глашатая и признанного вождя той истинной общественности, того единения разумных сил страны, которое стремится найти себе опору в коренных устоях бытия и жизни нашего отечества, опору — в единой истинной вере Христовой, исповедуемой Православною Церковью, в единой власти Царя, как власти Божьего Помазанника в едином господстве и державном праве

народа русского, как народа — строителя царства, хранителя веры и благочестия и защитника, надежнейшего защитника Престола и Родины» [12, с. 159].

Взяв ответное слово, владыка Макарий произнес речь, разительно отличавшуюся от произнесенной им 5 февраля. Преосвященный отметил: «Господь призвал меня на служение пастве Орловской земли в одно из самых тяжелых и опасных времен в исторической жизни русского народа» [12, с. 146]. Епископ подчеркнул, что русский народ ведет сейчас самую сложную и кровопролитную войну в своей истории. Что все силы народные направлены на помощь фронту, на достижение победы. Вследствие перенапряжения сил государства неизбежны, по мнению Владыки, разного рода трудности и осложнения. Владыка заметил, что помимо объективных сложностей, вызванных войной, существуют и искусственные трудности, специально раздуваемые определенными силами для получения сиюминутных политических выгод [12, с. 146–147].

По сути, данный отрывок является чуть ли не единственным во всей речи епископа Макария, посвященным текущему политическому моменту. Содержание его крайне сглажено — никаких конкретных обвинений в адрес политических партий, а тем более политиков владыка не выдвигает. Тем более нет в его речи и никаких заявлений в поддержку монархии. Через речь владыки красной нитью проходит призыв оставить распри в тяжелое для страны военное время и наконец обратиться к покаянию. Окончил же свою речь владыка призывом к миру и любви [12, с. 157–158]. Священник Николай Беляев вспоминал, что речь епископа Макарий произвела на него самое благоприятное впечатление [3, с. 4].

Свою первую Литургию на Орловской земле владыка Макарий совершил 26 февраля, в воскресенье. На Литургии, по замечанию газеты Орловская мысль: «присутствовало множество молящихся» [9, с. 4]. Также, по замечанию корреспондента, «Владыка произнес по поводу тяжести и

остроты переживаемых событий речь настолько сильную и проникновенную, что многие из присутствующих плакали» [9, с. 4]. Можно предположить, что владыка повторил свою речь от 25 февраля, но теперь уже для более широкой аудитории.

1 марта владыка Макарий в кафедральном соборе совершил панихиду по убиенному в этот день в 1881 году императору Александру II. По окончании панихиды Преосвященный произнес проповедь, в которой никаких заявлений по текущему положению дел в стране произнесено не было [19, с. 3]. Почему владыка Макарий не высказал свою поддержку монархии и не призвал на защиту государственного строя? По той же самой причине, по которой не высказались в защиту монархии ни Синод, ни практически ни один архиерей Русской Церкви — недостаток информации и ожидание воли государя императора. По той же самой причине, в защиту монархии не высказался и Орловский губернатор граф Гендриков, вплоть до своей отставки занимавшийся своими непосредственными обязанностями, благо в Орле никаких волнений и беспорядков, подобно петроградским, не наблюдалось.

Реакция Орловского епископа на отречение Николая II

Как известно, государь император Николай II отрекся от престола 2 марта 1917 года. 3 марта, в день отречения от престола великого князя Михаила Александровича, «в Орел пришло известие об отречении Императора Николая II и о сформировании нового Правительства» [5, л. 23 об.]. В городе членами Городской думы был образован Комитет общественной безопасности, «к которому представители старой власти стекались для изъявления своего присоединения к новому правительству» [5, л. 23 об.]. В 11 часов утра того же дня орловский губернатор Гендриков собрал у себя епископа Макария и представителей гражданских ведомств губернии. На собрании губернатор зачитал телеграмму об отречении императора и предложил собравшимся присоединиться к новой власти [5, л. 23 об.]. 4 или 5 марта, уже после окончательного

установления власти Временного правительства, епископ Макарий посылает телеграмму в Синод: «Ввиду манифеста, прошу указаний относительно богослужений» [24, с. 243]. В эти же дни, совпавшие с субботой и воскресеньем, владыка Макарий, совершал уставные богослужения. Никаких заявлений, относительно совершившегося им сделано не было.

7 марта, на страницах «Орловского вестника», за подписью епископа Макария, выходит обращение «К православным пастырям и всем учреждениям Орловской епархии», в котором епископ просит «приложить все средства к поддержанию мира, спокойствия, дабы утверждающийся новый строй государственной жизни вошел в жизнь народную безболезненно и без страданий» [15, с. 1]. Таким образом, епископ Макарий официально признал факт окончательного утверждения февралистской власти, хотя и не высказал ей поддержку.

Владыка все же понимал необходимость налаживания связей с новой властью. По его распоряжению, 7 марта состоялось собрание орловского духовенства под председательством епископа Павла. На собрании были проведены выборы представителей духовенства в Комитет общественной безопасности [16, с. 3]. Можно предположить, что эти распоряжения были сделаны епископом Макарием заранее, поскольку 6 марта владыка заболевает. Болезнь преосвященного Макария вызывает множество догадок и разнообразных версий. Какого рода была эта болезнь? Простуда ли это или нервный срыв? Или просто под видом болезни владыка решил отстраниться от епархиальных дел? Сам владыка Макарий в рапорте Святейшему Синоду писал, что заболел воспалением легких вследствие служения 5 марта великой вечерни [21, л. 2–2 об.]. Но с уверенностью можно сказать лишь о том, что события 2-3 марта не прошли для владыки мимо — для него произошло крушение целого мира, крушение строя, искренней защитой которого он занимался всю сознательную жизнь. К тому же 5 или 6 марта по постановлению Орловского комитета общественной безопасности был

арестован председатель Орловского отделения Союза русского народа Яков Афанасьевич Померанцев. По замечанию газеты Орловский вестник: «Знамя орловских союзников перенесено вместе с архивом этой милой организации в Городскую думу, где заседает комитет. Сам Померанцев водворен в тюрьму» [15, с. 3]. Безусловно, и этот факт мог окончательно подкосить и так уже не очень здорового епископа.

Бремя руководства Орловской епархией было возложено на епископа Елецкого Павла, викария Орловской епархии. Владыке Павлу предстояло принять участие в так называемом «Празднике Свободы», запланированном на субботу, 10 марта. В этот день орловское городское духовенство во главе с епископом Павлом совершило крестный ход из Кафедрального собора до соборной площади. На площади духовенством был совершен молебен «по случаю дарования Благоверным Временным Правительством свобод гражданам Российской империи» [13, с. 249]. Закончился же праздник провозглашением многолетия «Богохранимой Державе Российской и Благоверному Временному Правительству ея и христолюбивому воинству, а также провозглашена была вечная память всем павшим за свободу» [13, с. 249].

На плечи епископа Павла также была возложена обязанность, согласно распоряжению Синода, прочитать по окончании богослужения, 12 марта, в воскресенье, два акта: об отречении Николая II от престола и об отказе великого князя Михаила Александровича от восприятия Верховной Власти. После прочтения актов об отречении, согласно епархиальной прессе: им был совершен молебен об утишении страстей с подобающим многолетием» [13, с. 249]. Как мы видим, никаких восторженных речей в адрес новой власти владыка Павел не произносил. Как и епископ Макарий, преосвященный Павел просто признал свершившийся факт смены государственной власти.

Восприятие Февральской революции духовенством Орловской епархии

Часть рядового орловского духовенства проявила себя более активно, нежели епископат. 4 марта, в 12 часов дня, воспитанники местной духовной семинарии явились в Комитет общественной безопасности с выражением своей солидарности с восставшим народом и с предложением своих услуг комитету [14, с. 3].

5 марта, на первой полосе газеты Орловский вестник, выходит «Открытое письмо Орловскому духовенству» за подписью священника села Лебядки Орловского уезда Алексея Емельянова. Письмо начинается с воспоминаний о революционных событиях 1905 года, когда по слову священника: «...мы, духовенство, совершили роковую ошибку, став на защиту не младших братьев наших, слабых и приниженных, а на поддержку правившей власти, — сильных князей мира сего». Священник объясняет это не только трусостью духовенства, но и «нашим вековым принижением и бесправностью» [14, с. 1]. Старый строй, который священники вынужденно поддержали во время первой революции, по мнению отца Алексея, уже тогда изжил себя: «мы не разглядели, что еще тогда перед нами был труп» [14, с. 1]. Священник настаивал, что теперь же, в новых условиях, когда царская власть пала, каждый священник должен выразить свою оценку произошедшим событиям и не оставаться в стороне: «Неужели мы, — восклицал священник, — и в этот страшный час испытания нашей веры и совести не поспешим встать на сторону народа — страдальца, на сторону тех младших братьев Христа, которые возрождаются теперь для новой, лучшей жизни? Да не будет того! Мы не смеем быть простыми зрителями начала устроения царства любви, царства правды и справедливости для всех братьев наших по человечеству, живущих по лицу родной земли нашей, без различия их религии и национальности» [14, с. 1].

Злая ирония этого письма заключалась в том, что его автор до недавнего времени был активным членом Союза русского

народа и принимал непосредственное участие в поддержке «князей мира сего». Еще будучи в сане диакона, в 1907 году он, как и будущий епископ Макарий, участвовал в съезде монархических организаций в Москве. В 1908 году, в речи адресованной тогдашнему епископу Орловскому Серафиму (Чичагову) (к слову, тоже монархисту, горячо поддержавшему Февральскую революцию), по поводу его перевода на Кишиневскую кафедру, диакон Крестовоздвиженской церкви города Орла Алексей Емельянов отмечал, что «на новом месте служения вашего вы, Владыка, несомненно, встретите много искренних людей, которым, как и нам, дороги еще заветы седой нашей старины, дорога святая, православная Вера, драгоценно самодержавие Русских Царей, воплощающее в себе для нашего народа идеал высшей человеческой правды и справедливости» [11, с. 1020].

Священник Емельянов не был одинок в своем стремлении поддержать новую власть. Газета «Орловский вестник» отмечала, что «5 марта в Болховском соборе была отслужена панихида по павшим борцам за свободу» [17, с. 4]. Также газета через несколько дней писала, что в Болховском уезде «сельские батюшки, не ожидая синодального распоряжения, во многих церквях объявили своим прихожанам о крушении отжившего старого строя, прочитали манифесты об отречении Николая II и Михаила Александровича, поздравили своих прихожан с воссиявшей новой зарей света, прося последних не быть гасителями этого света, соблюдая тишину и порядок общественной жизни» [18, с. 4].

На заседании Елецкого Чрезвычайного Земского собрания 9 марта 1917 года выступил диакон церкви Казанской иконы Божией матери села Воронец. Фамилия и имя клирика, к сожалению, не известны. В наполненной пафосом речи, обращаясь «к гражданам земли русской», диакон отмечал, что: «...в великое время мы живем, заря свободы воссияла над необъятной ширью и простором нашей дорогой родины, сердца всех трепещут и преисполнены радостью, что

наконец пал жестокий неумолимо-кровожадный деспотизм. Положен конец вакханалии бесправия, безответственности и издевательства над человеческой личностью. Многовековые оковы, наложенные на русского великана, лопнули. Лопнули под невероятным натиском сверхчеловеческих усилий, и наша задача, граждане, не потерять так дорого купленную свободу: нам нужно забыть свои домашние распри — мы их разберем потом. Сейчас же я призываю вас к глубокому единению для дружной совместной работы, будем работать из всех сил, будем всеми силами поддерживать Временное правительство. Оно достойно того — оно свергло прежний, глубоко ненавистный для всех режим» [7, л. 36 об.]. На заседании Мценской Городской думы 4 марта новые власти постановили просить «местное духовенство обратиться к народу относиться к новому правительству с доверием, соблюдать должный порядок и тишину с разъяснением важности происшедших событий…» [6, л. 13 об.].

Духовенство 1-го благочиннического округа Орловского уезда «на собрании 13 марта постановило признать Временное правительство, охотно подчиниться ему» [21, л. 41 об.]. Газета «Орловский вестник» писала, что «сначала крестьяне отнеслись недоверчиво к известиям, поступившим из столицы, но, когда услышали компетентный голос своего священника, что старый строй рушился, оковы деспотизма пали, те люди, к которым крестьяне никогда доверия не питали, арестованы, недоверие их рассеялось как дым» [18, с. 4].

К сожалению, достоверных сведений о духовенстве, поддержавшем падающую монархию, не сохранилось. Трубчевский большевик Матвеев в своих воспоминаниях писал о том, что, когда в Трубчевск пришло известие о смене государственного строя, священник одной из церквей «с сожалением сообщил о свержении супостатами государя Николая Александровича» [22, с. 233]. Данный отрывок является единственным упоминанием о духовенстве, не принявшем новое правительство, однако тенденциозность автора

заставляет сомневаться в достоверности описанных событий. По всей видимости, основная масса священнослужителей последовала примеру епархиального начальства и тихо приняло совершившийся факт. Как писал в своем дневнике анонимный орловский священник: «3 марта 1917 года. Получилось известие о перевороте. Почему-то припомнилось выражение Достоевского, — кто теряет своих богов, тот теряет все» [10, с. 410].

Выводы

Февральская революция была воспринята епархиальным руководством Орловской епархии крайне пассивно. Вплоть до 7 марта, в течение 12 дней своего пребывания на Орловской кафедре, правящий архиерей не сделал абсолютно никаких заявлений ни в поддержку монархии, ни в поддержку Временного правительства. Учитывая политическую деятельность владыки Макария перед принятием монашества и его речь, произнесенную 5 февраля 1917 года, можно лишь косвенно судить о том, что крушение монархии для владыки Макария стало в некоторой степени шоком, следствием которого стала болезнь Преосвященного. Викарный епископ Павел (Вильковский), безусловно, человек монархических взглядов, также принял свершившийся факт смены государственной власти.

Рядовое духовенство в своей массе просто последовало примеру своего епископата и восприняло Февральскую революцию спокойно и без энтузиазма. Часть наиболее активного духовенства, наоборот, горячо поддержало смену государственного строя. Именно такие священнослужители и сыграют определяющую роль в событиях, которые будут происходить в Орловской епархии на протяжении всего 1917 года.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Арцабович П. С.* Восприятие приходским духовенством

Орловской епархии Февральской революции 1917 г. // Шаг в историческую науку: материалы XIX всероссийской научно-практической конференции молодых ученых, Екатеринбург, 26 апреля 2019 года. Екатеринбург: Уральский государственный педагогический университет. 2019. С. 208–210.

2. Арцабович П. С. Орловско-Севская епархия в период Февральской революции // Булгаковские чтения. 2017. № 11. С. 223–230.

3. Беляев Н., свящ. Временное управление Орловской епархией епископа Серафима (Остроумова). Его избрание и первые месяцы правления по избрании. (Очерк из истории наших дней). Курск: 1918.

4. Высочайшие повеления // Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1917. № 6.

5. ГАОО. Ф. Р-81. Орловский губернский комиссар Временного правительства. Оп. 1. Д. 16.

6. ГАОО. Орловский губернский комиссар Временного правительства. Ф. Р-81. Оп.1. Д. 18.

7. ГАОО. Ф. Р-81. Орловский губернский комиссар Временного правительства. Оп.1. Д. 23.

8. Каиль М. В. Епископ Макарий (Гневушев): судьба архипастыря в эпоху революций // Вопросы истории. 2014. № 9. С. 143–150.

9. Орловская мысль. 1917. № 8.

10. Орловские епархиальные ведомости. 1918. № 16.

11. Орловские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1908. № 42.

12. Орловские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1917. № 9–10.

13. Орловские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1917. № 12–14.

14. Орловский вестник. 1917. № 51.

15. Орловский вестник. 1917. № 52.

16. Орловский вестник. 1917. № 53.

17. Орловский вестник. 1917. № 56.
18. Орловский вестник. 1917. № 61.
19. Орловский вестник. 1917. № 80.
20. Орловский вестник. 1917. № 81.
21. РГИА. Ф.796. Канцелярия Синода. Оп. 204. Д.113.
22. Революционные события в Трубчевске в 1917–1918 годах // Октябрь на Брянщине. Сборник документов и воспоминаний. Брянский рабочий. Брянск: 1957.
23. Рогозный П. Г. Церковная революция 1917 года. Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). Спб.: Лики России, 2008.
24. Телеграмма Св. Синоду епископа Орловского и Севского Макария (Гневушева) // Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви). Сост., автор предис. и комм. М.А. Бабкин. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Индрик, 2008. С. 243.

УДК 271.2

Бартенев Г. В.
аспирант кафедры общей и русской церковной
истории и канонического права ПСТГУ
(Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет)
e-mail: gbartenev@bk.ru
ORCID: 0000-0002-1269-1342

Grigory Bartenev
Graduate Student, Department of World History,
Russian History and Canon Law,
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
e-mail: gbartenev@bk.ru
ORCID: 0000-0002-1269-1342

СЛУЖЕНИЕ АРХИЕПИСКОПА ФИЛИППА (СТАВИЦКОГО) В ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

THE MINISTRY OF ARCHBISHOP PHILIP (STAVITSKY) IN THE PRE-REVOLUTIONARY PERIOD

Аннотация. В статье рассматривается служение архиепископа Филиппа (Ставицкого) в бытность его иеромонахом с момента окончания им Московской духовной академии в 1910 году и до начала его епископского служения в послереволюционной России. На материалах опубликованных работ архиепископа Филиппа проиллюстрирована эволюция его богословских и политических взглядов. На примере журнала «Свет Печерский» продемонстрирована издательская деятельность иеромонаха Филиппа. По статьям и заметкам, опубликованным в епархиальных ведомостях, реконструирована миссионерская деятельность иеромонаха Филиппа в Черниговской и Киевской епархиях. Отражено участие архимандрита Филип-

па в Первой мировой войне на посту благочинного госпиталей г. Могилева. Описана деятельность архимандрита Филиппа на должности ректора духовной семинарии в Нью-Йорке и архиерейское служение на Аляске. В статье показано влияние известных церковных деятелей начала XX века на мировоззрение иеромонаха Филиппа.

Abstract. The article is devoted to the service of archbishop Philip (Stavitsky) when he was a hieromonk, from the moment he graduated from the Moscow Theological Academy in 1910 and until the beginning of his episcopal service in post-revolutionary Russia. The evolution of his theological and political views is illustrated using materials from the published works of archbishop Philip. Using the example of the magazine «Svet Pechersky», the publishing activity of hieromonk Philip is demonstrated. Based on articles and notes published in diocesan bulletins, the missionary activity of hieromonk Philip in the Chernigov and Kyiv dioceses was reconstructed. The participation of archimandrite Philip in the First World War as dean of hospitals in Mogilev is reflected. The activities of Archimandrite Philip as rector of a theological seminary in New York and his episcopal service in Alaska are described. The article shows the influence of famous church figures of the early twentieth century on the worldview of hieromonk Philip.

Ключевые слова: архиепископ Филипп (Ставицкий), Черниговская епархия, Киевская епархия, журнал «Свет Печерский».

Key words: Archbishop Philip (Stavitsky), Chernigov diocese, Kiev diocese, «Svet Pechersky» magazine.

Анализ деятельности архиепископа Филиппа (Ставицкого) в современной литературе имеет фрагментарный характер. В Астрахани вышло уже третье издание монографии «Светильник веры» иеромонаха Николая (Павлова), вышедшее с подзаголовком «Жития Филиппа архиепископа Астраханского, Сталинградского и Саратовского», в котором наиболее

подробно рассмотрена деятельность архиерея, управлявшего Астраханской епархией, включавшей к 1949 году все Нижнее Поволжье [23]. Служение на Смоленской кафедре во время компании по изъятию церковных ценностей подробно рассмотрено в исследованиях протоиерея Георгия Урбановича [32] и М. В. Каиля [16]. В монографиях митрополита Климента (Капалина) описано служение архиепископа Филиппа в Америке и на Аляске [18], [19].

При этом в литературе крайне мало упоминаний о наиболее плодотворном периоде богословской, литературной и издательской деятельности, тогда еще иеромонаха Филиппа, начавшегося в стенах Московской духовной академии и закончившегося возвращением архиерея в революционную Москву. Одно из редких упоминаний об этом периоде имеется в статье М. В. Каиля «Архиепископ Филипп (Ставицкий): биография и память о православном лидере в истории Церкви XX века», в которой автор упрекает Церковь в «отсутствии стремления к познанию подлинной картины прошлого» [15, с. 218].

Утверждая, что «многие особенности судьбы архиепископа Филиппа слагают коллективный портрет русского епископата первой половины XX века», автор попытался дать полную биографию архиерея в формате одной статьи, что не позволило ему достаточно полно исследовать и представить имеющиеся источники, что в свою очередь привело к ряду досадных неточностей. Например, автор утверждает, что получение будущим архиереем образования в академии оказалось возможным благодаря усилиям его отца, «относящегося к привилегированному слою духовенства протоиерею Стефану» [15, с. 205]. На самом деле будущий архиерей родился младшим ребенком в многодетной семье бедного диакона, ставшего иереем далекого сельского прихода лишь в последние 3 года своей нелегкой жизни и умершего, когда его сыну было всего 13 лет [1, с. 84–87].

Данная статья восполняет пробел в биографии архиепископа Филиппа (Ставицкого), связанный с его служением в

предреволюционной России. С помощью биографического метода исследованы материалы, включающие в себя: периодические церковные издания тех епархий, в которых служил архиепископ Филипп, его публикации, вышедшие отдельными книгами, а также журнал «Свет Печерский», издававшийся и редактировавшийся иеромонахом Филиппом.

Свой монашеский путь служения Богу, Церкви и людям архиепископ Филипп (Ставицкий) выбрал в Московской духовной академии. То, что этот выбор был обдуманным, подтверждал программный текст, опубликованный тогда еще иеродиаконом Филиппом в виде некролога, написанного на смерть Полиевкта Назаркевича, товарища по учебе, по проповедническому кружку и по Пастырско-Просветительному братству.

В этом тексте иеродиакон Филипп (Ставицкий) высказал свои мысли и идеи об отношении к Церкви, монашеству и миру. Он изложил свои взгляды о неприятии украинского национализма, с которым он столкнулся в стенах Волынской семинарии, о тупике обуржуазившейся части интеллигенции и духовенства, который он увидел в Москве, о бесполезности социальных реформ для спасения души, за которые в стенах МДА боролось «общественное течение последних лет, которое назвали почему-то „освободительным“». [38, с. 6–7]. Противоположным смыслом к удовлетворению сытой, буржуазной жизнью или жизнью в сытом равенстве, автор назвал христианский путь нравственного самоусовершенствования для достижения богоподобия.

В этом же тексте иеродиакон Филипп высказал свое отношение к идеям реформирования и обновления Церкви: «До второго курса академии он <Назаркевич> тоже держался того ходячего мнения, что-де православная наша церковь представляет теперь из себя совершенно одряхлевший организм, нуждающийся в самой радикальной реформе, и что эта реформа, это возрождение может быть совершено не собором иерархов православной церкви, с их „ортодоксальным“ направлением,

а людьми „с живой богословской мыслью“. Очень скоро, конечно, он убедился, что эти люди, которые так горячо везде и всегда твердят о разложении нашей православной церкви, на самом деле ничего общего с нею по духу и настроению никогда не имели и не имеют, и если говорят о преобразованиях и улучшениях, то не потому, чтобы они действительно очень желали их, а единственно потому, что всем этим только и можно теперь заинтересовать нашу мечущуюся публику и стяжать себе некоторую популярность» [38, с. 8].

Понятие «публика» иеродиакон Филипп часто использовал в своих текстах как оппозицию к понятию «православный русский народ». С детства живя в простоте и в непосредственной близости с народом, основным качеством простых русских людей автор считал знание того, «что жить на свете без Бога и правды Его нельзя и если бы на всей земле нигде не оказалось правды Божией, то наш мир уже давно провалился бы со всеми его культурными завоеваниями и величайшими изобретениями и открытиями». В случае же нравственного падения или даже преступления простой русский человек «никогда не станет оправдывать, но будет каяться и горько его оплакивать. Вот в этом то глубоком и постоянном сознании своей виновности пред Правдой Божией, в этом постоянном духе самоукорения и видно великую силу и мощь нашего русского народа. И в этом отношении русский простолюдин, гораздо просвещеннее не только нашей либеральной полуинтеллигентной части общества, но и любого из западноевропейских с их гордостью, самохвальством и надменностью» [38, с. 10].

Смыслом жизни в миру для молодого монаха стало служение этому народу, так как оно и есть «служение Святой Православной Церкви, ибо православная вера на Руси только и держится этими младенцами, которые не умеют отличать правой руки от левой и совершенно чужды высокоумия и гордости». Идеальной формой этого служения автор в данном тексте называл монашество, которое являлось «великой нравственной силой, для которой нет препятствий в достижении вечных идеалов

христианства, для которой не страшна никакая борьба, никакая злоба и ненависть людская, для которой „жизнь-Христос и смерть-прибретение“… Никем и никогда не было совершено в жизни таких крупных переворотов, как монашеством, но в то же время никого так не ненавидели и не преследовали, как монахов. И все-таки монашество было и продолжает быть могучим рычагом в жизни человечества». При этом наиболее важной и полезной иеродиакон Филипп видел деятельность монаха образованного [38, с. 11].

По окончании обучения в МДА иеромонах Филипп представил кандидатское сочинение объемом 212 страниц на тему «Учение прп. Симеона Нового Богослова о спасении» и, учитывая его искреннее желание церковного служения, эта тема имела для него в первую очередь практическое значение. Главным тезисом диссертации была неразрывная и необходимая связь пастырского и аскетического делания, этот посыл имел очень важное практическое значение во все годы жизни архиепископа Филиппа. В конце своего сочинения молодой монах, рассматривая пастырство как вершину христианского подвига, называл вершиной пастырства любовь к пасомым. Любовь, которая заставляет пастыря плакать о грехах своих чад, как о своих грехах, и радоваться о подвизающихся и стяжающих добродетели, как о своих добродетелях [48, с. 204–205].

Посыл, который иеромонах Филипп высказал на одной из первых своих проповедей, выйдя из стен академии на церковное служение, можно назвать пророческим: «И кто знает, братие, может быть и для нас с вами наступит время, когда придется не Словом Божиим доказывать истинность Христовой веры, а своею кровию. Кто знает, быть может, недалеко то время, когда истинных последователей Христовых будут гнать и преследовать, мучить и убивать. Но пока еще этого нет, пока православная вера только хулится, поносится и извращается еретиками и безбожниками» [44, с. 1–6].

Последующее служение иеромонаха Филиппа полностью соответствовало его желанию помогать простому народу в деле

спасения. Он служил епархиальным миссионером в Черниговской епархии с октября 1910 года, а с мая 1911 года до октября 1914 года в Киевской епархии, сначала миссионером Киевского, Радомысльского и Васильковского уездов [29, с. 17–18], а с 1913 года — епархиальным миссионером [24, с. 465]. О богословских взглядах иеромонаха Филиппа в этот период можно судить по его проповедям и поучениям, многие из которых публиковались в Черниговских епархиальных известиях и Киевских епархиальных ведомостях.

Отторгая, как было показано ранее, национализм, иеромонах Филипп тем не менее противополагал русский народ западному, но не по национальной или государственной принадлежности, а по конфессиональному признаку. Православный русский народ спасался в Церкви, а с Запада постоянно шли лжеучения. «Но никогда еще, кажется, царство сатаны не заявляло о себе так нагло, как в наше безбожное время, никогда еще не было столько лжеучений и лжеучителей, как теперь. Ныне что ни человек, то новое учение; все хотят учить и никому не хочется учиться; и чем бессмысленнее и глупее какое-либо учение, тем больше последователей оно имеет, тем с большей дерзостью и упорством оно проповедуется» [49, с. 1–7]. В слове в день празднования Казанской иконы Богоматери, сказанном в Успенской церкви г. Нежина, по случаю годового праздника Нежинских монархистов иеромонах Филипп противополагал древнюю Святую Русь современному обществу, веру и благочестие предков современному безбожию и лжеучительству, показывая тождество русского и православного в оппозиции к западному [40, с. 780–785].

Современными гадарянами иеромонах Филипп называл тех представителей общества, которые не хотели жить и общаться со Христом, чтобы не тревожить свою совесть и не менять уклад жизни. И для таких людей сразу находилось то, чем они заменяли Слово Божие. «Ту гниль и грязь, какая печатается в продажной, порнографической печати, читают с увлечением, все это смакуется и не сходит с уст... занимается всем этим

только ученое шарлатанство и говорится обо всем этом в тех жидовских, безграмотных книжонках, которые так усердно печатаются и распространяются нашими революционерами и безбожниками» [47, с. 803–809].

Наибольшее беспокойство у иеромонаха Филиппа вызывало состояние современной ему молодежи: «Чего требует, чего добивается и о чем более всего мечтает наше русское юношество? О свободе и притом самой полной и безграничной. Им ненавистно, им противно все, что говорит о подчинении и послушании старшим, об ограничении своей воли, „Подальше от родительского крова, подальше от начальства“ — вот девиз современной молодежи… Отчего среди современной молодежи так мало откровенности, сердечной простоты, мягкости, незлобия и великодушия? Оттого, что все это губится в вине и гнусном разврате» [46, с. 108–113]. Пьянство иеромонах Филипп считал отвратительным пороком и активно участвовал в церковной борьбе за трезвость. В Киевских епархиальных ведомостях упоминалось «о живом слове о пьянстве, произнесенном иеромонахом Филиппом» в проповедях и беседах на празднике трезвости 28 апреля 1913 года в Киеве, причем не только в храме [14, с. 530–533]. И на площади перед больницей и богадельней, но и на базаре в народных чайных [22, с. 554].

Борясь с сектантством, иеромонах Филипп вскрывал его причины, противопоставляя детскую простоту Закхея (и простого русского народа) горделивой и себялюбивой насмешливости западного мира и видимого сектантского благочестия: «Вот здесь-то и кроется причина того, почему еще вчерашние сыны Христовой Церкви сегодня так легко и спокойно становятся последователями или „свободных христиан“, или баптистов, или массонов, или толстовцев. Или каких-либо других клевретов сатаны, им же имя легион. Причина всего этого, конечно, не в чем ином, как в том, что хотя во всех этих нечестивых скопищах и строго преследуются некоторые мелкие пороки, но зато открывается широкий простор для развития самых гибельных страстей, каковы — себялюбие и гордыня» [43, с. 65–71].

Иеромонах Филипп сравнивал сектантов и протестантов с иконоборцами: «К чему, говорят все так называемые „духовные“, „свободные“, евангельские и многие другие, но только не истинно православные христиане, к чему, говорят они, все ваши кресты, поклоны, храмы и иконы. Бог есть дух и не нуждается в этом внешнем, плотском поклонении, Ему следует кланяться духом и истиною, то есть без всех тех обрядов и священнодействий, которыми вы так дорожите и хвалитесь». В ответ на это обвинение молодой миссионер отвечал от лица всей Церкви: «И если бы мы были в силах, если бы мы могли, то еще не такие храмы воздвигли бы Преславному Имени Твоему, еще большие колокола гремели бы о славе Твоей, все драгоценности мира мы собрали бы в храмы Твои и ими бы разукрасили лики Твои и угодников Твоих; мы собрали бы многочисленнейший хор и воспели бы Тебе такую дивную песнь, какой никогда еще не слышала земля с тех пор, как ангелы воспели „славу в вышних и на земле мир“; мы весь мир, всю поднебесную обратили бы на служение, славословие и поклонение Тебе, и оно то и было бы поклонением в духе и истине» [41, с. 1–14].

Возглавлял Черниговскую епархию во время служения в ней иеромонаха Филиппа епископ Нежинский и Черниговский Антоний (Соколов), который в это время вел жизнь затворника и отшельника, поэтому фактически иеромонах Филипп начал свое служение под руководством викарного епископа Иоасафа (Романова) и продолжил при епископе Василии (Богоявленском), который перед отъездом в Киев, в 1911 году был награжден набедренником [10, с. 295].

Определением Святейшего Синода от 10–20 мая 1911 года за № 3309, постановлено: уволив иеромонаха Филиппа от должности епархиального миссионера-проповедника Черниговской епархии, откомандировать его в распоряжение Преосвященного Митрополита Киевского для назначения на должность уездного миссионера и зачисления в состав братии Киево-Печерской Успенской Лавры [11, с. 436]. Там иеромонах

Филипп познакомился с монахом Антонием (Романовским), дружбу с которым он пронес через всю свою жизнь.

Служение иеромонаха Филиппа началось со знакомства с приходами уезда, за миссию в которых он отвечал, и с епископом Назарием (Блиновым), которое описано в «Обозрении преосвященным Назарием, епископом Черкасским, приходов Радомысльского уезда в сентябре 1911 года». В этом тексте иеромонах Филипп показал не только свой талант в жанре репортажа, но и свою любовь к миру как творению Божию: «Утром нельзя было налюбоваться восхитительным видом, открывавшимся из усадьбы священника, расположенной на высоком месте. Со стороны сада идет почти обрывом спуск к реке, за которой расстилается необозримая даль. Ранним утром, еще до восхода солнца, эта даль, покрытая осенним туманом, казалась каким-то безбрежным морем, сливавшимся с небесным сводом».

Иеромонах Филипп описывал поездку как внимательный, заинтересованный и в то же время критический наблюдатель, замечая множество деталей, в частности, качество церковного пения. Очень внимателен он был и к прихожанам и их настроению: «На следующий день, в воскресенье, Литургия архиерейским служением совершена была в соборном храме. Здесь уж, конечно, не столько народа было, сколько „публики“, которая, хотя и в уездном городишке, а все-таки собиралась на богослужение довольно лениво». Снова автор противополагал простой народ и «публику».

Участвуя в объезде, молодой иеромонах получал опыт, который пригодился ему в будущем: «Надо было видеть благоговение, умиление и духовную радость народа при встрече владыки при принятии благословения, чтобы убедиться, насколько важны в религиозном отношении архиерейские объезды. Не меньшее значение они имеют и для пастырей, а особенно при том сердечном, простом и истинно отеческом отношении, какое всюду видели пастыри со стороны преосвященного Назария. При таком отношении нежелательное средостение как-то

невольно падает, и священник видит в лице архиерея не грозного начальника, но архипастыря и милостивого отца» [42, с. 1121–1125, 1165–1168, 1212–1218].

Иеромонах Филипп принимал активное и инициативное участие во всех миссионерских мероприятиях Киевской епархии. Он участвовал в подготовке и проведении миссионерских съездов и курсов для духовенства, сослужил с архиереями Киевской епархии на миссионерских вечернях и произносил на них соответствующие поучения, публиковавшиеся в епархиальных ведомостях. За усердие 10 мая 1913 года иеромонах Филипп был награжден наперстным крестом [21, с. 341–342]. Однако больше всего молодой миссионер тяготел к непосредственному общению с народом Божиим. По инициативе иеромонаха Филиппа и при его непосредственном участии в Киевской епархии совершались многодневные крестные ходы.

С 16 по 24 мая 1913 года проходил крестный ход, организованный иеромонахом Филиппом, по Бердичевскому уезду. Главной святыней этого крестного хода была икона великомученицы Варвары, привезенная епархиальным миссионером из Киева [20, с. 741–744, 769–773, 794–797, 813–815]. Иеромонах Филипп считал эту икону одной из самых почитаемых православным народом святынь Киева. С этой же иконой спустя год, с 3 по 6 мая 1914 года, иеромонах Филипп провел еще один крестный ход по Васильковскому уезду [13, с. 742–744, 764–768]. Осенью того же года, со 2 по 5 октября, состоялось перенесение из Киева в село Литвиновку «иконы-благословения Государыни Императрицы Александры Феодоровны. Икона эта исходатайствована для села Литвиновки местным помещиком А. Г. Барковым, как благословение Ея Императорского Величества на окончание создающегося здесь, храма в увековечение памяти царствующего Дома Романовых» [30, с. 1038–1039].

На миссионерском съезде в г. Черкассах, проходившем с 18 по 22 июня 1912 года, иеромонах Филипп сделал два доклада «О спасении» и «О причинах распространения сектантства в

России вообще и в Киевской епархии в частности». В последнем он сформулировал свое видение причин распространения сектантства. Во-первых, это любовное, дружественное отношение на сектантских собраниях, во-вторых, проповедь о легких путях ко спасению: уверовал и спасешься. Чтение и пение у сектантов полностью доступно пониманию простолюдинов. Общее пение на сектантских собраниях оказывало громадное влияние на неофитов. Иеромонах Филипп отмечал и недостатки в православных приходах. Не везде и не всегда православное богослужение совершалось должным образом. Допускались иногда самые произвольные сокращения. Пастырство в большинстве было заменено требоисправлением. Не всегда и не везде проповедь отвечала на запросы верующей души [9, с.1039–1044]. В будущем архиепископ Филипп уделял огромное внимание к исправлению всех этих нестроений.

В 1913 году, с 22 по 29 июля, иеромонах Филипп организовал миссионерские пастырские курсы в Казатине. Руководил курсами преосвященный Иннокентий (Ястребов), епископ Каневский. Кроме организационных трудностей, связанных с весьма умеренным финансированием съезда (150 рублей на 10 дней и на 100 человек), с поисками места для общежития и подготовкой и печатанием конспектов для съезда, иеромонах Филипп участвовал в каждом ежедневном богослужении, выступая с поучением перед искушенной аудиторией, среди которой было множество гораздо более опытных священников. На курсах епархиальный миссионер провел беседу «О неверии как недуге современного общества», «О святом Кресте», «О поминовении усопших» и предложил свой обширный доклад «О Церкви Христовой, об учреждении и цели ея, о единстве и святости ея» [26, с. 861–864, 889–893, 914–917, 936–940, 963–965].

Через год с 15 по 23 мая 1914 года под председательством преосвященного Димитрия (Вербицкого), епископа Уманского, прошел миссионерский съезд-курс в местечке Городище. В обычный порядок проведения подобных съездов было внесено яркое дополнение, перед самым началом съезда иеромо-

нах Филипп на поезде привез из Киева самую почитаемую им святыню — икону великомученицы Варвары с частичкой ее мощей. Икону встретили и несли на плечах девушки и провожал огромный крестный ход из 10 тысяч верующих и 46 священников в облачениях. На съезде иеромонах Филипп сделал доклады «О деятельности епархиальной, уездной и церковно-приходской миссии Киевской епархии», «О различных видах проповеди: катехизической, апологетической и полемической», «О святом Кресте и иконах», «О внешнем богопочитании».

Представляют интерес руководства по миссионерской деятельности, рекомендованные иеромонахом Филиппом в своем докладе: прот. Г. Дьяченко — «Уроки и примеры христианской веры», прот. С. Остроумова — «Православное учение в изречениях и примерах», Высокопреосвященнейшего Митрополита Московского Макария (Невского) — «Простые речи о великих делах Божиих», Преосвященного епископа Никодима (Бокова) — «История нашего спасения во Христе Иисусе» и прот. И. Восторгова — «Слово здравое» [8, с. 690–696, 718–721].

Примером для иеромонаха Филиппа в миссионерской деятельности был архиепископ Антоний (Храповицкий). В Черниговских епархиальных известиях молодой миссионер сообщал о возможности приобретения антисектантских и миссионерских книжек «Доброе исповедание» и «Оружие правды», составленных под редакцией архиерея его родной Волыни [4, с. 879]. В Киеве иеромонах Филипп по благословению митрополита Флавиана и при его финансовой поддержке начал свою публицистическую деятельность в качестве автора, редактора, издателя и распространителя богословской литературы для простого народа.

Все три года служения в Киеве стали для иеромонаха Филиппа самыми плодотворными по количеству публикаций. За первый год служения в Киевской епархии иеромонах Филипп потрудился над изданием в Киево-Печерской Лавре трех миссионерских брошюр: 1) «Церковь и враги ея» (1911 г. 22

стр.); 2) «О поклонении Богу в духе и истине» (1911 г. 14 стр.), 3) «Христос Спаситель и Его святая Церковь» (1912 г. 53 стр.), и 18-ти миссионерских листков, под общим заглавием «Стойте в вере» (1 Кор. 16:13) [3, с. 695].

О темах, более всего волновавших молодого иеромонаха, можно судить по названиям этих листков: 1) «О Церкви Христовой»; 2) «Верую во единую святую, соборную и апостольскую Церковь»; 3) «Берегитесь, православные, лжеучителей»; 4) «Бодрствуйте, стойте в вере, будьте мужественны, тверды» (1 Кор. 16:13); 5) «Столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15); 6) «Братия, стойте и держите предания» (2 Фесс. 2:15); 7) «Стадо Христово и лютые волки»; 8) «Кто такой был Лев Толстой»; 9) «Твердо держитесь единой Церкви Христовой»; 10) «О прославлении святых и об открытии их мощей»; 11) «О почитании св. мощей»; 12) «Слово прп. Феодосия, игумена Печерского, к Киевскому князю Изяславу о вере христианской и латинской»; 13) «Слово о. Иоанна Кронштадтского в неделю Православия»; 14) «Святейший Патриарх Гермоген»; 15) «Святоотеческое предостережение от врагов Церкви»; 16) «Наставление о Церкви св. Иринея, епископа Лионского»; 17) «Важность и сила крестного знамения» (по учению св. отцов); 18) «О почитании св. икон» [2, с. 670]. Кроме всего прочего, даже по названиям можно судить о широте знаний выпускника МДА по истории Церкви.

Определяя для себя фронт борьбы за спасение народа Божия, иеромонах Филипп четко определял врагов Церкви Христовой в одноименном тексте, разделяя их на три типа: 1) атеисты, которые «с сатанинской злобой и враждой богохульствуют и поносят не только Церковь, но и самое дражайшее имя Христа Спасителя нашего. Им ненавистно и противно все, что говорит о Боге, о христианском подвиге, о будущей жизни, Страшном Суде и о воздаянии»; 2) «публика», которая «хотя и не имеет такой вражды к Церкви и считают себя даже христианами, но зато говорят и творят такое, что только скверняют то великое и святое имя, которым прикрываются; это христиане „на всякий

случай". Христианство этих людей заключается в том, что они несколько раз в год сходят в храм, да и то не к началу богослужения, а к концу, — празднуют христианские праздники, хотя и празднуют их совершенно по-язычески, и обращаются к Церкви, когда нужно или крестить, или венчать, или хоронить»; 3) лжеучители и сектанты — «наследники Лютера», обещающие легкое спасение [50, с. 11–13].

Иеромонах Филипп не только сам сочинял, редактировал и издавал листки и брошюры, но и участвовал в их распространении во время крестных ходов, миссионерских съездов и других мероприятий. О тиражах этой печатной продукции можно судить по сообщению Казатинского миссионерского съезда: «По долгу признательности, необходимо отметить щедрый дар Киево-Печерской Лавры Казатинскому миссионерскому съезду, а именно: Лаврой отпущено бесплатно съезду 35000 листков, 250 брошюр миссионера иеромонаха Филиппа: „Утверждение истины" и 1000 брошюр того же автора — „Евангельская истина"» [26, с. 963–965].

В 1913 году иеромонах Филипп начал редактировать церковно-народный журнал «Свет Печерский» объемом в 1 п. л., опубликовал книжки «Утверждение истины» на 155 страницах и «Евангельская истина. (Что должен знать каждый православный христианин)» на 22 страницах, а также 9 публикаций в жанре миссионерской беседы. За 1914 год в Киевских епархиальных ведомостях было опубликовано 5 проповедей и бесед, а также был подготовлен к изданию сборник трудов иеромонаха Филиппа «За Церковь Божию» на 192 страницах, одобренный цензором в сентябре 1914 года и изданный в 1915 году с указанием «первая часть». Сам иеромонах Филипп в предисловии писал, что это небольшая часть поучений за 4 года, но «потщимся предать тиснению и все остальное».

Об оценке труда иеромонаха Филиппа по изданию журнала «Свет Печерский» можно судить по тому, что, заслушав доклад иеромонаха Филиппа о новом журнале, депутаты Киевского епархиального съезда духовенства постановили: «...не уста-

навливая обязательной подписки, рекомендовать духовенству Киевской епархии выписку журнала „Свет Печерский“ с приложением листков, как журнала полезного и доброго для чтения среди народа, а вопрос об обязательной выписке этого журнала оставить открытым до будущего Съезда, когда духовенство на пастырских своих собраниях обсудит это дело» [12, с. 53–54]. Позже в печати упоминалось о тысячах подписчиков.

В книге «За Церковь Божию» иеромонах Филипп высказывался по многим вопросам, актуальным для его современников. Так, в слове «В чем наше счастье» автор противопоставлял жизнь во Христе социалистическому раю, в котором все будут сыты, довольны, равны и богаты. Социалистическому раю, по мнению Филиппа, предстояло стать адом, так как от равенства, сытости, довольства и богатства у людей не прибавится добродетелей, скорее наоборот, люди, по причине своих индивидуальных отличий (ум, трудолюбие и др.), будут превращаться в сытых скотов или в ненасытных зверей. Только жизнь во Христе может сделать человека истинно счастливым и богоподобным [39, с. 120–124].

В слове о св. Владимире иеромонах Филипп противопоставлял просвещение народа великими святыми и современными «просветителями развратителями», стремящимися разрушить веру народную, чтобы заставить этот народ сознательно делать зло, сознательно грабить, убивать, бунтовать и идти против царской власти. И поэтому «опять возвращается к нам язычество и идолопоклонство, — не древнее язычество с деревянными идолами и всевозможными суевериями, а новое — с поклонением и служением самому себе, своим порокам и страстям и с суевериями еще большими, еще безумнейшими» [39, с. 154–158].

Два слова были посвящены памяти Петра Столыпина. Первое слово «Зачем все это было» сказано на 40 дней в 1911 году, а второе, по поводу памятника в Киеве, было опубликовано в 1914 году. Филипп ставил убийство государственного деятеля в один ряд с постыдной, злосчастной войной (видимо, с Япо-

нией), внутренней смутой, непрекращающимися голодовками и повальными болезнями и объяснял все это карающей десницей Божией за неверие в Бога и за уверенность в своих собственных силах. Второе слово «Нельзя молчать!» продолжало первое, но являлось уже жестким обличением гордецов-националистов, собравших с помощью административных предписаний сотни тысяч на памятник Столыпину (двадцать тысяч из которых было пожаловано самим императором) и не желающих пожертвовать на храм в с. Столыпино в память мученической кончины убиенного. Филипп противопоставлял статую храму, а публику, гулявшую по крещатику и державшуюся западно-европейской моды — простецам, приходившим в Киеве или в святую Лавру, или в Михайловский монастырь к великомученице Варваре [39, с. 159–167].

Заканчивался сборник словами, сказанными по поводу войны с Германией. Как и другие священнослужители, иеромонах Филипп наполнял свои слова просьбой о милосердии к раненым и к семьям, потерявшим кормильцев, «ура-патриотизмом» и обещанием скорой победы, однако в отличие от многих он не обвинял немцев как нацию и не говорил о их зверствах, даже наоборот, он писал о милосердии к пленным. Однако для него как для антисектантского миссионера важнее была тема борьбы со штундизмом, представителей которого он обвинял в симпатиях к врагу, и связывал победу над Германией с победой над штундой [39, с. 174–181].

Достаточно крупной работой иеромонаха Филиппа был изданный в журнале «Свет Печерский» цикл из 12-ти бесед «Евангелие и жизнь». Эта работа показывала для христианина поэтапный путь от его нынешней мирской погони за счастьем в виде богатства и различных материальных благ к действительному блаженству в Царстве Небесном. Этот путь пролегал через ощущение, признание и осознание своего состояния «видимого христианства и невидимого язычества». Осознание этого состояния открывало возможность для покаяния, осознанного выбора между миром и Царствием Небесным и восхождением по заповедям блаженства к богоподобию.

Редактируемый иеромонахом Филиппом журнал «Свет Печерский» был ориентирован на простой народ. Например, в нем была рубрика «Жемчужинки», содержавшая простые и понятные народу поговорки: «Почитай отца и Бога — будет повсюду тебе дорога», имелась страничка «Как жить?» с короткими, почти житейскими советами от великих святых. Также журнал содержал рубрику «Святые минуты» с небольшими чтениями из «Житий святых» на каждый день. С началом войны в журнале появилось очень много материалов о простых людях на войне, в том числе и таких авторов, как архиепископ Антоний (Храповицкий), который очевидно имел большое влияние на иеромонаха Филиппа. Характер журнала несколько изменился после того, как в конце 1914 года его редактором стал протоиерей Сергий Потехин, исчезли «народные» рубрики, стало больше материалов от «белого» духовенства, однако журнал просуществовал до 1918 года.

2 ноября 1914 года на страницах журнала «Свет Печерский» иеромонах Филипп попрощался с читателями: «Долго я крепился и сдерживал себя, но наконец ясно осознал, что мое место сейчас не здесь, не дома, а там, где мои братья несут тяжкий воинский подвиг, страдают и умирают. Если Господь сохранит меня целым и невредимым, значит, я еще нужен для Христовой Церкви; если же возьмет меня к Себе, послав смерть на поле брани, то велика Его милость ко мне грешному. Да будет на все святая Божья воля» [45, с. 697–698.]

В конце августа 1914 года в Киевских епархиальных ведомостях было опубликовано расписание богослужений до декабря 1914 года, в которых должен был участвовать и иеромонах Филипп, но 8 октября 1914 года он был направлен в 21-й пехотный Муромский полк 6-й пехотной дивизии [28, с. 725], а спустя месяц — в 282-й полевой запасный госпиталь со званием гарнизонного благочинного гор. Могилева [27, с. 789]. Он часто проповедовал на службах преосвященного Варлаама (Ряшенцева) в Братском монастыре, в котором, видимо, и жил [51, с. 47–49]. Последним материалом иеромонаха Филиппа,

опубликованном в «Свете Печерском», стал замечательный репортаж о Литургии в госпитале.

Весной, в марте 1915 года, Филипп упоминался уже как архимандрит. На собрании Могилевского епархиального комитета православного миссионерского общества, проходившего под председательством архиепископа Могилевского и Мстиславского Константина (Булычева), архимандрит Филипп произнес речь о миссионерском служении: «В обстоятельной речи проводилась та мысль, что главное дело миссии не в спорах и полемике, а в раскрытии положительного учения Церкви Православной. Главная задача миссии в том, чтобы нашему темному народу открыть свет Христов и показать истину веры так, чтобы он стал сознательным христианином. Для успеха миссии необходимо полное единение духовенства и лучшей части передового русского общества» [25, с. 324–325].

Архимандрит Филипп активно участвовал в богослужебной жизни епархии и 7 июля совместно с ректором Вифанской духовной семинарии архимандритом Германом (Ряшенцевым) организовал большой крестный ход и молебен о даровании победы [5, с. 489–490]. Однако каких-либо публикаций за 1915-й год, кроме речи на похоронах митрополита Флавиана (Городецкого), выявить не удалось.

Последним упоминанием об архимандрите Филиппе в дореволюционной России было его участие в похоронах митрополита Флавиана (Городецкого). 8 ноября 1915 года он проповедовал на всенощном бдении при прощании с владыкой. В этой речи, опубликованной в «Свете Печерском», архимандрит Филипп сердечно благодарил покойного владыку за его попечение о просвещении простого народа: «...нельзя наконец умолчать о том необыкновенном попечении твоем, какое ты имел постоянно об удовлетворении духовного глада притекавших в св. Лавру богомольцев. Только благодаря твоему настойчивому желанию и на твои средства Лавра стала издавать религиозно-назидательные и миссионерские листки и бесплатно распространять их среди народа сотнями тысяч. Только бла-

годаря твоей поддержке стал выходить церковно-народный журнал „Свет Печерский“, пользующийся теперь среди благочестивых мирян и многих иноков большой любовью» [33, с. 629–630].

Практически сразу после этого архимандрит Филипп отправился в Америку и был там уже на Рождество. Возможно, вопрос о его новом назначении был решен непосредственно в Киеве, так как в этот момент там присутствовали члены Св. Синода: высокопреосвященный Антоний (Храповицкий), архиепископ Харьковский и первенствующий член Св. Синода высокопреосвященный Владимир (Богоявленский), митрополит Петроградский. Архимандрит Филипп был назначен ректором Нью-Йоркской семинарии. 24 мая 1916 года архимандрит Филипп был награжден орденом Св. Анны 2-й степени «за отлично-усердную службу и особые труды, понесенные по обстоятельствам военного времени — исполнению пастырских обязанностей в 282-м полевом запасном госпитале» [6, с. 306].

Архимандрит Филипп занял место ректора Нью-Йоркской православной семинарии, расположенной в пригороде Тенафлай, штат Нью-Джерси. «Однако, не замыкаясь в чисто учебные занятия, он успел показать себя, неоднократно выступая на вечах и миссиях, смелым, горячим и красноречивым защитником Православной Церкви и идеалов русских и общеславянских. В штатах Нью-Йорк, Нью-Джерси и Пенсильвания архимандрит был очень известным и желательным участником народных веч и миссий. Для семинарии время его правления, несомненно, осталось памятным по тщательно любовному отношению его к храму и к истовому богослужению в семинарском храме. Домовая церковь семинарии украшена была новыми живописными иконами, большая часть которых, если не все, составили дар юному учреждению от его ректора. Кроме руководства в семинарии, архимандрит Филипп принимал живое участие во многих проявлениях разносторонней жизни Американской епархии. Так, с его именем связано учреждение

в епархии нового Училищного епархиального совета и первые шаги этого учреждения по пути улучшения школьного дела в епархии. В жизни Женского колледжа архимандрит принимал участие как экзаменатор на проверочных испытаниях» [32, с. 54].

6 июля 1916 года в Церковных ведомостях было опубликовано высочайшее повеление «о бытии ректору Нью-Йоркской православной семинарии архимандриту Филиппу, по удостоении его епископской степени, епископом Аляскинским, вторым викарием той же епархии <Алеутской>, с тем, чтобы наречение и посвящение его во епископа были произведены в Северной Америке» [7, с. 277].

5 августа в Нью-Йорке архимандрит Филипп был наречен во епископа Аляскинского. В своей речи владыка Филипп вы-

КЪ БОГОСЛУЖЕНІЮ 7-ГО АВГУСТА ВЪ КАѲЕДРАЛЬНОМЪ НЬЮ-ІОРКСКОМЪ СОБОРѢ.



Пять святителей у фронта Собора: Архіеп. Евдокимъ, Митроп. Германъ, Еп. Александръ, Еп. Филиппъ и Еп. Стефанъ.

разил очень интересное видение Церкви Божией в соприкосновении ее с миром. Архипастырское служение он понимал как служение охранителя духовной границы, находящегося на передовой линии, между Церковью и миром. Соответственно, все свое предыдущее служение архимандрит Филипп воспринимал как более спокойное. «Теперь я должен буду войти в самое близкое соприкосновение с „миром“, с его неправдой, коварством и насилием, с его ненавистью и злобой, с его нечестием и развращением». Огромное влияние на епископа Филиппа в это время оказывал архиепископ Евдоким (Мещерский). В своей речи архимандрит Филипп указывал как на промыслительное действие Божие на то, что архиепископ Евдоким (Мещерский) уже в третий раз по-отечески возложил на него свои руки [34, с. 1055–1057]. Об отношении владыки Филиппа к архиепископу Евдокиму говорит и то, что свои письма с Аляски он подписывал: «Сыновне преданный Вам грешный епископ Филипп» [36, с. 563].

Несмотря на то, что Филипп стал викарным епископом, фактически на его плечи легло тяжелым грузом полное архипастырское окормление огромной епархии, в которой накопилось очень много проблем. Епископ Филипп поставил перед собой следующие задачи: ремонт собора, возобновление в Ситке приюта для мальчиков и устройство из его воспитанников церковного хора, назначение священно- и церковнослужителей на вакантные приходы, устроение на Аляске монастыря. Вскоре его заботами начало выходить иллюстрированное издание Аляскинской миссии «Православная Аляска», которое печаталось на русском и английском. Был осуществлен ремонт собора Архангела Михаила [18, с. 357].

Главной проблемой епархии оказалась экономическая. Епископ Филипп сообщал в своем письме: «Прихожане наши не дают на храм ни одного сента, не платят и за требы. Так, говорят, здесь ведется от начала. Придется понемногу приучать. Может быть что и удастся сделать… Рыбу постараемся

как-нибудь сами ловить. Но ведь здесь все остальные продукты вдвое дороже, чем у вас в Нью-Йорке. А люди так дороги, что кажется, мы будем жить совсем без прислуги, а пищу будет готовить о. Амфилохий» [35, с. 590–591].

Для преодоления языкового барьера и возобновления богослужения на колошском языке в Ситке епископ Филипп предполагал рукоположить во диакона к кафедральному собору местного псаломщика и переводчика Павла Баранова, который учился еще в Ситкинской семинарии, существовавшей с 1906 по 1911 гг. [19, с. 325].

В 1922 году в Смоленске епископ Филипп вспоминал об этом так: «Там мне пришлось работать в страшно тяжелых условиях. Другие епископы, не работая и получая большие оклады, убегали оттуда после 2–3 лет. Мне пришлось жить в продырявленном ветхом доме, без всяких средств к жизни, и я добывал себе пропитание тем, что ловил рыбу, колол дрова, а в ночное время работал как наборщик» [17, с. 148].

После февральской революции 1917 года епископ Филипп приехал в Россию с целью собрать милостыню для своей бедной епархии и найти братию для устроения монастыря на Аляске, основным доходом которого должен был стать лов рыбы. 11 марта 1918 года в Соборной палате епархиального дома в присутствии Святейшего Патриарха Тихона состоялось торжественное открытое собрание православного всероссийского Миссионерского общества. Епископ Аляскинский Филипп сделал доклад на тему: «Православная вера на Аляске и Алеутских островах», где яркими красками обрисовал, с одной стороны, верность инородцев, населяющих эти местности России, а с другой — постепенный упадок и бедственное положение «нашей миссии здесь» [31, с. 477].

Очевидно, что судьба Аляскинской епархии не могла не заинтересовать Патриарха, который и сам много послужил Церкви в Северной Америке. В результате в 1918 году в Москве была издана брошюра «Погибающая миссия» с описанием бедственного положения на Аляске. На последней странице

брошюры епископ Филипп предлагал с пожертвованиями обращаться к себе лично в Данилов монастырь, а по отъезде его из России — «в Аляскинское Православное Миссионерское Братство, которое в ближайшем будущем имеет быть открыто при Всероссийском Миссионерском Обществе в Москве по особому благословенно Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России» [37, с. 15].

При этом некоторые фрагменты текста «Погибающей миссии» вызывают недоумение. Например, при сравнении архиерейских поездок по епархии владыкой Филиппом давались прямо противоположные оценки происходившего. Сложно объяснить, чем это вызвано, возможно, эмоциональным состоянием автора или изменением его положения в церковной иерархии. Выше были приведены цитаты из описания обозрения епархии в России, а ниже цитата из книги «Погибающая миссия»:

«По должности епархиального миссионера мне приходилось участвовать в трех архиерейских поездках по епархии и не скажу, чтобы у меня осталось от них приятное воспоминание. Суетливо-торопливая скачка, как на пожар, толкотня, вызывающе-безобразное поведение полиции и выражение страха и недоумения на лице народа, вот то впечатление, какое сохранилось у меня до сих пор от этих „обозрений епархии“… В России я ни разу не заметил, чтобы архиерейское „обозрение“ вызвало в ком-либо духовную радость, умиление; между тем при посещении аляскинской паствы я у многих на глазах видел слезы умиления. (Конечно, может быть, бывает это и в России, но мне-то не приходилось ни видеть, ни слышать об этом.)» [37, с. 7].

В данном контексте может быть интересной выдержка из более позднего письма, написанного уже во время управления Смоленской епархией (не ранее 1922 года), епископа Филиппа к епископу Варлааму (Ряшенцеву): «Немного путешествую по епархии. Посещаю два прихода в неделю. В одном служу всенощную, в другом Литургию, усердно благовествуя. Так не

особенно утомительно для прихода. С прежними „обозрениями“ архиерейскими теперь надо покончить. Нужно проверять любовью, а не ревизиями. Народу везде собиралось, как в большие праздники. Всегда принимают с любовью и провожают с великим вниманием. Здесь есть и близкое общение, и пастырство» [32, с. 55]. Судя по всему, именно неприятный аспект ревизионной деятельности архиереев не освещался в ранних публикациях тогда еще иеромонаха Филиппа, но вызывал у него некоторую неприязнь.

Как и везде, владыка Филипп был очень внимателен к богослужению и церковному пению на Аляске: «Но особенно я был изумлен, когда первоначально в одном очень глухом алеутском селении, а впоследствии и во многих других селениях Аляски я услышал, как почти весь народ в храме прекрасно поет наизусть воскресные стихиры, догматики, многие тропари и кондаки, прокимны на глас и все песнопения всенощной и Литургии. Стихиры, тропари и кондаки поются всегда на глас правильным московским напевом. А в некоторых селениях многие песнопения исполняются по особенно умилительному напеву, несомненно монастырского происхождения» [37, с. 8].

Выйдя из среды простого русского православного народа и получив высшее духовное образование, иеромонах Филипп (Ставицкий) приложил все свои силы для духовного просвещения народа. Он не только встречал верующих проповедью и уставным богослужением в храмах, но и сам шел к ним многодневными крестными ходами по городам и весям и добровольно разделил с ними тяготы военного времени. Кроме того, он много потрудился, чтобы простые малообразованные люди могли приобщиться к православному богословию с помощью понятной и доступной литературы. Предреволюционный период служения владыки Филиппа был наиболее плодотворным с точки зрения объема печатных богословских трудов, а также издательской деятельности. Иеромонах Филипп уточнял свое представление о Церкви и ее границах, добавляя к описанию ее внутреннего состояния классификацию ее внеш-

них врагов, которых он видел в атеистах, лжеучителях-сектантах и в «публике», относящейся к христианству абсолютно по-язычески. Однако для всех неприятелей он показывал и поэтапный путь к Церкви, например, в работе «Евангелие и жизнь». Кроме того, в этот период он более остро осознал на своем собственном опыте необходимость образованного монашества в качестве пастырей для православного русского народа и тяжесть служения епископа как охранителя и защитника духовных границ Церкви. Став епископом, Филипп (Ставицкий) получил очень важный опыт управления огромной епархией с очень сложной логистикой, который пригодился ему в будущем при окормлении им всего Нижнего Поволжья.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бартенев Г. В.* Новые материалы к биографии архиепископа Филиппа (Ставицкого): происхождение его семьи и студенческие годы будущего архиерея // Церковный историк. 2023. № 1 (11). С. 82–101.

2. Библиографическая заметка // Киевские епархиальные ведомости. 1912. № 29. С. 670.

3. Библиографическая заметка // Киевские епархиальные ведомости. 1912. № 30. С. 695.

4. Библиографическая заметка // Черниговские епархиальные известия. 1910. № 24. С. 879.

5. Всенародное моление в г. Могилеве о даровании победы // Могилевские епархиальные ведомости. 1915. № 15. С. 489–490.

6. Высочайшая награда // Американский православный вестник. 1916. № 20. С. 306.

7. Высочайшее повеление // Церковные ведомости. 1916. № 30. С. 277.

8. *Демяновский А. иер.* Пастырско-миссионерский съезд в Городище. Черкасского уезда, с 16 по 22 мая 1914 года // Киевские епархиальные ведомости. 1914. № 28. С. 690–696, № 29. С. 718–721.

9. Доклады, обсуждавшиеся на миссионерском съезде в

г. Черкассах, происходившем 18–22 июня 1912 года // Киевские епархиальные ведомости. 1912. № 44. С. 1039–1044.

10. Епархиальные известия // Черниговские епархиальные известия. 1911. № 11. С. 295.

11. Епархиальные известия // Черниговские епархиальные известия. 1911. № 15. С. 436.

12. Журналы заседаний XXIX Киевского Епархиального Съезда депутатов духовенства с 7–19 октября 1913 года // Киевские епархиальные ведомости. 1913. № 48. С. 53–54.

13. *Забродский О. иер.* Миссионерский крестный ход с иконой св. великомученицы Варвары по приходам 4 округа Васильковского уезда с 3 по 6 мая 1914 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1914. № 30. С. 742–744, № 31. С. 764–768.

14. Из епархиальной хроники // Киевские епархиальные ведомости. 1913. № 18. С. 530–533.

15. *Каиль М. В.* Архиепископ Филипп (Ставицкий): биография и память о православном лидере в истории Церкви XX века // Вестник архивиста. 2014. № 2. С. 203–222.

16. *Каиль М. В.* Православная Церковь и верующие Смоленской епархии в годы революций и Гражданской войны: государственно-церковные отношения и внутриконфессиональные процессы. М. : Издательство Ипполитова, 2010. 372 с.

17. *Каржанский Н. С.* Процесс Смоленских церковников. 1–24 августа 1922 г. Смоленск : Свиток, 2008. 192 с.

18. *Климент (Капалин) митр.* Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М. : ОЛМА Медиа Групп, 2009. 604 с.

19. *Климент (Капалин) митр.* Православие на Аляске: ретроспектива развития в 1741–1917 гг. Тверь : Тверская Фабрика Печати, 2014. 429 с.

20. *Кутепов А. иер.* Миссионерский крестный ход с иконой св. великомученицы Варвары по Бердичевскому уезду // Киевские епархиальные ведомости. 1913. № 27. С. 741–744, № 28. С. 769–773, № 29. С. 794–797, № 30. С. 813–815.

21. Награды // Киевские епархиальные ведомости. 1913. № 22. С. 341–342.

22. Народные чтения о трезвости в г. Киеве 28 апр. 1913 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1913. № 19. С. 554.

23. *Николай (Павлов) иеромон.* Светильник веры. Третье издание, дополненное и исправленное. К 400-летию Астраханской епархии и 50-летию со дня блаженной кончины архиепископа Астраханского, Сталинградского и Саратовского Филиппа. Астрахань: Государственное предприятие Астраханской области «Издательско-полиграфический комплекс „Волга“», 2021. 254 с.

24. О назначении епархиальных миссионеров // Церковные ведомости. 1912. № 50. С. 465.

25. Общее годичное собрание Могилевского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества // Могилевские епархиальные ведомости. 1915. № 10. С. 324–325.

26. *Потехин С. прот.* Миссионерские пастырские курсы в Казатине 22–29-го июля 1913 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1913. № 32. С. 861–864, № 33. С. 889–893, № 34. С. 914–917, № 35. С. 936–940, № 36. С. 963–965.

27. Приказы по ведомству о. Протопресвитера Военного и Морского духовенства // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 23. С. 789.

28. Приказы по ведомству Протопресвитера Военного и Морского духовенства // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 21. С. 725.

29. Распоряжения епархиальнаго начальства // Киевские епархиальные ведомости. 1912. № 2. С. 17–18.

30. Редкое церковное торжество // Киевские епархиальные ведомости. 1914. № 42. С. 1038–1039.

31. Собрание миссионерского общества // Церковные ведомости. 1918. № 13–14. С. 477.

32. *Урбанович Г. прот.* Церковь и советская власть в Смоленске в 20-е годы XX века (по материалам смоленских архивов). Смоленск: Смоленская православная духовная семинария, 2012. 240 с.

33. *Филипп (Ставицкий), архим.* Приснопамятный священ-

ноархимандрит св. Киево-Печерской Лавры, митрополит Флавиан (слово сказанное на погребении на парастасе) // Свет Печерский. 1915. С. 629–630.

34. *Филипп (Ставицкий), архим.* Речь архимандрита Филиппа при наречении его во епископа Аляскинского, сказанная 5-го августа 1916 года, в кафедральном Св. Николаевском соборе, в г. Нью-Йорке // Церковные ведомости. 1916. № 44. С. 1055–1057.

35. *Филипп (Ставицкий) еп.* Вести с Аляски // Американский православный вестник. 1916. № 50. С. 590–591.

36. *Филипп (Ставицкий) еп.* Письма Преосвященного Филиппа на имя Его Высокопреосвященства Архиепископа Евдокима // Американский православный вестник. 1916. № 36. С. 563.

37. *Филипп (Ставицкий) еп.* Погибающая миссия. М. : Типография «Русская печатня», 1918. С. 15.

38. *Филипп (Ставицкий) иеродиак.* Полиевкт Александрович Назаркевич (†31 июля 1908 г.) Сергиев Посад : Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1909. С. 6–7.

39. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* За Церковь Божию. Киев : Типография Киево-Печерской Лавры, 1915. С. 120–124.

40. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* О любви к св. вере и родине // Черниговские епархиальные известия. 1910. № 22. С. 780–785.

41. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* О поклонении Богу Отцу в духе и истине: поучение, сказ. 9 окт. 1911 г. за миссионер. вечер. в Христо-рождеств. церкви на Подоле. Киев : Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1911. С. 1–14.

42. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* Обозрение преосвященным Назарием, епископом Черкасским, приходов Радомысльского уезда в сентябре 1911 года // Киевские епархиальные ведомости. 1911. № 48. С. 1121–1125, № 50. С. 1165–1168, № 51–52. С. 1212–1218.

43. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* Обращение Закхея // Черниговские епархиальные известия. 1911. № 3. С. 65–71.

44. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* Поучение против безбожников и лжеучителей: слово, сказанное 5 сентября за литургией в Воскресенской церкви г. Конотопа. Чернигов : Типография Губернского правления, 1910. С. 1–6 с.

45. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* Простите и благословите мя, дорогие отцы и братья — читатели! // Свет Печерский. 1914. № 44. С. 697–698.

46. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* Путь «блудного сына» // Черниговские епархиальные известия. 1911. № 4. С.108–113.

47. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* Современные гадаряне // Черниговские епархиальные известия. 1910. № 23. С. 803–809.

48. *Филипп (Ставицкий), иеромон.* Учение преп. Симеона Нового Богослова о спасении. Кандидатская диссертация // ОР РГБ. Ф. 172. К. 424. Ед. хр. 1.

49. *Филипп (Ставицкий) иеромон.* «Учениями различными и чуждыми не увлекайтесь» (Евр. 13:9): слово, сказанное в Нежинском Благовещенском монастыре 10-го октября. Чернигов: Типография Губернскаго правления, 1910. С. 1–7.

50. *Филипп (Ставицкий) иеромон*. Церковь Христова и враги ея. Киев : Тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1911. С. 11–13.

51. Хроника архиерейских служений // Могилевские епархиальные ведомости. 1915. № 2. С. 47–49.

УДК 94(47).084.6

Иевлева Ольга Ивановна
кандидат исторических наук,
Калужский филиал Российской академии
народного хозяйства и государственной службы,
доцент кафедры государственного и
муниципального управления
e-mail: ievleva@klg.ranepa.ru

Майорова Наталья Олеговна
кандидат исторических наук,
Калужский филиал Российской академии народного
хозяйства и государственной службы,
доцент кафедры государственного
и муниципального управления
e-mail mao956@mail.ru

Никитина Наталья Никитична
кандидат исторических наук
Калужская духовная семинария
доцент каф. исторических и
церковно-практических дисциплин
e-mail: nikay85@yandex.ru

Ievleva Olga Ivanovna
Candidate of Historical Sciences,
Kaluga branch of the Russian Academy of National Economy and
Public Administration,
Associate Professor of the Department of State and Municipal
Administration
e-mail: ievleva@klg.ranepa.ru

Mayorova Natalya Olegovna
Candidate of Historical Sciences,
Kaluga branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration,
Associate Professor of the Department of State and Municipal Administration
e-mail mao956@mail.ru

Nikitina Natalia Nikitichna
Candidate of Historical Sciences,
Kaluga Theological Seminary
Associate Professor of the department historical and church-practical disciplines
e-mail: nikay85@yandex.ru

ЦЕРКОВЬ И ВЛАСТЬ НА КАЛУЖСКОЙ ЗЕМЛЕ В ПЕРИОД КОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ

CHURCH AND AUTHORITY ON KALUGA LAND DURING COLLECTIVIZATION

Аннотация. В статье исследуется государственная и партийная политика СССР по отношению к Церкви в период перехода к сплошной коллективизации (конец 1929 — первая половина 1930 г.). Главным образом, ее реализация на местах — на примере Сухиничского округа Западной области. Авторами, в частности, отмечается противоречивость действий низовых руководителей, чей уровень не всегда соответствовал сложности стоявших перед ними задач.

Abstract. The article examines the state and party policy of the USSR in relation to the church during the transition to complete collectivization (late 1929 — first half of 1930). Mainly its implementation on the ground, using the example of the Sukhinichi district of the Western region. The authors, in particular, note the

inconsistency of the actions of grassroots leaders, whose level did not always correspond to the complexity of the tasks facing them.

Ключевые слова: коллективизация, Церковь, закрытие церквей, священник, крестьянин, колхоз.
Key words: collectivization, church, closing of churches, priest, peasant, collective farm.

Изучение взаимоотношений Церкви, государства и общества в СССР активно ведется в последние десятилетия, но при этом сохраняет свою актуальность. Далеко не все источники по этой проблематике исследованы, особенно это касается материалов региональных архивов, благодаря которым складывается полная картина событий. Данная статья основана на архивных материалах из некоторых округов Калужского края, прежде всего Сухиничского и Боровского. Документы из фондов Государственного архива документов новейшей истории Калужской области (ГАДНИКО) позволяют рассмотреть вопрос о том, как в этих местах проходила коллективизация и каким образом Русская Православная Церковь оказалась вовлечена в этот процесс.

План ускоренной коллективизации был разработан на ноябрьском пленуме ЦК ВКП(б) в 1929 году. Коренной переворот в деревне было решено осуществить в кратчайшие сроки. В связи с этим пятого января 1930 года было принято постановление ЦК ВКП(б) «О темпах коллективизации и мерах помощи государства колхозному строительству», которое закрепляло переход к сплошной коллективизации [12, с. 72–75].

Подробности политики раскулачивания излагались в секретном постановлении ЦК ВКП(б) от 30 января 1930 года «О мероприятиях по ликвидации кулацких хозяйств в районах сплошной коллективизации». Согласно этому постановлению, людей, определяемых как кулаков, следовало делить на три категории — в зависимости от отношения с властями, имущественного положения, наличия сельскохозяйственной техники и использования наемного труда.

Принадлежность к первой категории влекла за собой отправку на исправительные работы в лагерях ОГПУ, а в случае сопротивления — расстрел. Кулаков второй категории ждала ссылка вместе с семьями в отдаленные регионы страны. Кулаки третьей категории могли оставаться в родных краях, но жить и трудиться они должны были на специально выделенных им участках земли — вне колхозных угодий [19, с. 126–130].

Отметим, что принятие конкретных решений — кого к какой категории отнести — не могло опираться на бесспорные критерии, поскольку их, по сути, не было. Так, по данным В. Овчинникова, основанием для обвинения жителя боровского села Рябушки И. С. Зеленцова в кулачестве было то, что он до 1917 года «эксплуатировал одну беднячку» [15]. Нечеткость критериев, как отмечают в своей статье Н. Н. Никитина и И. П. Петрова, осознавалась в высших партийных и советских кругах, где не раз высказывались опасения, что в кулаках могли оказаться и широкие слои середняков, отнюдь не враждебных советской власти [14, с. 90–91]. Центральные партийные и советские органы фактически предложили отдать решение вопроса на волю местных властей, которые «прекрасно знают, кто у них кто» [18, с. 92]. Такая политика ставила людей в зависимость от местного начальства, открывая широкую дорогу произволу, сведению личных счетов, да и просто некомпетентности.

Решая судьбу кулаков, секретное постановление не обошло вниманием и Церковь. Духовенство, по представлениям центральной власти, наверняка станет поддерживать кулаков и мешать коллективизации. Недаром при определении принадлежности к кулачеству фактор религиозности часто имел решающее значение [14, с. 94]. Стало быть, с Церковью следовало разобраться заранее, до начала сплошной коллективизации. Оргбюро ЦК поручалось «дать директиву по вопросу о закрытии церквей на местах» [19, с. 126–130].

26 января 1930 г. Комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК РСФСР изменила порядок принятия решений о

закрытии церквей. Отныне окончательное решение о ликвидации молитвенного здания принимали краевые и областные исполкомы, а верующие получили лишь право обжаловать их решения в Комиссию по вопросам культов [1, с. 57, 80–81].

Теперь следовало воплотить эти решения в жизнь. Основная работа проводилась местными партийными и комсомольскими активистами, которые действовали подчас с выдумкой и размахом.

Так, в Юхновском районе Сухиничского округа эту задачу взяли на себя комсомолец Смирнов и член партии Боков. По их инициативе сельский совет принял постановление о закрытие церкви — что и было сделано Юхновским РИК без согласования с окружным исполнительным комитетом. В тот же день Боков и Смирнов устроили представление: «зажгли свечи, нарядились в поповское облачение и устроили танцы в церкви, предложили колхозникам под страхом штрафа немедленно снять иконы в своих домах» [7, л. 23].

Похожим образом вели себя и активисты Гошененков и Коновалихин в селе Хотьково Думиничского района. Решение о закрытии церкви было принято Хотьковским сельсоветом, который не согласовал его с райисполкомом и вышестоящими органами. Случилось это седьмого февраля, а через день активисты сняли церковные колокола, «за что получили от Хотьковского завода 10 рублей зарплаты из культурно-просветительного фонда». Этим дело не закончилось: Гошененков разгромил церковный престол, разбросал Евангелия и выпил вино, предназначенное для причастия. Разгневанные сельчане, прежде всего женщины в количестве трехсот человек, потребовали срочно созвать собрание и распустить колхоз [8, л. 81]. Результатом скандала стали заявления от шестидесяти крестьянских хозяйств о выходе из колхоза [7, л. 23].

Церковные здания использовали для разных нужд, чаще всего — как зернохранилища, которых не хватало во вновь создаваемых колхозах. Решения на этот счет часто принимались единолично. В сообщении начальника Сухиничского

окружного отделения ОГПУ Я. М. Силина рассказывается об инциденте в селе Городечни. 20 февраля 1930 г. член Всходского РИКа Шеленков распорядился устроить в церкви ссыпной пункт для зерна. Туда привезли весы с мельницы и 54 килограмма овса. Но тут вмешались местные женщины — сто человек. Под их напором от идеи пришлось отказаться — для ссыпного пункта нашли другое помещение, но церковь осталась закрытой [5, л. 58].

Такие случаи, как свидетельствуют архивные материалы, были далеко не единичны, отмечаясь практически во всех районах Сухиничского округа.

Окружным властям приходилось принимать меры. В районы посылались многочисленные распоряжения «об устранении на местах безобразий с закрытием церквей, снятием колоколов и сжиганием икон». Помогали они не слишком — к началу марта 1930 года Сухиничский округ занимал первое место по количеству этих самых безобразий [3, л. 11].

Тогда окружком ВКП(б) и окрисполком взялись за дело всерьез. В Юхнове секретарь райкома был снят с работы и предан суду. Под суд отправились и другие советские и партийные работники в Милятино, Думиничах и других районах, по чьей инициативе закрывались церкви, сжигались иконы и устраивались хулиганские выходки [3, л. 11].

Делалось это, конечно, не из желания окружных властей поберечь религиозные чувства сухиничских крестьян. Эти конфликты отвращали людей от новой жизни, снижая показатели колхозного строительства, чего никак нельзя было допустить.

Но и директиву о закрытии церквей надо было выполнять.

Напомним, что это было время торжества воинствующего атеизма. Религиозное мировоззрение, несовместимое с марксистской идеологией, считалось совершенно неприемлемым для советского человека. Понятно, что местные власти часто и мысли не допускали, что колхозник может держать дома иконы, ходить в церковь и соблюдать религиозные обряды и праздники. Хулиганство, глумление и вандализм являлись, по

сути, формой атеистической пропаганды и носили политический характер [11, с. 54–55].

Весной 1930 г. кампания по закрытию церквей в Сухиничском округе, как и сопутствовавшие ей «безобразия», развернулась с новой силой [9, л. 17].

В селе Ново-Успенском Юхновского района отметился комсомолец Смирнов, сын бывшего подрядчика, исключенного из партии за пьянство. По его инициативе в церкви были устроены танцы. Активисты ходили по селу под звон колоколов в священническом облачении, размахивая кадилом. А потом забрались в склеп, где были похоронены бывшие помещики, «вытащили из гробов забальзамированные тела и палкой прокололи живот» [цит. по 10, с. 77–78].

В Щелковском сельсовете того же района другой комсомолец устроил стрельбу по иконам, которые снабдил надписями: «святого приговариваем к расстрелу за сопротивление колхозному строительству» [11, с. 54–55].

В Барятинском районе изъятые у колхозников иконы топором вырубали из металлических риз, которые можно было сдать в утильсырье. «Не успели организовать колхоз, — говорили крестьяне, — а вы уже иконы топором рубите». Колхоз оказался на грани развала [10, с. 78].

Политика насильственной коллективизации вкупе с антирелигиозной деятельностью рушила как экономические, так и нравственные устои крестьянства, подрывала вековые традиции. Неудивительно, что, несмотря на все усилия властей, темпы коллективизации в округе в 1930 году никак не хотели расти. Крестьяне массово писали заявления о выходе из только что образованных колхозов. Если в конце февраля 1930 года в Козельском, Спас-Деменском, Плохинском, Сухиничском, Мещовском, Барятинском районах округа коллективизацией было охвачено 40–50 процентов крестьянских хозяйств [4, л. 39], то к 20 марта этот процент упал до 15, а к 10 апреля — и вовсе до 5,2 [6, л. 15]. Конечно, такая динамика во многом связана с публикацией 2 марта 1930 года известной статьи

И. В. Сталина «Головокружение от успехов», но первопричиной ее — как и самой статьи — была ситуация на местах.

В попытках исправить положение партийные и советские органы районов и округа вновь и вновь шли на компромисс. В конце апреля 1930 года Сухиничская окружная прокуратура провела проверку в пяти районах, отчет о которой ярко отражает эти метания. Было установлено, что тридцать три церкви оказались незаконно закрыты, однако двенадцать из них перед самой проверкой открылись. В двух селах с колоколен были сняты колокола, при этом в одном (упомянутом выше Хотьково) их вернули. В Спас-Деменском районе были закрыты все тринадцать имевшихся там церквей, но одиннадцать открылись перед проверкой. Отметим, что жители этого района подали более пятидесяти жалоб и просьб об открытии церквей. Просьбы эти переправлялись уполномоченному ОГПУ, а затем и в округ. Не получая ответа, люди толпами собирались у сельсоветов и райисполкома с требованием открыть церкви.

В ряде случаев церкви открывали.

Таким образом, создавался заколдованный круг. Справиться с ситуацией, возможно, могли бы квалифицированные специалисты. Но их-то как раз и не хватало. Ответственный секретарь Сухиничского окружного комитета ВКП(б) П. А. Овчинников отмечал низкий уровень руководителей районов, неспособных к эффективной работе по реализации политики партии. Нередко они сами были инициаторами всяческих нарушений [3, л. 11].

Эти низовые руководители по большей части не имели ни образования, ни опыта работы с людьми. Понимая, чем им грозит невыполнение приказа, они готовы были на все, чтобы получить высокие цифры для отчета.

Закрытие церквей, превращение их в зернохранилища и, как следствие — «бабьи бунты» с участием сотен крестьян; раскулачивания и аресты церковных старост, псаломщиков и просто религиозных людей; разнообразные преследования священников вплоть до обвинения их в контрреволюционной

деятельности — обо всем этом свидетельствуют архивные материалы Сухиничского, Боровского, Рязанского, Брянского округов, да и многих других регионов.

Свидетельства подобного произвола по отношению к священнослужителям приводит в своей публикации и В. Овчинников. В частности, он пишет о священнике из боровского села Белкино И. В. Жукове, который, как следует из материалов его следственного дела, отговаривал крестьян от вступления в колхоз, опасаясь, что он будет сродни барщине. Люди верили батюшке и пытались защитить его от ареста, но им это не удалось. Летом 1930 года Жуков был приговорен к трем годам лишения свободы; а в 1937 году арестован повторно и расстрелян [15].

Не следует, конечно, думать, что такое положение было характерно только для Сухиничского округа. Это лишь малая часть документов, показывающих, в каких сложнейших условиях проводилась на местах политика коллективизации. Те, кто ее реализовывал, не сомневались в правильности принятых решений. Но им пришлось столкнуться с вековыми устоями крестьянской жизни, покушение на которые вызывало массовый протест. Уверенность в своей правоте крестьяне, опять-таки как это было принято от века, черпали в религии. Понятно, что Церковь, которую советская власть и партия большевиков считала одним из самых одиозных символов старого мира, подвергалась репрессиям в первую очередь. Это, с одной стороны, лишало крестьян опоры в их борьбе против коллективизации, а с другой — вело к новым волнам протеста. Дело осложнялось тем, что люди, проводившие коллективизацию на местах, большей частью не были готовы к этой работе. Они действовали путем произвола, не вникая в тонкости крестьянской жизни, а при обострении ситуации просто отступали, отказываясь от завоеванных позиций.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Батченко В. С.* Крестьянское сопротивление государственной антирелигиозной политике в 1929–1931 гг. (на материалах Западной области). Дисс… канд. ист. наук: 07.00.02. Смоленск, 2015.

2. ГАРФ. Ф. 5263. Постоянная комиссия по делам культов при Президиуме ВЦИК. Оп. 1. Д. 7.

3. ГАДНИКО. Ф. П. 91. Сухиничский окружной комитет ВКП (б). Оп. 1. Д. 5.

4. ГАДНИКО. Ф. П. 91. Оп. 1. Д. 68.

5. ГАДНИКО. Ф. П. 91. Оп. 1. Д. 74.

6. ГАДНИКО. Ф. П. 91. Оп. 4. Д. 2.

7. ГАДНИКО. Ф.П. 91. Оп. 1. Д. 12.

8. ГАКО. Ф. Р. — 1183. Прокурор Сухиничского округа Западной области (г. Сухиничи Западной области). Оп. 1. Д. 18.

9. ГАНИСО. Ф. Р. 5. Западный областной комитет ВКП (б). Оп. 1. Д. 77.

10. О проверке практики коллективизации и исправления перегибов в Сухиничском округе Западной области // Сельский мир: Альманах / Под ред. И. А. Шипова, А. Б. Жильцова. — М., 1994. — 186 с.

11. *Иевлева О. И.* Особенности коллективизации сельского хозяйства в Сухиничском округе Западной области в 1930 году // История: факты и символы. 2016. № 6 (1). С. 70–83.

12. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986). М., 1983–1990. Т. 5.

13. *Курбацкий А. Н.* Очерки истории церквей города Калуги. М., 2020.

14. *Никитина Н. Н., Петрова И. П.* Антирелигиозная политика советской власти в период коллективизации и раскулачивания (на примере Западной области) // Богословско-исторический сборник Калужской духовной семинарии. № 7. Калуга, 2015. С. 89–96.

15. *Овчинников В.* По ком звонят боровские колокола. Расправа с духовенством / http://www.borovsk-repression.ru/?article=1&id=11 01.08.2024.

16. *Панфилов Гордев В.* Коллективизация в с. Кулики, или что произошло в четверг // Проза.ру. Коллективизация в с. Кулики или что произошло в четверг (Виктор Панфилов Гордев) / Проза.ру (proza.ru) 01.08.2024.

17. Рязанская деревня 1929–1930 гг. Хроника головокружения: документы и материалы. М., 1998.

18. *Солопов А.* Кого считали кулаком в 1924–1925 годах? // Трудные вопросы истории: Поиски. Размышления. Новый взгляд на события и факты. Под ред. В. В. Журавлева. М, 1991.

19. Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. 1927–1939. Документы и материалы. В 5-ти т. М., 2000–2003. Т. 2.: ноябрь 1929 — декабрь 1930.

УДК 271.2(470.324)

Иконников Сергей Анатольевич
доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории, философии и социально-политических дисциплин Воронежского государственного аграрного университета имени императора Петра I
e-mail: ikonnikovsergey88@mail.ru

Ikonnikov Sergey Anatolievich
Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of History, Philosophy and Socio-Political Disciplines of Voronezh State Agrarian University named after Emperor Peter the Great
email: ikonnikovsergey88@mail.ru

«НОСИМСЯ МЫ НАД БЕЗДНОЙ НА УЦЕЛЕВШИХ ОБЛОМКАХ ОТ СТАРОГО КОРАБЛЯ»: НАСТРОЕНИЯ И ОЖИДАНИЯ ПРИХОДСКОГО ДУХОВЕНСТВА ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ НАКАНУНЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА 1917–1918 гг. (ПО МАТЕРИАЛАМ ВОРОНЕЖСКОЙ ЕПАРХИИ)

«WE RUSH OVER THE ABYSS ON THE SURVIVING WRECKAGE FROM THE OLD SHIP»: MOODS AND EXPECTATIONS OF THE RUSSIAN ORTHODOX PARISH CLERGY ON THE EVE OF THE LOCAL COUNCIL 1917–1918 (BASED ON THE MATERIALS OF THE VORONEZH DIOCESE)

Аннотация. Всероссийский Поместный Собор стал заметной вехой в истории Русского Православия. Созванный впервые за 250 лет в период драматических внутриполитических событий высший церковный орган был призван консолидировать духовенство и мирян, решить давно назревшие пробле-

мы, стать путеводным маяком для дальнейшего выстраивания церковно-государственных отношений в новых реалиях. Православное духовенство на местах испытывало энтузиазм, ожидая от предстоящего Собора определений, которые бы смогли нормализовать жизнь рядовых клириков. В настоящей статье на основе опубликованных источников рассматриваются настроения приходских священно- и церковнослужителей Воронежской епархии накануне Поместного Собора 1917 г. Автор приходит к выводу о том, что служители алтаря имели смешанные ожидания по поводу предстоящего Собора, опасаясь превращения высшего церковного органа в трибуну для политической борьбы и выражения разногласий.

Abstract. The Local Council of the Russian Orthodox Church became a notable milestone in the history of Russian Orthodoxy. Assembled for the first time in 250 years during the period of dramatic political events, the highest church body was called upon to consolidate the clergy and laity, solve problems, and become a guiding beacon for further building church-state relations in new realities. The clergy in the provinces were enthusiastic, expected decisions from the upcoming Council that would be able to normalize the lives of ordinary priests and deacons. This article, based on published sources, examines the views of the clergy of the Voronezh diocese on the eve of the Local Council of 1917. The author concludes that the clergy had mixed expectations about the upcoming Council, fearing that the highest church body would turn into a tribune for political struggle and expression of disagreements.

Ключевые слова: Российская империя, Православная Российская Церковь, Воронежская епархия, приходское духовенство, Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг.

Key words: Russian Empire, Russian Orthodox Church, Voronezh Diocese, parish clergy, The Local Council of the Russian Orthodox Church.

Начало XX века стало временем самых серьезных испытаний для Русской Церкви. Православное духовенство столкнулось с негативными явлениями в духовной жизни страны. Обмирщение и отступление от традиционных религиозных ценностей, к сожалению, оказались характерными признаками последних десятилетий существования монархии в России. Современники били тревогу по поводу наблюдавшихся кризисных явлений как в государстве, так и в недрах самой Церкви. Особенно наглядно негативные явления проявлялись в молодежной среде. В духовных учебных заведениях начала XX века имелись радикально настроенные группы воспитанников, которые представляли собой серьезную опасность для политической стабильности внутри государства [4, с. 63–71].

Нравы воспитанников духовных учебных заведений становились предметом критики не только духовных лиц, но и сторонних светских наблюдателей. В «Тамбовских епархиальных ведомостях» за 1905 г. опубликована статья, автор которой, житель г. Тамбова Александр Павлович Н., рассказывая о нравах, царивших в местной духовной семинарии, восклицает: «Ну, скажите, пожалуйста, — какое это пастырство, когда уже на школьной скамье молодежь так нравственно распущена, — молодежь, до мозга костей зараженная атеизмом, смотрящая на все со своей вольной свободной точки зрения, не имеющая за душой ничего святого» [10, с. 872].

О негативных явлениях среди разночинной интеллигенции, распространении атеизма и неуважения к Церкви писал известный воронежский краевед и церковный деятель начала XX века П. В. Никольский: «У нас, в Воронежской епархии, нет официальных язычников. У нас давно народилось новое язычество. Разумею настроения образованных классов, старающихся жить в уровень с идеалами и убеждениями западноевропейских народов, отшатнувшихся от положительной религии. Всякому известно, что образованный русский, в большинстве случаев, относится к своей вере совершенно безразлично» [7, с. 7].

В условиях духовного упадка и обмирщения Церкви было сложно вести миссионерскую деятельность, а священнослужителям все чаще приходилось сталкиваться с трудностями при несении пастырского послушания на приходах. Помимо духовного равнодушия, нередко наблюдаемого в обществе, внутри самой Церкви также имелись серьезные проблемы, одной из которых стал низкий уровень материальной обеспеченности приходских священно- и церковнослужителей. Среди современников бытовало мнение, часто встречавшееся на страницах периодической печати дореволюционного времени, согласно которому священники не испытывали в своей жизни совершенно никаких материальных трудностей. Клириков нередко обвиняли в злоупотреблениях, вымогательствах, попытках взять с прихожан как можно большие суммы. Мало кто вникал в суть реальных процессов, происходивших внутри православного духовенства в конце XIX — начале XX века. Любая попытка священнослужителей получить с крестьянина за совершенную требу хотя бы на пятак больше, могла обернуться совершенно неадекватной реакцией. «Каждый клок во владении причта крестьянам представляется громадным поместьем; скромный домишко — дворцом; рубль — сотней; блин, яйцо, клок холстины, краюха хлеба, полученная с них, — несметными сокровищами» [6, с. 9]. По свидетельству священника М. Левитова, тема жадности духовенства была одной из любимых среди крестьян. Ему самому нередко приходилось слышать, как работавшие на барском поле мужики во время колокольного звона к вечерне говорили друг другу: «Слышь, слышь, ребята! Отец Иван деньгу-то кует! Ишь выковывает, ишь выковывает» [там же, с. 10].

Между тем накопившиеся к началу XX века проблемы внутри Православной Российской Церкви требовали широкого обсуждения и решения путем принятия компетентных, выверенных в ходе открытой богословской дискуссии решений. Практически ни у кого не было сомнений в том, что необходимость созыва Собора уже давно назрела. Воронежский свя-

щенник Михаил Аполлосов еще в начале 1906 г. писал: «Необходимость реформы существующего строя нашей церковной жизни сознается всеми: но за обсуждение вопросов веры и Церкви в последнее время берутся люди, незнакомые часто с церковными канонами, нередко стремящиеся к обмирщению Церкви и низведению ее в разряд обычных общественных учреждений... Поэтому Церкви самой надлежит взяться за проведение реформы церковной жизни на основании заветов Божественного Учителя, правил апостольских и канонов соборных. Реформы должны быть проведены при посредстве Всероссийского Поместного Собора, ибо только таким путем можно произвести законные реформы» [1, с. 10–11].

Перед созывом Поместного Собора священноначалие сочло необходимым собрать мнения правящих архиереев с тем, чтобы сформулировать наиболее важные вопросы для будущей повестки работы церковного органа. Святейший Синод по инициативе К. П. Победоносцева определением от 13–17 июля 1905 г. за № 3542 поручил епархиальным архиереям высказать свои мнения по вопросу о необходимости созыва Собора и наиболее актуальным внутрицерковным проблемам. В срок до 1 декабря 1905 г. архипастырям следовало прислать в Синод свои отзывы. Для анализа и обработки отзывов создавалась специальная комиссия во главе с товарищем обер-прокурора Синода тайным советником П. Остроумовым. В результате работы были собраны и напечатаны «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе», важнейший исторический документ, переизданный в 2004 г. в двух томах.

Организованный в 1905 г. опрос приходских священнослужителей и епархиальных архиереев показал, что существовавшее положение дел не устраивало практически никого. Так, например, архиепископ Воронежский и Задонский Анастасий (Добрадин) отмечал, что в ходе обсуждения насущных тем на особом совещании по вопросам, предположенным к рассмотрению на Поместном Соборе Всероссийской Церкви, сразу же выявились проблемы общего состояния приходской жизни

в стране. «Высказаны были мнения, что прихода, как религиозного братства, в настоящее время нет: в церковь собирается для общественной молитвы публика, а не прихожане. Поэтому необходимо еще создать приход, как братство, живущее общими церковно-религиозными нуждами» [8, с. 182].

Большие надежды на работу предстоящего Собора возлагал священник Воронежской епархии Павел Попов. В 1907 г. он написал отдельную публикацию, посвященную анализу настроений духовенства по поводу предстоящего важнейшего события в жизни Православной Церкви. Клирик отмечал большой энтузиазм среди пастырей, полагавших, что высший церковный орган сможет со всей тщательностью разобрать наиболее очевидные слабые стороны религиозной жизни в стране. Иерей заявлял, что «после двухвекового перерыва предстоящий Собор — уже великий шаг вперед; и лучше медленно, но верною стопою двигаться вперед, нежели топтаться целыми столетиями на одном месте и плесневеть» [9, с. 627].

Между тем если в первое десятилетие XX в. клирики и миряне были полны оптимизма, то к 1917 г., очевидно, под влиянием происходивших политических событий, наблюдаются более пессимистичные настроения. Характерной в этой связи является позиция священника Николаевской церкви города Землянска Воронежской губернии Алексея Корыстина. Клирик открыто высказывался о том, что предстоящий Собор вряд ли сможет решить давно назревшие проблемы, в частности пресловутый приходской вопрос [2], так как бюрократический механизм государства и Церкви слишком неповоротлив и едва ли сможет должным образом отреагировать на актуальные потребности духовенства и мирян. «Посмотрите, с какой медлительностью у нас проводятся реформы. Их дают нам в чайной ложке по каплям, боясь, как бы мы не поперхнулись и не повредили себе… Собор только маячит на туманном горизонте, как маячил 13 лет, консистории, благочинные и весь архаизм нашего духовного быта на своем посту», — писал пастырь [5, с. 486]. Он считал, что время для реальных перемен

упущено, проводить приходскую реформу следовало задолго до революционных событий. «Мы брошены сейчас в бушующие волны на произвол стихиям, без руля и парусов носимся мы над бездной на уцелевших обломках от старого корабля, боясь на каждой встречной волне разбиться и пойти в пучину», — развивал свою мысль пастырь.

Еще одной серьезной озабоченностью, которой делились приходские клирики и миряне на страницах открытой печати, стало опасение превращения Поместного Собора в политическую арену. В условиях разделенности общества, постоянно возникавших дискуссий по самым, казалось бы, очевидным вопросам, члены высшего церковного органа также могли расколоться на партии, используя общественную площадку для выражения своих корыстных, популистских взглядов. «Кто поручится, что в этом Соборе — собранном из духовенства и мирян, — не начнется упорное проведение политических лозунгов, борьба партий, что не будет тенденции превратить Собор в парламент. Кто поручится, что Собор, собранный в это переходное время, когда так сильно разгоревшиеся политические страсти бурным натиском вторгаются и в Церковь, сможет сохранить свою полную самостоятельность в решении огромной важности стоящих пред ним задач?», — задавался вопросом сын известного воронежского протоиерея Евграф Дольский [3, с. 1].

Приведенные выше отрывки показывают, что ожидания от Поместного Собора, отразившиеся на страницах даже официальной церковной периодической печати, со временем значительно изменились. Это неудивительно. Общий пессимистический настрой, вызванный революционными событиями, пошатнул веру в возможность полноценной церковной реформы, о которой так много говорили в начале XX века. Эйфория первых революционных дней февраля 1917 г. резко сменилась горестным пониманием очевидности: крах государственного механизма великой империи во многом стал следствием глубокого духовного кризиса, охватившего Православную

Российскую Церковь в пореформенную эпоху отечественной истории.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аполлосов Михаил, свящ.* Реформа церковной жизни нашего отечества // Воронежские епархиальные ведомости. 1906. № 1. С. 10–26.

2. *Беглов А. Л.* Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы / Алексей Беглов. М.: Индрик, 2021. 1047 с.

3. *Дольский Е. Е.* Перед Собором // Вестник Церковного Единения. 1918. № 10. С. 1.

4. *Иконников С. А.* Проблемы материального обеспечения приходского духовенства как фактор распространения революционных идей в среде воспитанников Воронежской семинарии начала XX века // Из истории Воронежского края. Сборник статей. Воронеж, 2017. С. 63–71.

5. *Корыстин А., свящ.* Товарищеский призыв // Воронежские епархиальные ведомости. 1917. № 23. С. 485–489.

6. *Левитов М., свящ.* Народ и духовенство. Казань: Центр. тип., 1907. 18 с.

7. *Никольский П. В.* Интересы и нужды епархиальной жизни. Воронеж: типо-лит. В. И. Исаева, 1901. [2], II, 287 с.

8. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М.: Общество любителей церковной истории; издательство Крутицкого подворья, 2004. 1031 с.

9. *Попов П., свящ.* В ожидании Собора // Воронежские епархиальные ведомости. 1907. № 19. С. 623–629.

10. Сельские отголоски (два взгляда по вопросу о духовных семинариях) // Тамбовские епархиальные ведомости. 1908. № 17. С. 871–877.

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 261.5

Сенькина А. Н.
кандидат культурологии,
доцент кафедры теории, истории государства и права,
Социально-экономических наук
Калужского института (филиала) ВГУЮ
(РПА Минюста России)
e-mail: allasenkina@gmail.com

Senkina A. N.
Candidate of Cultural Studies,
Associate Professor of the Department of Theory,
History of State and Law,
Social and Economic Sciences
Kaluga Institute (branch) TODAY
(RPA of the Ministry of Justice of Russia)
e-mail: allasenkina@gmail.com

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В XIX СТОЛЕТИИ

ON THE QUESTION OF THE PHILOSOPHY OF EDUCATION THE RUSSIAN EMPIRE IN THE NINETEENTH CENTURY

Аннотация. В статье рассматриваются философские подходы к формированию целей и задач в системе образования и воспитания России в 1 половине девятнадцатого столетия. Формирование русской национальной школы в педагогике и ее реализация через обучение и воспитание нравственных норм, основанных на православных ценностях. Практическое воплощение этих идей в церковно-приходских школах Калужской губернии.

Abstract. The article discusses philosophical approaches to the formation of goals and objectives in the education and upbringing system of Russia in the 1st half of the nineteenth century. Formation of the Russian national school in pedagogy and its implementation through training and education of moral standards based on Orthodox values. Practical implementation of these ideas in parish schools of Kaluga province.

Ключевые слова: философия, педагогика, образование, нравственность, православие, церковно-приходские школы, священнослужители, культура, труд.

Key words: philosophy, pedagogy, education, morality, Orthodoxy, parochial schools, clergy, culture, work.

С момента принятия христианства на Руси православное воспитание стало одной из доминант в процессе обучения и воспитания юного поколения. Православие проникало во все сферы производственной деятельности, никакое дело не начиналось без молитвенного обращения к Богу. Главным ценностным ориентиром русского народа были евангельские слова о том, что «не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих» [1, с. 54]. Русская Православная Церковь сыграла ведущую роль в становлении народного (и профессионально-художественного, и духовно-нравственного) образования, на протяжении многих веков она была и школой, и университетом, и библиотекой, и лекторием. Наряду с изучением Священного Писания и церковной литературы давала знания в различных областях науки и искусства. В Московской Руси не были созданы центры образования, подобные университетам в Западной Европе, умственная и духовная деятельность направлялась на поиск православного педагогического эстетического идеала совершенной жизни «Царствия Божия» в монастырях.

Вся философия образования подчеркивала необходимость становления созидающего потенциала внутренних сил чело-

века, многогранности его натуры. Следует отметить работы П. Д. Юркевича «Курс общей педагогики с приложениями», Л. Н. Толстого «Исповедь» и «В чем моя вера?», В. С. Соловьева «Оправдание Добра. Нравственная философия» и В. В. Розанова, где учащийся видится не пассивным материалом в руках педагога, а творческой личностью, обладающей определенным интеллектуальным потенциалом, частью социума, способной к преобразовательной деятельности как по отношению к себе (самообразование, саморазвитие, самосовершенствование и т. д.), так и к окружающей действительности.

Глубоко религиозным человеком был Сергей Александрович Рачинский (1833–1902 гг.), знаток Православия, русский просветитель (его перу принадлежат богословские работы «Божественная воля как источник существующего движения во Вселенной», «Религиозные воззрения Хомякова», «Христианство в Индии»). Он обучил грамоте многие поколения крестьян, создал сельскую школу, «школу благочестия и добрых нравов». К преподаванию Закона Божия и церковнославянского языка С. А. Рачинский относился с особой ответственностью. Первый предмет он поручал вести только священнику и в форме задушевной беседы. Второй вел сам, считая, что чтение на церковнославянском языке — это прямой путь к осознанному чтению на русском языке, т. е. путь к прочной грамотности (именно прочность знаний, умений и навыков, высокая грамотность отличали его школу от других). При преподавании Закона Божия С. А. Рачинским основное внимание уделялось не столько сообщению религиозных сведений, сколько его нравственному и воспитательному значению.

С. А. Рачинский считал, что в духовно-нравственном становлении личности пению принадлежит особая роль. Ее церковные и светские жанры заключают в себе широкий круг духовных ориентиров. Обладая богатейшими выразительными возможностями, пение непосредственно обращается к сердцу и уму человека. «Песня, рожденная на земле человеческим талантом, несет на себе отсвет небесного пения, которое впервые

прозвучало как воспетый ангелами хвалебный гимн Создателю, полный неизреченной радости. И человек в молитвенном песнопении несет Богу свою любовь, упование, благодарность, прошение и покаяние. Отсвет божественной благодати, осеняющий земное православное пение, располагает сердце человека к чистоте, жажде красоты и истины, приближает к Богу. Именно красота является и сутью, и одним из важнейших критериев искусства» [2, с. 140].

Предмет пение был введен в учебный план практически во всех учебных заведениях низшего и среднего уровней. Исполнению каждого песнопения в пределах изученной мелодии предшествовал перевод его на русский язык. Это необходимо «в виду главной цели преподавания церковного пения в низшей школе, цель эта не столько музыкально-образовательная, сколько религиозно-воспитательная» [3, с. 10].

Точка зрения философа и педагога совпадала с государственной политикой в деле воспитания. Следует отметить, что просветитель построил около 30 школ и ни одной церкви. Исходя из своего понимания духовных и практических потребностей крестьянства, С. А. Рачинский создал особый тип русской национальной школы, задачу которой он видел в формировании у детей целостного и гармоничного мировосприятия, основанного на нравственных идеалах христианства и гуманизма.

Особый социальный смысл трудовой деятельности людей Константин Дмитриевич Ушинский (1823–1870 гг.) видел в его соединительной, соборной функции: совместный труд объединяет и укрепляет семью, общество, государство. Такая деятельность составляет фундамент нравственного развития человека. Общественно направленный и социально значимый труд составляет основу, на которой развиваются и укрепляются гуманизм и нравственность. В простой крестьянской семье «ежедневно возникающая необходимость обоюдного труда» ведет супругов «через все ссоры и даже пороки и преступления». Труд их соединяет и «свято поддерживает», порождая и поддерживая искру взаимного сочувствия, уважения и добро-

желательности. Труд становится стержневым фактором и для развития отдельного человека.

По мнению педагога, трудовая школа должна быть тем местом, где ребенок получает возможность заниматься не просто делом (одинаковым и однообразным), а деятельностью преобразовательной, ибо только такой подход пробуждает и развивает в нем то неисчерпаемое богатство возможностей и способностей, которые имманентно заложены в нем с рождения, «школа должна быть трудовой» по своей воспитательной сущности и социальному предназначению.

В работе «О народности в общественном воспитании» К. Д. Ушинский писал: «Есть только один идеал совершенства, перед которым преклоняются все народности, это идеал, представляемый нам христианством…» [4, с. 122]. Далее он приходит к выводу, что построение воспитания и образования всех сословий русского общества на основе народности, науки и православной веры, несущей в себе громадный потенциал религиозной, исторической, социальной, эстетической, этической, педагогической культуры русского народа. Опасность для человека возникает и в том, если в обществе отдают приоритет исключительно материальным ценностям: «Роскошь, которая в последнее время так быстро начала распространяться между всеми сословиями... быстро может съедать нравственность и счастье людей. Богатство растет безвредно для человека тогда только, когда вместе с богатством растут и духовные потребности человека, когда и материальная, и духовная сфера разом и дружно расширяются перед ним. Создавая материальные блага, труд должен способствовать развитию нравственности, возвышению души, тогда он оказывает живительное и освежающее влияние на чувства человека...» [5, с. 168].

Цели воспитания должны быть жизненными, иметь общественный и личностный смысл. Надуманная субъективная цель будет отброшена самой жизнью: «Школе не опрокинуть жизни: но жизнь легко опрокидывает деятельность школы, которая становится поперек ее пути» [5, с. 200].

В условиях неограниченной монархической власти К. Д. Ушинский формулировал цель воспитания как воспитание индивида для самого себя и для общества, как достижение единства личного и общественного смысла в воспитании. Для того, чтобы ее достичь, следует развивать в воспитаннике стремление к труду и активной деятельности. Настоящее воспитание должно не только внушить уважение и любовь к труду, «оно должно дать ему и привычку к труду, потому что дельный, серьезный труд всегда тяжел» [6, 10].

Стратегический путь построения такой школы педагог видел в ее организации вокруг интересов, потребностей и возможностей ребенка, максимальном ее приближении к жизни и социальным нуждам. К. Д. Ушинский выделял три принципа воспитания молодого поколения: народность, православие, научность. Его педагогические рекомендации были воплощены передовыми педагогами как в общеобразовательных, так и в профессиональных, художественных школах.

Созвучны идеям Ушинского (в плане нравственного воспитания) были идеи российского философа и педагога Памфила Даниловича Юркевича (1827–1874 гг.), чье имя долгое время было неизвестно в философско-педагогическом наследии. Основная мысль педагогики Юркевича состоит в том, что «познания нравственно-религиозные — прямой корень и постоянный носитель личности и ее совершенств», он пишет об исключительной ответственности родителей и педагогов в деле воспитания детей. Он видит идеального учителя-священника и приводит дела таких педагогов, в частности, методику священника-педагога В. Никольского, ставит ее выше методики Ушинского. Его работы «Чтение о воспитании», «Курс общей педагогики с приложениями», «План и силы для первоначальной школы».

В начале XX века существенный вклад в развитие философии образования внесли П. А. Флоренский («Письма с Дальнего Востока», «Письма с Соловков» и т. д.), И. А. Ильин («Русский учитель»), В. В. Зеньковский («Социальное воспитание, его за-

дачи и пути», «Психология детства», «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии»), заострившие внимание на методике и специфике учебно-воспитательной работы, индивидуальных особенностях ребенка, качестве усвоения учащимися учебного материала.

Немалое значение для осмысления собственно культурного, ценностного ориентира в образовательном процессе (хотя далеко не всегда в его официальном, формальном выражении) имела точка зрения Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900 гг.) на то, что следует понимать под национальным достоинством и формировать в процессе образования. Культурная миссия великой нации, согласно Соловьеву, — не в том, чтобы добиться привилегированного положения и господствовать, а в том, чтобы служить всему человечеству.

Практическое осуществление религиозно-философских идей выразилось в организации школ при церквах и монастырях, деятельности православных обществ.

Церковно-приходские школы получили широкое распространение в Российской империи XIX столетия, в том числе и в Калужской губернии. К середине XIX века в губернии насчитывалось 24 приходские школы, к 1883 году их число сократилось до 19. Основной задачей церковно-приходских школ провозглашалось: воспитание и утверждение в народе православной веры и христианской нравственности. Как правило, школы были одноклассные и двухклассные. В одноклассных школах преподавались Закон Божий с изучением молитв, священная история и объяснение богослужения, чтение церковной и гражданской печати, обучение письму, первым действиям арифметики. В двухклассных школах изучали сведения из истории Отечества. Ученики школ обязательно должны были посещать каждое воскресенье и в праздники церкви и участвовать в богослужении. Начинали и заканчивали занятия в школах пением молитв.

В 1884 году правительство приняло «Правила о церковно-приходских школах» и число школ в губернии быстро уве-

личивалось, к 1894 году — 222 школы. Нужно отметить, что обучение происходило в очень плохих условиях: «В неприглядных тесных комнатках, без каких-либо школьных удобств, буквально толкутся сотни мальчиков и девочек… вентиляции никакой, отхожих мест не полагается, отопление скудное… К этому следует добавить, что школы не снабжаются учебными пособиями, что нет средств для выдачи наград лучшим учащимся и поощрения лучших преподавателей» [8, л. 2].

Однако предназначение свое школы выполняли, несмотря на все трудности. В 1894 году член училищного совета при Святейшем Синоде Е. В. Манцев, проводя ревизию школ, писал в отчете: «…вне всяких похвал, дети знают все события Ветхого и Нового Завета. Самым подробным образом знакомы с богослужением и св. таинствами» [8, л. 2].

Классы ремесла открывались во многих школах Калужской губернии, но развития широкого не получили из-за отсутствия учителей и материальной базы. Например, класс рукоделия был открыт при Перемышльском приходском двухклассном женском училище в 1883 году, который просуществовал до 1912 года. Рукоделию обучала учительница Высочинская, не получившая специальной подготовки. При Малоярославецком приходском двухклассном женском училище класс рукоделия открыли в 1898 году, обучались вязанию на спицах и крючком, вышиванию, шитью, кройкой белья и платья. Рукоделию обучала Зинаида Степановна Киселева, окончившая курс в «Обществе образованных женщин». При Тарусском городском двухклассном приходском женском училище класс рукоделия открыли в 1875 году, обучали вышиванию крестом, английской гладью, плетению кружев.

Немалую роль в формировании религиозного мировоззрения играли священники, которые открывали на собственные средства и средства прихода школы и учителя, большинство которых были выходцами из духовенства.

В 1833 году на должность диакона в Благовещенскую церковь города Козельска Калужской губернии поступил Федор

Васильевич Вырский, который «все свое свободное время, остававшееся от исполнения прямых служебных обязанностей, отдавал воспитанию детей козельчан. Сначала родители приглашали Ф. В. Вырского в свои дома для занятий с их детьми, но вскоре этих приглашений и уроков накопилось так много, что у него появилась мысль устроить у себя в доме небольшую частную школу, которую бы смогли посещать дети всех сословий и всех состояний» [7, с. 446–447].

Через некоторое время школа была открыта для детей разных сословий. Количество учеников в школе постоянно увеличивалось: в 1860 году в школе обучалось 100 девочек и 90 мальчиков, в 1862 году — 120 девочек и 130 мальчиков. Дети бедных и многосемейных родителей обучались бесплатно. Ф. В. Вырский в процессе обучения применял различные, передовые по тем временам, методы обучения. Например, ланкастерский метод: «С помощью взаимного обучения Вырские учили ребят считать на счетах, читать, писать, закону Божию, а некоторым по желанию их родителей, «ими» преподавалась грамматика и арифметика» [7, с. 462].

Вырский разделил учеников на десятки, и каждый десяток поручал «старшему». «Старший» был обязан наблюдать, чтобы дети вели себя скромно и прилично. Такой принцип воспитания применялся Я. А. Коменским. В школе был введен принцип взаимопомощи: более способные ученики помогали слабым в усвоении того или иного материала, были отменены физические наказания.

Проведение принципа сознательности в обучении дало возможность ученикам получать хорошие знания. Калужский губернатор В. А. Арцимович, инспектируя учебные заведения в 1860 году, отмечал: «ученики школы Вырских во время ответов смотрели прямо, открыто, отвечали просто, охотно и не скрывали, если чего-нибудь не знали» [7, с. 457].

В деятельности российской школы в некоторой степени отразилась идея Песталоцци и Ушинского о связи обучения с трудом. Дочь Вырского — Александра Федоровна часто про-

сиживала ночами, чтобы подготовить прописи для школьников, т. к. не хватало средств их купить. Чтобы выручить деньги на покупку необходимых предметов для школьников, она стала обучать учеников шитью, вязанию. Работы хорошего качества она продавала и на вырученные деньги покупала все необходимое для учеников, иногда обувь или одежду. В 1860 году Александра Федоровна выдержала экзамен в Калужской гимназии на звание учительницы школы, что по тем временам было революционным событием.

В конце пятидесятых годов XIX столетия школу посетил член общего присутствия хозяйственного управления при Святейшем Синоде Ушинский А. Д. — брат русского педагога Ушинского К. Д. «В подспорье к педагогическим приемам, выработанным опытом Федора Васильевича и Александры Федоровны Вырских, А. Д. Ушинский преподал некоторые советы, основанные на научной педагогической практике. Он указал на звуковой метод Золотова, «в… значительной степени облегчающий для начинающих процесс усвоения грамоты. Кроме того, А. Д. Ушинский выслал в школу массу книг духовного содержания и учебных пособий для сирот и детей бедных родителей» [9, с. 27].

В 1861 году Святейший Синод наградил Федора Васильевича Вырского золотой медалью на Александровской ленте с надписью «За усердие». Владыка Калужский и Боровский прислал из своих средств 200 рублей Федору Васильевичу и 150 рублей Александре Федоровне. Постоянную материальную помощь оказывали помещица Кавелина Е. С. и губернатор Арцимович В. А.

После реформ, проведенных в сфере образования, школа Вырских была закрыта, открывались земские школы.

Другими центрами обучения грамоте и ремеслу были монастыри. Женские монастыри Калужской губернии, принимавшие в свои стены многих крестьянок, вообще являлись хранителями старинных обычаев, вкусов и мастерства по изготовлению народного костюма, уборов, украшений.

На протяжении многих веков национальную школу России питала благодатная почва народной православной культуры. Традиции — это не только религиозность и набожность, это еще и нравственность, и духовность, бережное отношение к социальному опыту предков.

Философы-педагоги девятнадцатого столетия заложили основы воспитания на базе православных духовных ценностей, которые гармонично опирались на народные традиции.

Дмитрий Сергеевич Лихачев называл «экологией души» [14, с. 54] среду жизни человека, созданную культурой его предков. Он подчеркивал, что творческое следование традициям предполагает поиск живого в старом, его продолжение, а не механическое подражание. Духовный, нравственный опыт предшествующих поколений — потенциальное спасение для поколений грядущих. И если человечество до сих пор не научилось извлекать уроки из опыта прошлого, то сейчас, самое время учиться, этим опытом не пренебрегать.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Новиков А. И.* История русской философии. СПб.: Лань.1998. 650 с.

2. *Рачинский С. Л.* Сельская школа. М.: Педагогика, 1991. 173 с.

3. Программы преподавания во втором классе двухклассных училищ при учительских семинариях Московского учебного округа Калужской губернии. Калуга.: Типография Е. Архангельской, 1904.14 с.

4. *Ушинский К. Д.* Избранные педагогические сочинения. // Под редакцией А. И. Пискунова. М.: Педагогика, 1974. в 2 т., Т. 1, 584 с.

5. *Ушинский К. Д.* и русская школа. // под ред. Е. П. Белозерцева. М.: Роман-газета, 1994. 192 с.

6. *Ёкояма Е., Котряхов Н.* Ручной труд в образовательных учреждениях России (1884–1917) // Педагогика. 2003. № 10.

7. *Сахаров Н. В.* Школа Вырских // В. А. Арцимович: Воспоминания-характеристики. СП(б)., 1904.

8. Калужские губернские ведомости, 1875 г. № 63.

9. *Писаренко И. С.* Очерки истории начальных школ Калужской губернии в Х1Х веке. Калуга: Институт усовершенствования учителей., 1992. 46 с.

10. *Трейтер П. А.* К вопросу о времени возникновения Калужского девичьего монастыря // Известия Калужской ученой архивной комиссии. Калуга, 1901.

11. Казанская Амвросиевская женская пустынь при с. Шамордино. Изд. собств. типогр., 1908.

12. Памятная книжка Калужской губернии на 1873/1874 гг. Калуга: Типография Губернского правления, 1875. 224 с.

13. Старший фабричный инспектор Калужской губернии (г. Калуга Калужской губ. 1899–1917 гг.) // Гос. Арх. Калужской области, Ф. 102, оп. 1, д. 72.

14. *Лихачев Д. С.* Заметки о русском. М., 1984. 62 с.

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.

I.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 концевом библиографическом списке должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

I.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.

I.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 пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке.
I.4. При оформлении списка источников и литературы в конце статьи руководствоваться требованиями ГОСТ Р7.05-2008.

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 – 250 экз..
Заказ номер № 1429
Дата выхода в свет 16.06.2025
Распространяется бесплатно

12+

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление